

Прошу выдать за поручителя гр. _____

Ледовский
Владимир Владимирович

Иван Иванович

Киев



Церковное
подполье
в СССР

В ПОИСКАХ
«БЕЗГРЕШНЫХ КАТАКОМБ»

Алексей Беглов

**В ПОИСКАХ
«БЕЗГРЕШНЫХ КАТАКОМБ»**

ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ В СССР



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

АРЕФА

Москва • 2008

Научный редактор
доктор исторических наук О. Ю. Васильева

Рецензенты:
кандидат исторических наук С. А. Беляев,
кандидат богословия А. К. Светозарский

Беглов Алексей

Б 37 В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, «Арефа», 2008. — 352 с.

ISBN 978-5-94625-303-1

В книге впервые в отечественной историографии систематически исследуется нелегальная (запрещенная советским законодательством) церковная жизнь советского периода. Автор рассматривает ее историю во взаимосвязи с государственной политикой в отношении Церкви и описывает многообразие церковного подполья. В поле его зрения попадают и нелегальные приходские и монашеские общины, и подпольная благотворительность и хозяйственная деятельность, и паломничества к неофициальным святыням. Отдельно рассмотрена проблема взаимоотношений с церковным подпольем легальной иерархии Русской Православной Церкви и ее роль в легализации подпольных общин в 1940-е гг., а также кризис традиционной религиозной культуры, имевший место среди участников нелегальных общин в послевоенные годы. Первостепенное внимание в книге уделяется периоду 1920–1940-х гг., при этом важнейшие тенденции, характерные для церковного подполья, автор прослеживает вплоть до 1980-х гг.

Книга адресована как специалистам, так и всем, интересующимся отечественной и церковной историей советского периода.

© А. Л. Беглов, 2008

© Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008

© Издательство «Арефа», 2008

*Памяти
тайного священника Глеба Каледы
и тайной монахини Игнатии (Пузик),
живших и выживших,
автор посвящает эту книгу*

ВВЕДЕНИЕ

О чем эта книга

В 1974 г. высланный из СССР А. И. Солженицын обратился с открытым письмом к участникам III Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей. Он призвал ее членов сделать шаг навстречу Церкви на Родине и упомянул о проблеме существования в Советском Союзе тайных церковных структур вне общения с Русской Православной Церковью Московского Патриархата. Солженицын назвал их благочестивой мечтой о *«сколь безгрешной, столь и бестелесной катакомбе»*, которая в глазах эмиграции не должна подменять «реальный русский православный народ».

Обращение А. И. Солженицына вызвало бурную полемику, выявившую противоположные позиции споривших. Одни напрочь отрицали существование церковных катакомб, другие стремились доказать обратное и тем оправдать собственную позицию, непримиримую по отношению к легальной Церкви в СССР. Подобный накал страстей порой сохраняется при упоминании о российских «катакомбах» XX века и сейчас. Живучести мифов, которыми обросла эта тема, благоприятствует то обстоятельство, что пока не предпринято систематического научного изучения нелегальной церковной жизни советского времени.

Между тем вопрос о тайной церковной жизни в СССР, не подвластной прямому государственному контролю, — один из самых интересных для научного исследования. С конца 1980-х гг., когда Русская Православная Церковь постепенно возвращалась в поле зрения отечественной исторической науки, ее история в XX веке привлекала к себе повышенное внимание. Пристальному изучению подверглись прежде всего государственно-

церковные отношения, а точнее — политика советской власти в отношении Церкви. Сегодня, несмотря на то, что у нас остается еще много вопросов, мы имеем представление об основных этапах этой политики: о периоде конфронтации между большевистским государством и Церковью первых послереволюционных лет, о кампании по изъятию церковных ценностей и продолжившей ее линии на уничтожение Церкви 1920–1930-х гг., о «новом курсе» в отношении Церкви 1940–1950-х, о «хрущевских гонениях» и, наконец, о «тихих гонениях» брежневского застоя. Мы знаем также, как реагировала на политику власти Церковь как институт в лице своих представителей, епископов, священников и активных мирян. Однако на этом фоне практически был обойден вниманием вопрос о том, как государственная политика влияла на другие аспекты церковной жизни: на приходские и монашеские общины, на образовательную и благотворительную деятельность, на религиозные практики верующих и их социальное поведение.

Многообразная церковная жизнь предреволюционных лет с 1917 г. оказалась под жестким давлением власти. Причем это давление принимало разные формы: иногда, по словам современника, оно напоминало «открытый разбой», иногда — обдуманную «утонченную жестокость»¹. Было бы странно думать, что жизнь епархий, приходов, монастырей оставалась прежней или просто исчезла без следа. Церковная жизнь продолжалась, но становилась другой; менялось и поведение людей. Причем изменения эти происходили неоднократно на протяжении всего советского периода — по меньшей мере столько раз, сколько менялась или корректировалась сама политика власти в отношении Церкви и ее членов.

Как часть этого общего вопроса о *последствиях* политики советской власти в отношении Российской Церкви следует рассматривать и вопрос о *нелегальной церковной жизни* в СССР. Ведь одним из важнейших результатов наступления власти на Церковь стало то, что ряд неотъемлемых компонентов церковной жизни был прямо или косвенно запрещен советским законодательством. Они не перестали существовать, но оказались за пределами легальности — в подполье. Именно о нелегальных с точки зрения власти сферах церковной жизни и расскажет эта книга.

Наше исследование пойдет в двух главных направлениях. Во-первых, мы рассмотрим те компоненты государственной политики, которые привели к возникновению нелегальной церковной жизни, и во-вторых — собственно историю церковного подполья советского периода.

¹ Письма игумении Афанасии (Громеко) митрополиту Евлогию (Георгиевскому). Архив митрополита Евлогия / Предисловие, публикация, комментарии Н. Т. Энеевой // Проблемы истории Русского зарубежья: материалы и исследования. Вып. 1. М., 2005. С. 372.

В рамках исследования государственной политики представляется важным изучить такой ее аспект как формирование советской властью представления о законном и незаконном в церковной жизни, выявить основные вехи эволюции этого представления на протяжении изучаемого периода и особенности взаимоотношений конкретных государственных органов с той сферой церковной жизни, которая считалась ими нелегальной. Подходы различных ведомств, партийных и государственных структур здесь могли существенно различаться.

Обращаясь к исследованию последствий этой политики, необходимо с максимальной полнотой изучить те явления церковной жизни, которые оказались за границей легальности, а также выявить основные процессы, имевшие место в церковном подполье на протяжении рассматриваемого периода. Немало важно выяснить, существовали ли контакты между церковным подпольем и легальными церковными структурами, а также определить характер их взаимоотношений. Наконец, мы рассмотрим вопрос о том, как приспособлялись составляющие нелегальной церковной жизни к новым условиям своего существования.

Тем самым, вне нашего исследования останется, например, жизнь незакрытых храмов; деятельность легальных священников и епископов будет нас интересовать лишь в той мере, в какой она будет касаться нелегальной, запрещенной церковной жизни.

Хронологически основная часть нашего исследования охватывает период с 1917-го до 1953 г. Нижняя граница исследования соответствует времени установления советской власти и начала выработки большевистским руководством своей политики в отношении Церкви. Верхняя граница совпадает с последними годами правления И. В. Сталина, когда произошел новый поворот в государственно-церковных отношениях, имевший непосредственное отношение к церковному подполью.

Внутри этого периода отдельно будут рассмотрены 1920–1930-е и 1940-е гг. В каждом из этих этапов выявляется свое содержание государственно-церковных отношений и своя судьба церковного подполья. В первом из них формировалась и достигла наибольшего размаха репрессивная государственная политика в отношении Российской Православной Церкви, когда нелегальное существование было естественным и, как представляется, эффективным способом сохранения церковной жизни. 1940-е гг. были ознаменованы «потеплением» государственно-церковных отношений, соответственно изменился и подход государственной власти к церковному подполью, а также и сами процессы, имевшие место за пределами легальности.

Используемые понятия и определения

Мы уже употребляли некоторые понятия («катакомбы», «подполье» и т.д.), которые могут пониматься по-разному. О том, какое именно значение вкладывается в эти понятия, мы хотели бы здесь договориться с читателем.

Наверное, самое употребительное выражение для обозначения неподконтрольной властям церковной жизни советского периода — это *катакомбы*, *катакомбная церковь*. Может быть, именно поэтому у него наиболее размытое значение.

Пожалуй, самое раннее документированное употребление слова «катакомбы» для описания российских реалий XX столетия мы встречаем в письмах игумении Афанасии (Громеко) к митрополиту Евлогию (Георгиевскому), написанных в 1923 г. из Петрограда. Игуменья Афанасия руководила Радочницким монастырем на Холмщине, который в 1915 г. во время немецкого наступления эвакуировался в Петроград. С митрополитом Евлогием, занимавшим Холмскую кафедру в 1905–1914 гг., как видно из писем, ее связывали личные отношения. В Петрограде община Радочницкого монастыря просуществовала при приходской церкви до 1922 г., когда монахини были изгнаны из своего храма обновленцами. Но и после этого, как видно из писем игумении Афанасии, община не распалась, а продолжала свое существование как «домашний» монастырь.

В двух из четырех своих сохранившихся писем игуменья Афанасия несколько раз употребляет выражения «мои катакомбы», «моя тайная катакомбная церковь»¹. Всякий раз из контекста видно, что так она обозначает свой домашний храм, в котором совершались богослужения ее монашеской общины. Таким образом, смысл, который игуменья Афанасия вкладывает в слово «катакомбы»: это *храм, вынужденно действующий в неприкосновенном для этого помещении, буквально — «домашняя» церковь*. Особо нужно отметить антиобновленческий подтекст этих высказываний, поскольку свои «катакомбы» игуменья Афанасия отчетливо *противопоставляет* официально действующему храму обновленцев.

Однако, судя по документам, выражения «катакомбы» и «катакомбная церковь» в 1920–1930-е гг. были не только не единственными, но и не самыми распространенными в Советской России самоназваниями церковных общин, в том числе и лишившихся своих храмов, подобно сестрам Радочницкого монастыря. Так, в письмах, направленных в течение 1923 г. в Комиссию по делам религиозных культов при ВЦИК РСФСР (т. е. со-

¹ Письма игумении Афанасии (Громеко) митрополиту Евлогию (Георгиевскому). С. 368, 372–373.

зданных почти одновременно с письмами игуменнии Афанасии) с Северного Кавказа, из Средней Азии, позднее — из Центрального Черноземья, мы встречаем упоминание о «старо-православных» и «истинно-православных христианах», которые противопоставляют себя обновленцам¹. В этих документах на первый план выходит не юридическое положение прихода, а его отношение к церковной власти, в данном случае — к обновленческому ВЦУ и к «Живой церкви»².

Отметим, что использование выражений «катакомбы», «катакомбная церковь» применительно к реалиям 1920–1930-х гг. предполагало определенный образовательный и культурный уровень тех, кто употреблял эти понятия. Ведь люди, называвшие свое существование «катакомбным», сравнивали его с жизнью ранних христиан, которые — как считалось — во время гонений в тайне собирались на свои богослужения на подземных кладбищах римских городов (лат. *catacumba* — «подземная гробница»)³. Так преследования, обрушившиеся на Церковь при советской власти, уподоблялись гонениям первых веков нашей эры.

Выскажем предположение. На наш взгляд, слово «катакомбы» и его производные были *локальным петроградским* (ленинградским) неологизмом. Именно здесь, в северной столице, оно впервые задокументировано в письмах игуменнии Афанасии. Именно здесь как раз было много активной церковной интеллигенции, которая могла оценить все многообразие ассоциаций, связанных с этим словом. Косвенно наше предположение подтверждает и то обстоятельство, что эмигрантская периодика стала особенно активно использовать понятие «катакомбы» применительно к тайному существованию Церкви в СССР после работ выехавшего за границу с оккупированной во время Великой Отечественной войны территории российского северо-запада И. Андреева⁴, одного из деятелей «иосифлянско-й» оппозиции, центром которой и была Ленинградская область. Тогда как другие эмигранты второй волны отмечали сугубо заграничный характер выражения «катакомбная церковь»⁵.

¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 56. Л. 53 об., 21–22 об.

² Как известно, после 1927 г. «истишно-православные» противопоставят себя и митрополиту Сергию (Страгородскому) и находившемуся с ним в церковном общении епископату.

³ Исторически это представление неточно. Римские катакомбы не были *тайными* убежищами ранних христиан. Как городские кладбища они были известны и доступны всем, а христиане собирались в катакомбах не просто для совершения богослужений, а чтобы почтить находившиеся здесь могилы мучеников.

⁴ Например: *Андреев И.* Заметки о Катакомбной Церкви в СССР. Джорданвилль, 1947.

⁵ *Брат Захарий.* Очерки Катакомбной Церкви // Православная Русь. 1948. № 3.

Вместе с тем, это выражение, как мы видели, имело более широкий спектр значений, чем появившееся почти одновременно выражение «истинно-православные христиане».

Постепенно, с конца 1940-х гг., с подачи упомянутого выше И. Андреева, выражения «катакомбы» и «катакомбная церковь» стали ведущими понятиями, с помощью которых публицисты Русской Православной Церкви Заграницей, описывали церковную жизнь в Советском Союзе¹. В трудах зарубежных церковных публицистов и хронистов мы как раз и находим тот комплекс значений, который сегодня характеризует рассматриваемое понятие: церковно-политическая оппозиционность какой-то церковной группы руководству Московской Патриархии, ее нелегальность с точки зрения советского законодательства и последовательная «антисоветская» настроенность ее членов.

Не секрет, что в таком виде выражение «катакомбы» стало *орудием идеологической полемики* авторов, принадлежавших к Русской Православной Церкви Заграницей. Мощное подполье в СССР, оппозиционное Московской Патриархии, по мысли деятелей Зарубежной церкви, доказывало нелегитимность легальной иерархии и тем самым оправдывало претензии РПЦЗ на имя единственной преемницы «тихоновской» церкви². С этой точки зрения «непоминающее» подполье рассматривалось как «филиал» Зарубежной церкви на родине³. Столь очевидная идеологизация понятия вызывала критику в той же зарубежной публицистике. Выше уже упоминалась довольно бурная полемика, что развернулась вокруг разбираемого понятия после обращения А. И. Солженицына к III Всезарубежному собору Русской Православной Церкви Заграницей.

Между тем понятия «катакомбы», «катакомбная церковь» через церковный «там-» и «самиздат» в 1960–1970-е гг. вернулись в Россию именно в том значении, какое им придали публицисты Зарубежной церкви. И здесь смысл понятия снова начал двоиться: одни авторы в духе зарубежной пуб-

¹ Андреев И. М. Заметки о катакомбной церкви в СССР. Джорданвилль, 1947; *Протопресвитер Михаил Польский*. Новые мученики российские: В 2 тт. Джорданвилль, Нью-Йорк, 1949–1957; *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. Церковь и государство в Советском Союзе: В 3 тт. Джорданвилль, Нью-Йорк, 1987–1988.

² Идея нелегитимности центрального церковного управления, возглавляемого митр. Сергием (Страгородским), возникла в зарубежье уже к 1930 г. См. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 266.

³ Отметим, что как филиал «контрреволюционного эмигрантского церковного центра» рассматривали в 1920–1930-е гг. церковное подполье и органы НКВД. Такой взгляд соответствовал политике, направленной на уничтожение церковной жизни в России. Подробнее см. об этом Часть 1, § 1.

лицистики именовали катакомбами нелегальную церковную оппозицию, другие употребляли его как технический термин — синоним эпитета «нелегальный». Так, протоиерей Глеб Каледа, восемнадцать лет совершавший подпольное священническое служение, находясь в юрисдикции Русской Православной Церкви Московского Патриархата, писал:

«Храмы закрывались, но появлялись катакомбные церкви. Они были двух типов: одни не признавали местоблюстительства митрополита Сергия, а другие признавали, а сам митрополит Сергей одной рукой подписывал свои декларации, а другой рукой посвящал ставленников для подпольных храмов»¹.

Во второй половине 1980-х и в 1990-е гг. понятие «катакомбы» вернулось и в отечественную публицистику. Здесь оно употреблялось в основном так же, как и в эмигрантской прессе. Кроме того, оно оказалось востребовано как оправдание церковной легитимности групп, «альтернативных» Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Первой свои права на «катакомбное наследство» заявила группа «митрополита» Иоанна (Береславского), известная как Богородичный центр, а позднее — суздальская и другие группы, порвавшие церковное общение с Русской Православной Церковью Московского Патриархата².

Таким образом, само обсуждаемое понятие — продукт эпохи гонений и внутрицерковной полемики тех лет. Яркая публицистическая окраска выражения «катакомбная церковь» и его очевидная двойственность (у одних авторов — это просто нелегальные общины, у других — оппозиционные, нелегальные и антисоветские) затрудняет его использование в научном исследовании. Поэтому в этой книге мы избегаем пользоваться этим выражением как научным определением. Более приемлемым нам представляется понятие *подполье*.

Прежде всего отметим, что речь у нас пойдет о *церковном подполье*. Причем эпитет *церковный* означает здесь лишь те объединения верующих, которые имели отношение к Российской (с 1943 г. — Русской) Православной Церкви. Религиозные объединения, переставшие к 1917 г. быть ее частью (например, различные толки старообрядцев) находятся вне нашего

¹ *Протоиерей Глеб Каледа. Очерки жизни православного народа в годы гонений: (Воспоминания и размышления) // Альфа и Омега. 1995. № 3(6). С. 139–140.*

² Яркий пример попыток легитимации «альтернативного православия» через апелляцию к «катакомбному наследству» см. в статьях: *Солдатов А. От РПЦЗ к РПАЦ: истоки «альтернативного» Православия в современной России. Часть 1–2 // Религия в России / Религия в истории. 30 октября 2001: <http://religion.russ.ru/history/20011030-soldatov.html>; 1 ноября 2001: <http://religion.russ.ru/history/20011101-soldatov.html>; *Альтернативное Православие. Справка // Отечественные записки. № 1. 2001. С. 206–212.**

непосредственного исследования. Некоторые данные по старообрядческим, мусульманским, иудейским и другим религиозным общинам мы будем привлекать лишь в качестве сравнительного материала, чтобы более отчетливо уяснить специфику церковного подполья.

Выше мы уже отметили, что пытаемся взглянуть на последствия советской религиозной политики сквозь призму советского законодательства. Исходя из этого, *подполье* понимается нами исключительно в *юридическом* ключе и означает то, что было советской властью запрещено, объявлено вне закона, стало нелегальным. Тем самым понятие *церковное подполье* описывает все сферы жизни Российской Церкви, оказавшиеся за пределами легальности. В частности, сюда относятся общины, не имеющие регистрации, предусмотренной советским законодательством, запрещенные формы молитвенной и социальной активности верующих (например, крестные ходы и помощь нуждающимся) и т.п.

Среди преимуществ такого подхода нужно назвать уже то, что юридическое понимание подполья позволяет нам отойти от преобладавшего до последнего времени в изучении нелегальной церковной жизни *церковно-политического подхода*¹, оценивавшего ту или иную группу с точки зрения ее оппозиционности или лояльности по отношению к церковному руководству. Тем самым мы значительно расширим поле исследования. Мы будем рассматривать и различные течения, оппозиционные священноначалию Российской Православной Церкви прежде всего в лице митрополита Сергия (Страгородского) и его преемников, которые, как правило, первыми приходят на ум, когда речь заходит о нелегальной церковной жизни советского времени. Но равным образом у нас пойдет речь и о церковных группах, находившихся в общении с тем же митрополитом Сергием и его епископатам. Мы также не будем игнорировать сведения о присутствии в церковном подполье представителей так называемых «левых» расколов: обновленцев и «григориан»².

¹ Имеется в виду церковная политика — конфликты между различными церковными группами и лидерами, — необязательно имевшая собственно политическую подоплеку. Ср. *Протоиерей Владислав Цытин*. О катакомбах XX века. Беседа в редакции // Альфа и Омега. 2002. № 1(31). С. 108–109.

² Различение «левых» и «правых» расколов внутри Православной Российской Церкви, хотя и не является методологически выверенным, довольно часто используется исследователями. К первым относят «обновленческий раскол» 1922–1946 гг., который был спровоцирован властями в ходе кампании по изъятию церковных ценностей, и «григорианский раскол», получивший свое название по имени архиеп. Екатеринбургского Григория (Яцковского), возглавившего Временный высший церковный совет (ВВЦС), образованный в 1925 г. несколькими архиереями после ареста Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского). Обе группы пытались захватить церковную власть в обход существовавших распоряжений священноначалия о ее преемстве и поддерживались

Отметим также, что юридическое понимание подполья уже было использовано в отечественной историографии при анализе экономической деятельности в СССР конца 1920-х — 1930-х гг.¹ Таким образом, мы имеем возможность рассмотреть церковное подполье этого периода в контексте других социальных явлений, вытесненных советской властью за пределы легальности. Интересно, что при сопоставлении экономической и церковной политики советской власти мы обнаруживаем поразительные совпадения. В обоих случаях власть пыталась поставить под свой контроль голод — телесный и духовный — и с его помощью манипулировать массами своих подданных, то расширяя сферу разрешенной экономической и религиозной жизни, то сужая ее².

Мы бы не хотели также, чтобы понятие «подполье» понималось в духе советских идеологических клише. Дело в том, что для органов советской власти слово «подпольный» всегда имело политический оттенок. Само собой предполагалось, что оно обозначает тех, кто *ушел* в подполье, чтобы бороться *против* советской власти, то есть был настроен антисоветски, был политическим противником власти. На деле особенности советской законодательной системы были таковы, что в церковном подполье оказывались не только те, кто «ушел в подполье», но и те, кто «оказался» в нем, был вытеснен из легальной церковной жизни самой же властью. Наверное, наиболее яркий пример такого вытеснения дают православные монастыри, уже в 1918 г. оказавшиеся вне закона и остававшиеся в таком положении вплоть до начала 1940-х гг. (подробнее об этом будет сказано в

властями как «альтернатива» патриаршей Церкви. Ко вторым относят различные движения, вставшие в оппозицию церковноначалию Российской Православной Церкви во главе с митрополитом Сергием (Страгородским) с 1927–1928 гг. На территории СССР это прежде всего «иосифлянская» оппозиция, получившая название по имени митр. Иосифа (Петровых) и имевшая своим центром северо-запад России; «викторовская» оппозиция (по имени еп. Виктора (Островидова)) в Верхнем Поволжье; «буевская» (по имени еп. Алексия (Буя)) оппозиция в Центральном Черноземье. Мы назвали только наиболее значительные разделения, которые имели место на территории СССР и которые будут упоминаться на последующих страницах. Отметим, что разделения внутри Российской Церкви в XX веке — одна из значительных и болезненных страниц ее истории советского периода, которую также нужно рассматривать в контексте последствий политики советской власти в отношении Церкви. См. также *Беглов А.* Церковная оппозиция в 1940-е годы // Альфа и Омега. 2006. № 2(46). С. 111–133.

¹ *Осокина Е. А.* За фасадом «сталинского изобилия»: Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации. 1927–1941. М., 1999.

² Подробнее см.: *Беглов А. Л.* Советское законодательство в отношении Русской Православной Церкви 1920–1940-х гг.: колебания границы легальности // Религии мира. 2004. М., 2004. С. 211–218; *Беглов А. Л.* Политика власти в отношении Русской Православной Церкви в контексте советской модернизации // Церковь, общество, формы государства: модели взаимодействия. Сб. статей (в печати).

§ 1 первой части). Исходя из сказанного, будем иметь в виду, что мотив *противопоставления* себя государству и легальной Церкви для церковного подполья был вовсе не обязателен. Поэтому и мы исключаем этот компонент значения из своего понимания термина.

Скажем несколько слов о том, *как*, по нашему мнению, следует описывать явления нелегальной церковной жизни советского периода. Представляется, что одной из главных ее черт, особенно 1920–1940-х гг., было *многообразие* и причудливость сочетания тех или иных характеристик различных церковных групп. Именно это многообразие, как представляется, и не должно упустить из виду добросовестное описание.

Поэтому в качестве основной *единицы описания* многообразия нелегальных групп верующих нами была принята *община*, тогда как другие исследователи систематизировали это многообразие по *персональному* (по лидеру группы) или *институциональному* (по движению верующих или церковной институции) принципу. Предпочтение общины как единицы описания обусловлено следующими обстоятельствами. В одной группе верующих можно обнаружить разные «степени посвящения». Например, ее лидер находился в глубоком подполье и не пользовался никакими советскими документами, а его окружение составляли на первый взгляд обыкновенные советские граждане. Очевидно, что речь здесь идет не о разном статусе членов общин, а о разных стратегиях поведения в условиях нелегального существования. Нельзя разделять такую общину и относить лидера к нелегалам, а остальных — к легальной Церкви. Поскольку такие группы в целом не были зарегистрированы в качестве общин, их следует квалифицировать как подпольные. Подобным образом дело обстояло и с различными церковными институциями: в пределах одной институции встречались как легальные, так и подпольные общины. В силу этого характеризовать институцию в целом как легальную или нелегальную не представляется оправданным¹.

Для более гибкого описания исторической реальности представляется целесообразным характеризовать общины по *нескольким признакам*. Основные признаки — 1) церковно-политическая ориентация, 2) юридический статус (зарегистрирована или нет), 3) аскетико-экклезиологическая

¹ Представляется, что о подпольной общине речь идет и в том случае, когда источники говорят о нелегальном богослужении или незарегистрированном священнике (диаконе, монахе, псаломщике и т.п.), совершающем свое служение, поскольку служба не совершалась без молящихся. Единичные службы наши источники, как правило, не фиксируют; регулярные богослужения говорят о стабильной деятельности общины, а серийные службы в соседних селах «бродячего» духовенства указывают на то, что общины там существовали, но собирались на молитву от случая к случаю.

позиция (монастырь, приход, община смешанного типа), 4) политическая ориентация (антисоветская или лояльная) общины. В каждом конкретном случае эти признаки могли комбинироваться по-разному. Не менее важно учитывать и другие признаки, характеризующие особенности генезиса каждой группы.

Источники: свидетельство участников и свидетельство властей

В основе этой работы лежат следующие две группы источников.

Документы церковного подполья, как опубликованные, так и находящиеся в личных архивах. Среди них — переписка, проповеди, дневники, мемуары, литературные и аскетические произведения, а также образцы церковного самиздата 1920–1930-х гг. Мы обращались к документам: нелегальной общины оппозиционного священника архим. Серафима (Батюкова), входившего в круг еп. Афанасия (Сахарова)¹; сети тайных «поминающих» монашеских общин Высоко-Петровского монастыря²; еп. Варнавы (Беляева), опубликованным П. Г. Проценко³; тайного «поминающего» монастыря архим. Гурия (Егорова)⁴.

Другая группа источников — *документы партийных и государственных органов*, которые курировали политику в отношении Церкви в разные периоды советской истории. К источникам этой группы относятся документы:

- Народного комиссариата юстиции (Государственный архив Российской Федерации. Фонд 353);
- Комиссии по делам культов при Президиуме ВЦИК РСФСР (затем — при Президиуме ЦИК СССР) (ГАРФ. Ф. 5263);
- Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР (ГАРФ. Ф. 6991);
- отделов ЦК ВКП(б) по агитации и пропаганде и информационного (Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17);

¹ См. *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001.

² Обзор см. *Беглов А.* Архиепископ Варфоломей (Ремов): *Argumentum advocati Dei*. Настоятель Высоко-Петровского монастыря по материалам архивов его прихожан // Церковь в истории России. Вып. 5. М., 2003. С. 223–224.

³ См. *Проценко П. Г.* Биография епископа Варнавы (Беляева). В Небесный Иерусалим. История одного побега. Нижний Новгород, 1999.

⁴ См. *Митрополит Иоанн (Вендланд)*. Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999.

- органов Главного политического управления и Наркомата внутренних дел, отложившиеся в фондах РГАСПИ и опубликованные в последние годы¹.

Здесь же следует назвать личные архивные фонды советских государственных деятелей, занимавших видные посты в ЦК и Комиссии ВЦИК — П. Г. Смидовича (РГАСПИ. Ф. 151) и Е. Ярославского (РГАСПИ. Ф. 89).

Важно отметить, что характер информации, которую содержат документы государственных и партийных органов, порой существенно различается. Так, на Комиссию по делам культов ЦИК СССР были возложены задачи «наблюдения за правильным проведением» советского законодательства о культах. В силу этого информация Комиссии для ЦИК и ЦК обычно представляла собой «сводку неправильных применений законодательства о религиозных культах»².

Другой характер носила информация, собиравшаяся органами НКВД. Выше уже отмечалось, что подполье расценивалось советской властью как политически враждебное явление. Поэтому до 1940-х гг. церковное подполье находилось в ведении карательных органов и подлежало уничтожению. Именно НКВД в 1920–1930-е гг. обладал наибольшей информацией о нелегальной церковной жизни, но в силу своей репрессивной ориентации этот источник искажал реальную картину: деятелям подполья приписывались враждебные настроения и подрывные намерения, в «подпольную организацию» включали как можно более широкий круг «подозреваемых», прежде всего представителей легальной Церкви, что могло стать поводом для репрессий и против нее³. В силу этого обращение к архивам спецслужб — доступным сейчас далеко не в полном объеме — требует критического отношения к содержащейся в них информации и известной осторожности в выводах. Попыты написания на их основе истории церковного сопротивления, предпринятые в 1990-е гг., дали да-

¹ См., например, *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1. Тверь, 1992; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2–6. Тверь, 1999–2002; *Осипова И. И.* «В язвах своих сокрой меня...». Гонения на Католическую Церковь в СССР. По материалам следственных дел. М., 1996; *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воду слез...». Гонения на Истинно-Православную Церковь в СССР. По материалам следственных и лагерных дел. М., 1998; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. При написании работы были использованы также документы карательных органов из коллекции ГАРФ.

² ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 2.

³ Подробнее о церковном подполье как поводе для репрессий в отношении легальной иерархии см. Часть 1, § 1.

леко не однозначные результаты, хотя и открыли широкой публике недоступный до той поры массив архивных материалов.

Совет по делам Русской Православной Церкви, созданный в 1943 г. специально для наблюдения за всеми формами церковной жизни, с самого начала своей работы много внимания уделял церковному подполью, рассматривая его во взаимосвязи с легально действующей Церковью. В фонде Совета сохранился значительный объем информации о нелегальных явлениях церковной жизни; документы, позволяющие выявить позицию по этому поводу руководства страны и различных ведомств.

Наиболее разнообразна информация, сохранившаяся в фондах партийных архивов, так как в ЦК поступали сведения из низовых партийных организаций, от центральных и местных органов госбезопасности, от Комиссии по делам культов ЦИК в 1930-е гг. и от Совета по делам Русской Православной Церкви в 1940-е гг. Каждый из этих источников информации имел свою специфику, и их соположение в рамках одного архивного фонда нагляднее выявляет разницу в подходах соответствующих ведомств к проблеме церковного подполья. В качестве сравнительного материала привлекались также документы Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР, в которых есть сведения о религиозном подполье в стране в военные и послевоенные годы, а также инструкции по борьбе с этим явлением. Это позволяет выявить общие и специфические черты церковного и иного религиозного подполья в СССР; общность и разницу в подходах государственных органов к этим явлениям.

Документы государственных ведомств и партийных органов демонстрируют взгляд на ситуацию в церковном подполье извне, с точки зрения государства и дают общую, панорамную информацию об интересующем нас явлении. Благодаря этому мы можем реконструировать отношение соответствующих партийных и государственных органов к церковному подполью, получить информацию о его социальном составе, примерной численности и географии. Документы церковного подполья, напротив, освещают жизнь лишь одной или нескольких родственных общин, но при этом с глубиной, недоступной для внешнего наблюдателя.

Большая часть использованных источников вводится в научный оборот впервые. Поэтому представляется важным поверять информацию, содержащуюся в документах государственных и партийных органов, свидетельствами участников подполья. Особенно это важно для оценки достоверности информации карательных органов 1930-х гг.¹

¹ Об ошибках, возникающих в противном случае, см. *Проценко П.* Миф об «истинной церкви». Кому нужна легенда о мощном «катакомбном» движении советских времен? //

Историография: между «контрреволюционной деятельностью» и «церковным сопротивлением»

Несмотря на то, что тема нелегальной церковной жизни еще не была предметом специального рассмотрения, она давно присутствует в отечественной и зарубежной историографии и публицистике.

Само понятие *церковного подполья* уже в 1929 г. было вынесено на обложку книги С. Навагинского¹. Эта книга характерна для разработки темы в СССР в 1920–1930-х гг.² Она представляет собой популярную брошюру, рассказывающую о движении федоровцев, получившем в это время распространение в Центральном Черноземье. В духе тогдашних идеологических установок подполье здесь трактовалось как политическое, контрреволюционное явление, а его члены — как внутренние враги советской власти, готовящие базу для иностранной интервенции. Причины возникновения подполья объяснялись в русле вульгарного социологизма как сопротивление сельской буржуазии и церковников советской власти. Для большего пропагандистского эффекта (антирелигиозная агитация была одной из главных задач советской литературы о подполье) довоенные авторы стремились показать церковное подполье как дикое и даже изуверское явление, противоречащее нормам человеческого общежития.

Вместе с тем эти брошюры содержат много ценной информации о раннем генезисе некоторых подпольных общин, об их лидерах, особенностях идеологии, а также наблюдения этнографического характера о тенденциях крестьянской религиозности, в последующем оказавших влияние на формирование нелегальной церковной жизни. В частности, в упомянутой книге С. Навагинского можно найти уникальные фотографии, в том числе самого основателя движения Федора Рыбалкина. Тенденциозность этих работ снижает их объяснительную ценность, но они сохраняют значение важного, а порой единственного исторического источника.

Во второй половине 1930-х гг. тема нелегальной церковной жизни постепенно исчезает из советской антирелигиозной публицистики и вновь

НГ-религии. 27 января 1999. № 2 (25). С. 6; *Беглов А.* Прозелитизм среди мертвых: Католическая пропаганда записывает в ряды приверженцев Римского престола расстрелянных православных епископов // НГ-религии. 11 августа 1999 г. № 15 (38). С. 6.

¹ *Навагинский С.* Церковное подполье: (О секте «федоровцев»). Воронеж, 1929.

² *Путинцев Ф. М.* Сектанство и антирелигиозная пропаганда. М., 1928; *Дубровский М.* Черный отец и желтые братья. М., 1930; *Лукачевский А.* Федоровцы-крестоносцы. М., 1930; *Мальшев Ив.* Что скрывается под маской религий // *Безбожник*. № 47(477). 30 августа 1931. С. 1; По очагам сектантского мракобесия. М.—Л., 1931; *Логинов А.* Сектантская контрреволюция перед пролетарским судом. М., 1933; *Путинцев Ф. М.* Политическая роль и тактика сект. М., 1935 и др.

появляется в поле зрения ученых только в конце 1950-х гг. На этот раз изучение этого явления получило действительно научную основу в рамках сектоведческих исследований группы сотрудников Института истории АН СССР под руководством А. И. Клибанова¹. В 1959–1961 гг. они провели несколько экспедиций на территории Центрального Черноземья, предполагавшие как работу с информантами, так и архивные изыскания, что позволило собрать богатый фактический материал. Этой группой впервые были описаны наиболее яркие с точки зрения сектоведения составляющие церковного подполья — движения «истинно-православные христиане» (ИПХ) и «истинно-православная церковь» (ИПЦ), уделено внимание их генезису, учению и современному (на тот момент) состоянию. По результатам исследования А. И. Клибанов для обозначения этих движений ввел в научный оборот понятие *внецерковное православное течение*². Широкая источниковая база позволила с достаточной точностью воссоздать облик этих течений.

Однако интерпретация собранного материала и методика исследования, как и в 1920–1930-е гг., в значительной степени оставались политизированы. По-прежнему внецерковные православные течения возводились к идеологии «контрреволюционной тихоновщины» и описывались как своего рода антисоветские организации, что придавало им вид монолитных религиозных институций, которыми они, строго говоря, никогда не были. Проблема различных толков внутри них почти не затрагивалась. «Институциализирующий» подход и необходимость объяснить активизацию церковного подполья в 1940-х гг., когда, казалось бы, социальная база движения в лице «церковников-контрреволюционеров» уже отсутствовала, заставили говорить об ИПХ как о новом по сравнению с ИПЦ течении, возникшем лишь после войны³. Не рассматривался специально и вопрос о влиянии нелегального статуса на судьбу этих движений, равно как не мог быть поставлен вопрос о нелегальных общинах, верных Русской Право-

¹ См. Клибанов А. И. Современное сектантство в Тамбовской области: (По материалам экспедиции Института истории АН СССР в 1959 г.) // Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей. Т. 8. М., 1960. С. 59–100; Митрохин Л. Н. Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. Современное сектантство и его преодоление. По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. М., 1961. С. 144–160; Никольская Э. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Там же. С. 161–188; Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность: (Социологические и исторические очерки). М., 1969; Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973; Клибанов А. И. Из мира религиозного сектантства. Встречи. Беседы. Наблюдения. М., 1974.

² Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. С. 55.

³ Клибанов А. И. Современное сектантство в Тамбовской области. С. 91–93, 96–97.

славной Церкви Московского Патриархата. Тем самым представление о подполье заведомо сужалось.

Необходимость акцентировать «антиобщественный» характер внецерковных течений имела двойственные последствия. С одной стороны, это позволило исследователям описать различные поведенческие модели и религиозные практики, существовавшие в рамках этих течений, что в свете современных культурно-антропологических подходов представляется очень продуктивным. С другой стороны, мотивы этих моделей и практик трактовались в основном в политической и социальной плоскостях, а такой несомненный компонент их мотивации, как массовые эсхатологические ожидания, фактически выпал из поля зрения ученых. В целом был предрешен и результат исследований группы А. И. Клибанова: они должны были «подтвердить» «угасание религиозных предрассудков»¹. Ученые были ограничены в своих выводах и постановке новых проблем, что, в свою очередь, мешало дальнейшим исследованиям.

Недостатки исследований начала 1960-х гг. отчасти были исправлены через десять лет воронежским ученым А. И. Демьяновым². Он в одиночку провел работу, по объему собранного материала более чем в два раза превышавшую результаты группы А. И. Клибанова (им, например, было опрошено почти 1400 верующих против 600, опрошенных московскими исследователями). А. И. Демьянов подробно описал становление и особенности учения ИПХ. Им впервые были охарактеризованы различные толки этого течения. Сам будучи в молодости активистом ИПХ, он представил в своем труде уникальные сведения, добытые, по его определению, методом «включенного наблюдения», в том числе — некоторые аспекты самосознания ИПХ³.

Представляется, что существенным достижением А. И. Демьянова был пересмотр «институционализирующего» подхода к описанию ИПХ. Он впервые описал это течение как конгломерат движений и групп, исповедующих различные учения, имеющих разную историю и ритуалы, порой конкурирующих между собой, но объединенных на более глубоком уровне общими эсхатологическими ожиданиями, представлениями о сво-

¹ Ср. *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 39–40.

² *Демьянов А. И.* Критика идеологии истинно православного христианства: (По материалам социологического исследования в центральных областях РСФСР). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Л., 1974; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977; *Демьянов А. И.* Религиозность: тенденции и особенности проявления. (Социально-психологический анализ). Воронеж, 1984.

³ *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 123.

их лидерах, моделями поведения и т.п. Он показал искусственность разделения ИПЦ и ИПХ как в генетическом, так и в синхронном аспекте. Тем самым в поле его исследовательского интереса попали представители многих массовых церковно-оппозиционных движений. Новаторским был анализ А. И. Демьянова эсхатологических воззрений ИПХ и специально — их представлений об антихристе, играющих исключительно важную роль в их учениях, а также распространенных среди них моделей поведения по отношению к советской действительности. Кроме того, А. И. Демьянов подробно описал различные религиозные практики ИПХ.

Можно сказать, что А. И. Демьянов вплотную подошел к осмыслению внецерковных течений как феномена *религиозной культуры*, то есть к подходу, который в последнее время находит все больше приверженцев среди отечественных исследователей народной религиозности¹. Фактически в подходе А. И. Демьянова был заложен взгляд на группы ИПХ как на разные проявления единой тенденции российского религиозного сознания. Но в выборе моделей для объяснения этой тенденции воронежский исследователь был ограничен установками официальной историографии на поиск решений в политико-экономической сфере. Кроме того, внецерковные течения по-прежнему оставались единственным сектором нелегальной церковной жизни, находившимся в поле зрения советских исследователей. О том, чтобы расширить сферу исследований на другие явления подпольной религиозности, по понятным причинам, не могло быть и речи.

Иную трактовку, но также не свободную от политизации, правда уже другого рода, тема церковного подполья получила в зарубежной, прежде всего эмигрантской историографии. Лидировали в ее разработке публицисты и историки, принадлежавшие к Русской Православной Церкви Заграницей. Во второй половине 1940-х гг. в их трудах была сформулирована концепция *катакомб* или *катакомбной Церкви*, в которой объединялись такие характеристики соответствующих общин как церковно-политическая оппозиционность Русской Православной Церкви Московского Патриархата; «антисоветская» настроенность их членов; нелегальный статус этих общин². Все это скреплялось в единое целое эмоциональной оценкой с положительными коннотациями: катакомбник — стойкий борец

¹ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 40–41. Ср. Панченко А. А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Русская религиозность: проблемы изучения / Составители А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 14–25.

² Андреев И. Заметки о Катакомбной Церкви в СССР. Джорданвилль, 1947; Протопресвитер Михаил Польский. Новые мученики Российские. Т. 1. Джорданвилль, 1948; Т. 2. Джорданвилль, 1957; Брат Захарий. Очерки Катакомбной Церкви // Православная Русь. 1948. № 3 и др.

с коммунистическим режимом, крайний нонконформист. Причем для этих авторов именно оппозиционность «тайной» Церкви выступала на первый план. Такая трактовка «катакомб» имела четкую политическую направленность. Она, как отмечалось выше, была призвана укрепить позиции Зарубежной Церкви в ее полемике с Русской Православной Церковью Московского Патриархата. Понятно, что — как и в случае с советской историографией — в поле зрения здесь попадала только часть подпольного континуума.

Думается, неслучайно тема «катакомб» получила развитие в эмигрантской прессе именно во второй половине 1940-х гг. В это время, после переезда Зарубежного Синода в Нью-Йорк, Русская Православная Церковь Заграницей все больше включалась в сферу интересов американской политики. В условиях холодной войны она стала одним из главных оппонентов Русской Православной Церкви, и в этот период ее основной задачей, очевидно, было противодействие усилиям последней по созданию системы православного единства под эгидой Москвы¹. Описанное понимание «катакомб» сохранялось и в последующем². Постепенно оно стало доминирующим не только в эмигрантской, но и в целом в зарубежной историографии³.

Первым исследователем, попытавшимся пересмотреть сложившийся стереотип, был Д. В. Поспеловский⁴. Он предположил, что

«самая значительная часть “катакомбников” никогда не порывала с митрополитом Сергием. Они ушли в подполье <в 1930-е гг.> только потому, что открытое совершение религиозных обрядов оказалось невозможным <...> и, когда это стало возможным, т. е. после 1943 г., восстановили с ним каноническую связь и литургическое общение»⁵.

Тем самым, канадский исследователь обратил внимание на важную особенность церковной жизни советского периода, а именно на то, что на

¹ Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999. С. 150–180.

² См., например, статью иеромонаха Серафима (Роуза) «Катакомбная Тихоновская Церковь в 1974 году» в журнале «The Orthodox Word» за ноябрь–декабрь 1974 г. (мы пользуемся текстом статьи, размещенным в Интернете: <http://www.catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=165>. 18 марта 2008 г.).

³ См., например, Gustafson A. Die Katakombenkirche. Stuttgart, 1954; Fletcher W. G. The Russian Orthodox Church Underground. 1917–1970. London, 1971. См. также Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и религиозная политика Советского государства в 1939–1964 гг. Диссертация... докт. ист. наук. СПб., 1996. С. 69; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 44–45.

⁴ Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.

⁵ Там же. С. 174; ср. с. 321.

нелегальное положение перешли не только те, кто *ушел* в подполье, противопоставив себя государству, легальной Церкви и т.д., но и те, кто «оказался» в нем, будучи вытесненным из легальной жизни в силу особенностей советской юридической системы. В своей книге Д. В. Поспеловский привел много примеров «двойного существования» Русской Церкви, взаимодействия и взаимопроникновения ее легальной и подпольной частей¹, но в силу ограниченности источниковой базы исследования его ценные наблюдения сохраняли характер гипотезы.

Таким образом, к началу 1990-х гг. существовали две традиции осмысления нелегальной церковности. Отечественная традиция сформировалась в русле сектоведческих исследований и эволюционировала в направлении всестороннего изучения народной религиозности. Зарубежная традиция была представлена прежде всего эмигрантскими авторами, развивавшими идею новых «катакомб». Оба исследовательских направления интересовались отнюдь не всем полем церковного подполья, а прежде всего оппозиционными нелегальными общинами. Правда, основа такого интереса в каждом случае была различна. Нужно сказать, что уже в 1960–1970-х гг. концепция «катакомб» через самиздат получила в СССР широкое распространение². Именно она стала доминировать в российской публицистике в 1990-е гг. Примером ее распространенности может служить парадигма *альтернативного православия*, противопоставленного «официальному» Православию Русской Церкви, предложенная религиоведом А. В. Солдатовым для описания послевоенного церковного подполья³. По сути, она представляет собой адаптацию концепции «катакомб» для светского религиоведения⁴. К тому же при ее применении в одной вековой категории оказываются как мощные оппозиционные движения, так и почти неизвестные группы с малым числом адептов. Мы не узнаем ни социальных, ни поведенческих, ни каких-либо других характеристик членов большинства из них.

¹ Там же. С. 173–176, 314–330.

² Правда, осмыслялась она по-разному. Представители церковной оппозиции пользовались словом *катакомбы* в том же значении, что авторы зарубежья. (См., например, *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви. 1917–1945. Париж, 1977.) Члены «сергианского» подполья использовали его скорее как технический термин для обозначения своего нелегального положения. См. *Протоиерей Глеб Каледа.* Очерки жизни православного народа в годы гонений: (Воспоминания и размышления) // Альфа и Омега. 1995. № 3(6). С. 139–140.

³ См. *Солдатов А.* От РПЦЗ к РПАЦ: истоки «альтернативного» Православия в современной России. Часть 1–2 // Религия в России / Религия в истории. 30 октября 2001: <http://religion.russ.ru/history/20011030-soldatov.html>; 1 ноября 2001: <http://religion.russ.ru/history/20011101-soldatov.html>; *Альтернативное Православие. Справка // Отечественные записки.* № 1. 2001. С. 206–212.

⁴ Ср., например, упомянутую выше статью иером. Серафима (Роуза).

Историографы, принадлежащие к Русской Православной Церкви, в течение 1990-х гг., как ни странно, обходили тему церковного подполья стороной. В труде протоиерея Владислава Цыпина этому явлению посвящено лишь несколько страниц¹. Вместе с тем последнее 10-летие стало временем масштабной публикаторской работы, предпринятой как конфессиональными, так и светскими историками². Благодаря этому в научный оборот были введены прежде всего обширные массивы документов, созданных карательными органами. К сожалению, интерпретация этих документов далеко не всегда была достаточно научной³ и потому вызвала напряженную полемику⁴.

Одновременно процессы в церковном подполье стали предметом специального исследования М. В. Шкаровского, посвятившего одну из глав своей фундаментальной монографии истории *церковного сопротивления* и непосредственно — иосифлянскому и катакомбному движениям⁵. Такой взгляд на проблему обусловил особенности подхода петербургского исследователя. Поскольку Декларацию 1927 г. о лояльности советской

¹ *Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 256–258.*

² *Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1. Тверь, 1992; Игумен Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2–6. Тверь, 1999–2002; Осипова И. И. «В язвах своих сокровей меня...». Гонения на Католическую Церковь в СССР. По материалам следственных дел. М., 1996; Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воду слез...». Гонения на Истинно-Православную Церковь в СССР. По материалам следственных и лагерных дел. М., 1998; Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999.*

³ Например, о принципах, лежащих в основе работы группы игумена Дамаскина (Орловского), см. [Игумен Дамаскин (Орловский).] Вместо предисловия // *Игумен Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2. Тверь, 2001. С. 9; Иноземцева З. П., Романова С. Н. Дела по обвинению православного духовенства и мирян как исторический источник // 2000-летию Рождества Христова посвящается. М., 2001. С. 112–131.*

⁴ *Проценко П. Миф об «истинной церкви». Кому нужна легенда о мощном «катакомбном» движении советских времен? // НГ-религии. 27 января 1999. № 2 (25). С. 6; Беглов А. Прозелитизм среди мертвых: Католическая пропаганда записывает в ряды приверженцев Римского престола расстрелянных православных епископов // НГ-религии. 11 августа 1999 г. № 15 (38). С. 6; Головова Л. Особенности прочтения следственных дел в свете канонизации Новомучеников и Исповедников Российских // Альфа и Омега. 2000. № 4(26). С. 206–215.*

⁵ *Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и религиозная политика Советского государства в 1939–1964 гг. Диссертация... докт. ист. наук. СПб., 1996; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 217–261; Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999.*

власти он рассматривал как отход Церкви с позиций аполитичности¹, М. В. Шкаровский, хотя (вслед за Д. В. Поспеловским) и оговорился, что «катакомбность не обязательно означает непримиримость»², как и его предшественники, сосредоточился на движениях, оппозиционных руководству Патриаршей Церкви. В основу их классификации он положил юридический критерий: иосифлянское движение, по его мнению, представляло собой попытку *легальной оппозиции* власти и курсу митр. Сергия (Страгородского), а катакомбное движение — *нелегального сопротивления*³. Соответственно историю «катакомб» М. В. Шкаровский начинал с первых месяцев прихода к власти большевиков, а историю иосифлянского движения — с издания Декларации 1927 г. Затем в результате репрессий «иосифляне» перешли на нелегальное положение и стали одной из ветвей «катакомбной Церкви». Кроме того, М. В. Шкаровский был склонен институализировать рассматриваемые течения и интерпретировать связи, например, между различными группами «непоминающих» как свидетельство высокой организованности движения.

Представляется, что в данной концепции присутствует излишняя схематичность. Безусловно, переворот 1917 г. спровоцировал сопротивление новой власти, в том числе — религиозно окрашенное. Однако сопротивлявшиеся советской власти общины в 1917–1922 гг. редко уходили из легальных приходов⁴. Более справедливо, нам кажется, говорить о всплеске

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 217.

² Там же. С. 247, ср. с. 260.

³ Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 3–5, 200.

⁴ Очевидно, начиная отсчет «катакомбной» истории со столь раннего периода, М. В. Шкаровский находился под определенным влиянием концепции «катакомб», изложенной в работах автора, подписывающего их как *архиепископ Готфский И. П. Х. Амвросий (граф фон Сиверс)*. (См., например, *Архиепископ Амвросий (граф фон Сиверс)*. Истоки и связи Катакомбной Церкви в Ленинграде и области (1922–1992 гг.). Б. м., 1993 (рукопись); *Архиепископ Амвросий (граф фон Сиверс)*. Государство и «катакомбы». Б. м., 1994 (рукопись); *Архиепископ Амвросий (граф фон Сиверс)*. Катакомбная Церковь: «Кочующий» собор 1928 г. // Русское Православие. Всероссийский Вестник И.П.Х. 1997. № 3. С. 2–30.) Не имея возможности разбирать здесь эту концепцию по существу, отметим лишь, что цель этих работ — не столько поиск исторической истины, сколько конституирование деноминации, о возглавлении которой заявляет архиеп. Амвросий, как единственной легитимной преемницы «катакомбной Церкви». Кроме того, то обстоятельство, что ни с одним из ключевых источников архиеп. Амвросия не может познакомиться независимый исследователь, ставляет вопрос о научной доброкачественности его трудов открытым. Ср. *Журавский А. В.* Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского) // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. Православная Церковь в России и СССР. Источники, исследования, библиография / Ред. номера С. Л. Фирсов. С. 348; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 242, 245; Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 172–173, 192.

настроений *антисоветского эсхатологизма*¹, выразившихся в попытках уйти, отгородиться от павшего мира, но еще не от легальной Церкви, тем более что члены большинства движений, которые М. В. Шкаровский считает изначально «катакомбными», на деле далеко не сразу покидали легальные храмы². Также постепенной делегализацией церковной оппозиции (равно как и Церкви под председательством митр. Сергия (Страгородского)), а вовсе не какой-то специальной ориентацией на легальное сопротивление, можно объяснить то, что «иосифляне» довольно долго сохраняли легальные приходы и даже епархии³.

Безусловным достижением петербургского ученого было введение в научный оборот большого числа новых исторических источников. Вместе с тем в работах М. В. Шкаровского отечественная историография, хотя и изменила точку зрения на нелегальную церковную жизнь, не вышла за пределы «катакомбной» концепции, по-прежнему концентрируясь на изучении нелегалов-оппозиционеров, а также — на изучении общин, оставляя в стороне другие нелегальные явления церковной жизни (благотворительность, паломничества и т.д.). Кроме того, произошло возвращение к искусственному разделению ИПЦ и ИПХ, преодоленному в работах А. И. Демьянова, и вовсе не были возобновлены исследования народной религиозности, хотя возможность осмысления «катакомбного» материала с точки зрения новых антропологических концепций открывала интересные перспективы.

Подводя итоги, можно сказать, что в течение всего времени, начиная с 1920-х гг., тема церковного подполья не присутствовала в историографии в чистом виде — как исследование форм и закономерностей нелегальной церковной жизни советского периода. Вместо этого о подполье говорили или в связи с *политической* (ранняя советская историография), или с *церковно-политической* позицией его членов (эмигрантская и современная отечественная историография). Исключения были единичны (Д. В. Поспеловский) и как правило не имели развития в трудах других ученых. Это неоправданно сужало поле исследования; кроме того, в этих подходах изначально были заложены схемы интерпретации материала.

В последние годы церковное подполье стало предметом изучения с привлечением новых методик. Например, американская исследовательница

¹ Термин А. В. Журавского. См. *Журавский А. В.* Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского). С. 350.

² *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 244. Ср. *Навагинский С.* Церковное подполье. С. 14–15; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 19–20, 29–30, 68–70.

³ Ср. *Шкаровский М. В.* Иосифлянство. С. 100.

Дж. Винот (J. J. Wynot) рассматривала в своей работе проблему адаптации православного монашества к новым условиям¹. Кроме того, ее целью было проследить историю нелегальных монашеских общин в Московской, Калужской и Смоленской областях в довоенные годы. Она исследовала также проблему отношения к вышедшим в мир монахам центральных и местных властей и проблему влияния на подпольные монашеские общины церковных разделений 1927 г. Таким образом, зарубежные исследователи уже ставят на региональном материале проблемы социальной истории и истории менталитета применительно к церковному подполью. Это отличает их от работ российских ученых, которые в последние годы продолжают изучать местные особенности государственной политики в отношении Церкви².

Две части этой книги разделены в соответствии с хронологическим принципом: первая освещает период 1920–1930-х гг., вторая — 1940-х гг. Внутри обеих частей начальные разделы посвящены анализу государственной политики в отношении Православной Церкви в соответствующий период, влиянию этой политики на формирование церковного подполья и отношение к нему как власти в целом, так и отдельных ведомств. В других параграфах рассматривается собственно нелегальная жизнь Церкви в 1920–1930-е и 1940-е гг.: процессы, происходившие в подполье, его отношения с легальной Церковью. В заключительных разделах частей мы постарались взглянуть на церковное подполье с точки зрения подходов исторической антропологии: выявить существовавшие в нем модели поведения, а также попытаться проследить происходившие за пределами легальности изменения религиозных практик. В эпилоге сделана попытка

¹ *Wynot J. Keeping the Faith: Russian Orthodox Monasticism in the Soviet Union, 1917–1939. Ph. Dissertation defended at Emory University, 2000.*

² См. *Михайлов С. В. Государство и Церковь: (Отношения органов власти, религиозных организаций и верующих на Архангельском севере в 1918–1929 гг.). Диссертация... канд. ист. наук. Архангельск, 1998; Разумов Д. С. Антицерковная политика Советской власти в 1921–1929 гг.: (По материалам Верхнего Поволжья). Диссертация... канд. ист. наук. Ярославль, 1997; Ревякин Е. С. Политика государственных, партийных и общественных организаций в отношении религии и Церкви в 1929–1936 гг.: (По материалам Ивановской Промышленной области). Диссертация... канд. ист. наук. Иваново, 1995; Булавин М. В. Взаимоотношения государства и Православной Церкви в России в 1917–1927 гг.: (На примере Урала). Диссертация... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2000; Неживых Н. А. Взаимоотношения партийных и советских органов с Православной Церковью в 1920–1929 гг.: (На материале Западной Сибири). Диссертация... канд. ист. наук. Омск, 1998; Сахарова Л. Г. Государственная политика по отношению к Русской Православной Церкви в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: (По материалам Горьковской и Кировской областей). Диссертация... канд. ист. наук. Киров, 2000. В качестве исключения можно назвать: *Петюкова О. Н. Русская Православная Церковь в российской деревне в 1920-е гг.: (По материалам губерний Центральной России). Диссертация... канд. ист. наук. М., 1997.**

дать обзор основных процессов, имевших место в церковном подполье в 1950–1980-е гг.

В заключение этого предисловия хотелось бы назвать и поблагодарить тех, без кого не появилась бы эта книга. Это прежде всего О. Ю. Васильева, которая открыла перед автором новое поле исследований и заботливо поддерживала его на этом пути, а также — руководитель редакции журнала «Альфа и Омега» М. А. Журинская, на протяжении многих лет предоставлявшая автору возможность публиковать документы и статьи по теме этой работы и редактировавшая его тексты с терпением и снисходительностью. Им я приношу мою сердечную благодарность.

Я также выражаю признательность сотрудникам Российского государственного архива социально-политической истории и Государственного архива Российской Федерации, помогавшим своими советами и участием в сборе материала для этого исследования. Для меня были исключительно ценны замечания и поправки коллег, с вниманием и заинтересованностью прочитавших этот труд: Е. В. Беляковой, А. В. Журавского, М. В. Шкаровского и всех сотрудников Центра истории религии и Церкви в России Института Российской истории РАН и Центра истории религии и Церкви Института всеобщей истории РАН, участвовавших в обсуждении этой работы. Им моя живейшая признательность.

Наконец, следует почтить светлую память тех христиан ушедшего столетия, которые жили в условиях подполья, выжили и смогли донести свидетельство о тех трагических и одновременно героических страницах своей жизни до нашего времени. Это тайный священник Глеб Каледа, тайные монахини Игнатия (Пузик) и Серафима (Кавелина), это другие тайные монашествующие и миряне, с которыми автору посчастливилось общаться в последние годы их жизни.

Вечная им память!

Часть 1 _____

**СОВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО
И ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ
1920–1930 годы**

§ 1. ПОЛИТИКА СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В ОТНОШЕНИИ РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: К ВОПРОСУ О ГРАНИЦЕ ЛЕГАЛЬНОСТИ

Рассмотрение истории церковного подполья невозможно без уяснения основных направлений политики советского государства в отношении Церкви, так как именно государство устанавливало юридические нормы, в которых жила Церковь, определяло, какой из элементов церковной жизни имеет право на легальное существование, а какой не должен иметь место в рамках нового строя. Под этим углом зрения необходимо рассмотреть основные законодательные установления советской власти в отношении Российской Православной Церкви, понять принципы, на которых они основывались.

Историография прошлых лет вела отсчет государственно-церковных отношений советского периода со знаменитого Декрета советского правительства от 20 января (2 февраля) 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Однако представляется, что уже постановления Поместного собора 1917–1918 гг. имели ключевое значение для последующих событий. После крушения империи, в условиях оформления светского государства Российская Церковь была заинтересована в определении своего юридического статуса. 2 декабря 1917 г. Поместный собор, открывшийся в августе в Москве, принял определение «О правовом положении Православной Российской Церкви», которое — если бы оно было принято новой властью — закрепило бы за Российской Церковью

«первенствующее среди других исповеданий публично-правовое положение, подобающее ей, как величайшей святыне огромного большинства населения и как великой исторической силе, созидавшей Российское государство»¹.

¹ Священный собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. 2. М., 1918. С. 6–8; Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 13–15.

Соборное определение фактически было предложением в адрес новой власти о заключении конституционного соглашения, в котором определялись бы правовое положение Церкви и взаимные обязательства сторон, и изложением тех принципов, на основе которых Церковь считала бы возможным заключить такое соглашение.

Декрет от 20 января (2 февраля) 1918 г., который официально назывался «О свободе совести и религиозных обществах»¹, был ответом на это соборное определение. Предложение о заключении соглашения этим документом было отвергнуто. Практически каждому пункту соборного определения соответствовал раздел декрета, урезавший права религиозных организаций или вытеснявший их из общественной жизни. Прежде всего Церковь была лишена прав юридического лица и *de jure* — всего имущества. Тем самым большевистское правительство продемонстрировало, что оно не считает Российскую Церковь общественным институтом, имеющим право голоса и даже право на существование в новом государстве². С этого момента диалог между Церковью и советским правительством, который стороны вели на языке декретов, определений Собора и посланий Патриарха, приобрел откровенно конфронтационный характер.

В 1918–1922 гг. фактически Церковь продолжала оставаться мощнейшей общественной корпорацией, но ее юридическое положение оказалось очень шатким. Новая власть не считала «какую-либо историческую церковь <...> за правовой организм» и потому не регистрировала центральное церковное управление в лице Патриарха и Синода. Епархиальные советы по началу могли существовать «как частные учреждения», без права юридического лица, а затем и это было признано нарушением Декрета об отделении Церкви от государства. Лишь приходы обладали определенным юридическим статусом и регистрировались в местных органах власти³. В худшем положении оказались монастыри. Национализация церковного имущества, предусмотренная декретом, коснулась их непосредственно, так как советское правительство рассматривало монастыри именно как крупных собственников. Православные обитатели были обречены на исчезновение в старых формах. В течение 1920-х гг., пройдя в некоторых случа-

¹ Там же. С. 25–30.

² Беглов А. От соборного Определения — к Декрету СНК. К вопросу о генезисе государственно-церковных отношений советского периода // Альфа и Омега. 2007. № 1(48). С. 146–170.

³ ГАРФ. Ф. 353. Оп. 2. Д. 703. Лл. 21–22; Оп. 3. Д. 789. Лл. 40–40 об.; Оп. 5. Д. 229; Санкт-Петербургская епархия в двадцатом веке в свете архивных материалов. 1917–1941. Сборник документов. СПб., 2000. С. 109; Покровский Н. Н. Предисловие // Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1. М.—Новосибирск, 1997. С. 104–105.

ях через промежуточную форму сельскохозяйственной артели как один из путей сохранения легальной жизни¹, они прекратили свое существование.

Начатая в 1922 г. кампания по изъятию церковных ценностей открыла новый этап государственно-церковных отношений. В предшествующие годы действия советской власти в отношении Церкви носили скорее спонтанный характер и определялись взаимной конфронтацией, а не определенной политической стратегией. В феврале – марте 1922 г. цель была определена: Политбюро ЦК РКП(б) поставило задачу уничтожения Российской Православной Церкви. Лидирующая роль в выработке церковной политики советской власти оставалась за партийными органами, а на роль главного исполнителя вместо 5-го «ликвидационного» отдела Наркомюста все прочнее выдвигались органы ОГПУ².

Кроме институтов, ответственных за церковную политику, в течение 1920-х гг. определялись и ее методы. Помимо показательных процессов и поощрения обновленческого движения, альтернативного Патриаршей Церкви, власть все более умело пользовалась таким мощным оружием, находившимся в ее руках, как *определение границы законного*. Теперь оно использовалось как средство давления на непокорную иерархию. Сделав ставку на обновленцев, власть стала характеризовать Патриаршую Церковь как нелегальную и контрреволюционную организацию и попыталась обосновать это юридически. 8 мая 1922 г. московский трибунал в ходе процесса над группой духовенства, обвинявшейся в сопротивлении Декрету об изъятии церковных ценностей, провозгласил, что он «устанавливает незаконность существования организации, называемой православной иерархией»³. В советской риторике определение *нелегальный* уже имело политический оттенок и само по себе могло обосновать неблагонадежность такой организации. Для подкрепления этого аргумента ОГПУ попыталось доказать связь Патриарха с эмигрантскими монархическими кругами, используя для этого прошедший незадолго перед тем в Сремских Карловцах церковный собор эмигрантского духовенства, от которого патриарху Тихону пришлось отмежеваться⁴.

Органы центрального и епархиального церковного управления оставались без должной регистрации, что настойчиво подчеркивалось властью.

¹ См. ГАРФ. Ф. 353. Оп. 3. Д. 730.

² Покровский Н. Н. Предисловие. С. 9–10; Кривова Н. А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997. С. 35, 83–85.

³ Архивы Кремля. С. 212. Ср. Покровский Н. Н. Предисловие. С. 48–49.

⁴ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994. С. 193–194.

Начальник 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ и главный «куратор» Церкви Е. А. Тучков¹ прямо говорил о высшем и епархиальном управлении Патриаршей Церкви (в противовес признанной властями обновленческой) как о нелегальных². Регистрация органов церковного управления, без которых невозможно каноническое функционирование Православной Церкви, начинала восприниматься церковными деятелями как желанная цель, а в руках государства она становилась приманкой, средством давления на церковную иерархию и практически на все сферы церковной жизни. В этом ключе характерна переписка между НКВД и ВЦИК от февраля 1925 г. в связи с предстоявшими перевыборами в Советы. В ней обсуждался вопрос о том, кого считать «служителем культа» и соответственно лишенным избирательных прав. Весной 1924 г. Наркомюст дал «узкое» толкование понятия «служитель культа», исключив из него псаломщиков, регентов, сторожей, муэдзинов, канторов и т.д. и причислив их к «техническому персоналу». В декабре 1924 г. ВЦИК объявил о возможности более широкого толкования спорного понятия и, следовательно, о зачислении перечисленных категорий граждан в ранг «лишенцев». Однако дело затянулось. Через три месяца НКВД еще не имел разъяснений по этому вопросу³. Скользящая, легко перемещаемая граница легального становилась в руках власти орудием, направленным против ее противников, кнутом и пряником одновременно.

Регистрация центрального (Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и действующего при нем Синода) и епархиального (епархиальных архиереев и епархиальных советов) церковных управлений была достигнута в 1927 г. ценой тяжелых компромиссов и последовавших расколов⁴. Но здесь Церковь оказалась в подготовленной для нее ловушке. В апреле 1929 г. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» поставило жесткие пределы существованию Церкви. За пределами легальности окончательно остались: монашество, церковная благотворительность, образование, хозяйственная деятельность и масса незарегистрированных или снимаемых с регистрации общин, поскольку «религиозное общество или группа верующих» могли «приступить к своей деятельности лишь после регистрации общества и группы в подлежащем административном отделе (отделении или части) местного испол-

¹ О нем см. *Васильева О.* Дело архиепископа Варфоломея, или «человек-загадка» против Русской Православной Церкви // *Альфа и Омега.* 2000. № 4(26). С. 192–205.

² *Протоиерей Владислав Цыпин.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 109.

³ РГАСПИ. Ф. 151. Оп. 1. Д. 50.

⁴ *Русская Православная Церковь и коммунистическое государство.* С. 221–224.

нительного комитета или городского совета»¹. Легальность перестала быть пряником и превратилась в кнут.

1929 год подвел итог тем событиям, которые имели место в государственно-церковных отношениях в 1920-х гг. Тогда происходило становление институтов, определяющих и проводящих церковную политику советской власти, формулировалась конечная цель этой политики, отрабатывались ее конкретные инструменты. Одним из них было определение границы легальности. Теперь Постановление 1929 г. и сопутствовавшие ему документы (инструкции НКВД и ВЦИК²), описывавшие процедуру регистрации религиозной общины, задали параметры, по которым легко можно было определить положение каждой конкретной группы верующих: легальна ли она и имеет — хотя и очень ограниченное — право на существование, или нелегальна и следовательно подлежит уничтожению. Они значительно сузили зону легальной церковной жизни и соответственно расширили сферу церковного подполья³. С этого момента история церковного подполья входит в новую фазу. Повсеместное закрытие храмов в 1930-х гг. придало этому явлению массовый характер. Именно 1929–1930 гг. (а не вторую половину 1930-х гг.) духовенство вспоминало впоследствии как самые страшные годы, как пик преследований и репрессий⁴.

Постановление 1929 г. закрепило узкую зону легального. Тенденция к ее сужению продолжалась и в 1930-е гг. В мае — июне 1937 г. высшее руководство страны рассматривало возможность отмены постановления ВЦИК и СНК РСФСР 1929 г. как «содействующего организованности церковников» и окончательного запрета Российской Православной Церкви, за которым должно было последовать ее полное уничтожение. В частности, автор записки заведующий отделом руководящих партийных органов ЦК ВКП(б) Г. М. Маленков предлагал «покончить, в том



Е. А. Тучков, 1920-е годы

¹ Там же. С. 250–261.

² ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 58. Лл. 81–67.

³ Ср. *Медведев Н. В.* Государство и Церковь в России: (1924–1934 гг.). Диссертация... канд. ист. наук. М., 1997. С. 83–84.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 49. Ср. трактовку 1929–1930 гг. как времени перехода к жесткой репрессивной политике по отношению к Церкви в *Медведев Н. В.* Государство и Церковь в России: (1924–1934 гг.). С. 83–103.



Г. М. Маленков, 1935 год

виде, как они сложились, с органами управления церковников», то есть прежде всего — с «двадцатками», которые были необходимы для регистрации приходских общин, а также с «исполнительными органами» приходов — приходскими советами. Инициатива Маленкова была поддержана и дополнена наркомом НКВД Н. И. Ежовым¹. Эти предложения, хотя и были направлены на пересмотр Постановления 1929 г., на деле были логическим развитием заложенной в нем тенденции по ограничению сферы легальной церковной жизни. Частью этого плана очевидно было и готовившееся тогда же дело против центрального церковного управления в лице Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), которое должно было стать расстрельным². Логика властей была проста. Нелегальная Церковь по-прежнему рассматривалась бы как организация антисоветская, и ее нелегальный статус был бы достаточным основанием для репрессий. Тем самым отмена Постановления 1929 г. открыла бы путь к окончательному уничтожению еще уцелевших на тот момент очагов легальной церковной жизни в СССР.

На протяжении всех 1930-х гг. карательные органы активно используют церковное подполье как один из главных поводов для уничтожения Церкви — как подпольной, так и легальной ее части, духовенства — как лояльного митр. Сергию, так и оппозиционного по отношению к руководству Московской Патриархии. Приведем только три примера подобного рода. В 1932 г. почти полностью была уничтожена Ставропольская епархия Российской Православной Церкви. Возглавлявший ее митр. Серафим (Мещеряков), находившийся в общении с митр. Сергием (Страгородским), был обвинен в руководстве через «сеть благочинных» антисоветским террористическим подпольем. По версии следствия, он насаждал «тайные пещерные скиты и церкви», которые должны были служить

Н

¹ *Игумен Дамаскин (Орловский)*. История Русской Православной Церкви в документах Архива Президента Российской Федерации // 2000-летию Рождества Христова посвящается. М., 2001. С. 93–95.

² *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1. Тверь, 1992. С. 142, 231–233; *Протоиерей Владислав Цыпин*. История Русской Церкви. С. 211.

опорными пунктами для диверсантов. «В процессе следствия» было «фактически вскрыто и ликвидировано 21 единица образовавшихся тайных пещерных церквей и скитов, где найдено много нелегальной монархической литературы, церковной утвари, облачений и оружия». Из заграницы «контрреволюционной организацией» якобы руководил сам глава Русской Православной Церкви Заграницей митр. Антоний (Храповицкий), будто бы посылавший в СССР монархическую литературу, деньги, инструкции и получавший «политическую информацию о положении на С<еверо->К<авказском> К<рае> и вообще в СССР». По делу было вынесено порядка 300 расстрельных приговоров¹.

В 1935 г. по той же схеме строилось дело московского Высоко-Петровского монастыря. Его настоятель архиеп. Варфоломей (Ремов) был обвинен в создании подпольного монастыря и шпионаже в пользу Ватикана (а также в террористических намерениях в отношении руководителей советского государства). В этом случае и подпольный монастырь (о котором мы подробнее расскажем в следующем параграфе), и связи его руководителя с заграницей (с целью передачи информации о гонениях) имели место².

В 1937 г. в Загорске таким же образом были ликвидированы остатки братии Троице-Сергиевой лавры. Ее насельники во главе с последним наместником архим. Кронидом (Любимовым) обвинялись в создании нелегального монастыря, монархического подполья и благотворительности (все формы которой также были запрещены Постановлением 1929 г.). По делу был привлечен и расстрелян загорский благочинный (одна из трех ключевых фигур дела)³. Здесь, как видим, речь уже шла об уничтожении Церкви не на уровне региона (как в первом случае), а на уровне сравнительно небольшого города.

В этих делах просматривается общая схема, состоящая из трех элементов, наличие которых и их взаимосвязь были обязательны для следствия по церковным делам такого рода. Первым элементом было существование церковного подполья, которое всякий раз квалифицировалось как антисоветское. Вторым элементом было легальное духовенство

¹ Коллекция ГАРФ.

² Коллекция ГАРФ; *Осипова И. И.* «В язвах своих сокрой меня...». Гонения на Католическую Церковь в СССР. По материалам следственных дел. М., 1996. С. 37–39; *Архиепископ Варфоломей (Ремов)*. Из духовного наследия // Альфа и Омега. 1998. № 4(18). С. 123–125.

³ *Архимандрит Георгий (Тертышников)*. Жизнеописание архимандрита Крониды (Любимова), наместника Свято-Троицкой Сергиевой Лавры // Альфа и Омега. 1998. № 2(16). С. 160–161; За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917–1956. Биографический справочник. Книга первая. А–К. М., 1997. С. 144.

(лучше — иерархи) соответствующего места и, наконец, связи с границей (обычно — с карловчанами, иногда — с Ватиканом). Контакты с границей — реальные или мнимые — привлекались для обоснования связи «контрреволюционной подпольной организации» с «эмигрантским церковным центром» или для доказательства шпионской деятельности ее членов. В качестве подтверждения связи с эмиграцией часто — особенно при репрессиях в отношении непоминающего духовенства, как тайного, так и служившего в легальных храмах, — использовалось воззвание митр. Антония (Храповицкого) с призывами примкнуть к Карловацкому синоду¹. «Доказательства» же шпионажа в отношении архиеп. Варфоломея (Ремова), одного из помощников митр. Сергия (Страгородского), скорее всего, должны были впоследствии подтвердить шпионскую деятельность и самого митр. Сергия².

Как правило, для следователей было неважно, действительно существовала связь легальной части Церкви и подполья или она была вымышлена. Например, связь организаторов подпольных церквей, среди которых были иоанниты, с благочинными Ставропольской епархии и с самим митр. Серафимом (Мещеряковым), если и существовала, то была достаточно условной. Иоаннитов, приверженцев о. Иоанна Кронштадтского, доходивших до обожествления этого пастыря, действительно было много на Северном Кавказе и до конца 1920-х гг. их группы могли существовать в рамках легальных приходов, но в целом это движение вряд ли существенно влияло на деятельность руководства епархии. Иначе обстояло дело в случае с тайным Высоко-Петровским монастырем или общиной бывших насельников Троице-Сергиевой лавры. Архиеп. Варфоломей (Ремов) был одним из главных организаторов и покровителем подпольного монастыря, а загорский благочинный о. Дмитрий Баянов помогал лаврским монахам устроиться на службу в приходы своего благочиния. Дела, инспирированные по описанной трехчастной схеме (антисоветская организация — иерарх как негласный ее глава — связь с границей), должны были обосновать репрессии против Церкви, как легальной, так и подпольной. Сама эта схема была развитием мысли В. И. Ленина, обвинившего в своем письме по поводу расстрела в Шуе церковное руководство в полномасштабном «заговоре» против советской власти, и была отработана

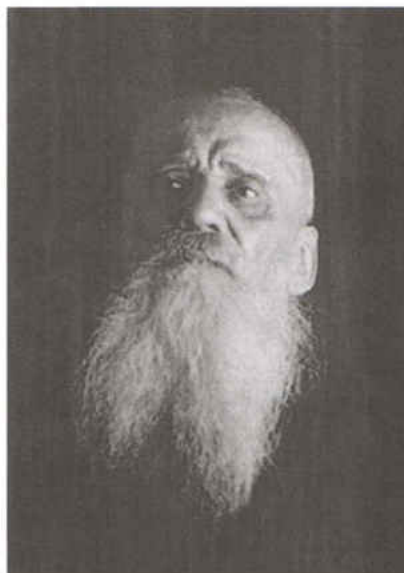
¹ См., например, *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 31, 102, 160. Оно известно по материалам следственных дел и неясно, подлинный ли это документ или инспирированный карательными органами.

² Ср. [Беглов А. Л.] Дополнение от составителя // *Монахиня Игнатия.* Старчество на Руси. М., 1999. С. 90–91.

Е. А. Тучковым еще на деле патриарха Тихона, когда председателю Российской Церкви инкриминировались руководство нелегальной — как это «установил» московский трибунал — церковной организацией и связь с заграничным духовенством, проводившим только что Карловацкий собор¹.

Однако ни предложениям Маленкова — Ежова об окончательной делегализации Церкви, ни расстрельному делу митр. Сергия (Страгородского) не был дан ход. В 1930-х гг. Церковь продолжала существовать в тисках постановления 1929 г., а в 1936–1937 гг. в связи с опубликованием проекта новой Конституции верующие и духовенство отчасти воспряли духом и даже стали проявлять большую активность². В конце десятилетия ситуация начала меняться. Приближался новый период в государственно-церковных отношениях.

Таким образом, уже в первые месяцы после прихода к власти партии большевиков центральные и епархиальные органы церковного управления оказались лишенными легального юридического статуса. К 1922 г. власть осознала изменение границы легальности как мощное оружие, оказавшееся в ее руках, и стала активно его использовать для давления на церковную иерархию, чтобы добиться от нее необходимых уступок и дискредитировать священноначалие Российской Церкви. В 1929 г. уже легальная (с 1927 г.) Патриаршая Церковь оказалась под новым натиском: сфера легальной церковной жизни была резко сужена, а продолжавшаяся нелегальная церковная жизнь стала одним из главных поводов для репрессий как против церковного подполья, так и против легального духовенства и иерархии. Причем тенденция к сужению сферы легальности сохранялась и в 1930-е гг., о чем говорит обсуждавшееся, хотя и непринятое предложение об окончательном запрете Российской Православной Церкви.



Архимандрит Кронид (Любимов).
Москва, Таганская тюрьма, 1937 год

¹ Кривова Н. А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг. С. 133.

² ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Лл. 7–13.

§ 2. НЕЛЕГАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ЦЕРКВИ

Политика советской власти, ее законодательные акты, в частности, Постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» задали систему координат церковного подполья, запретив целые сферы церковной жизни и предписав в обязательном порядке регистрировать общины верующих. Но вследствие этого запрета церковная жизнь не прекратила свое существование. Она лишь приобрела нелегальный характер, сохранив при этом свое многообразие. В этом разделе мы дадим общую характеристику ключевым видам церковного подполья: нелегальному монашеству, образованию, благотворительности, нелегальной приходской жизни, а также попытаемся проследить общие механизмы их возникновения и функционирования.

Подпольные монастыри

Монастыри, ушедшие в подполье

Такая существенная составляющая церковной жизни как монашество оказалась вне закона еще до издания постановления 1929 г. Национализация церковного имущества, провозглашенная Декретом об отделении Церкви от государства, стала юридической базой для последующего закрытия монастырей. С начала 1920-х гг. по мере передачи монастырских комплексов местным органам власти и закрытия обитателей стихийно начали возникать «домашние» монастыри. Вот как обычно это происходило, например, на Тамбовщине:

«После закрытия монастыря монахини некоторое время жили вблизи, выпекали хлеб, иные разошлись кто куда. Бывшие монастырские насельницы в складчину покупали себе домики в городе. Жили вместе маленькими общинками по 4–6 человек. В Кирсанов прибывали монашки и из Оржевского Тишениновского монастыря. С началом гонений на верующих, жители города «любить монашек любили, но пускать на квартиры не пускали — боялись». Монахини жили обособленно. Одежда стегали, платки вязали, перебивались своим огородным хозяйством, пока не начались ссылки. Находились и такие, кто обзаводился семьей. <...> В подобных домиках монахини селились маленькими общинками, получая духовное окормление у гонимых священнослужителей. Вместо одного большого монастыря в Кирсанове появилось множество крошечных»¹.

¹ Левин О. Ю., Просветов Р. Ю., Алленов А. Н. Кирсанов Православный. М., 1999. С. 101–102.

По окрестным селам и городкам расселились после закрытия обители в 1927 г. насельницы Серафимо-Дивеевского монастыря. Его игуменья со спасенными святынями обосновалась в Муроме, один из храмов которого «превратился в подобие маленького Дивеевского подворья»¹. Разъехались по окрестным деревням насельницы закрытого в 1922 г. московского Алексеевского монастыря, подмосковных Троице-Одигитриевой (закрыта около 1922 г.) и известной Борисо-Глебской Аносинной пустынь (закрыта в 1928 г.)². На чердак одного из домов по соседству со своей бывшей обителью перебралась после ее закрытия одна из монахинь московского Рождественского монастыря³.

Такой же путь был уготован бывшим насельникам мужских монастырей, хотя иногда они, особенно иеромонахи, переходили на служение в приходские храмы. Порой на служение в приходы переходили целые группы бывших монастырских насельников. Тогда приходские храмы оказывались своего рода прикрытием для продолжавших существовать монашеских общин. Так, после закрытия Коряжемского монастыря его братия перебралась в Лальск (тогда Архангельской губернии, сейчас Кировской области). Здесь при городском соборе образовался монастырь из двенадцати человек. Жили монахи под храмом, в бывшем складском помещении, а служили в соборе, сохраняя монастырский устав «и в своей жизни, и



Свято-Смоленская Зосимова пустынь.
Дорога к святым вратам монастыря,
1900-е годы

¹ *Арцыбушев А. П.* Милосердия двери. М., 2001. С. 31.

² *Пыльнева Г. А.* Воспоминания о старце Зосимовой пустыни иеросхимонахе Иннокентии. М., 1998. С. 12; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь, 2001. С. 86; *Монахиня Игнатия*. Старчество на Руси. М., 1999. С. 104–105; «Женская Оптина». Материалы к летописи Борисо-Глебского женского монастыря Аносина монастыря. М., 1997. С. 454 и др.

³ *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001. С. 141, 322. Ср. также *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 302.

в церковной службе»¹. При Георгиевском храме Козельска обосновались после закрытия обители весной 1923 г. бывшие иноки знаменитой Оптиной пустыни во главе со своим игуменом Исаакием (Бобриковым). Целая группа монахов Свято-Смоленской Зосимовой пустыни осенью 1923 г. нашла приют в московском Высоко-Петровском монастыре, действовавшем тогда как приходской храм под покровительством его настоятеля, постриженника Зосимовой пустыни еп. Варфоломея (Ремова). После закрытия в 1922 г. Глинской пустыни большинство ее иноков «вынуждено было жить в миру, занимаясь различными ремеслами». Ее последний настоятель жил в Путивле, в затворе, «тайно принимал он духовных детей на исповедь; каждую ночь неопустительно служил литургию»².

Монахи и монахини старались поддерживать духовное единство своей распавшейся поневоле общины. Они сохраняли связь с игуменом или игуменьей обители, обращались за руководством к общему наставнику³. По мере нарастания преследований общинки «домашних» монастырей дробились, связь между иноками ослабевала. Выжившие после отбытия заключения в 1930-е гг. снова находили приют при приходских храмах, где устраивались регентами, псаломщиками, бухгалтерами, сторожами и т.п., образуя новые общины, которые достигали порой нескольких десятков человек⁴.

Поскольку иноки, как правило, селились поблизости от своих закрытых обителей, география распространения «домашних» монастырьков в целом повторяла монастырскую географию дореволюционной России. Основная часть монастырей располагалась в европейской части империи. То же самое можно сказать и о социальном составе монашествующих, а дореволюционное монашество в значительной своей части было крестьянским⁵. К 1914 г. численность русского монашества достигла поч-

¹ *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 95, 299, 415, 406–407.

² Преподобный Оптинский старец священномученик Исаакий // *Альфа и Омега*. 1999. № 3(21). С. 213; *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. С. 63–66; *Монахиня Игнатия (Петровская)*. Высоко-Петровский монастырь в 20–30-е годы // *Альфа и Омега*. 1996. № 1(8). С. 123–128; *Схиархимандрит Иоанн (Маслов)*. Глинская пустынь. История обители и ее духовно-просветительская деятельность в XVI–XX веках. М., 1994. С. 423.

³ *Пыльчева Г. А.* Воспоминания о старце Зосимовой пустыни иеросхимонахе Иннокентии. С. 12; *Монахиня Игнатия*. Старчество на Руси. С. 104–105; *Арцыбушев А. П.* Милосердия двери. С. 38; *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. С. 75; Преподобный Оптинский старец священномученик Исаакий. С. 213.

⁴ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 7; Д. 891. Л. 30 об.; Д. 1551. Л. 22; Д. 1731. Л. 178; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 330.

⁵ *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. С. 172–174.



Закрyтая Саровская Успенская пустынь, 1930-е годы.

Фотография предоставлена Музеем Российского федерального ядерного центра ВНИИЭФ (город Саров)

ти ста тысяч человек. Среди них были 11 845 монахов и 17 283 монахинь; 9 485 послушников и 56 016 послушниц. Даже если предположить, что от монашеского пути отошли все послушники и послушницы закрытых монастырей, и тогда общее число насельников «домашних» монастырей составит почти 30 000 человек¹. На деле эта цифра была больше, так как послушники далеко не всегда уходили в мир, а в «домашних» монастырьках собственно монахов и монахинь дополняли «чернички» или «монастырки», женщины, не приносившие обетов, но жившие по-монашески.

Таким образом, в 1922–1929 гг. практически вся территория страны, особенно европейская часть России и Украина, оказалась покрыта сетью небольших (от 3–4 до 20–30 человек) «домашних» монастырей. В первой половине 1930-х гг. их насельники и насельницы стали объектом первой волны репрессий: многие из них были арестованы и сосланы, как правило, на три года. В 1933–1935 гг. их сроки закончились, и иноки стали возвращаться в родные места, где в 1937–1938 гг. были захвачены новой реп-

¹ Смолитч И. К. Русское монашество. 988–1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». М., 1999. С. 563.

рессивной волной. На этот раз их ждали расстрельные приговоры¹. На основании ныне известных данных пока нельзя сделать вывод о масштабах репрессий против насельников и насельниц закрытых монастырей в 1930-х гг. и соответственно — о том, насколько сократилось в это время число «домашних» монастырей. Судя по активности их насельников в первой половине 1940-х гг., они продолжали быть заметным явлением в церковном подполье.

Новые монашеские общины

Почти одновременно с «домашними» монастырями в 1920-х гг. возникает еще один тип нелегальных монастырей — *общины, изначально созданные как подпольные*. Если «домашние» монастыри стали результатом дробления ранее существовавших общин, то изначально подпольные общины возникли благодаря естественному притяжению к их руководителям людей, стремившихся к духовной жизни, в основном молодежи. Мы

коснемся трех таких общин, о жизни которых сейчас достаточно подробно известно. Первая община была связана с Петроградом и окормлялась молодыми иеромонахами — ближайшими учениками и помощниками священномученика митрополита Вениамина (Казанского). Вторая группа общин возникла и существовала в Москве. Ее основателями были насельники известной Свято-Смоленской Зосимовой пустыни. И, наконец, третья известная нам сейчас группа изначально подпольных монашеских общин возникла в Оренбурге.

Уже весной 1922 г. в Петрограде по благословению митрополита Вениамина (Казанского) были созданы две нелегальные монашеские общины. Их основателем был тогдашний благочинный женских монастырей Петроградской епархии архимандрит Гурий (Егоров). Его положение помогло ему поселить на покинутом подворье Серафимо-Дивеевского монастыря в местечке Старый Петергоф (его храм действовал тогда как приходской) пять—шесть молодых девушек — новоначальных монахинь с их духовником



Митрополит Вениамин
(Казанский). Рисунок 1917 года

телем был тогдашний благочинный женских монастырей Петроградской епархии архимандрит Гурий (Егоров). Его положение помогло ему поселить на покинутом подворье Серафимо-Дивеевского монастыря в местечке Старый Петергоф (его храм действовал тогда как приходской) пять—шесть молодых девушек — новоначальных монахинь с их духовником

¹ Ср. *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 86, 406–407.

иеромонахом Варсонофием (Веревкиным). Другая нелегальная монашеская община обосновалась в Петрограде, на Конной улице. Ею руководил сам отец Гурий. Обе общины были тесно связаны с Александро-Невским братством, действовавшим в Петрограде с 1918 г.¹

Братство было создано во исполнение призыва патриарха Тихона к защите Церкви, прозвучавшего в его послании от 19 января 1918 г., и поначалу его целью была охрана церковного достояния от посягательств со стороны новой власти. Однако очень скоро Александро-Невское братство стало вести просветительскую, благотворительную, пастырскую работу, став самым крупным церковно-общественным объединением Петрограда и признанным лидером православных северной столицы. В сентябре 1918 г. его создание приветствовал в своей специальной грамоте патриарх Тихон. Общее руководство его деятельностью осуществлял митрополит Петроградский Вениамин, а непосредственно жизнью братчиков руководили его ученики, молодые иеромонахи Иннокентий (Тихонов), будущий епископ Старорусский, братья Гурий и Лев (Егоровы). Основание двух нелегальных монастырей явилось логическим продолжением деятельности Александро-Невского братства, члены которого стремились жить напряженной духовной жизнью.

В большом двухэтажном деревянном доме в Старом Петергофе, в котором размещалась монашеская община, постоянно жил иером. Варсонофий (Веревкин) с 5–6 сестрами. Они ежедневно совершали богослужения по монастырскому уставу, вместе читали утреннее и вечернее правило. И хотя большинство из них до конца жизни не имели даже пострига в рясофор, но вели монашескую жизнь по существу. Члены Александро-Невского братства часто бывали здесь и находили духовный отдых. Насельницы тайного монастырька зарабатывали себе на жизнь тем, что шили одеяла, обрабатывали огороды, держали корову. В начале 1930-х гг. после десяти лет мирного существования петергофская община подверглась репрессиям. В 1932 г. был арестован иером. Варсонофий и большинство сестер. О. Варсонофий как инвалид был освобожден в 1933 г. и смог поселиться в Новгороде. До самой его смерти в 1939 г. здесь ему помогала одна из сестер петергофской общины, избежавшая ареста.

Однако на этом существование ленинградских подпольных монастырей не было прервано. Дальнейшая их судьба связана с именем архим. Гурия (Егорова; 1891–1965), будущего митр. Ленинградского. Его община сложилась в 1933–1936 гг. После освобождения из заключения на

¹ Игумен Варсонофий и его вклад в деятельность Александро-Невского братства // *Игумен Варсонофий (Веревкин). Учение о молитве по Добротолюбию*. Рыбинск, 2002. С. 26–44.



Иеромонах Гурий (Егоров),
1922 год

строительстве Беломорканала о. Гурий уехал из Ленинграда в Бийск на Алтае, а затем — в Ташкент. Здесь к нему присоединились его ученики — порядка 10–15 человек, как мужчины, так и женщины. Таким образом, подпольный монастырь сразу носил «смешанный» характер. Приехав в Ташкент, архим. Гурий получил благословение на создание своего монастыря от епархиального архиерея Патриаршей Церкви митр. Арсения (Стадницкого) и получил от него антиминос¹. Духовные дети о. Гурия были выходцами из семей служащих, брат и две сестры Вендланды происходили из дворянской семьи; все они были медицинскими и научными работниками Ленинграда². Члены общины

принадлежали в основном к поколению 1900–1910-х гг. рождения, но были среди них и родившиеся в 1920-х гг. Примерно пятая часть насельников этого монастырька были мужчины. В период совместной монашеской жизни они работали в государственных учреждениях, принося свой заработок в общую кассу киновии. Сам же руководитель, не имея возможности работать, делал мебель для общего жилища и занимался его благоустройством³. Все богослужения, включая Литургию, совершались в доме, где жили насельники, поэтому в посещении городской церкви не было необходимости. Летом о. Гурий и некоторые его ученики участвовали в геологических экспедициях. В 1938 г. у монастыря появился «филиал» в Фергане, куда с частью духовных детей переехал о. Гурий. В Ташкенте остался иером. Иоанн (Вендланд). Среднеазиатский монастырь просуществовал до 1944 г., когда почти все его насельники вышли на открытое служение, а архим. Гурий был назначен наместником Троице-Сергиевой лавры — первым после ее открытия.

Осенью 1923 г., спустя год после основания петроградских подпольных общин, в Москве было положено начало подпольному Высоко-Петровскому монастырю. Тогда настоятель монастырских храмов (монастырь не существовал примерно с 1918 г.) еп. Варфоломей (Ремов; 1888–1935)⁴ пригласил для служения в них часть братии закрытой в начале года Свя-

¹ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999. С. 107–112, 120–126.

² Там же. С. 110–111, 122.

³ Там же. С. 112.

⁴ О нем см. *Архиепископ Варфоломей (Ремов). Письма и автобиография / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и примечания А. Л. Беглова // Альфа и Омега.*



Архимандрит Агафон (в схиме — Игнатий; Лебедев) с членами своей тайной монашеской общины, 1929 год

то-Смоленской Зосимовой пустыни. Шесть бывших зосимовцев: сам еп. Варфоломей, игум. Митрофан (Тихонов; ок. 1860–1940-е), архим. Агафон, в схиме — Игнатий (Лебедев; 1884–1938), архим. Никита (Курочкин; 1889–1937), архим. Зосима (Нилов; 1898–1939), архим. Исидор (Скачков; 1883–1959) — составили костяк монастыря, вокруг которого сформировалась тайная община. Позднее к ним присоединились их ученики — архим. Герман (Полянский; 1900–1939), иером. Феодор (Богоявленский; 1905–1943) и др. 1924–1928 гг. стали периодом складывания общин вокруг каждого из духовников. К 1928 г. общинки сформировались и произошли первые постриги.

1928–1935 гг. стали периодом численного роста этих общин. По нашим подсчетам, в начале 1930-х гг. их численность достигала 170–200 человек (при общем количестве прихожан примерно в 1000 человек)¹. Возможно, это была одна из крупнейших тайных монашеских общин Патриаршей Церкви.

1996. № 2/3 (9/10). С. 353–378; [Беглов А.] Жизненный путь архиепископа Варфоломея // Альфа и Омега. 1998. № 4(18). С. 119–129.

¹ См. Беглов А. Архиепископ Варфоломей (Ремов): Argumentum advocati Dei. Настоятель Высоко-Петровского монастыря по материалам архивов его прихожан // Церковь в истории России. Вып. 5. М., 2003. С. 230.

Социальная структура тайной общины архим. Игнатия (Лебедева), наиболее крупной из петровских общин, выглядела приблизительно так. Две трети ее членов были детьми московских служащих и интеллигенции. Выходцы из аристократических родов (в том числе Голицыных и Ширинских-Шахматовых) составляли 10%. Крестьяне (рязанские, костромские, кубанская казачка), занесенные в столицу волнами коллективизации — 10%. Рабочие — 5–6% и столько же — провинциальные горожане и интеллигенты. Монахини, насельницы закрытых монастырей — 1,5%. В целом такой же состав был у духовных семей других петровских наставников¹.

Большинство из тайных петровских постриженников родились в 1900–1910-х гг.; родившиеся в 1870–1880-х гг. в общине архим. Игнатия (Лебедева) составляли лишь около 5–8%. Среди духовных детей о. Игнатия иноков-мужчин в начале 1930-х гг. было примерно 10–12%. Все они практически сразу вышли на открытое служение, были арестованы и либо погибли в ссылках и лагерях, либо потеряли связь со своими духовными сестрами. В 1940-х гг. петровские общины были сплошь женскими. В 1935 г. еп. Варфоломей, некоторые другие духовники и несколько членов общины были арестованы и подверглись различным репрессиям. С этого момента «Петровский монастырь», объединенный личностью еп. Варфоломея, общим местом молитвы и общей духовной традицией, перестает существовать. Духовные семьи каждого из наставников пускаются в автономное плавание, но не распадаются, несмотря на аресты и ссылки. Многие из них снова объединились под руководством архим. Исидора в послевоенные годы².

Вместе подпольные монашеские общины зосимовских старцев просуществовали в течение почти двенадцати лет. За это время им несколько раз приходилось менять храмы. В конце мая — начале июня 1929 г. был закрыт Боголюбский собор Высоко-Петровского монастыря — последний монастырский храм, находившийся в распоряжении верующих. После этого все петровские отцы перешли в храм преп. Сергия Радонежского на Большой Дмитровке (ныне не существует), настоятелем которого снова был назначен еп. Варфоломей (Ремов). А в октябре 1933 г., после закрытия храма преп. Сергия на Большой Дмитровке, петровское братство переходит в храм Рождества Богородицы в Путинках.

Главной целью создания тайного Петровского монастыря было продолжение в новых условиях аскетической традиции, которая «несмотря на

¹ Там же. С. 232–233.

² *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001. С. 264–270; *Беглов А.* Архиепископ Варфоломей (Ремов): *Argumentum advocati Dei*. С. 228.

жесточайшие гонения» не должна была «угаснуть». В подполье была воссоздана древняя традиция общежительного монашества. Свою светскую работу тайные монахи приучены были воспринимать как монастырское послушание. Часть их заработка обычно шла на общие нужды. Была сохранена и такая специфически зосимовская практика, как ежедневное, в том числе письменное «откровение помыслов»¹. Особое внимание уделялось чтению аскетической литературы и участию в церковном богослужении.

Важным отличием Петровских общин от других изначально подпольных монастырей было то, что они сложились при легальном приходе: тайные монахи находились в постоянном контакте с остальными прихожанами, ничем не отличались от них внешне. Это сближает нелегальный Петровский монастырь с «домашними» монастырями, существовавшими при действующих храмах. Но в данном случае приход был подчинен нуждам монастыря: службы совершались по уставу Зосимовой пустыни, на них читались аскетические поучения, практиковалась частая исповедь. Эта часть монастырской жизни, адресованная прежде всего инокам, осуществлялась открыто и была доступна для всех прихожан. После ареста и гибели своих руководителей петровские постриженники остались прихожанами легальных патриарших храмов.

Это не означает, что зосимовские духовники полностью отказались от подпольных богослужений. Большинство постригов совершалось тайно на частных квартирах, так же проходили некоторые исповеди, отпевания, режс — Литургии. Духовная семья архим. Игнатия (Лебедева) имела обыкновение собираться у старшей сестры, монахини Евпраксии, дом которой между собой они называли «скигом», и вместе читать монашеское правило или службу (кроме Литургии) мирянским чином. Однако это только подтверждает общее правило. Сама монахиня Евпраксия была регентом левого хора Петровского монастыря (а затем до конца жизни — различ-



Архимандрит Игнатий и монахиня Евпраксия, 1934 год

¹ Монахиня Игнатия (Петровская). Высоко-Петровский монастырь в 20–30 годы // Альфа и Омега. 1996. № 1(8). С. 115; Монахиня Игнатия. Старчество на Руси. С. 24–26, 69–74; Монахиня Игнатия. Старчество в годы гонений. С. 188, 190–191.

ных московских храмов) и регулярно участвовала в легальном приходском богослужении¹.

Позже, чем описанные общины, в 1936-м или 1937 г., в Оренбурге возник тайный монастырь епископа Петра (Ладыгина). Об этой обители мы, к сожалению, знаем гораздо меньше, чем об упомянутых выше. Свидетельство об этом монастыре одного из его насельников, схиархимандрита Серафима (Томина), живущего сейчас в Оренбурге, в 1978 г. на Афоне записал Д. В. Поспеловский². Согласно этому свидетельству и позднейшим воспоминаниям архим. Серафима, в 1936 г. еп. Петр, которого его ученик называет «афонским старцем», вышел на свободу после долгого тюремного заключения, но на учет в НКВД, как того требовали правила, не встал, а скрылся у своих духовных чад — монахинь закрытых монастырей. В подполе одного из домов для него выкопали потайную землянку, где он жил и ежедневно совершал богослужения. Вместе с ним жила небольшая группа учеников, скорее всего, в силу ограниченных размеров землянки и дома, под которым она была вырыта, — не более 5–10 человек. Вместе с тем известно о широких связях еп. Петра. Очевидно, число его духовных детей было больше тех, кто жил с ним непосредственно³.

В 1943 г. группа его духовных детей последовала за своим руководителем в Среднюю Азию, на Тянь-Шань, где он в восьми днях пути от города Джелалабад (Киргизская ССР) основал нелегальный монастырь. «В этом монастыре <патриархов> Сергия, а потом и Алексия признавали главой Русской церкви и молились за них»⁴. В общине было 20–25 тайно постриженных еп. Петром монахов, которые жили в 12 построенных ими кельях⁵. У них также была церковь, в которой совершались службы по монастырскому уставу. О возрасте и социальном происхождении членов этой общины мы почти ничего не знаем. Известно лишь, что среди них были насельники закрытых монастырей, то есть люди по меньшей мере сред-

¹ Монахиня Игнатия. Старчество в годы гонений. С. 136, 141–143, 150–154, 205–207, 261–262, 266–270, 272–273, 325.

² Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 175, 455; П. О. Чаев. Катакомбные монастыри // Грани. 1982. № 123. С. 190–191.

³ Схиархимандрит Серафим (Томин). Глава преподобного Силуана Афонского // Христианос. Альманах. 1991. № 1. С. 77.

⁴ Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 175.

⁵ Предание, согласно которому община еп. Петра состояла почти из трехсот монахов (см. Там же), не подтверждается позднейшими воспоминаниями архим. Серафима. Цифра, учитывая реалии нелегальной церковной жизни 1930–1940-х гг., представляется сильно завышенной. Ср. Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. Кн. 1 / Сост. прот. Н. Стремский. Саракташ, 1998. С. 245, 249; Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. Кн. 3 / Сост. прот. Н. Стремский. Оренбург, 2000. С. 210–221.

него возраста, и совсем молодые люди в возрасте около 20 лет (например, столько в 1943 г. было будущему архим. Серафиму (Томину)). В ноябре 1951 г. монастырь был замечен с самолета (очевидно, хозяйственной авиации) и разгромлен. Монахи были приговорены к тюремному заключению, сам еп. Петр умер в ссылке.

Уцелевший насельник этого монастыря архим. Серафим о своей встрече с епископом-затворником говорит так:

«Все церкви в нашем месте были закрыты, а те, в которых еще служили в 1937 году, были обновленческие. Владыка узнал, что есть мальчик, который стремится в монашество, и прислал за мной монахиню. <...> И я остался у него, жил с матушками наверху, а он в подполье. Изредка ночью, потому что его уже искали, владыка выходил подышать воздухом. У него в подземелье совершался полностью афонский устав, что приводило меня в ликование»¹.

Монастыри, изначально созданные как подпольные, были организованным и исключительно жизнеспособным видом монашеского подполья. Община архим. Гурия, просуществовав 11 лет, не была раскрыта, а добровольно влилась в легальную Церковь. Петровские общины просуществовали почти полвека: со второй половины 1920-х до 1960–1970-х гг., когда умерли многие их члены, а некоторые из них дожили до нашего времени. Монастырь еп. Петра прежде своего случайного обнаружения просуществовал 14 лет. Важно отметить, что эти общины в ключевые периоды своей жизни сохраняли связь с епископами легальной Церкви. Характерно, что эти монастыри находились в крупных городах: Москве, Оренбурге, Ташкенте, а община архим. Гурия начала складываться еще в Ленинграде.

Мы никогда не узнаем, сколько в СССР в 1920–1930-е гг. было изначально подпольных монастырей и сколько в них было насельников. Исходя из того, что монастырь архим. Гурия, по имеющимся данным, был единственной из легализовавшихся в следующее десятилетие изначально подпольных общин, число их было несравнимо с числом «домашних» монастырей. Очевидно лишь, что в это время аскетическое подполье было заметным явлением. Сведения о нем попадали в советские газеты и даже в зарубежную прессу. Так, 5 марта 1937 г. на стол Е. Ярославского лег перевод из январского номера немецкой газеты «Оснабрюккер Тагеблатт», в которой со ссылкой на советскую прессу говорилось, в частности, следующее:

¹ *Схиархимандрит Серафим (Томин)*. Глава преподобного Силуана Афонского. С. 77–78.

«Дальневосточные газеты сообщают, что в горах Урала имеются тайные места, где живут молодые люди от 17 до 22 лет. Во главе их стоит священник по имени Александр Хорьков, который воспитывает молодежь в религиозном духе и приучает к работе в общине»¹.

Образование

Помимо задачи сохранения аскетической традиции, в условиях репрессий для Церкви было жизненно важно решить проблему подготовки новых кадров церковнослужителей, а следовательно — церковного образования. Со второй половины 1920-х гг. Патриаршая Церковь в отличие от обновленцев не имела возможности легально давать своим членам начальное, среднее или высшее духовное образование². Разумеется, попытки продолжать дело церковного образования подпольно не прекращались. По всей стране при храмах во множестве возникали кружки, призванные дать детям и подросткам (а это каралось особенно строго) азы христианского воспитания. В 1926 г. такой кружок при поддержке местного епископа Августина (Беляева) существовал в Иваново-Вознесенске. Весной 1929 г. такие кружки работали в Кинешме, Юрьевце и том же Иваново-Вознесенске. Иногда число их посетителей было значительным. В Ачинском округе кружок Закона Божьего посещали 84 человека³. Порой организаторы кружков ставили перед собой более сложные задачи, чем преподавание Закона Божьего, и вели занятия по апологетике и Священному Писанию. Вокруг изучения Нового Завета строилась работа кружков Христианского студенческого движения, возникших в России перед Первой мировой войной под влиянием христианских студенческих кружков в Германии. Целью движения была проповедь Евангелия среди молодежи. Проповедь эта была внеконфессиональна: в кружки входили православные, лютеране, баптисты, прозелитизм среди членов ХСК был запрещен. Говорить о ХСК в контексте церковного подполья нам позволяет тот факт, что многие их члены в процессе работы в кружках примкнули к Российской Православной Церкви, стали священниками и епископами. Среди них были один из лидеров ХСК священник Владимир Амбарцумов, активный член

¹ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 163. Л. 67.

² Последним легально действовавшим учебным заведением были ленинградские Высшие богословские курсы, закрытые властями в 1928 г. См. *Протоиерей Владислав Цыпин*. История Русской Церкви. 1917–1997. С. 618.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 32. Д. 142. Лл. 20–21; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 381.

студенческих кружков Н. Е. Пестов (1892–1978), в дальнейшем — известный автор православного самиздата. В 1924 г. движение было запрещено, часть его членов арестована, но кружки продолжали действовать нелегально¹.

Существовали в церковном подполье и высшие учебные заведения Патриаршей Церкви. В частности, мы можем реконструировать судьбу нелегального учебного заведения, стремившегося продолжить традиции Московской Духовной академии². Покинув Сергиев Посад, академия с осени 1919 г. продолжала занятия в различных московских храмах³.

«В Москве, — вспоминал переехавший туда в 1920 г. будущий епископ Вениамин (Милов), — я возобновил и свое обучение в Духовной академии, которая, доживая последние дни, ютилась в разных местах города: в Епархиальном доме, в церкви Иоанна Воина, в церкви Петровского монастыря и в храме Живоначальной Троицы в Листах у Сухаревки. Профессура в академии оставалась еще старая. <...> Среди профессоров я уже встретил не поверхностных дилетантов, каковыми являлись преподаватели семинарии, но серьезных, глубоких, часто безупречных знатоков своего предмета. Отношение их к преподаванию было добросовестным. Талантливость, творческий подход, тонкость выводов и обобщений блистали в их лекциях. Некоторые профессора способны были передать своим студентам любовь к своему предмету, охотно обнаруживали готовность руководить студенческими самостоятельными занятиями. Таковыми были патролог профессор И. В. Попов, профессор отец Павел Флоренский и некоторые другие»⁴.

Иером. Вениамин (Милов) закончил учебу в марте 1922 г., по, несмотря на его пессимистическое замечание о доживаемых академией последних днях, она продолжала свое существование⁵. Мы встречаем упоминания

¹ [Каледа Л. В.] Краткое жизнеописание отца Владимира Амбарцумова. С. 261–273; Каледа Л. Воспоминания об отце — священнике Владимире Амбарцумове // Альфа и Омсга. 2000. № 2(24). С. 243–262; От внешнего к внутреннему. Жизнеописание Н. Е. Пестова. Новосибирск, 1997. С. 60–67.

² Между тем через более или менее краткие периоды нелегального существования прошли и другие духовные академии, например, Казанская. См. Журавский А. В. Казанская духовная академия на переломе эпох. 1884–1921 гг. М., 1999.

³ Ср. Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Церкви. 1917–1997. С. 615–616; Сухова Н. Ю. Из истории архива Московской Духовной Академии // 2000-летию Рождества Христова посвящается. М., 2001. С. 261; Кашеваров А. Н. Православная Российская Церковь и советское государство. (1917–1922). М., 2005. С. 281–282.

⁴ Епископ Вениамин (Милов). Дневник инока. Письма из ссылки. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. С. 88–89.

⁵ Ср. Кашеваров А. Н. Православная Российская Церковь и советское государство. (1917–1922). С. 281–282.

о ней в различных источниках второй половины 1920-х — первой половины 1930-х гг.

Остановимся прежде всего на руководителях нелегальной академии. С сентября 1917 г. по март 1922 г. ее работой руководил ректор (протоиерей) Анатолий Орлов (1879–1937), который проходил в качестве одного из обвиняемых по первому московскому процессу над духовенством о сопротивлении изъятию церковных ценностей и был сослан в Нарымский край. Его преемником стал протоиерей Владимир Страхов (1883–1938). Он с 1912 г. был экстраординарным профессором по кафедре Нового Завета, человеком, близким к священномученику Илариону (Троицкому). В ноябре 1917 г. он стал священником, а потом настоятелем московской церкви Троицы в Листах. В мае 1920 г. отец Владимир занял должность проректора академии, а в апреле 1922 г. — исполняющего обязанности ректора. 30 декабря 1930 г. протоиерей Владимир Страхов был арестован и сослан в Архангельск; в Москву он больше не вернулся¹. Очевидно, с этого момента работой подпольной академии стал руководить еп. Варфоломей (Ремов), о котором говорилось выше в связи с подпольной монашеской общиной Высоко-Петровского монастыря².

¹ *Епископ Вениамин (Милов)*. Дневник инока. С. 299; *Протодиакон Сергей Голубцов*. Московская Духовная академия в начале XX века. Профессура и сотрудники. Основные биографические сведения. По материалам архивов, публикаций и официальных изданий. М., 1999. С. 67–68; *Протодиакон Сергей Голубцов*. Стратегия академические. Работорцы за Церковь из корпорации Московской Духовной Академии первой половины XX века. Жизнь, труды и крестный путь. По материалам архивов и публикаций. Обзор и исследование. М., 1999. С. 155–169.

² Еп. Варфоломей был в свое время инспектором МДА и ее профессором по кафедре Ветхого Завета. (См. *Архиепископ Варфоломей (Ремов)*. Письма и автобиография / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и примечания А. Л. Беглова // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 368.) Руководителем подпольной академии его называют различные свидетельства. В частности, об этом говорит в своих неопубликованных воспоминаниях митр. Чилийский Русской Православной Церкви Заграницей Леонтий (Филиппович). (См. *Поспеловский Д. В.* Из истории русского церковного зарубежья // Церковь и время. 1991. № 2. С. 57; *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 462, прим. 67.) Затем информацию о руководстве еп. Варфоломеем тайным учебным заведением подтвердил протоиер. Глеб Каледа: *Протоиерей Глеб Каледа*. Очерки жизни православного народа в годы гонений. (Неопубликованные фрагменты) // Личный архив Л. В. Каледы. Свидетельства митр. Леонтия и о. Глеба очевидно опираются на устные предания, имеющие под собой почву: члены монашеских общин Высоко-Петровского монастыря подтверждают факт учебы некоторых их духовных братьев и даже написания ими диссертаций. В частности, как на студентов еп. Варфоломея указывают на иером. Германа (Полянского) и Феодора (Богоявленского). Но ничего более конкретного петровские прихожане сказать не могут: тайный монастырь и тайная академия были совершенно независимы друг от друга.

Нелегальная академия была предметом постоянного интереса со стороны карательных органов. В начале 1925 г. она попала в список агентурных разработок 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ¹, а в начале 1933 г. были арестованы и осуждены несколько ее студентов. Это произошло после того, как один из священников сергиевского храма на Большой Дмитровке, где в то время находилась петровская община, подал в ОГПУ сведения о действующей при храме «нелегальной академии». В конце марта были арестованы несколько членов общины, в том числе иеродиак. Феодор (Богоявленский), который фигурировал в деле как студент академии².

В действительности в 1933 г. тайная академия не была уничтожена, еп. Варфоломей и отдельные преподаватели (например, о. Иоанн Смирнов, о котором речь пойдет ниже) оставались на свободе. Это позволяет сделать вывод, что академия продолжала действовать, по крайней мере, в 1933 и 1934 гг., до ареста еп. Варфоломея в феврале 1935 г. Очевидно, именно с этого момента она окончательно прекратила свое существование³. Во всяком случае источников второй половины 1930-х гг., в которых упоминалась бы подпольная московская академия, у нас уже нет.

К сожалению, мы практически ничего не знаем о числе студентов и выпускников этого учебного заведения. Кроме иером. Вениамина (Милова), учащимися нелегальной академии были иноки подпольного Высоко-Петровского монастыря иеромонахи Феодор (Богоявленский) и Герман (Полянский), а также священник Василий Надеждин. Судя по всему, ее студентами были будущие священники и монахи, готовившиеся к постригу и принятию сана, в возрасте 25–35 лет. Еп. Вениамин (Миров), пожалуй, был из них единственным, кто дожил до 1940-х гг.

У потомков отца Василия Надеждина сохранился уникальный документ — его диплом (на старом бланке МДА) об окончании академии и присуждении ему 10/23 мая 1926 г. степени кандидата богословия. Благодаря этому документу сегодня мы можем более подробно судить о внутренней жизни (преподавательском составе, изучаемых предметах) и истории этого учебного заведения. Диплом о. Василия был выдан в Москве 5/18 октября

¹ В перечне, составленном Е. А. Тучковым, под номером 15 значится «ПОПОВСКАЯ АКАДЕМИЯ. Содержание видно из заглавия. Академия нелегальна. В настоящее время перерыв в работе. Разрабатывается». — Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 166.

² *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 109–112.

³ Ранее время существования подпольной академии оценивалось по-разному: то как 1919–1928 гг., то как 1919–1938 гг. См. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 112, 175.



Священник Василий Надеждин.
Начало 1920-х годов

1927 г. и подписан (в следующем порядке) *и. о. ректора, проректором протоиер. Владимиром Страховым, ординарными профессорами С. Глаголевым, священником Павлом Флоренским (?)*¹, *еп. Варфоломеем, С. Соболевским*. На дипломе стоит печать МДА и номер — 86².

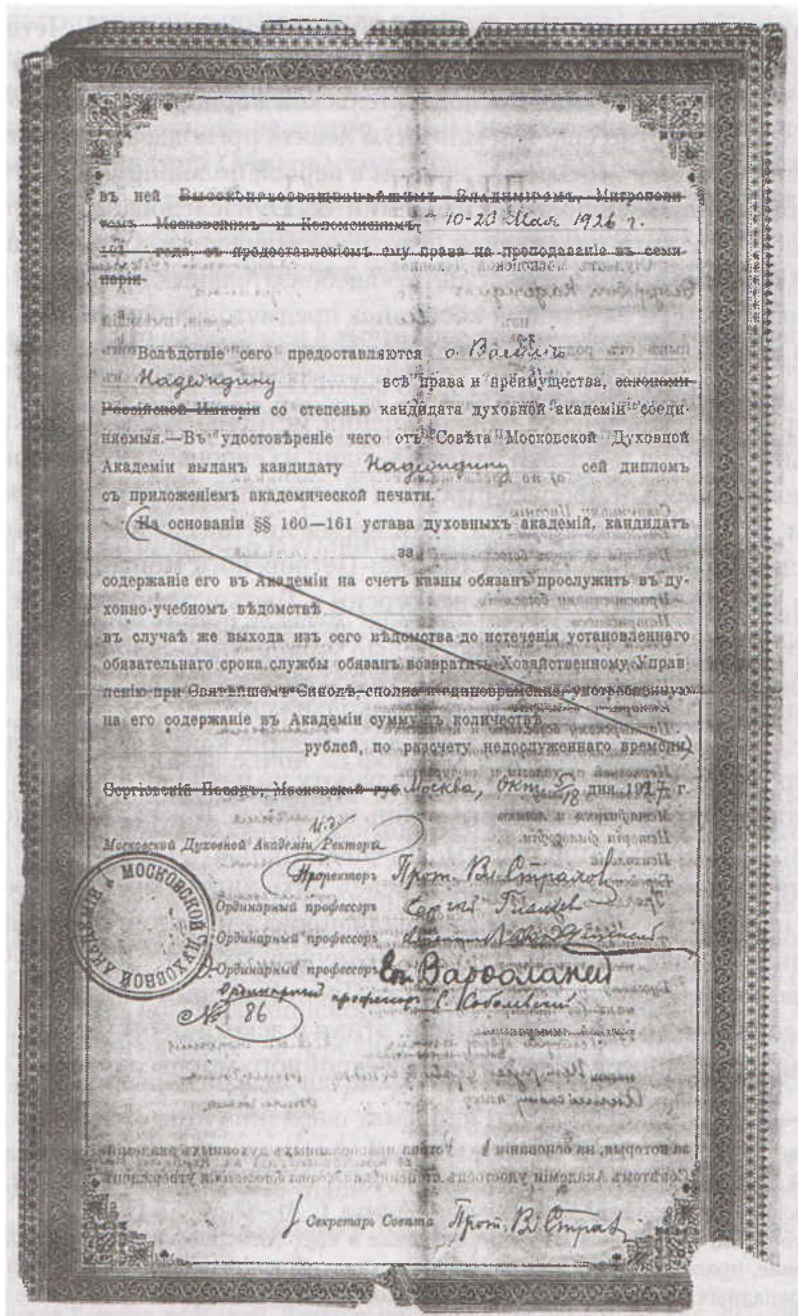
О. Владимир Страхов и сп. Варфоломей как руководители академии упоминались нами выше. Заслуженный профессор МДА С. С. Глаголев (1865–1937) преподавал основное богословие, был известен как энциклопедически образованный человек. Он был арестован в Сергиевом Посаде в мае 1928 г. и сослан в Пензу. Профессор по кафедре греческих языка и словесности, член-корр. АН СССР С. И. Соболевский (1864–1963) был братом знаменитого филолога академика

А. И. Соболевского, который, возможно, также преподавал в тайной академии³. Из дела Петровского монастыря 1933 г. мы узнаем имена еще двух преподавателей подпольной академии: протоиерея Иоанна Смирнова и профессора И. П. Четверикова. О. Иоанн Смирнов (1879–1937) был магистром богословия и экстраординарным профессором МДА, специалис-

¹ Мы предполагаем, что именно так следует прочитать эту подпись на дипломе священника Василия Надеждина. Ср. опубликованный автограф отца Павла Флоренского: Ныне и Присно. Русский журнал для чтения. 2006. № 3–4. С. 40. Ранее считалось, что выдающийся религиозный мыслитель начала XX века священник Павел Флоренский (1882–1937), который был профессором МДА по кафедре истории философии, разорвал отношения с академией в сентябре 1924 г. из-за конфликта с исполнявшим обязанности ректора протоиереем Владимиром Страховым. (См. *Протоиерей Владислав Цыпин*. История Русской Церкви. 1917–1997. С. 615.) Подпись отца Павла на дипломе отца Василия Надеждина может говорить о том, что этого разрыва не было или он был временным, или же о том, что отец Павел участвовал в выпуске отца Василия в 1927 г. в силу каких-то исключительных обстоятельств (например, личных отношений с самим выпускником, студентом академии с 1916 г., или с кем-то из профессоров). В любом случае, подпись священника Павла Флоренского на этом документе (если мы верно расшифровали эту подпись) ставит новые вопросы в его биографии и истории МДА.

² Хранится в личном архиве Н. В. Крупиной, внучки о. Василия Надеждина, которой мы приносим искреннюю благодарность за возможность познакомиться с этим уникальным источником.

³ *Протоиерей Сергей Голубцов*. Московская Духовная академия в начале XX века. С. 90–92, 30–31, 83–84, 112 прим. 245.



Факсимиле второй страницы диплома отца Василия Наумова
 с подписями преподавателей подпольной Академии, 1927 год.
 Публикуется с разрешения Н. В. Крупиной

том по церковно-славянскому языку и палеографии, а И. П. Четвериков (1875–?) — экстраординарным профессором по кафедре логики и психологии, вошедшим в состав преподавательской корпорации МДА в 1920 г. Кроме того, известно еще как минимум девять преподавателей академии, читавших лекции в Москве в основном в первой половине 1920-х гг.¹

Учебный план подпольной академии был унаследован от дореволюционной МДА, хотя и подвергся некоторой коррекции. Судя по диплому о. Василия Надеждина, шестнадцать общеобязательных предметов оставались прежними², а изменения коснулись предметов специальных. Вместо теории и истории иностранной и русской литературы во второй половине 1920-х гг. студенты изучали историю философской терминологии, психологию религии, историю церковного пения, историю русской Церкви в синодальный период и — как и раньше — один из европейских языков.

В целом учебный процесс строился по традиционной схеме: читались лекции, писались диссертации, хотя время диктовало и новые условия. По воспоминаниям прихожан Высоко-Петровского монастыря, для студентов академии устраивались экскурсии в Третьяковскую галерею, куда они ходили маленькими группами по 2–3 человека. Это могли быть занятия по богословию иконы. Лекции же читались обычно в подсобных помещениях храмов (в подвалах, на колокольнях).

Учебный процесс предусматривал написание кандидатской диссертации. Так, о. Вениамин (Милов) писал работу по патрологии на тему «Преподобный Григорий Синаит. Его жизнь и учение». Как сказано в позднейшей характеристике этой работы, «предварительно с греческого языка на русский он <иером. Вениамин> перевел пять книг творений Преп. Григория и попутно критически проанализировал прежние переводы этих творений, принадлежащие Паисию Величковскому и Епископу Феофану (Говорову). Разбросанный в книгах Преп. Григория Синаита материал из области христианской догматики, этики и аскетики был им систематизирован и развернут в виде логически стройного мировоззрения Синаита.

¹ *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 112; *Протоиерей Сергей Голубцов*. Московская Духовная академия в начале XX века. С. 81–82, 56–57, 112–119.

² Это были: Священное Писание, введение в круг богословских наук, догматическое богословие, нравственное богословие, патристика, общая церковная история, история и разбор западных исповеданий, история русской церкви, пастырское богословие и педагогика, гомилетика и история проповедничества (этот предмет о. Василий не сдавал), церковная археология и литургия (этот предмет о. Василий не сдавал), церковное право, метафизика и логика, история философии, психология, греческий язык. Вычеркнуты из списка обязательных предметов: библейская история, история и обличение русского раскола, еврейский язык и библейская археология.

Кандидатское сочинение получило высшую оценку»¹. Судя по его диплому, писал кандидатское сочинение и о. Василий Надеждин.

Неясно, насколько эффективна была работа тайной академии. Большинство из ее учеников, вероятно, были уничтожены. Лишь немногие из них, как еп. Вениамин (Милов), смогли найти применение своим знаниям в послевоенные годы. И все-таки подпольная академия существовала в течение 15 лет, продолжая традиции дореволюционного духовного образования. Один из ее выпускников с теплотой отзывался о том времени:

«Думаю, что из академии я вынес определенную глубину мышления, способность к самостоятельной научной работе, жажду знания и уважение к серьезной научной мысли. Подробности содержания курсов от времени затухали в памяти, но дух академической науки до сих пор витает в моей душе»².

Благотворительность и хозяйственная деятельность

Еще одной насущной задачей, наряду с обучением будущих священников, в рассматриваемый период была забота о преследуемых пастырях и членах Церкви, выбитых социальными катаклизмами и репрессиями из привычного жизненного уклада. При этом благотворительность религиозных организаций была одной из форм их деятельности, наиболее жестко ограниченной законодательством 1929 г., запретившим религиозным объединениям «создавать кассы взаимопомощи, <...> оказывать материальную поддержку своим членам; <...> организовывать санатории и лечебную помощь»³. Однако этот запрет нарушался в годы массовых преследований, наверное, особенно часто. Прежде всего объектом помощи становились репрессированные священнослужители и их семьи. Помогали им их бывшие прихожане, помогали епископы и собратья-священники.

В 1926 г. при высылке в Среднюю Азию еп. Ивановского Августина (Беляева) верующие во всех патриарших храмах города Иваново собрали деньги как для самого епископа, так и для находившихся в тех же местах ссыльных священнослужителей. В ответ власти арестовали организаторов сбора средств, которые были осуждены за организацию «несанкционированного властями Красного Креста»⁴. После ареста в апреле 1935 г.

¹ *Епископ Вениамин (Милов)*. Дневник инока. С. 295–296. Ср. также с. 297–299.

² Там же. С. 90.

³ *Русская Православная Церковь и коммунистическое государство*. С. 252.

⁴ *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 382–383.

2.

Прошу принять для передачи гр. Лазареву Ивану Александровичу

НАИМЕНОВАНИЕ	Колич.
Хлеб-черный 4 пуда	1 п.
Хлеб-белый	1 п. 500 г.
Молоко	2 п.
Масло	250 г.
Сахар	100 г.
Яй	100 г.
Мыло	250 г.
Зель	5 г.
Туш	1 п.
Мыло	5 г.
Рубаш	1 п.
Зуб-порошок и щетка	1 п.
Рубаш (муж. жем.)	1 п.
Кальсон (муж. жем.)	1 п.
Полотенц. личн.	1 п.
Джюпчик	1 п.
Кожух	1 п.
Платок	1 п.
Галантер. вещи, рубаш.	1 п.
Платок носов.	1 п.
Чулок, носок	1 п.
Портянок	1 п.
Юбок	1 п.
Пальто (без ваты)	1 п.
Шаль	1 п.
Рубаш. телных	1 п.
Кальсон телных	1 п.
Одеяло летнее	1 п.
Сапоги, ботинки	1 п.
Галоши	1 п.
Чалма	1 п.
Кружка	1 п.
Ложка столовая	1 п.

От гр. Лазарев И. А.
Зарубин В. И.
ник и отчество

проживаю по адресу ул. Ленина ул.
д. 3 пер. № 26 пер.

Подпись Лазарев И. А.

Передать получил Подпись 17. сентября 1936 г.

Квитанция на передачу
в Бутырскую тюрьму на имя
архим. Игнатия (Лебедева),
1935 год

архим. Игнатия (Лебедева), одного из наставников нелегального Высоко-Петровского монастыря, его духовные дети поддерживали своего руководителя посылками и регулярными посещениями до самой его смерти в заключении осенью 1938 г.¹

Широкомасштабную помощь заключенным и их родственникам через своих прихожан и послушников деньгами и вещами оказывал еп. Варфоломей (Ремов). В 1933 г. братия руководимого им Высоко-Петровского монастыря даже обвинялась в «создании спецфонда помощи ссыльным за контрреволюционную деятельность церковникам»². Живший на покое в селе Батюшково Дмитровского района Московской области еп. Иона (Лазарев) в 1930-х гг. «через заключенных, имевших свободный выход из лагеря, помогал находящимся в неволе священникам», работавшим на строительстве каналов и шлюзов. В 1930–1931 гг. помощь сосланным верующим организовало духовенство города Сызрани под руководством назначенного туда после ссылки еп. Августина (Беляева). В 1929–1932 гг. в Мещевске Калужской обл. игумен Иоанникий (Дмитриев) по благословению еп. Стефана (Виноградова) помогал монахам и монахиням закрытых монастырей, «в особенности тем, кто по старости или болезни не мог себя содержать». Во второй половине 1920-х гг. помощь «ссыльным единомышленникам» оказывали оставшиеся в Москве монахи и монахини закрытых монастырей³.

В 1932–1937 гг. в Москве и Подмоскowie о. Владимир Амбарцумов организовал помощь

¹ Монахиня Игнатия. Старчество в годы гонений. С. 234–236, 251.

² Бояговлевская О. П. Воспоминания о брате: (Олег Павлович Бояговлевский — Иеромонах Феодор) // Альфа и Омега. 2001. № 1(27). С. 268; Игумен Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 110–112.

³ Там же. С. 86, 310–312, 387–390, 406.

семьям «лишенцев», прежде всего репрессированных священников. Каждую семью «лишенцев» он прикреплял к семье, тверже стоявшей на ногах, более обеспеченной. От «шефов» он требовал, чтобы в определенные числа месяца они неукоснительно предоставляли заранее определенную помощь нуждающейся семье. Разыскивать такие семьи о. Владимиру помогали подростки — сыновья и дочери его духовных детей: маленький



В. А. Амбарцумов, будущий священник
Владимир с детьми, 1923 год

«разведчик» меньше бросался в глаза, чем взрослый. Благотворительность о. Владимира не была безличной: конкретные люди получали помощь от конкретных людей, между «шефами» и «подшефными» порой на всю жизнь устанавливались теплые, дружеские отношения. Священники оказывали помощь и нуждающимся прихожанам. В 1929 г. в одном из приходов Одесского округа «на средства общины была открыта больница, куда приводили для излечения «бесноватых» больных; в ряде церквей Северного Кавказа <были> организованы благотворительные кассы»¹.

В обычных условиях источником средств для церковной благотворительности служили пожертвования прихожан и хозяйственная деятельность общин. Однако уже Декрет 1918 г. запретил «принудительное взыскание сборов и обложений в пользу церковных и религиозных обществ»². Хозяйственная деятельность Церкви, лишенной тем же Декретом прав юридического лица, автоматически смешалась в сферу «частного предпринимательства», а затем — незаконных сделок. Законодательство 1929 г. окончательно запретило религиозным объединениям «создавать <...> кооперативы, производственные объединения и вообще пользоваться находящимся в их распоряжении имуществом для каких-либо иных целей, кроме удовлетворения религиозных потребностей»³. Очевидно, уже во второй половине 1920-х гг. после экспроприации у Патриаршей Церкви свечных заводов и типографий, которые оставались в распоряжении обновленцев, ее потребности в свечах, нательных крестах, венчиках и т.п. элементарных предметах церковного обихода удовлетворялись

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 32. Д. 142. Л. 18; *Каледа Л.* Воспоминания об отце — священнике Владимире Амбарцумове // *Альфа и Омега.* 2000. № 2(24). С. 251–252.

² *Русская Православная Церковь и коммунистическое государство.* С. 29–30

³ Там же. С. 252.

за счет кустарного производства, легального, но не одобряемого властью вида хозяйственной деятельности. На рубеже 1920–1930-х гг. членам общины Высоко-Петровского монастыря приходилось покупать свечи для своей церкви у таких кустарей. По воспоминаниям, в определенный день кто-то из прихожан ехал по указанному настоятелем или старостой адресу и там, назвав хозяйку дома по имени-отчеству — что, видимо, служило знаком благонадежности, — покупал одну или две сумки свечей. Через некоторое время операция повторялась другим доверенным прихожанином. В 1937 г. Князь-Владимирский собор, кафедральный храм Ленинградской епархии Патриаршей Церкви, так обеспечивался свечами и просфорами:

«Просвирки выпекает Папина Екатерина Васильевна, проживающая Старая Деревня <...>, средний месячный расход — 8000 штук, стоимость штука — 25 коп. Приход месячный 2000 руб. Свечи доставляются кустарями, проживающими Гатчина и Стрельна»¹.

Не менее трудно было продать купленные свечи или крестики. За продажу в церквях религиозной литературы виновные могли подвергнуться наказанию вплоть до выселения из города. В июле 1931 г. в одной из церквей Ленинграда инспектор по делам культов задержал А. Н. Андрееву, торговавшую «у церкви религиозной литературой и медными крестами, при задержании гр-ка Андреева пыталась скрыться в здании храма», а будучи задержанной «заявила, что члены 20-ки просили принести крестиков и церковной литературы». В результате к ответственности привлекли как саму Андрееву, так и председателя двадцатки². Несмотря на столь строгие запреты, хозяйственная жизнь Церкви продолжалась. Устойчивый спрос на дефицитный товар рождал устойчивое, но нелегальное предложение.

Подпольные приходы

Ограничение хозяйственной деятельности сильно усложнило жизнь легальных приходских общин. Вместе с тем в рассматриваемый период возникают и нелегальные приходы. Этот самый многочисленный вид церковного подполья получил распространение не в результате прямых запретов, наложенных постановлением 1929 г., а в результате невозможности реализовать данные им права на легальное существование и сохранить требуемую законом регистрацию. Если в течение 1920-х гг. именно при-

¹ Санкт-Петербургская епархия в двадцатом веке в свете архивных материалов. 1917–1941. Сборник документов. СПб., 2000. С. 195.

² Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 250.

ход — местная община верующих — мог в отличие от центрального и епархиального церковного управления существовать легально, то с началом в 1930-х гг. повсеместного закрытия церквей нелегальные приходы, а с ними и все церковное подполье, приобрели массовый характер.

Механизм появления нелегальных приходов был прост. Церковь закрывали, общину снимали с регистрации, но верующие продолжали собираться для молитвы¹. Священник возглавлял домашние богослужения далеко не всегда. Часто в роли руководителей подпольных приходов выступали диаконы и псаломщики, монахи и монахини, бывшие церковные старосты и просто миряне, хорошо знавшие церковную службу. Иногда община консолидировалась вокруг святыни закрытого храма.

Например, «при закрытии молитвенного дома в дер<евне> Шумилово, Тогучинского района <Новосибирской области>, в 1933 году верующими была взята к себе на дом часть икон, в частности большая икона “Казанской божьей матери” была перенесена на квартиру гр-на Романенко Н. С., проживающего в селе Борцево, Тогучинского района. В большие церковные праздники на квартиру Романенко собирались верующие для общей молитвы, чтения церковных книг»².

Возникновение подпольных приходов было прямым следствием закрытия церквей. В одном только Куйбышевском крае к концу 1936 г. все церкви были закрыты в 22 районах, и во всех них возникли нелегальные молитвенные дома. Деятельность незарегистрированных приходов облегчалась здесь тем, что в селах продолжали жить священники закрытых церквей. Как правило, они совершали богослужения в домах «активных религиозников», но также и в специально устроенных укромных местах: в лесу, в землянках, в пещерах. Так, сотрудники местной комиссии по делам религиозных культов обнаружили такие пещеры на окраине города Пензы и в Пензенском районе. В самом Куйбышеве были выявлены две подпольные церкви и столько же в Мелекесе. В начале 1937 г. областная комиссия по делам религиозных культов констатировала, что «верующие православной религии» «по примеру сектантских групп начинают собираться для бесед, чтнок религиозных книг <...> особенно там, где церкви закрыты»³. В Тогучинском районе Новосибирской области, в одном из сел которого, как мы видели, верующие с 1933 г. собирались на домаш-

¹ См., например, РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 267.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 167. Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 97–99; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 8, 35; Д. 14. Л. 24 об.; Д. 15. Лл. 80, 88; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 421.

³ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Лл. 14, 31, 45–46. Ср. также Лл. 32–32 об.; Д. 32. Л. 4.

ную молитву, действующих церквей не было и в 1951 г.¹ В сентябрьской 1936 г. докладной записке Комиссии по делам культов ЦИК СССР признавалось, что

«по существу в районах, где полностью ликвидированы церкви, наблюдается: <...> 2) Моления по домам без попов («хатнюки» и др.) При этом рост молений замечается сразу после засыпки церквей осенью<ю> под хлеб и прекращения в них службы. <...> 4) Появляются бродячие попы, полулегальные (терпимые местными органами в силу необходимости) и нелегальные, совершающие обряды по домам». «Ярким примером этого, — отмечалось далее в записке, — может служить Ольховатский р-н, Воронежской обл. В нем до революции было всего 12 церквей. Сейчас ни одна не функционирует. <...> На территории района около с<ела> Карояшинки в конце 1935 г. была обнаружена нелегальная церковь — пещера, где устраивались скрытые моления. На них присутствовало до 30 человек. <...> Группа существовала с 1934 г., распространила свое влияние на ряд районов области»².

По-видимому, довольно часто, прежде чем окончательно оказаться после закрытия храма на нелегальном положении, община верующих проходила промежуточную стадию. Дело в том, что лишившись церкви и собираясь на молитву в домах своих членов, церковных или кладбищенских сторожках, она не сразу снималась с регистрации местными органами власти. Районные исполнительные комитеты часто не могли уяснить разницу между такими категориями советского законодательства, как «религиозное общество» и «религиозная группа». Первое должно было включать в себя не менее двадцати человек («двадцатка») и регистрировалось только при «молитвенных зданиях» (храмах). «Группа» могла быть менее двадцати человек, не могла претендовать на «молитвенное здание», но регистрировалась и имела право собираться частным порядком в «молитвенном доме» — любом другом помещении, используемом для богослужения. Лишившаяся храма община продолжала числиться религиозным обществом (а не группой). В некоторых районах число таких общин почти в два раза превосходило число религиозных обществ, зарегистрированных при молитвенных зданиях. По закону такие общины подлежали перерегистрации в качестве религиозной группы. На деле через некоторое время они снимались с регистрации, но продолжали существовать фактически³. Иногда снятая с регистрации община откупалась от местных

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 167.

² ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Лл. 32–33.

³ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 1533. Лл. 81, 192; Д. 58. Лл. 80–79.

органов власти, сохраняя видимость легального существования. Например, в селе Висимо-Шайтанске Нижне-Тагильского района Свердловской области верующие систематически по разрешению председателя сельсовета собирались на молитву.

«При этом местный поп каждый раз подает заявление в Сельсовет, на заявление наклеивает пятирублевую марку и получает резолюцию предсельсовета. Ненормальное положение в с. Висимо-Шайтанске верующие истолковывают как нарушение конституции»¹.

Действительно, община обязана была платить гербовый сбор в размере двух рублей единовременно, лишь при регистрации, а при подаче заявления в волостной и районный исполнительные комитеты она от него вообще освобождалась².

Нелегальные приходы появлялись везде, где прекращали существовать легальные церкви. Из приводимых примеров видно, что верующие продолжали молиться подпольно в Белоруссии³, на Украине, в российском центре и Черноземье, в Поволжье, на Урале, Северном Кавказе и в Сибири. К 1 сентября 1936 г. из действовавших до революции церквей в РСФСР были еще открыты 35,6% зданий, на Украине – 9%, в Белоруссии – 10,9%. Внутри союзных республик действующие храмы размещались крайне неравномерно. По областям, краям и автономным республикам эта доля колебалась в диапазоне от 1,3 до 61%⁴. Так же обстояло дело и с районами. По данным Комиссии по делам культов ЦИК СССР, в стране к осени 1936 г. встречались районы и группы районов, где не было ни одного действующего храма, а оставшиеся церкви находились на расстоянии 20–50 км и более. Например, из 53 районов Саратовского края действующих церквей не было в 34 районах, в том числе в тех, где до революции было от 20 до 44 храмов. В результате, как признавали члены Комиссии, «оставшиеся в этих районах верующие, почти совершенно лишены возможности удовлетворять свои религиозные потребности»⁵.

С конца 1920-х гг. закрытие церквей проходило в контексте коллективизации и прежде всего там, где имела место сплошная коллективизация. В таком случае местные руководители считали возможным не проводить собрания жителей района, чье заявление обычно использовалось как повод для закрытия церкви, а закрывать храм собственным решением,

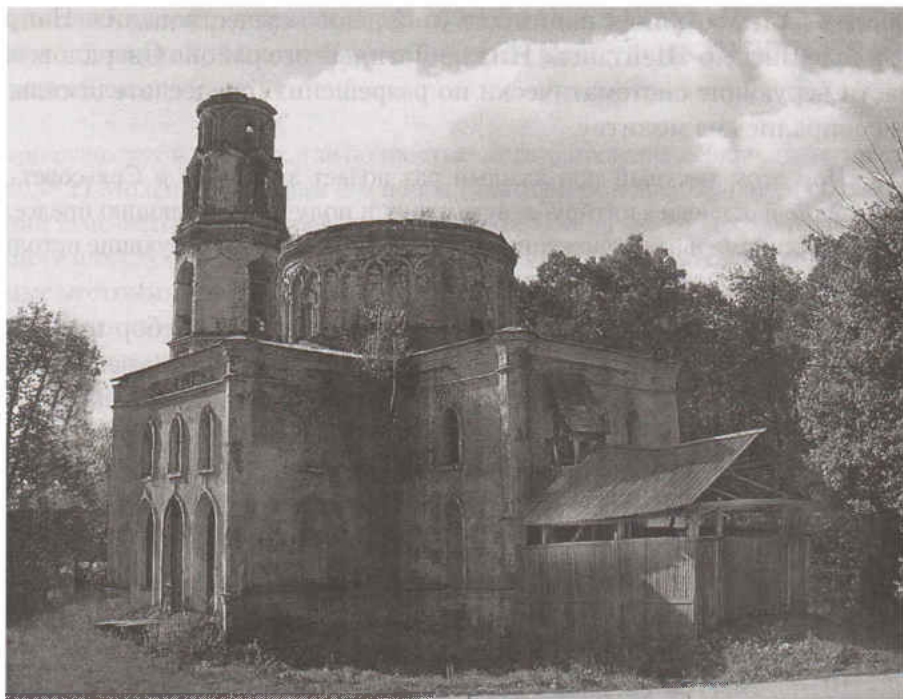
¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 1551. Л. 10.

² ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 58. Л. 79.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 267.

⁴ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 4.

⁵ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 4.



Церковь, превращенная в колхозный ссыпной пункт для зерна.
Село Барятино Калужской области, современная фотография

поскольку считали «коллективизированное крестьянство неверующим». Их постановления, посылаемые в вышестоящие инстанции, имели такие формулировки:

«Учитывая, что окружающее население коллективизировано на %% и что количество верующих единоличников весьма незначительно, молитвенное здание ликвидировать»¹.

Представление о тождестве колхозника и безбожника, по признанию членов Комиссии по делам культов ЦИК СССР, разделялось работниками некоторых краев и областей².

На деле религиозность российского крестьянства по-прежнему оставалась высокой. Это подтверждали сообщения с мест. Так, жители села Хлевище Алексеевского района Воронежской области, в церкви которого служба была запрещена с ноября 1934 г., продолжали исполнять

¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 65.

² ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 65.

«религиозные обряды» и ходили в ближайшие действующие церкви, отстоявшие о них на 15 км и 18 км¹. Степень религиозности крестьян ни как не соотносилась с их отношением к колхозам. По заключению Комиссии ЦИК 1936 г.,

«отношение крестьянства к церкви в районах сплошной коллективизации, за исключением некоторого снижения в посещениях в посевную и уборочную кампании, остается прежним. Такое-же положение, в части отношения крестьянства к церкви, наблюдается и в районах, не имеющих сплошной коллективизации»².

Таким образом, массовое закрытие церквей, происходившее на фоне сохранявшейся высокой традиционной религиозности населения, было главной причиной возникновения и существования подпольных приходов.

Роль традиционной религиозности в формировании нелегальных приходов станет еще отчетливой, если происходившее в исконно православных областях сопоставить с интенсивностью подпольной религиозной жизни в традиционно исламских республиках Средней Азии или в бывшей черте еврейской оседлости. В 1951 г. отношение легальных мечетей к незарегистрированным мусульманским общинам, известным Совету по делам религиозных культов, в Узбекистане составляло 1 : 1,7, в Казахстане — 1 : 2,5, в Киргизии — 1 : 4, в Таджикистане — 1 : 4,7, в Туркменистане — 1 : 10. В Белоруссии, входившей до революции в черту оседлости, аналогичное соотношение для иудейских общин составляло 1 : 10,5³. К сожалению, у нас нет таких же данных по православным общинам для 1920–1930-х гг. Но в 1940-е гг. этот показатель колебался, например, в Рязанской области от 1 : 11,4 в середине 1940-х гг. до 1 : 2–2,5 в конце десятилетия. Причем это уменьшение произошло не за счет сокращения церковного подполья, а за счет открытия храмов, 80% которых стали действовать в области между 1944 и 1948 гг.⁴.

Оценить число нелегальных приходов, существовавших в конце 1920-х и в 1930-е гг., можно лишь приблизительно. Цифры, приведенные в таблице 1, носят ориентировочный характер: все они, за исключением данных о легальных приходах на 1946 г., расчетные. Кроме того, не представляется возможным учесть такие факторы, как изменение государственных и административных границ, разница в плотности изначального размещения церквей, различия в степени религиозности населения.

¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Лл. 25–27.

² ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 65.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 29, 31.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Л. 150; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 70.

Таблица 1. Легальные и подпольные приходы на территории трех союзных республик в 1916–1946 гг.¹

Республики	Приходы в 1916 г.*	Легальные приходы в 1936 г.**	Закрыто в 1917–1936 гг.	Легальные приходы в 1937–1939 гг. ²	Подпольные приходы в 1929–1939 гг. (% от закрытых к 1936 г.)	Легальные приходы в 1946 г.
Украинская ССР	12215	1110	11105	370	5400*** (48,3%)	8550
Белорусская ССР	3685	402	3283	нет данных	600*** (18,3%)	737
РСФСР	35825	12754	23071	100	4153 (18%)	2866

* Рассчитано по РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 60.

** Рассчитано по ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 4.

*** Легализовались в 1941–1944 гг.³

Вместе с тем интенсивность легализации незарегистрированных общин на Украине и в Белоруссии во время Великой Отечественной войны⁴ позволяет, по крайней мере, оценить числовой порядок распространения нелегальных общин в этих республиках в 1930-е гг. Если допустить, что в России доля снятых с регистрации общин, продолжавших свое существование после закрытия их храмов, так же, как в Белоруссии, равнялась 18%⁵, то число нелегальных приходов здесь составит порядка 4000. На деле их могло быть еще больше, так как в конце 1930-х гг. (до присоединения Западной Украины, Прибалтики и Бессарабии) число действующих

¹ Составлено по ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 4; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 60; *Протоиерей Владислав Цыпин*. История Русской Церкви. 1917–1997. С. 254; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 172, 182.

² См. *Протоиерей Владислав Цыпин*. История Русской Церкви. 1917–1997. С. 254.

³ См. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 172, 182.

⁴ См. подробнее Часть 2, § 2.

⁵ Остановиться на этой цифре нас заставили, в частности, и имющиеся данные 1940-х гг. по отдельным российским областям (см. Часть 2, § 2). Так, во второй половине 1940-х гг. в Рязанской области продолжали существовать нелегально чуть более 18% прежних приходских общин.

церквей в СССР было сведено почти к нулю. Нужно еще учитывать, что это число не было постоянным: деятельность незарегистрированных общин могла затухать, например, в связи с арестом организатора молений, а затем снова активизироваться. Также внутри республик имели место региональные различия. Думается, что наибольшее число незарегистрированных общин в РСФСР приходилось на Центральные и Центрально-Черноземные области, где была высока плотность размещения закрытых церквей, а также плотность населения и степень его традиционной религиозности. По указанным причинам цифры, приведенные в таблице и характеризующие число подпольных приходов, условны. Однако, по нашему мнению, они дают представление о масштабах распространения этого явления в рассматриваемый период и позволяют говорить об одновременном существовании нескольких тысяч таких общин.

Об интенсивности нелегальной приходской жизни говорит и то, что в 1936 г. при «всенародном обсуждении» проекта новой Конституции в Комиссию по культам при ЦИК СССР поступали предложения узаконить домашние богослужения «без особых на это разрешений местных властей». Законодательно закрепить предлагают, как правило, то, что стало типичным, что уже воспринимается как норма. Недаром об одном из таких писем, поступившем из Красноярского края, работники Комиссии писали, что оно «обобщает желания, высказанные в других письмах»¹.

Сакральная топография эпохи гонений: где и как встречались церковные нелегалы

Названные выше виды церковного подполья не существовали изолированно друг от друга. Наиболее отчетливо их переплетение можно наблюдать на примере функционирования типичных пространственных объектов, вокруг которых строилась религиозная жизнь верующих в эпоху гонений. До революции это были приход, к которому принадлежал верующий, и место паломничества, в которых ежегодно участвовали тысячи богомольцев. Таким местом были обычно монастыри с хранившимися в них святынями (мощами, чудотворными иконами) и находившимися поблизости (или даже — в пределах монастырской ограды) чтимыми местами: святыми источниками, кельями почитаемых подвижников и т. п.². Эти два компонента (приход и место паломничества) сохранились и в сакральной

¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Лл. 8–10.

² Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. С. 72–77.

топографии церковного подполья 1920–1940-х гг.¹, что указывает на традиционность религиозности советских людей этого периода, но изменились они до неузнаваемости.

Центром незарегистрированного прихода был теперь не храм, а дом организатора нелегальных молений: священнослужителя, монаха, чаще — монахини, бывшего регента, церковного старосты или просто мирянина — своего рода хранителя сакрального пространства. Так, например, по воспоминаниям монахини Досифеи (Вержбловской), центром одного такого деревенского прихода недалеко от Сызрани второй половины 1940-х гг. была пожилая монахиня Мария, жившая со своей послушницей:

«Мать Мария пользовалась большим уважением и доверием. К ней часто приезжали и приходили люди, чтобы вместе помолиться, посоветоваться, рассказать о своих радостях и горестях. Тем более что в округе церкви не было: все было закрыто, все разрушено на много километров. Этот маленький домик был духовным центром, куда собирались люди со всеми своими нуждами и вместе молились»².

Авторитет мирянина или монахини иногда подтверждался связью — реальной или мнимой — с тайным «домашним» монастырем или присутствием в его доме, как мы видели это в селе Борцево Новосибирской области, святыни закрытого храма³.

В условиях расколов и потери связи со священноначалием насельники или насельницы «домашнего» монастыря, священники, проходившие через село, выступали в качестве носителей авторитетных суждений по актуальным вопросам церковной и общественной жизни. Хранитель сакрального пространства — если он сам не был священником или иноком такого монастыря — транслировал эти суждения членам своего прихода. Так, упомянутая мон. Мария поддерживала духовную связь с двумя женскими «домашними» монастырями: загорской общиной схиигуменьи Марии, после войны воссоединившейся с Патриаршей Церковью, и саратовской общиной сестрицы Пашеньки, а также — с тайным мужским монастырем, наставник которого руководил ею и обоими «домашними» монастырями:

¹ В этом разделе мы выйдем за хронологические рамки настоящей части, поскольку механизм функционирования церковного подполья в целом характерен для всего периода 1920–1940-х гг.

² *Монахиня Досифея (Вержбловская). О матушке Марии // Василевская В. Я. Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001. С. 302.*

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 167.

«В домике, где жила мать Мария, была печка, которая через подземный ход сообщалась с подземельем старцев. Когда нужно было общаться, о. Иона подавал знак, что он придет <...> Такие встречи происходили ночью, вдвоем — мать Мария отсылала ночевать свою послушницу в один из сарайчиков во дворе. <...> так осуществлялась связь старцев с внешним миром. <...> Вся эта история звучит как-то неправдоподобно <...> Но старец Иона существовал реально. Матушка <схиигуменья Мария> получала от него письма с наставлениями и указаниями, как поступать в том или ином случае. Она ничего не делала без его благословения и систематически посылала им вещи и продукты»¹.

Таким образом, мон. Мария была также связной между скрывавшимися старцами и их духовными детьми.

Нередко картина дополнялась присутствием важного лица, также унаследованного подпольным приходом от дореволюционного. Речь идет о местном юродивом, ходившем по одному или нескольким соседним селам. Если связь прихода с тайным монастырем или священником создавала ощущение его причастности соборной Церкви, то юродивый поддерживал связь внутри общины или с соседними общинами, обеспечивал единство Церкви на местном уровне². Своя юродивая была и в приходе мон. Марии:

«Мать Марию посещали не только соседи, приходили к ней и издалека. Чаще других к ней приходила Мария Баранова. Мария Баранова была приятной внешности: молодая, миловидная, одета очень чистенько, совсем по-городскому. Взгляд внимательный, серьезный и часто очень грустный. Но ее поведение, ее поступки поражали своей нелепостью. Она нарочито вела себя как-то неловко: задевала, опрокидывала, например, кувшин с молоком или что-нибудь разбивала. <...> Часто она молча сидела где-нибудь в уголке. Ее считали юродивой Христа ради и относились к ней как к Божьему человеку. <...> Появлялась она всегда неожиданно и так же неожиданно исчезала. Она бродила из дома в дом, иногда ночевала, иногда уходила»³.

¹ *Монахиня Досифея (Вержбловская)*. О матушке Марии. С. 297.

² *Левин О. Ю., Просветов Р. Ю., Алленов А. Н.* Кирсанов Православный. С. 90–113. Известны случаи, когда юродивые оказывались зависимы от хранителей сакрального пространства и использовались ими для поддержания собственного авторитета и в качестве источника суждений по актуальным вопросам церковной и общественной жизни. Однако в целом такая ситуация представляется скорее исключением, чем правилом. См. *Митрохин Л. Н.* Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. М., 1961. С. 158.

³ *Монахиня Досифея (Вержбловская)*. О матушке Марии. С. 303–304.

Объектом паломничества служили теперь не монастыри с мощами и чудотворными иконами (монастыри были уничтожены, мощи и иконы изъяты), а старые и новые чтимые места: водные источники у бывших обитателей, остатки разрушенных церквей, кладбища и места новых чудесных явлений¹. Массовые паломничества к таким местам начались еще в середине 1920-х гг. В мае 1924 г. «открылся» чудотворный колодец в селе Дубовом Раненбургского уезда Рязанской губернии (позднее — Липецкой области), притягивавший к себе тысячи верующих, в том числе из соседних Орловской, Воронежской и Тамбовской областей². У таких мест пересекались несколько типов церковного подполья³: здесь встречались члены незарегистрированных и еще легальных приходов, монахи «домашних» монастырей, юродивые. В большей безопасности, чем у действующих церквей, здесь себя чувствовали продавцы крестов, свечей, самодельных икон⁴.

¹ Подробнее о типологии подпольных паломничеств см. Часть 2, § 2.

² *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. С. 196; *Петюкова О. Н.* Русская Православная Церковь в российской деревне в 1920-е гг.: (По материалам губерний Центральной России). Диссертация... канд. ист. наук. М., 1997. С. 39–40.

³ *Клибанов А. И.* Современное сектантство в Тамбовской области: (По материалам экспедиции Института истории АН СССР в 1959 г.) // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 8. М., 1960. С. 96–97; *Митрохин Л. Н.* Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине. С. 154; *Никольская Э. А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. М., 1961. С. 170, 180–181; Рассказ бывшего сторонника ИПХ Владимира Умрихина // Там же. С. 220; *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 190; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977. С. 106–107.

⁴ Один из ярких примеров такого взаимодействия мы находим и в сообщении о стихийном паломничестве, возникшем в другом религиозном ареале — в среде греко-католиков Западной Украины, религиозная культура которых во многих своих проявлениях была родственна религиозной культуре православных россиян. В начале августа 1947 г. в Рава-Русском районе Львовской области началось массовое паломничество к месту явления Богоматери. Его инициатором была «бродячая монахиня» — представительница «домашнего» монастыря, которой и было это явление. В день скопления богомольцев здесь же появились «бродячие торговцы нательными крестами, свечами и т.п.», а также продавцы религиозной литературы. Монахиня, которая была свидетельницей чуда, тем самым оказалась носителем авторитетного мнения о происходящих событиях. Ее видение носило откровенно эсхатологический характер и сулило грядущие бедствия, что верующими, без сомнения, увязывалось с разгромом униатской Церкви на Западной Украине, имевшим место с 1946 г. См. ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 170. Л. 344; *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999. С. 183–195.

*
*
*

Как мы видели, даже в 1920–1930-е гг., в годы массированного наступления на Церковь и борьбы с религией, церковная жизнь не исчезала без следа и не превращалась в рудимент уходящей эпохи. Она по-прежнему носила массовый характер, но приобретала новые формы, которые в основном были запрещены советским законодательством, нелегалы. Как сформулировала одна из свидетельниц эпохи, «жизнь Церкви уходила в подполье <...> *Не сама Церковь, но жизнь, деятельность ее*»¹. Можно сказать, что в 1920–1930-е гг. именно подполье оказалось *главным способом сохранения церковной жизни*, которая не могла существовать в легальных условиях. Это обусловило исключительное разнообразие нелегальной церковной жизни рассматриваемого периода. В подполье существовали «домашние» и изначально созданные как подпольные монастыри, незарегистрированные приходские общины, образовательные кружки и, по крайней мере, одно высшее учебное заведение Патриаршей Церкви, церковная благотворительность и хозяйственная деятельность. Кроме того, продолжались паломничества к упраздненным церквам и обителям, а также к новым святым местам. Причем сакральная топография эпохи гонений сохраняла ту же структуру, что и в дореволюционное время. Вместе с тем столь широкое распространение нелегальной церковной жизни позволяет поставить вопрос о взаимоотношениях церковного подполья и легальной Церкви, прежде всего об отношении к подполью легального епископата.

§ 3. ЛЕГАЛЬНЫЙ ЕПИСКОПАТ И ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ

Впервые вопрос о взаимоотношениях легального епископата и церковного центра с церковным подпольем поставили зарубежные историки В. И. Алексеев и Ф. Ставру, изучавшие жизнь Православной Церкви на оккупированных территориях во время Великой Отечественной войны. В немецких архивах ими была обнаружена записка Патриаршего экзарха Прибалтики митрополита Сергея (Воскресенского), бывшего с конца 1920-х гг. управляющим делами Временного Патриаршего синода, а затем — Патриархии в сане епископа Дмитровского и одним из ближайших помощников Местоблюстителя Патриаршего престола митрополита Сергея (Страгородского). Оказавшись в 1941 г. на оккупированной территории Прибалтики, митр. Сергей вынужден был отстаивать перед

¹ *Кутер Н.* Православная Церковь в СССР в 1930-е годы // Церковно-исторический вестник. 1998. № 1. С. 58.



Митрополит Сергей
(Воскресенский).
1941–1944 годы

немецкими властями необходимость сохранения канонического общения Прибалтийского экзархата с Московской Патриархией. Для оккупационных властей им была составлена записка, где в частности говорилось следующее:

«Насильственный роспуск общественно признанного руководства <Московского> Патриархата вызвал бы только тайное руководство Патриархатом, что значительно бы затруднило слежку за ним со стороны полиции. Вообще же существовала в России очень живая тайная религиозная жизнь (тайные священники и монахи; тайные молитвенные места; тайные богослужения; крестины; исповеди; причастия; венчания; тайные богословские занятия; тайное хранение Священного Писания, литургической утвари, икон, священных книг; тайные сношения между общинами, епископствами и руководством Патриархата и т. д.). Если бы захотели также уничто-

жить и тайное руководство Патриархатом, то должны были бы казнить и всех епископов — среди них и тайных, которые в такой нужде были созданы один за другим. И если мы посчитаем вероятным, что когда-то все же удастся совершенно уничтожить церковную иерархию, то религия все же останется здесь, а атеистическая пропаганда не сделала ни шагу вперед. Советское правительство поняло это и поэтому предпочло, чтобы руководство Патриархатом существовало»¹.

Как видим, митр. Сергей свидетельствует о существовании в СССР церковного подполья, о «тайных сношениях» между подпольем и легальным Патриархатом, о том, что размах тайной религиозной жизни оказался той причиной, по которой советская власть не пошла на полное уничтожение Церкви. К последнему тезису мы еще вернемся в следующей части. Здесь же мы попробуем проанализировать сведения о связи между подпольем и легальной Церковью. Сами публикаторы этого документа были склонны воспринимать утверждение митр. Сергея как некое преувеличение, вызванное необходимостью объяснять немецким властям, почему в Советской России продолжает существовать легальная, но оппозиционная по отношению к власти — на чем настаивал митр. Сергей (Воскресенский) — Церковь. Однако сам автор записки действовал, исходя из реальности

¹ Алексеев В. И., Ставри Ф. Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское возрождение. 1980. № 12. С. 116–117.

описанной им ситуации. Как стало известно из недавно опубликованного отчета митр. Сергию одного из первых сотрудников Псковской миссии¹, экзарх поставил перед ее участниками задачу искать и привлекать к открытому служению заштатных священников, живших и негласно исполнявших требы на территории Псковской области². В нелегалах митр. Сергей (Воскресенский) видел кадровый резерв легальной Церкви. Вместе с тем из приведенной цитаты митр. Сергия видно, что бывший управляющий делами Московской Патриархии, а значит и все ее руководство были хорошо осведомлены о размахе и разнообразии церковного подполья. Вопрос в том, был ли легальный епископат лоялен или только терпим к церковным нелегалам в этот период, и если он участвовал в созидании подполья, то насколько активно.

Известно несколько случаев участия легальных епископов в подпольной церковной жизни. Выше уже говорилось о епископе Сергиевском Варфоломее (Ремове) — одном из создателей и руководителей сети нелегальных монашеских общин, существовавшей при Высоко-Петровском монастыре в Москве, а также одним из профессоров и с 1931 г. руководителе нелегальной духовной академии. Этот случай представляет особый интерес, так как еп. Варфоломей был близок к руководству Патриархии и, будучи на покое, выполнял ответственные поручения предстоятелей Российской Церкви³. Известно также, что временно управляющий Московской епархией еп. Филипп (Гумилевский), по сути, помогал скрывать деятельность нелегального Петровского монастыря. В 1929 г. ему было подано прошение о пострижении в схиму одного из духовников обители, в котором указывалось, что пострижение «не будет тайным, но и не будет оглашено». Несмотря на арест еп. Филиппа в 1933 г., этот постриг остался скрыт от посторонних: схиархимандрит Игнатий, будучи арестован в 1935 г., проходил по документам дела под своим именем в мантии — как архимандрит Агафон⁴. Судя по делу Высоко-Петровского монастыря

¹ О Псковской миссии см. *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999. С. 84–103.

² *Белов А.* «Миссионерская разведка» отца Николая Трубецкого. Как начиналась Псковская миссия // Альфа и Омега. 2001. № 2(28). С. 243–251.

³ *Белов А.* Архиепископ Варфоломей (Ремов): Argumentum advocati Dei. Настоятель Высоко-Петровского монастыря по материалам архивов его прихожан // Церковь в истории России. Вып. 5. М., 2003. С. 222–240; *О<тец> М<ишель> Д'Эрбиньи, S. J.* Церковная жизнь в Москве / Авторизованный перевод с французского с предисловием *И. Ф. Наживина*. Париж, 1926. С. 36–39, 41; *Архиепископ Варфоломей (Ремов)*. Из духовного наследия // Альфа и Омега. 1998. № 4(18). С. 122–125.

⁴ *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001. С. 81, 321; *Схиархимандрит Игнатий (Лебедев)*. Письма из заключения // *Монахиня Игнатия*. Старчество на Руси. М., 1999. С. 218.



Епископ Иннокентий (Тихонов),
1920-е годы

1935 г., еп. Филипп проводил тайных постриженников обители по документации Патриархии под вымышленными именами¹. Одно из мест в переписке упомянутого схиархим. Игнатия (Лебедева), бывшего наместником еп. Варфоломея по управлению Высоко-Петровским монастырем, дает основание предположить, что после ареста еп. Филиппа то же самое делал его преемник на посту управляющего Московской епархией архиеп. Питирим (Крылов). И архиеп. Филипп, и архиеп. Питирим были членами Временного Патриаршего Синода, а последний некоторое время исполнял обязанности управляющего делами Священного Синода². Тем самым руководство Московской епархии, тесно связанное с руководством Патриархии, участвовало в маскировке тайного Высоко-Петровского монастыря. По всей вероятности, это делалось с ведома

и одобрения самого митр. Сергия (Страгородского), лично знакомого с еп. Варфоломеем.

Вероятно, целую нелегальную епархию попытался создать архиеп. Самарский Александр (Трапицын). Будучи правящим Самарским архиереем в 1928–1933 гг. и опасаясь, «что будут арестованы все священнослужители епархии и некому будет совершать таинства», он стал рукополагать тайных священников из среды мирян. Они должны были, как и прежде, работать на светской работе и совершать богослужения у себя дома. Неизвестно, насколько широко развернулась эта деятельность еп. Александра. Вернувшись из ссылки, в 1936–1937 гг. он снова жил в Куйбышеве (Самаре) на покое и продолжал готовить тайных священников³. Рукополагали легальные епископы и клириков для нелегальных монастырей. В 1935–

¹ Коллекция ГАРФ.

² Схиархимандрит Игнатий (Лебедев). Письма из заключения. С. 236; Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 193.

³ Игумен Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь, 2001. С. 14–16.

1936 г. тайный монах Иоанн (Вендланд) был посвящен в сан диакона, а затем священника легальным епископом Старорусским Иннокентием (Тихоновым), другом руководителя монастыря о. Иоанна архим. Гурия (Егорова). Благословение на создание своего монастыря и антиминос для совершения Литургии последний по прибытии в Тащкент в 1933 г., как уже говорилось, получил у епархиального архиерея Патриаршей Церкви митр. Арсения (Стадницкого)¹. Выше мы указывали также, что, по крайней мере, четыре епископа легальной Церкви прямо или косвенно участвовали в церковной благотворительности, категорически запрещенной постановлением 1929 г.²

Таким образом, имеющиеся данные говорят о том, что легальный епископат в 1920–1930-е гг. лояльно относился к церковному подполью, видел в нем естественный способ продолжить невозможную в создавшейся обстановке церковную жизнь и участвовал в созидании церковного подполья. Связи между легальным епископатом и церковным подпольем имели место в пределах епархий (Московской, Самарской) и в русле личных отношений епископа и нелегала (еп. Иннокентий — архим. Гурий). Руководство Московской Патриархии было, безусловно, осведомлено о потаенной деятельности отдельных своих епископов и, очевидно, одобряло эти действия. Однако говорить о каком-то руководстве тайной церковной жизнью из единого центра на основании этих сведений не приходится. Трудно себе представить, что при значительном ослаблении легального центрального церковного управления тайное руководство Патриархатом могло быть эффективным. Тайные выборы Патриарха, предпринятые митр. Сергием (Страгородским) в 1926 г.³, говорят в пользу того, что сама идея негласной координации церковной жизни существовала в Патриархии. Однако неудача выборов подтверждает заключение о низкой эффективности такого руководства. Очевидно, взаимодействие епископата и находившихся в его ведении подпольных общин было возможно только на местном уровне.

¹ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999. С. 118–119, 111–112.

² См. § 2 настоящей части.

³ Наиболее подробно см. Журавский А. В. Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского. М., 2004. С. 245–286.

§ 4. СТРАТЕГИИ ВЫЖИВАНИЯ В ЦЕРКОВНОМ ПОДПОЛЬЕ 1920–1940-х годов

Выше мы видели, что церковное подполье было одним из поводов для репрессий против Церкви и верующих со стороны советской власти и вместе с тем оно оказалось одним из главных и естественных способов сохранения церковной жизни в СССР. К началу 1930-х гг. религиозная жизнь в легальных формах была практически невозможна, а пребывание в подполье было смертельно опасно. Вместе с тем запрещенная церковная жизнь продолжалась.

Как стала возможна такая парадоксальная ситуация? За счет чего члены нелегальных общин выживали в условиях репрессий, и шире — как вообще вели себя люди в условиях нелегального церковного существования, опасность которого была совершенно очевидна? Как они выживали в условиях пристального контроля властей и постоянной опасности? Как вели себя участники подполья при встрече с советской действительностью? На эти вопросы мы постараемся ответить в этом параграфе. Сосредоточимся на судьбах конкретных людей, членов церковного подполья, попытаемся нащупать основные модели их поведения, а также понять, какими мотивами руководствовались они, решаясь на «двойную» жизнь.

Поскольку источники, описывающие модели поведения верующих, характеризуют ситуацию всего 20-летия, в этом параграфе мы выйдем за хронологические рамки этой части и будем говорить о всем периоде 1920–1940-х гг. С точки зрения реакции на советскую действительность можно выделить два типа поведения членов известных нам тайных общин.

«Конформисты» церковного подполья

Весной 1924 г. при расположенном в центре Москвы Высоко-Петровском монастыре начинает складываться сеть тайных монашеских общин¹. Выше мы уже касались их истории и устройства. Напомним лишь, что узлами этой сети были несколько духовников, бывших насельников известной в начале века Зосимовой пустыни, в конце 1923 г. нашедшие пристанище в Высоко-Петровском монастыре под покровительством его настоятеля, постриженника Зосимовой пустыни еп. Варфоломея (Ремова). В своей деятельности зосимовские наставники имели в виду масштабную сверхзадачу. Они считали, что, несмотря на гонения, мона-

¹ *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001. С. 66, 68, 70, 126, 128, 140–143.

шество — как аскетическая традиция — не должно угаснуть¹. Ими были сформулированы принципы выживания «монашества в миру», «монашества без стен и одежды», предусматривавшие особое отношение к светской работе, общественной жизни, особое поведение в быту.

Работа традиционно была одним из важных компонентов монастырской жизни и воспитания инока. Но в условиях советского города 1920–1930-х гг. именно она должна была подвергнуться наибольшему переосмыслению. Духовные дети зосимовских отцов работали в государственных учреждениях, в научно-исследовательских институтах, на производстве и в кооперативах. Вообще варианты трудоустройства могли быть самые разные.

«Если Господу угодно будет, постарайся восстановиться в правах, а для се-го — никого же и ничего же бояся — вступи в артель (Губ-швей — кажется так), не примут — толкнись в другую, откажут — займись частной работой», — наставлял в начале 1932 г. свою духовную дочь, монахиню Ксению, отбывавшую ссылку, один из зосимовских старцев, схиархим. Игнатий (Лебедев)².

Существовали и ограничения. Характерно замечание о. Игнатия в письме к м. Ксении: «Если это фабрика — то поступать не надо». Его смысл становится понятен из воспоминаний м. Игнатии: зосимовские наставники избегали заводской среды, опасаясь, что она неблагоприятно скажется на духовном состоянии их подопечных. Некоторых из своих духовных дочерей о. Игнатий старался направить в научно-исследовательские учреждения. Одну из них старец просил устроить лаборанткой в научно-исследовательский институт, «так как ей по ее хорошенькому личику очень опасен был завод с его грубой обстановкой»³.

Параллель мы находим в жизни также упоминавшегося выше тайного монастыря архим. Гурия (Егорова), существовавшего в Ташкенте и Фергане в 1933–1944 гг. Духовные дети о. Гурия работали в государственных учреждениях. Ближайший его ученик, тайный иеромонах Иоанн (Вендланд), будущий митр. Ярославский, преподавал в Среднеазиатском индустриальном институте и занимался научными изысканиями в области петрологии вулканических пород приташкентского района. Летом члены общины, в том числе сам архим. Гурий, участвовали в геологических экспедициях, организуемых Среднеазиатским геологическим управлением,

¹ Там же. С. 131.

² Там же. С. 295–296.

³ Там же. С. 212, 216.

в качестве специалистов-геологов или подсобных рабочих¹. Во время этих экспедиций в пещерах и горах Средней Азии совершались богослужения и даже — Литургии².

Лояльное отношение к «советской» работе не было прерогативой поминающего подполья. Члены общины архим. Серафима (Батюкова), оппозиционно настроенного по отношению к Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергию, миряне и некоторые монашествующие также работали в научных и государственных учреждениях, хотя их наставник находился фактически в затворе. Мы знаем о внутренней жизни этой общины лишь по воспоминаниям ее членов-мирян, для которых лояльность советской работе обосновывалась христианской добросовестностью. Одна из участниц общины вспоминала: архим. Серафим

«высоко ценил труд и считал клеветой на христианство разговоры о том, что труд является проклятием для человека. <...> Батюшка очень отрицательно относился к тем, кто свое недобросовестное отношение к работе пытался прикрасить «принципиальными» соображениями. Ни при каких обстоятельствах он не допускал мысли о вредительстве или обмане при исполнении гражданских обязанностей»³.

Иногда занятость на государственном или кооперативном предприятии была своего рода маскировкой основной деятельности инока. Так, старшая сестра в общине архим. Игнатия монахиня Евпраксия была регентом левого хора Высоко-Петровского монастыря. Но, поскольку ее церковное служение советская власть не считала полноценной трудовой деятельностью, она состояла членом артели портных и брала заказы по шитью на дом. В силу своей ежедневной занятости на богослужениях м. Евпраксия не имела времени шить сама, и в этом ей помогали ее духовные сестры⁴. Но случаи такой работы-маскировки были редки. Вообще же в Петровских общинах был сформулирован принцип *отношения к «советской» работе как к монастырскому послушанию*, то есть как работе, исполняемой для Бога и для своей монашеской общины:

«Зосимовские старцы <...> вменяли работу в государственных учреждениях как послушание в монастыре. И послушник должен был относиться к свое-

¹ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999. С. 114.

² Протоиерей Глеб Каледя. Очерки жизни православного народа в годы гонений. (Воспоминания и размышления) // Альфа и Омега. 1995. № 3(6). С. 139.

³ Василевская В. Я. Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001. С. 100.

⁴ Монахиня Игнатия. Старчество в годы гонений. С. 325. Ср. Монахиня Игнатия. Старчество на Руси. М., 1999. С. 276 и др.

му послушанию со всей совестью, со всей ответственностью, со всей любовью»¹.

Так, работа в советских учреждениях для членов этих тайных монашеских общин приобрела религиозный смысл, вошла в их тайное аскетическое делание как один из важнейших компонентов и вместе с тем освящала, наполняла смыслом советскую повседневность²:

«Матери Игнатии приходилось по своей работе возвращаться в самой гуще мира, она не была, как мать Евпраксия, отделена от него почти непроницаемой стеной, и со временем для нее стало ясно, что многое из внешнего может и должно измениться, хотя бы для того, чтоб сохранить в большей неприкосновенности внутреннюю жизнь. <...> Бог судил матери Игнатии, чтоб многие сестры работали вместе с ней, занимаясь посланным Богом трудом с тщательностью и любовью как святым послушанием. И как скит³ и его делание было душою жизни матери Евпраксии, так в работе вместе со своими духовными сестрами мать Игнатия и яже с ней находили оправдание своего бытия. Еще батюшка <Игнатий> своим прозорливым оком в ранней юности дал матери Игнатии счастье считать свою работу святым послушанием, и теперь делом ее жизни было выполнение этих слов батюшки. И его благословение, а через батюшку — и благословение Божие почивало на деле рук собранных батюшкой же, хотя и было немало скорбных страниц в их жизни»⁴.



Члены общины архим. Игнатия (Лебедева) за чтением, 1936 год

Подобное отношение к служебным обязанностям открывало перед членами тайных общин благоприятные перспективы социализации в советском обществе. Со временем ученики петровских отцов заняли важные

¹ *Монахиня Игнатия. Старчество на Руси. С. 72.*

² В архиве м. Игнатии сохранилась примечательная фотография, запечатлевшая группу тайных монахинь за книгой. (См. иллюстрацию на этой странице.) Не зная, кто изображен на снимке, сцену можно принять за урок ликвидации безграмотности или занятие кружка культпросвета.

³ Имеется в виду дом старшей по постригу сестры, который члены общины между собой называли «скитом» и где сосредотачивалась жизнь их тайной монашеской общины: читались служба и монашеское правило, совершались тайные постриги, собирались сестры для обсуждения возникавших вопросов.

⁴ *Монахиня Игнатия. Старчество в годы гонений. С. 274–275.*



Епископ Иоанн (Вендланд),
1959–1960 годы

посты в ряде научных учреждений столицы: в Центральном НИИ туберкулеза Академии медицинских наук СССР, в Институте возрастной физиологии, в Институте переливания крови. Выход на открытое церковное служение прервал научную карьеру о. Иоанна (Вендланда), но и он вполне состоялся как ученый-геолог, дважды был делегатом Международного геологического конгресса (в 1937 и 1984 гг.)¹.

Членов упомянутых общин отличало не только добросовестное отношение к своим трудовым обязанностям. Не оставались они в стороне и от общественной работы. Митр. Иоанн (Вендланд) вспоминал:

«Профессиональный Союз предложил мне очень интересную общественную работу: руководить кружком юных натуралистов-геологов при Ташкентском

Дворце пионеров. Это была увлекательнейшая работа — мы ставили эксперименты, работали с образцами, проводили экскурсии, а на лето я устраивал ребят — мальчиков и девочек — к своим коллегам-геологам в различные геологические партии. До сих пор у меня остались друзья из этих ребят. Отец Гурий с сочувствием и заинтересованностью относился к нашей работе, чем, несомненно, содействовал успеху»².

Разумеется, на участие в общественной жизни, равно как на профессиональный рост членов этих общин, существовало важное ограничение, ведь все они были беспартийны.

Добросовестная работа, ставшая частью религиозного делания, осознавалась и как *гражданская позиция*, соединяя в себе церковность и гражданственность:

«Время шло, мы жили удивительной жизнью: с одной стороны, глубоко церковной, с другой — активно-гражданской. До сих пор я считаю такое соединение самым лучшим. Но, должно быть, на практике такое соединение трудно

¹ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров). С. 12.

² Там же. С. 118.

осуществить. Только очень своеобразные условия тридцатых годов позволили жить так, как жили мы»¹.

Одним из таких условий была поведенческая установка на маскировку собственной религиозности в повседневной жизни. Само определение современного им монашества как «монашества без стен и одежды» дает ключ к пониманию их стратегии. В уже цитировавшемся письме монахине Ксении о. Игнатий говорит об этом подробнее:

«Также в сердце нашем пред Всеведцем будем и монашествовать дондеже (пока) гнев Божий мимоидет, а пред людьми будем Екатериною (как и я — Агафон, а не Игнатий). <...> Исповедуйся у старичка-священника от Варвары Великой с именем Екатерина <...> апостольник — когда одна на правиле, черный платок в церкви тоже пока не надо» (курсив наш. — А. Б.)².



Монахиня Ксения, духовная дочь архим. Игнатия (Лебедева), 1920-е годы

Предлагая духовной дочери «монашествовать в сердце», а не «перед людьми», наставник рекомендует ей не только в повседневном общении, но и в случае исповеди пользоваться мирским, а не монашеским именем. Так же, как и его собственное имя в схиме (Игнатий, Агафон — имя в мантии) было известно лишь церковной власти и узкому кругу доверенных лиц³. Подобно этому и ей надлежит не разглашать тайну своего монашества: даже черный платок — атрибут «черничек», или «монастырок», — благочестивых женщин, живших одиноко, но пострига не имевших, — в публичном месте для нее нежелателен. Такую стратегию можно назвать *бытовой маскировкой* собственного монашества и даже собственной церковности. Подобным же образом обстояло дело и в тайном монастыре архим. Гурия:

«Своей церковности мы не афишировали, — вспоминал митр. Иоанн, — более того — стремились к тому, чтобы никто из посторонних (даже моя мама)

¹ Там же. С. 117.

² Монахиня Игнатия. Старчество в годы гонений. С. 295–296.

³ Там же. С. 81.

о ней не знали. Это достигалось очень легко, потому что мы не были болтливы, а в гражданской жизни работали очень напряженно»¹.

Целью такой маскировки, как мы сказали, было сохранение в неприкосновенности духовной жизни тайных христиан. Новое осмысление работы и общественной жизни, осторожное поведение в быту позволяли сохранить неизменным духовное руководство новоназначенных со стороны более опытного монаха, церковную и келейную молитву, общежительный принцип монашества. Хотя и здесь проявлялись особенности «монашества в миру»: у московских общин церковная молитва была перенесена в приходской храм бывшего Высоко-Петровского монастыря, где богослужение совершалось по уставу Зосимовой пустыни; в общинах архим. Гурия и Серафима (Батюкова) богослужение совершалось тайно в домах наставников. При реализации принципов общежития акцент делался не на имущественной (все общее), а на духовной стороне общинной жизни (взаимная любовь), поскольку не все члены, например, петровских общин жили совместно. Вместе их связывало духовное руководство, отношения монашеской субординации, периодическая совместная молитва (монашеское правило), иногда — работа, а также общая касса: члены общины отдавали в общее пользование часть своей зарплаты. Эти средства шли на нужды общины и на поддержку заключенных или сосланных ее членов.

Имея в виду ключевую задачу *сохранения* церковной жизни, можно понять парадигму поведения названных нами общин. Сохранить духовную жизнь можно было лишь *продолжая жить* и в условиях, для нее никак не предназначенных. Их стратегия была стратегией именно *выживания*. Путь ее реализации — вхождение членов этих общин в окружающую их гражданскую, социальную и, наконец, культурную среду. Ключевая задача определяла и принцип отношения тайных христиан к советской повседневности, который можно назвать принципом *аскетической прагматики*: при выборе места работы, участии в общественной жизни допустимо то, что позволяет сохранить должный духовный настрой и чистоту христианской совести. Если говорить о церковном подполье в терминах *конформизм — nonконформизм*, то поведение членов описанных общин напоминает конформистскую модель. Но благодаря ей их члены достигли поставленной цели. Несмотря на то, что репрессии 1930-х гг. выбили из их рядов почти всех руководителей и многих собратьев, эти группы (если не

¹ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров). С. 117.

легализовались во второй половине 1940-х гг.) сохранили свою структуру и продолжали существовать до естественной смерти их членов в 1970–1980-х гг., а некоторые из них дожили и до наших дней. Впрочем, подобная инкультурация была не единственной моделью поведения в церковном подполье 1920–1940-х гг.

Изоляционисты церковного подполья

Летом 1944 г. на стол И. В. Сталину легла докладная записка наркома внутренних дел, в которой речь шла о высылке из Рязанской, Воронежской и Орловской областей в восточные районы страны более 1500 человек «истинно-православных христиан». Это была самая массовая депортация русского населения в этот период. Для нас важны детали повседневной жизни членов этих общин, которые нашли отражение в этом документе:

«<...> рядовые участники живут в домах с замурованными окнами, мужчины отпускают волосы, женщины отвергают брак <...> Сектанты ведут паразитический образ жизни и проводят антисоветскую работу: налогов не платят, от выполнения государственных обязательств и от службы в Красной армии уклоняются, на вызовы в советские органы не являются, соответствующих документов не принимают. Из-за боязни советского влияния на детей участники организации не пускают их в школу и воспитывают в духе враждебности к советской власти»¹.

Массовый затвор, который, как следует из приведенной цитаты, практиковали члены этих общин, был, конечно, исключительным случаем. Но в остальном в записке Берии перечислены практически все поведенческие установки, которых придерживались участники церковного подполья, враждебно настроенные по отношению к советской действительности². Главным мотивом их враждебности были *эсхатологические настроения*, связывавшие пришествие антихриста и приближение конца света с революцией 1917 г. и установлением советской власти³. Такие настроения

¹ ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 65. Лл. 305–306. Опубликовано в *Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви*. СПб., 1999. С. 262–263. Ср. *Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах)*. М., 1999. С. 250.

² В отличие от групп «конформистов», при описании которых мы пользовались, как правило, текстами, созданными их участниками, о жизни и идеологии этих групп мы знаем в основном из документов, созданных государственными органами.

³ *Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности*. Воронеж, 1977. С. 83.

мы можем назвать вслед за А. В. Журавским *антисоветским эсхатологизмом*¹.

Группы, проникнутые этим умонастроением, возникают уже в 1920-е гг. Распространены они были в основном в сельских районах и городах черномоземных областей России, Поволжья, восточных областей Украины. Численность большинства этих групп не превышала двух–трех десятков человек и не выходила за пределы одного или нескольких соседних приходов, но некоторые разрастались до массовых движений, охватывавших целую область или регион. Первоначально они существовали в рамках легальных приходов, поддерживались или даже вдохновлялись их священниками или бывшими насельниками закрытых монастырей, жившими по соседству. С начала 1930-х гг. в связи с закрытием храмов эти группы и их пастыри постепенно лишаются регистрации и становятся частью церковного подполья. В некоторых областях этот процесс продолжался до 1940-х гг.² В 1920-х же гг. в ходе борьбы с обновленчеством у представителей этих групп, помимо антисоветско-эсхатологических воззрений, формируется представление о «церкви лукавующих», служители которой, именуя себя слугами Христа, на деле служат антихристу. В 1930-х гг. антицерковные взгляды распространяются на духовенство и приходы, оставшиеся в общении с митр. Сергием (Страгородским). (Тогда же члены радикальных групп начинают именовать «обновленцами» и «сергиан».)

Отождествление советской власти с властью антихриста заставило членов столь радикально настроенных групп бойкотировать практически все ее мероприятия, а ее учреждения воспринимать как антихристовы. Прежде всего это коснулось работы в колхозах, совхозах, а позднее и вообще в государственных учреждениях³. Отказ от вступления в колхоз и выход из колхоза — ключевая реакция участников эсхатологических групп при соприкосновении с советской действительностью⁴. Считалось, «что

¹ Журавский А. В. Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского) // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. Православная Церковь в России и СССР. Источники, исследования, библиография / Ред. номера С. Л. Фирсов. С. 350.

² Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 21–30.

³ Там же. С. 39–40.

⁴ См., например, Клибанов А. И. Современное сектантство в Тамбовской области: (По материалам экспедиции Института истории АН СССР в 1959 г.) // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 8. М., 1960. С. 97; Митрохин Л. Н. Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. М., 1961. С. 159; Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Там же. С. 168; Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 32, 92, а также: ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Л. 30 об.; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Л. 13.

вступающие в колхозы продаются антихристу, колхозникам на лбы будут ставиться печати, они будут гореть в аду и т.п.»¹. Так же обстояло дело и с хлебозаготовками:

«Грабят и грабят крестьян без конца, а крестьяне-дурни еще и хлеб добровольно сдают. Не надо сдавать хлеб антихристу, ибо наш хлеб — это наша кровь, которую антихрист пьет вместо вина, как написано в наших святых книгах»².

Антиколхозные настроения усугублялись тем, что многие местные руководители, как было сказано выше, ставили знак равенства между колхозником и атеистом³.

Оговоримся еще раз. Не всем оппозиционерам было свойственно нелояльное отношение к «советской» работе. Один из воронежских «иосифлян» прот. Иоанн Стеблин-Каменский в 1929 г. заявлял:

«Лицам, приходившим ко мне и вопрошавшим о вступлении в кооперацию, колхозы, коммуны и т. п. участии в новом устройстве сельского хозяйства, всегда отвечал в том духе, что если при этом, как мне известно, не требуется отказа от веры, то, разумеется, в подобном участии греха быть не может»⁴.

Такая позиция больше походит на аскетическую прагматику петровских отцов, чем на радикальное отрицание колхозов с позиций антисоветского эсхатологизма.

Атрибуты советской гражданской, общественной и хозяйственной жизни — документы, паспорта, участие в выборах, членство в профсоюзе, подписка на займы, пенсии и так далее — также воспринимались как знаки пришествия антихриста, как его печать: «В Евангелии сказано, что накануне последнего отживания <очевидно, “последние времена”>. — А. Б.>, т. к. на земле появились антихристы, будут ставить печати на людей, а кто не будет принимать печати, будет смертельно гонимый. Чтобы избежать это<го>, нужно усердно молиться и предостерегать <так в тексте. — А. Б.> будущее. Грех иметь паспорта, профсоюзную книжку, принимать участие в голосовании по выборам правителей, грех воспитывать детей в Советском духе и отдавать их в школу»⁵. Не было приемлемо для членов этих групп участие в массовых акциях советской власти, равно как обращение

¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Л. 31.

² Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 106.

³ Ср. ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 65.

⁴ Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 232.

⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 125.

к традиционным с 1930-х гг. для советского человека формам досуга: «Ни в коем случае нельзя ходить на идольские ихние праздники и праздновать с ними революционные праздники: Октябрьскую, Новый год и т. п. <...> а в особенности демонстрации... одно слово “демон страстей”. Не ходи по театрам и кино <...> Радио, чтобы не гремело, выброси вон»¹. Как приобретение к «печати антихриста» воспринималось участие и в переписи населения²: «Так, в селе Тушино — Сенгилевского района <Куйбышевской области> имеется секта неплательщиков, состоит из 12-ти хозяйств, отправляет богослужение без попа, по очереди в домах своих членов. При проведении Всесоюзной переписи населения <1937 г.> отказались от заполнения бланков, заявив: “Мы овцы не вашего стада, подчиняемся только одному богу”. На протяжении нескольких лет уклонялись от уплаты налогов и др. общественных обязанностей»³.

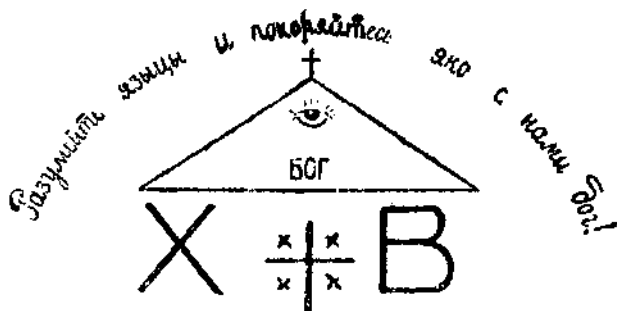
Отрицательное отношение к легальной церкви, характерное, как было сказано, для таких групп начиная с 1930-х гг., особенно упрочилось в 1940-е гг. В одном из произведений, бытовавшем в радикальной среде в послевоенные годы, говорится об этом: «Еретики возьмут власть над церквями, будут ставить своих служителей благочестия... Первым делом их гонение будет на истинных пастырей»⁴. А вот пример из справки Управления МГБ по Алтайскому краю от 6 апреля 1948 г. (с сохранением грамматики оригинала): В крае «имеется некоторая часть православных верующих, попавших под влияние антисоветского элемента, которая бойкотирует вновь открытые церкви, мотивируя тем, что в ней совершаются богослужения за Советскую власть. Так один из верующих, проживающих в гор. Рубцовске, где официально действует православная церковь, по этому вопросу говорил: “Церкви, которые сейчас открыты, являются Советскими, а священники — советскими агитаторами, поэтому службу они ведут за Советскую власть. Посещать эти церкви ни в коем случае нельзя. <...>”. Верующая, проживающая в Змеиногорском районе, заявила так: “Священники в этих церквях поставлены из партии, под ризой у них медали, службу они ведут сокращенно, не так как раньше была служба, они обновленцы, поэтому в церковь ходить никогда не надо, надо избегать эти церкви, крестики покупать также не надо, т. к. на них находили

¹ Митрохин Л. Н. Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине. С. 157–158.

² Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 80–81.

³ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Л. 44.

⁴ Митрохин Л. Н. Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине. С. 156–157.



Знаки и надписи, которые федоровцы наносили на оконные ставни и двери своих жилищ.
Рисунок из книги С. Навагинского, 1929 год

серп и молот, колоски, пятиконечную звезду и СССР»¹. Некоторые группы в послевоенные годы прямо отождествляли с антихристом Патриарха Московского и всея Руси, а духовенство легальной церкви — с лжепророками²; действующие церкви они называли «капищами антихриста»³.

Поведение членов эсхатологических групп в быту не отличалось скрытностью. Демонстративный затвор или начертание на стенах жилищ и одежде множества крестов⁴, которые практиковали некоторые радикалы, были крайностью, но крайностью, для таких групп характерной и воспроизводимой в их среде с известной регулярностью. Появились эти формы обособления от мира уже в 1920–1930-е гг. Как видно из записки Берии, они были распространены в первой половине 1940-х, а затем вновь активизировались во второй половине 1950-х гг.⁵

Бойкот колхозных работ, неучастие в советской общественной жизни, как и игнорирование действующих церквей в условиях села выделяли приверженцев антисоветского эсхатологизма. Закрытые двери и ставни при домашних молениях скорее были средством устранить чужаков, чем скрыть факт моления. Тем более что для соседей они, как правило, не

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 124–125.

² Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 88–89.

³ Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 166.

⁴ См., например, Навагинский С. Церковное подполье: (О секте «федоровцев»). Воронеж, 1929. С. 12, 21, 23, 33, 35.

⁵ Клибанов А. И. Современное сектантство в Тамбовской области. С. 98–99; Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 191–193; Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 35–36; Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 173–174.

были тайной. Иногда они выступали инициаторами этих молений. «Через день или два в деревне случилось печальное происшествие. Вдруг с громким плачем в домик <монахини Марии> прибежали несколько женщин и со слезами рассказали, что в их семье за что-то арестовали молодого хозяина <...> И женщины бросились за молитвенной помощью к матери Марии. Перебивая друг друга, они рассказывали подробности этого неожиданного и несправедливого ареста и требовали, чтобы тут же, моментально, все встали и молились, чтобы его выпустили. Они кричали: “Акахвист! Акахвист!”, то есть “акафист”. Больше ничего они, собственно, и не знали и требовали, чтобы мы все время читали вслух акафисты»¹.

Порой радикалы устраивали групповые шествия — импровизированные крестные ходы, привлекавшие внимание не только односельчан, но и властей: «30 мая 1943 года в селе Николо-Азяси, Мокшанского района Пензенской области группа активных церковников в количестве 30-ти человек организовала шествие по селу с иконами и церковным песнопением, сопровождавшимся антисоветскими выкриками: “Долой колхозы и совхозы, пусть будут все единоличниками, и нам будет лучше”. Проходя по селу и собрав толпу свыше 100 человек, в поле около села организовали моление, на котором всем присутствующим производилось “отпущение” грехов. Во время этой церковной церемонии по адресу проходящих мимо колхозников раздавались выкрики: “...Если бы колхозов не было, вы бы такой муки не видели”»².

В целом приверженцы антисоветского эсхатологизма стремились не спрятаться от мира антихриста, а отделиться от него. Это вполне соответствовало их задаче — остаться чистыми, незапятнанными антихристовыми происками. Их стратегия выживания была стратегией размежевания с падшим миром. Они вполне могут быть названы *нонконформистами* церковного подполья. Но именно в силу своего изоляционизма они были более уязвимы для карательных органов, чем общины «конформистов»³.

Что стояло за противоположными поведенческими парадигмами?

Мы описали два типа поведения, сформировавшихся внутри церковного подполья в 1920–1940-х гг. В своем отношении к «советской» работе, общественной жизни и повседневности эти поведенческие парадигмы

¹ Монахиня Досифея. О матушке Марии // Василевская В. Я. Катакомбы XX века. С. 302.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Л. 13.

³ См., например, Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 257–258, 260.

практически противоположны, как противоположны были их мотивы. С одной стороны — попытка сохранить монашескую и шире — духовную жизнь в условиях гонений, требовавшая инкультурации в окружающую среду. С другой — попытка размежевания с «миром антихриста», обусловленная антисоветско-эсхатологическими представлениями, и как следствие — изоляция от советского окружения. Попробуем проследить истоки этих поведенческих парадигм.

Общины «конформистов» были так или иначе связаны с двумя столицами. Тайный Петровский монастырь возник и существовал в Москве; большинство членов общины архим. Серафима (Батюкова) жили в Москве или ближайшем Подмосковье, а сам их руководитель — в Загорске. Духовные чада архим. Гурия (Егорова), как и их наставник, были жителями Ленинграда. С течением времени Москва (для петровских иноков и членов общины архим. Серафима) оставалась центром притяжения и тогда, когда, отбыв сроки заключения, их члены селились во Владимирской или Рязанской областях. Мы помним, что с точки зрения социального состава в общинах Высоко-Петровского монастыря и архим. Гурия (Егорова) преобладали московские и ленинградские служащие и интеллигенция. Обратим внимание на то, что монахини закрытых монастырей были представлены в петровских общинах довольно незначительно. Хотя они и окормлялись у бывших зосимовцев, но внутрь их тайных монастырьков проникали редко. Когда же это происходило, встреча разных духовных школ была чревата острыми конфликтами¹. В тайном монастыре архим. Гурия насельниц и насельников закрытых монастырей (кроме него самого) вообще не было. Служащие и интеллигенция Москвы преобладали и в общине архим. Серафима (Батюкова). Правда, здесь было больше монахинь закрытых монастырей — возможно, до трети или половины состава общины². Как было показано выше, общины «конформистов» в возрастном отношении были довольно молоды и в них преобладали женщины. Лишь в общине архим. Серафима (Батюкова) родившиеся в конце XIX в. составляли более значительную часть (очевидно, около трети).

Изоляционистские общины локализовывались, как правило, вдалеке от столиц. Исследователи выделяют четыре центра радикальных движений. 1) Центральное Черноземье (Воронежская, Липецкая, Тамбовская области) и Краснодарский край. 2) Восточная Украина, прежде всего области, граничившие с Центрально-Черноземной областью (Ворошиловградская, Харьковская, Сумская), и примыкавшие к ним районы Орловской,

¹ *Монахиня Игнатия. Старчество на Руси. С. 104–105; Монахиня Игнатия. Старчество в годы гонений. С. 90, 174–175.*

² См. *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века.

Курской, Белгородской областей. 3) Поволжье (Татария, Чувашия, Мордовия, Ульяновская, Пензенская, Саратовская, Куйбышевская области). 4) Ивановская, Ярославская, Горьковская области, где поведенческий радикализм был тесно связан с оппозиционными настроениями духовенства. В 1940-х гг. изоляционистские общины проникают в Алтайский край и Сибирь (Новосибирская, Томская, Кемеровская области, Красноярский край) и в Казахстан. Это было следствием высылки в эти регионы верующих из центральных областей России¹. Особенно заметны они стали здесь со второй половины 1950-х гг., когда, отбыв сроки заключения или освободившись по амнистии, радикалы снова объединялись в общины, образуя целые поселки². В Алтайском крае к началу 1948 г. было «учтено 90 нелегальных групп церковников и сектантов с количеством участников до 3000 человек», то есть в среднем по 30 человек в каждой группе³.

Первоначально изоляционистские общины были распространены в основном в сельских районах, реже — в городах упомянутых областей. Но уже с конца 1920-х гг. в связи с коллективизацией начался процесс миграции их членов в города и промышленные центры. По оценкам исследователей, к концу 1960-х гг. порядка четверти радикалов центральных российских областей были горожанами⁴. Главной социальной опорой антисоветско-эсхатологических групп были крестьяне. Коренные горожане (торговцы, кустари), по позднейшим оценкам, в этих группах составляли в среднем 3–5%. Значительной стратой среди радикалов были насельники и насельницы закрытых монастырей. В конце 1960-х гг. они еще составляли порядка 13% от числа радикалов центральных областей России⁵. В 1930-е и 1940-е гг. этот процент должен был быть еще выше. В силу своего отрицательного отношения к колхозам большинство носителей антисоветско-эсхатологических настроений в 1930-е гг. оставались одиночками. В 1940-е гг. в местах распространения изоляционистских групп доля одиночников среди населения достигала 10–15%⁶.

Нужно отметить, что антисоветский эсхатологизм находил для себя питательную почву не только в описанной выше среде. Яркий пример подоб-

¹ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 40–42.

² Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 259.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 121. Нужно лишь учитывать, что среди учтенных «сектантов» могли быть представители протестантских деноминаций, а среди «церковников» — верующие, принадлежавшие Патриаршей Церкви, но собиравшиеся на молитву в частных домах в силу отсутствия действующих церквей.

⁴ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 46.

⁵ Там же.

⁶ Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 167–168.

ных настроений мы встречаем в записи беседы, состоявшейся 12 декабря 1927 г. между Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергием (Страгородским) и депутацией Ленинградской епархии. Один из ее членов, очевидно, бывший профессор Петербургской Духовной академии, подчеркивал, что он является «выразителем мнения сотни моих друзей и знакомых и, надеюсь, тысячи единомышленных научных работников Ленинградской епархии».

– Ну а чего же тут особенного, что мы поминаем власть? — сказал <митр. Сергий> <...> — Раз мы ее признали, мы за нее и молимся. Молились же за Нерона.

– А за антихриста можно молиться? — спросил профессор протоиерей Василий Вержужский.

– Нет, нельзя!

– А вы ручаетесь, что это не антихристова власть? <...> А дух-то ведь антихристов, не исповедующий Христа, во плоти пришедшего! <...> а так как возможность-то есть, что это антихрист, то мы и не молимся¹.

Это было одно из первых выступлений деятелей «иосифлянского раскола», — пожалуй, самого мощного оппозиционного движения 1920–1940-х гг. «Профессорский» эсхатологизм этих иосифлянских лидеров реализовывался прежде всего в церковной оппозиционности, а не в подчеркнута изоляционистской модели поведения. Хотя выше мы указывали, что поведенческий изоляционизм далеко не всегда был свойственен церковным оппозиционерам.

По сравнению с общинами «конформистов», среди радикалов процент мужчин был несколько выше: порядка 30–40% рядовых членов, а среди мирян — руководителей групп их было подавляющее большинство². Достоверно оценить возрастной состав участников этих групп несколько сложнее. В конце 1940-х гг. возрастная структура изоляционистских общин Тамбовской области была примерно такова: 1920-е гг. рождения — 50%, 1900–1920-е гг. — 30%, остальные родились в конце XIX века³. Однако в 1940-е гг. изоляционистские общины Центрального Черноземья претерпели существенные изменения своего состава: массовая депортация 1944 г. вывела из их рядов многих старых членов, а в послевоенные

¹ Протоиерей Владислав Цытин. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 170–171. Ср. Митрополит Иоанн (Снычев). Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия — игоргианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Самара, 1997. С. 213–215.

² Никольская Э. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 168–169.

³ Клибанов А. И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. С. 233.

годы они претерпели заметный приток молодежи¹. Скорее всего, в 1920–1930-х гг. основную часть радикалов составляли люди, родившиеся в 1890–1900 гг.

Особая ценность аскетической традиции (и традиции духовной жизни), которую стремились сохранить общины «конформистов» понятна: это был верный путь к богообщению, пройденный их предшественниками. «Духовные купцы мы, братие, <...> ищем многоценную жемчужину, которая есть Христос, наш Спаситель, сокровище непохищаемое. Блажен и трижды блажен, кто постарался приобрести эту небесную жемчужину, этот небесный жемчуг божественной молнии Христа». <...> Сокровище наше — это самое для нас драгоценное в мире, столь драгоценное, что мы держим его сокровенно, скрываем его от людей, как скрывают свое богатство купцы земные, боясь, чтобы кто-нибудь не похитил его у них»². Так писал, повторяя слова древнего святого отца основатель зосимовской традиции игум. Герман (Гомзин; †1923). Истоки же эсхатологии изоляционистов, скорее всего, кроются в том, как реагировала их религиозность на политические и социальные катаклизмы XX века³.

В сентябре 1950 г. в городе Усмани Воронежской области произошел такой случай⁴. Жительница села Красное, что в 8 км от Усмани, В. Каширская в первых числах сентября стала уверять знакомых о скором наступлении «кончины света», приурочивая его дату к дню солнечного затмения —

¹ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 39–40.

² Заветы о молитвенном делании. Благословение монашествующим и всем ревнующим о благочестии Смоленской Зосимовой пустыни схигумена Германа. Б. м., 1995. С. 3–4.

³ В ходе обсуждения этой работы Е. В. Белякова высказала предположение о том, что изоляционистские настроения церковного подполья советского периода были следствием влияния, которое оказывали на православных старообрядцы, имевшие за плечами значительный опыт самых радикальных форм «изоляционистского поведения». Безусловно, типологическое сходство некоторых форм поведения старообрядцев рубежа XVII–XVIII вв. и православных радикалов советского периода бросается в глаза. Однако представляется, что о прямом влиянии здесь говорить все же не приходится прежде всего потому, что поведение самих староверов в 1920–1940-е гг. в большей степени отличалось тщательной бытовой маскировкой, чем подчеркнутым изоляционизмом. К таким выводам пришли, например, исследователи беспоповских согласий Урала. См. *Коровушкина-Пярт И. П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Сб. науч. трудов. Екатеринбург, 2001. С. 206–217. Ср.: «Напрашивается вывод о том, что старообрядцы были менее заметны для властей, чем члены РПЦ. Имея исторический опыт преследований со стороны властей, старообрядцы привыкли прятать свою духовную жизнь от внешнего взора. <...> Адаптация чаще, чем прямое сопротивление, была нормой для старообрядцев, хотя описать стратегию адаптации труднее, чем протеста». — Там же. С. 212–213.*

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 285. Лл. 191–193.

12 сентября. Каширская призывала верующих подготовиться к этому дню: надеть крест, исповедаться, причаститься. Слухи распространились по соседним селам, и 10 (воскресенье) и 11 (Усекновение главы Иоанна Предтечи) сентября в Успенской церкви г. Усмани наблюдалось скопление большого числа верующих: 11 сентября — до 2000 человек с детьми. Священники церкви исповедывали их и причащали с 6 часов утра до 2 часов дня. Каширская пыталась проповедовать и в церкви и призывать к покаянию, однако настоятель храма ей этого не позволил, хотя — что было поставлено государственными органами ему в вину — и «не принял мер к разоблачению шарлатанства Каширской». В силу этого у верующих, как сказано в отчете уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви, сложилось впечатление, что Церковь поддерживает пророчество. В результате работа в колхозе имени «17 партсъезда» и занятия в школе 11 сентября были парализованы. После 12 сентября возбуждение стало спадать, и наплыв верующих в усманскую церковь прекратился. Интересно, что, как следует из документа, Каширская была колхозницей и прихожанкой легального храма. Но в остальном ее поведение тяготело к изоляционизму: о ней сказано, что ее муж осужден как изменник Родины (возможно, поэтому она не могла вести хозяйство как единоличница), что детей она не пускает в школу, считая это делом «антихриста», «отзываясь в этом же духе и в отношении колхозов».

Представляется, что этот случай дает нам ключ к пониманию антисоветского эсхатологизма. Каширская узнала о грядущем солнечном затмении почти за две недели. Наверняка она почерпнула эту информацию не у местной знахарки, а из радиопередачи. «Просветительские» усилия советской власти наложились на скрытые эсхатологические настроения и дали всплеск массового «религиозного возбуждения». В последующие десятилетия подобные примеры будут встречаться регулярно. В середине 1960-х гг. многочисленные публикации советской прессы о «снежном человеке» будут ассоциироваться у носителей эсхатологических настроений с «явлением антихриста», прятавшимся до того времени в горах. Аналогичные известия о некоем загадочном озере в Африке будут восприниматься как обнаружение «логовища антихриста»; известия о мощном извержении вулкана — как освобождение антихриста из «кладеза бездны» (см. Откр 9:1–2, 11:7, 17:8, 20:3) и т.п.¹ Уже сообщения об ашхабадском землетрясении (1948 г.) и о обрушившемся на Камчатку цунами воспринимались как знамение конца света. Причем последнее подавалось как изустное, а не газетное сообщение и обрастало дополнительными

¹ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 89.

подробностями: «С Камчатки идет огненная лава и все сжигает. Одна женщина приехала оттуда»¹.

Думается, масштабные социальные катаклизмы 1910–1940-х гг. и последующие модернизационные усилия советской власти, в том числе попытки естественно-научного просвещения через средства массовой информации, вызвали у многих своего рода травматический шок и активизировали дремавшие до той поры эсхатологические настроения, придав им отчетливо антисоветскую окраску. Социальной базой этих настроений стали слои, не чуждые крестьянской общинной психологии: сельское и провинциальное духовенство, часть сильно «окрестьянившегося» к началу XX в. монашества², жители городов, еще вчера бывшие сельскими жителями или тесно связанные с сельской средой³, и, конечно, само крестьянство. Антисоветско-эсхатологические группы воспроизводили общинный дух, старались сохранить то, что активно разрушала сталинская коллективизация. Общинный же образ жизни «конформистов» был только средством сохранить монашеские идеалы.

Антимодернизационный пафос эсхатологических настроений проявлялся не только в отказе вступать в колхозы и участвовать в акциях советской власти, но и в бойкоте тракторов, сельскохозяйственных машин⁴, в отказе переходить с трехполья на многополье: ибо Бог — в трех Лицах⁵. В традиционном космосе россиянина гармонично сочетались самодержавная государственность, православная церковность, общинная социальность. Их единство имело религиозный характер. Радикальная советская модернизация разрушала и это единство, и его отдельные компоненты, что естественно вело к возникновению радикальной религиозности с ее изоляционистскими поведенческими установками.

Впрочем, отдельные элементы изоляционистской парадигмы появляются задолго до 1917 г. В их числе — родительский запрет на продолжение учебы в школе дольше 1,5–2 лет⁶. Его иногда даже несколько смягченную модификацию (позволение ходить в школу до 4-го класса) мы находим у

¹ Митрохин Л. Н. Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине. С. 157.

² Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. С. 165–174.

³ Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи: (XVIII — начало XX в.) Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. Тг. 1–2. СПб., 1999. Т. 1. С. 282–349.

⁴ См., например, *Мальшев Ив.* Что скрывается под маской религий // Безбожник. № 47(477). 30 августа 1931. С. 1.

⁵ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 105.

⁶ Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи. С. 339.

изоляция советского периода¹. Это еще раз подчеркивает антимодернизационный характер изоляционистской модели поведения. Также еще в предреволюционные годы возникли и начали набирать силу такие внецерковные движения, как иннокентьевцы и иоанниты². Советский период обострил эти процессы и придал религиозное, эсхатологическое направление антимодернизационному пафосу изоляционистов.

В 1940-е гг. изоляционистская парадигма поведения настолько тесно сомкнуется с антисоветским эсхатологизмом, церковно-оппозиционными настроениями, подпольным статусом соответствующих общин, что с этого момента мы можем говорить о формировании альтернативной религиозной субкультуры, противопоставляющей себя базовой религиозной культуре Патриаршей Церкви, как легальной, так и подпольной ее части³. Советские религиоведы, с конца 1950-х гг. занявшиеся изучением «внецерковных православных движений»⁴, застали изоляционистские общины в виде уже сложившейся религиозной субкультуры. Вместе с тем отдельные элементы изоляционистской поведенческой парадигмы мы находим и в ограде легальной Церкви. Прихожанка легальной церкви В. Каширская, проповедовавшая о близком конце света в селах близ Усмани, — одна из представительниц этого процесса. А к примеру, в храмах Псково-Печерского монастыря еще в начале 1980-х гг. можно было встретить беспаспортных прихожанок.

Мы видели, что в недрах церковного подполья 1920–1940-х гг. просматриваются две поведенческие парадигмы. Одна была нацелена на социализацию в советском обществе. Другая — на изоляцию от него. Социализация «конформистов» была, конечно, частичной: общая с советским окружением профессиональная и общественная жизнь помогала сохранить в тайне их религиозность. Эти общины были гораздо более устойчивы перед лицом репрессивных органов, чем общины изоляционистов; их стратегия была стратегией именно *выживания*. Мотивы инкультурационной поведенческой парадигмы обусловлены ее основной задачей — *сохранения религиозной жизни* в качестве таковой. Изоляционизм же покоит-

¹ См. Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 40 и цитированные нами архивные документы.

² Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. С. 248–252; Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. М., 1961. С. 298; Клибанов А. И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. С. 194.

³ Подробнее об этом речь пойдет в Части 2, § 4.

⁴ Термин А. И. Клибанова. См. Клибанов А. И. Религиозное сектанство и современность: (Социологические и исторические очерки). М., 1969; Клибанов А. И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. С. 193. Ср. Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 61.

ся на жестких *идеологических установках* — антисоветском эсхатологизме и его следствиях: катарских (спасутся только избранные), харизматических (основатель — носитель особого дара Святого Духа или даже воплощенный Бог), хилиастических (наступило 1000-летнее царство) настроенных¹.

Результаты оказались противоположны. В 1990-х гг. нам довелось общаться с несколькими представителями «конформистских» общин. Было очевидно, что они *сохранили традиционную религиозную культуру*. В послевоенные годы они не только дали легальной церкви кадры священнослужителей и церковных работников (об этом будет рассказано во второй части); оставаясь в подполье, они много сделали для развития церковной литературы, апологетики, гомилетики, христианского образования² — тех областей церковной жизни, которые не могли в те годы полноценно существовать в легальных условиях.

В отличие от «конформистов» изоляционисты *создали собственную субкультуру*. Подлинно,

«эсхатологическое сознание, переходя в крайности, неизбежно приобретало маргинальные формы. Подобное вырождение происходило и с русскими зилотскими движениями (стригольники, старообрядцы — в прежние века <...>), изначально выступавшими в качестве ревнителей церковного благочиния и благочестия, но завершавшими свой исторический путь беспоповством. Это сложное и трагическое явление в русской церковной жизни еще до конца не исследовано»³.

Таков был финал последовательного нонконформизма изоляционистских общин. Определенная степень конформизма, похоже, была условием *выживания* церковного подполья в СССР.

В случае с обозначенными поведенческими парадигмами мы имеем дело с двумя типами реакции русской религиозности на политические и социальные изменения первой половины XX в. Столь различные реакции, безусловно, отражают ее глубинный *дуализм*. Цельный, религиозно освященный космос огромной массы российского населения болезненно отре-

¹ Ср. *Журавский А. В.* Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского). С. 350.

² Подробнее см. [Беглов А.] От публикатора // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 165–166; [Беглов А.] От публикатора // Альфа и Омега. 1997. № 2(13). С. 280–282; *Гарькавий И.* Страница жизни Церкви // Альфа и Омега. 1995. № 1(4). С. 114–125; Беглов А. Православное образование в подполье: страницы истории // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). С. 153–172.

³ *Журавский А. В.* Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского). С. 346.

агировал на нарушение собственной целостности, на изъятие одного или нескольких своих компонентов. Мировоззрение же лучших представителей монашества, нацеленных на углубленную духовную практику, относительно спокойно встретило государственные и социальные изменения и приспособилось к ним. Причины столь радикального расхождения двух ветвей казалось бы единой русской религиозности — предмет для последующих изысканий.

ИТОГИ: ПУТЬ В ПОДПОЛЬЕ

В 1920–1930-е гг. советская власть последовательно стремилась реализовать цели, сформулированные В. И. Лениным в марте 1922 г., и уничтожить Православную Российскую Церковь. В качестве эффективного компонента этой политики власть использовала манипуляцию границей законного и незаконного в церковной жизни. В 1922–1927 гг. нелегальность Патриаршей Церкви использовалась как средство давления на нее, как кнут, который должен был принудить ее иерархию к уступкам власти. С 1929 г. власть по своему усмотрению сузила сферу легальной церковной жизни, сведя ее только лишь к богослужебной деятельности, а все иные формы церковной жизни квалифицировав как незаконные, преступные и подлежащие репрессии. В 1930-е гг. существование подпольной церковной жизни стало одним из главных поводов для репрессий против Церкви как подпольной, так и легальной. Обвинения в связи с «контрреволюционным церковным подпольем» наряду с обвинениями в связях с «белогвардейской эмиграцией» стали одним из излюбленных обвинений в адрес духовенства и верующих.

Однако такая политика привела не к уничтожению церковной жизни на территории СССР, а к ее вытеснению, невольному уходу за границу легальности и росту церковного подполья. Различные виды монастырей, снятые с регистрации приходы, паломничества, благотворительность, образование и хозяйственная деятельность — все, чему не было места в легальной церковной жизни, продолжало существовать за ее пределами. Российская Церковь, подобно гигантскому айсбергу, погружающемуся под воду, скрывалась за границей легальности, оставляя «над водой» лишь крошечную верхушку. Между тем само церковное подполье носило массовый и разнообразный характер. Число монашествующих в подпольных монастырях, скорее всего, исчислялось десятками тысяч; а число подпольных приходов, очевидно, достигало нескольких тысяч по всему СССР. Подполье оказалось главным и естественным способом сохранения

церковной жизни в этот период. В связи с этим отношение легального епископата к подпольным формам церковной жизни в 1920–1930-е гг. было благожелательным. Многие епископы Патриаршей Церкви — в том числе помощники Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) — участвовали в созидании церковного подполья. Однако полноценное руководство нелегальной церковной жизнью из единого центра в условиях жесткой репрессивной политики властей было невозможно. В годы репрессий церковная жизнь в подполье, как и легальная, концентрировалась на региональном и местном уровнях.

Кроме того, в церковном подполье уже в этот период выявились различные идейные течения, реализовавшиеся в различных стратегиях поведения его членов. Условно эти стратегии мы можем обозначить как «конформистскую» и «изоляционистскую». Первая была направлена на выживание в новых, враждебных для Церкви условиях и предполагала погружение до определенной степени ее членов в окружающую их среду. Вторая, напротив, предполагала размежевание с окружающим миром и питалась настроениями антисоветского эсхатологизма.

**СОВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО
И ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ
В ПЕРИОД «НОВОГО КУРСА»
В ГОСУДАРСТВЕННО-
ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЯХ
1943–1953 годы**

§ 1. СОВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ: КОЛЕБАНИЯ ГРАНИЦЫ ЛЕГАЛЬНОСТИ

В начале 1940-х гг. тенденцию государственной политики к сужению сферы легальной церковной жизни, так и не нашедшую в конце 1930-х гг. своей окончательной реализации, сменила противоположная. Сообщение о приеме Сталиным в Кремле трех митрополитов, опубликованное в «Правде» и «Известиях» 4 сентября 1943 г., во всеуслышание обозначило смену этих тенденций. «Сочувственное отношение» главы правительства к нуждам Православной Церкви было продиктовано далеко идущими планами Сталина, надеявшегося использовать ее влияние в своей внешнеполитической игре¹. Вместе с тем, высказанное в центральной печати, оно дало санкцию на возвращение в сферу легальной церковной жизни церковной благотворительности (в основном, правда, в пользу самого государства), образования, монашества. Появляется возможность открывать храмы; восстанавливается легитимность, особенно после проведения Поместного Собора 1945 г., центрального церковного управления². Эти изменения закрепляются постановлениями и распоряжениями правительства. Многие из них противоречили Постановлению ВЦИК и СНК 1929 г. Разрешение благотворительной деятельности, в частности, сбора средств в Фонд обороны, на нужды раненых и сирот противоречило пункту «а» §§ 17 и 22 постановления «О религиозных объединениях»; распространение посланий патриарха — § 19, ограничивавшему «район деятельности служителей культа» «местонахождением соответствующе-

¹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994. С. 709; *Протоиерей Владислав Цыпин*. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 293–296; *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999. С. 105–126.

² См. *Беглов А.* Как управляется РПЦ? Краткий критический анализ деятельности отделов Московской Патриархии за последние 55 лет // НГ-религии. 29 ноября 2000 г. № 22(69). С. 1, 3.

го молитвенного помещения»; этому же параграфу противоречили терпимые властями крестные ходы из села в село; открытие финансового счета Московской Патриархии и передача ей в собственность имущества можно квалифицировать как обретение ею «урезанного статуса юридического лица»¹. Это, а также прямые государственные субсидии, оговоренные Сталиным при встрече с митрополитами, противоречили уже самому Декрету об отделении Церкви от государства².

Руководство новосозданного Совета по делам Русской Православной Церкви, отвечавшего за контакты между правительством и Церковью, считало необходимым внести изменения в существовавшее законодательство и тем самым юридически зафиксировать расширившуюся зону легальности. Уже 3 декабря 1943 г. юрисконсульту Совета И. В. Покровскому было поручено «пересмотреть закон 1929 года», «составить на основании этой работы проект нового постановления СНК» и даже «внести изменения в ч. II п. 6, ч. III п. 9 и целиком в пп. 10 и 12 Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»». Пересмотру подлежали пункты Декрета, оговаривавшие возможность «уклоняться от исполнения своих гражданских обязанностей» лишь «по решению народного суда», частный характер религиозного образования и главное — запрет пользоваться государственными субсидиями, обладать собственностью и иметь права юридического лица³. Все эти пункты уже были нарушены фактически; теперь предполагалось и юридически пересмотреть саму основу государственно-церковных отношений.

В январе 1944 г. председатель Совета Г. Г. Карпов представил в правительство проект союзного закона «О положении церкви в СССР», а позднее совместно с Советом по делам религиозных культов — предложения о разработке и принятии нового закона СССР о вероисповеданиях. Однако ни одно из этих предложений принято не было⁴. Постановления правительства по церковным вопросам были облечены в характерную фор-

¹ *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 187; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 199, 333; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999. С. 97; *Данилов А. А., Пыжиков А. В.* Рождение сверхдержавы: СССР в первые послевоенные годы. М., 2001. С. 183.

² *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 113–114.

³ *Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941.* Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 26–27.

⁴ *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 97–98.

мулировку: «впредь до особых указаний не препятствовать...»¹, в которой предусмотрительно была заложена возможность изменения политического курса. Так проявилась «принципиальная позиция сталинского руководства»², не желавшего связывать себя какими-либо обязательствами и закреплять новую границу легальности³.

Достаточно красноречиво эту позицию на встрече с заместителем председателя Совета по делам Русской Православной Церкви С. К. Бельшевым сформулировал К. Е. Ворошилов, курировавший религиозные вопросы в Совете министров. Он сравнил церковную политику правительства с «клапаном», который Совет — как проводник этой политики — должен был «то открывать, то закрывать, исходя из конкретных условий места, времени и обстоятельств»⁴.

Церковная политика, а с нею и граница легальности изменится еще раз в августе 1948 г., когда в отношениях государства и Церкви наметится охлаждение, вызванное неудовлетворенностью со стороны И. Сталина результатами Совещания глав и представителей Автокефальных Пра-



Г. Г. Карпов, 1946 год

¹ См., например, РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 19.

² Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 98.

³ Попытки юридически закрепить расширившуюся границу легальности делались не только в отношении Православной Церкви. В мае 1946 г. председатель Совета по делам религиозных культов докладывал в ЦК о том, «что у некоторых руководящих работников Марийской АССР имеется точка зрения о возможности легализации молений, о признании их проявлениями национальных особенностей народа мари. При этом указанные работники предполагают необходимым выдавать специальные разрешения на моления с присутствием на них представителей местной власти; свести до минимума убой скота и птицы во время молений; соответствующим образом «корректировать» выступления картов (= жрецов) на молениях в плане призыва верующих к добросовестному выполнению государственных заданий; признать определенный круг картов служителями культа; принимать от верующих марийцев различные приношения (деньги, холст, шерсть, овчина и пр.) в фонд государства и т.д. Иначе говоря, фактически речь идет об узаконении остатков марийского языческого культа наравне с православным, мусульманским, сектантским и другими». Этот вопрос обсуждался на совместном заседании Совета по делам религиозных культов и Совета по делам Русской Православной Церкви, и «оба Совета единодушно пришли к выводу о невозможности официальной легализации марийского языческого культа наравне с прочими религиозными культами». — РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 56.

⁴ Цит. по Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 113.



И. Сталин и К. Е. Ворошилов.
1930-е годы

вославных Церквей июля 1948 г.¹. Тогда Синод Русской Православной Церкви «по рекомендации Совета» принял решения (от 25 августа и 16 ноября 1948 г.) о прекращении широко распространенных до этого момента молебнов на полях, крестных ходов из села в село и внебогослужбных уроков Закона Божия с детьми. В конце 1949 г. был запрещен крещенский выход на иордань, и пасхальное шествие осталось единственным легальным крестным ходом². В сентябре 1948 г.

была издана инструкция Совета (уточненная в ноябре 1948 и феврале 1949 гг.), которая затруднила пути легализации нотаенного духовенства через ограничение возможности регистрировать служителей культа, имеющих судимость³.

Мотивы расширения легальности в первой половине 1940-х гг. не могут рассматриваться отдельно от причин изменения в этот период церковной политики в целом⁴. Обычно говорят о комплексе причин, среди которых — патриотическая деятельность Церкви в годы войны, включавшая в себя прежде всего сбор денежных средств на нужды обороны и тыла; веротерпимую политику оккупантов на захваченной территории, приведшую к открытию там большого числа храмов; усиление «державной» компоненты в официальной риторике; личные качества Сталина и внешнеполитический фактор⁵. Проблема влияния нелегальной церковной жизни на изменение государственной политики, как правило, не ставится. В вопросе, какому из названных мотивов отдать предпочтение, мнения исследователей разделились. Зарубежные авторы В. И. Алексеев и Ф. Ставру, изучавшие историю Церкви на оккупированных территориях, считают решающим фактором, изменившим церковную политику Сталина, начавшееся там с приходом немцев церковное возрождение⁶.

¹ Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 164–180. Особенно см. Там же. С. 166.

² Там же. С. 136; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 342–343.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 148. Лл. 46–48; Д. 288. Л. 96; Д. 450. Л. 1.

⁴ Обзор мнений исследователей и публицистов см. в Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 14–18.

⁵ См. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 199–201.

⁶ См. Алексеев В. И., Ставру Ф. Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское возрождение. 1980. № 11. С. 91–118; № 12. С. 108–126; 1981.

В. А. Алексеев, О. Ю. Васильева, Д. В. Поспеловский наряду с другими причинами как о решающей говорят о внешнеполитической конъюнктуре¹. Последняя точки зрения, особенно последовательно представленная в монографии О. Ю. Васильевой², и нам представляется наиболее обоснованной. Все другие факторы — от патриотической деятельности Церкви до церковного возрождения на оккупированных территориях — создавали благоприятный фон для реализации политики «нового курса» в отношениях с Церковью, но не были главной причиной для его начала. Такой причиной, как показали вышеназванные исследователи, было стремление руководства СССР привлечь авторитет Русской Православной Церкви для реализации своих внешнеполитических планов. При этом уникальность ситуации 1940-х гг. заключалась в том, что как «директивные инстанции», так и непосредственные исполнители политики «нового курса» осознавали то обстоятельство, что успех внешнеполитической миссии Церкви невозможен без расширения церковной жизни внутри страны³. Соответственно, другим — по сравнению с 1920–1930-ми годами — должно было стать их отношение и к церковному подполью.

В 1940-е гг. церковное подполье находилось в поле зрения высшего руководства страны. Из трех документов Особой папки Сталина, так или иначе посвященных Православной Церкви, два освещают деятельность церковного подполья. Это записки наркома (затем министра) внутренних дел. В первой из них, от 7 июля 1944 г., речь шла о высылке из Рязанской, Воронежской и Орловской областей в восточные районы страны более чем 1 500 человек «истинно-православных христиан». Во второй, от 4 сентября 1949 г. — о раскрытии и задержании в Москве группы лиц, «занимавшихся нелегальным изготовлением и продажей икон и других предметов религиозного культа»⁴.

№ 1(13). С. 75–97; № 2(14). С. 118–154; № 3(15). С. 85–100; № 4(16). С. 91–121; № 5(17). 97–114; № 6(18). С. 105–125.

¹ Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. М., 1991. С. 336–337; Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 105–107; Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 192–193.

² Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999.

³ См., например, РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Лл. 1–42; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 116, 119; Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 120.

⁴ ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 65. Лл. 305–306 (опубликована в Шкаровский М. В. Иосифлянтство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 262–263); Д. 170. Лл. 344–345; Д. 236. Лл. 148–149. Третий документ, находящийся в Особой папке Сталина и посвященный Православной Церкви, — докладная записка о пасхальном богослужении в Москве и области от 16 апреля 1944 г. См. ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 64. Лл. 291–292.

Деятельность нелегальных церковных общин и священнослужителей с самого начала стала объектом пристального внимания Совета по делам Русской Православной Церкви. В Инструкции Совета для уполномоченных, изданной в феврале 1944 г., совершение религиозных треб на дому незарегистрированными священниками фигурировало в перечне возможных «нарушений советского законодательства» наряду с совершением религиозных обрядов в государственных и общественных учреждениях и предприятиях, преподаванием вероучения лицам, не достигшим совершеннолетнего возраста, использованием религиозных предрассудков верующих (прежде всего — «так называемым» обновлением икон), самовольным открытием церквей без соответствующего на то разрешения и «подстрекательством и провокациями на антисоветские выступления»¹. Из всех перечисленных нарушений самым распространенным оказались именно нелегальные богослужения. Пожалуй, ни один отчет уполномоченных за 1944 г. не обошел вниманием эту тему². Очевидно, еще до поступления этих сведений руководство Совета понимало, что подпольные богослужения — следствие закрытия храмов³, а значит воспринимало подпольную церковную жизнь как естественное продолжение легальной.

В августе 1945 г. в информации о состоянии Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов писал:

«В районах, где нет действующих церквей или где их недостаточно, имеет довольно большое распространение совершение религиозных служб и обрядов вне церкви незарегистрированными священниками <...> В ряде мест такие службы носят массовый характер»⁴.

Еще один документ, отложившийся в Особой папке и касающийся нелегальной церковной жизни, на этот раз — греко-католиков Западной Украины, это записка министра внутренних дел от 30 августа 1947 г. о стихийно возникшем в Рава-Русском районе Львовской области Украинской ССР массовом паломничестве верующих к месту явления Богоматери. См. об этом Часть 1, § 2.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 6а.

² См. § 2 этой части. Ср. Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943–1945 гг.) / Вступительная статья, комментарии и подготовка текста к публикации М. И. Одинова // Отечественные архивы. 1995. № 3. С. 62–63.

³ Еще в 1940 г. в советской прессе появилось признание того факта, что закрытие церквей ведет к росту числа нелегальных религиозных организаций. См. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 101. Ср. докладную записку орготдела Ленсовета от февраля 1932 г.: «Приходилось учитывать <необходимую> <...> оставление <sic> отдельных молитвенных зданий старообрядцев, как единственных на город, а иногда и на всю Ленинградскую область, чтобы не загнать их в подполье». — Санкт-Петербургская епархия в двадцатом веке в свете архивных материалов. 1917–1941. Сборник документов. СПб., 2000. С. 172.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 158.

Через год картина существенно не изменилась:

«Помимо разрешенных к открытию церквей и молитвенных домов, значительные группы верующих удовлетворяют свои религиозные потребности через незарегистрированных священников, бродячих монахов и других лиц, зачастую не имеющих никакого отношения к церкви. Совершение церковных служб и обрядов такими лицами имеет довольно широкое распространение, в особенности в тех местах, где открытие церквей недостаточно или действующие церкви находятся на значительном расстоянии от местожительства верующих»¹.

В докладе Совета об итогах работы за 1946 г., отправленном в Совет министров и ЦК в феврале 1947 г., резкое сокращение «нелегальной церковной деятельности» было названо первым в числе «положительных» следствий даже незначительного открытия церквей². 2 июля 1948 г., перед открытием в Москве Совещания глав и представителей Православных Церквей Совет по делам Русской Православной Церкви представил в «директивные инстанции» альбом диаграмм о состоянии Церкви на 1 января 1948 г. В сопроводительной записке к альбому, объясняя особую активность верующих семи областей РСФСР в подаче заявлений об открытии церквей, председатель Совета увязал это явление с массовым совершением «религиозных обрядов в домах верующих» незарегистрированными священниками³.

5 августа 1948 г., как раз в тот момент, когда в отношениях между государством и Церковью назревал кризис, вызванный — как отмечалось выше — неудовлетворенностью высшего руководства страны результатами только что прошедшего Совещания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в Москве⁴, Г. Г. Карпов в записке, посвященной состоянию дел с ходатайствами об открытии церквей, назвал ряд населенных пунктов четырех областей и одной автономной республики, где существовали активные подпольные общины, но заявления их жителей об открытии церквей все равно систематически отклонялись. В заключение председатель Совета подчеркнул,

«что в данный момент было бы неправильно отклонять все ходатайства верующих об открытии церквей, так как это приведет к тому, что будет расти

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 68.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 86.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Л. 21; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 7. Л. 6.

⁴ *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 166; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 63–65; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 9, 342–343.

нелегальное отправление религиозных обрядов и служб, которые совершаются больше всего разными темными и антисоветскими лицами. Они будут настраивать верующую часть населения против Советской власти, используя то положение, что молиться приходится тайно и в домах, хотя здание церкви и находится в пригодном для службы состоянии, но его власти не передают верующим. Это может привести только к укреплению религиозности, а не ослаблению. Совет находит, что в данное время наименьшим злом для нашего государства будет открытие некоторого числа церквей, хотя и в меньшем числе, чем было. Наименьшим злом потому, что действие церкви допускается на определенных условиях, выполнение которых может быть проверено в любое время»¹.

На основании этой записки Совет разработал проект постановления Совета министров СССР, в котором «образование нелегальных молитвенных домов, обслуживаемых не состоящими на регистрации лицами (бродячее духовенство, монашествующие, не имеющие духовного сана), большинство которых являются социально-опасными элементами», напрямую было увязано с «необоснованным отклонением подлежащих удовлетворению ходатайств», так что в отдельных областях количество нелегальных «молитвенных домов <...> превышает в 2–3 раза число легальных, зарегистрированных церквей»².

28 октября Совет министров демонстративно отменил свое распоряжение от 10 августа об открытии 28 храмов³. В ноябре 1948 г. Г. Г. Карпов, понимая, что изменение вектора государственно-церковных отношений скоро может стать необратимым, решил на экстренные меры. Он написал письмо Сталину, обратив его внимание на то,

«что среди верующих, не получивших удовлетворения своих ходатайств <об открытии церквей>, развивается недовольство, озлобление. Они в лучшем случае ищут путь к организации подпольных молитвенных домов для удовлетворения своих религиозных потребностей»⁴.

11 декабря 1948 г. Совет по делам Русской Православной Церкви вновь вошел в правительство с предложением об открытии ряда церквей и молитвенных домов. И снова председатель Совета аргументировал свою

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Л. 157.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Лл. 159–160.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 139–139 об.; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 127, 167; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 342–343.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 245; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 127.

позицию активностью церковного подполья в тех местах, где предполагалось открыть храмы¹.

Это и последовавшее в ноябре 1949 г. предложение об открытии храмов были отклонены, но Совет не переставал следить за ситуацией в области церковного подполья. Еще в сентябре 1948 г. было решено «собрать полные сведения о незарегистрированных (нелегальных) молитвенных домах и службах, совершаемых незарегистрированными служителями культа», а также «изучить места массовых» несанкционированных «молений верующих». 30 сентября и 8 октября эти задания были поставлены перед уполномоченными². В апреле 1949 г. собранные сведения были суммированы в «Информационной записке о религиозных пережитках, выражающихся в исполнении обрядов и массовых молений по нелегальной (не состоящей на регистрации) церкви, и о лицах, занимающихся нелегальной церковной деятельностью»³. В ней председатель Совета писал о том, что нелегальные молитвенные дома — в отличие от зарегистрированных церквей, молитвенных домов и священнослужителей — практически невозможно контролировать. Местные органы не только не знают, как с ними бороться, но часто просто не осведомлены об их существовании, поэтому и «данные о нелегальном отправлении церковных треб, которыми располагает Совет», заведомо неполны. Несмотря на это, записка содержала внушительный список мест, где регулярно совершались массовые (от 100 до 10–15 тысяч человек) моления верующих. Кроме того, Г. Г. Карпов вновь указал, что «нелегальные молитвенные собрания в большинстве случаев» проводятся «в тех населенных пунктах, где нет действующих церквей».

Нужно сказать, что неосведомленность местных органов власти о церковном подполье порой была мнимой. Еще в 1944 г. уполномоченные Совета по делам Русской Православной Церкви не раз писали в своих отчетах как о слабой информированности, так и о нежелании работников райисполкомов поддерживать ходатайства об открытии церквей даже при наличии действующих, но не зарегистрированных молитвенных домов. Иногда районные руководители поощряли существование нелегальных общин, лишь бы не открывать церковь⁴. Председатель одного из райисполкомов Пензенской области в 1944 г. заявил верующим: «Найдите себе дом и совершайте богослужение, так как церковное здание нужно для

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 211–213.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 3; Д. 288. Лл. 81–82, 89.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 70–77. См. также Приложение 2.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 35 об.; Д. 16. Лл. 10 об.–11, 42, 44, 63 об.–64; Д. 35. Лл. 17–18.

хозяйственных целей»¹. В 1945 г. в одном из районов Омской области, когда уполномоченный Совета обратил внимание на деятельность незарегистрированного священника «и предложил обсудить вопрос об открытии церкви, о чем есть ходатайство верующих, <...> ему заявили, что, если открыть церковь, народ пойдет молиться, это неблагоприятно отразится на посевной кампании, а требы, совершаемые неизвестным, не отвлекают народ от работы»². В своей информации от 27 августа 1946 г. Г. Г. Карпов подвел итоги двухлетнего наблюдения Совета за работой местных руководителей: «В отдельных случаях местные советские органы мирятся с такой формой обслуживания религиозных потребностей населения, лишь бы не открывать церковь»³. Лучшее всего их мотивы сформулировал председатель Совета по делам религиозных культов в своей записке «об извращениях и нарушениях законодательства о религиозных культах» от 22 июля 1947 г.:

«Многие местные работники не понимая, видимо, этого, мирятся с наличием в районе области незарегистрированных, существующих явочным порядком, религиозных общин, дают разовые разрешения на моления под открытым небом, в домах верующих, лишь бы не «портить политическое лицо» района и официально не регистрировать молитвенные здания и служителей культа. Формально получается, что в районе нет действующих религиозных общин, нет духовенства, а на самом деле они имеются всюду и при этом действуют совершенно бесконтрольно. По существу такая ошибочная линия является попустительством неограниченной деятельности религиозных общин»⁴.

Это заключение было справедливо не только в отношении верующих-мусульман, старообрядцев или протестантов, но и православных.

6 июня 1951 г. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви отправил на имя Сталина новое письмо по проблемам деятельности Совета и Русской Православной Церкви⁵. В нем он снова обратил внимание на рост «нездоровых политических настроений среди верую-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 56.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 36.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 68. Ср. отчет И. В. Полянского в ЦК партии от 31 августа 1945 г.: «Отдельные руководители районов при обращении к ним представителей верующих<-старообрядцев> с ходатайствами об открытии молитвенных домов вместо того, чтобы разъяснить порядок оформления такого ходатайства, "уговаривают" верующих отказаться от ходатайства до более благоприятного времени». — РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Лл. 174–175.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 506. Л. 169.

⁵ Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 127–128.

щих масс в связи с поголовными отказами на местах в удовлетворении ходатайств групп об открытии церквей», в связи с чем «недовольные группы верующих иногда прибегают к организации подпольных молитвенных домов или переходят в сектантство». «В целях борьбы с подпольными молитвенными собраниями» Г. Г. Карпов просил «разрешить Совету открытие церквей, тщательно проверяя и оформляя в установленном порядке, то есть через решение Совета Министров СССР»¹.

Как видим, внимание Совета к церковному подполью было на удивление стабильным. Как предположила Т. А. Чумаченко, «в этом случае говорил не Карпов — председатель органа при правительстве, а Карпов-чекист»². Действительно, Совет по делам Русской Православной Церкви был своего рода дочерним подразделением Наркомата (затем — Министерства) государственной безопасности. Ключевые посты в его руководстве занимали выходцы из спецслужб. Его председатель Г. Г. Карпов и раньше курировал в органах церковную проблематику: первое подразделение возглавлявшегося им с декабря 1941 г. 4-го отдела 3-го секретно-политического управления НКВД ведало «борьбой с церковно-сектантской контрреволюцией»³. Очевидно, сведения о церковном подполье и внимание к этому явлению было унаследовано Советом от «материнского» ведомства. Следует напомнить, что именно в ведении НКВД находилось «антисоветское церковное подполье» в предыдущий период; именно по линии НКГБ–НКВД–МВД Сталину поступали доклады о различных нелегальных явлениях церковной жизни. Судя по маргиналиям работников Совета на поступавших от уполномоченных информациях, в первый год его существования данные о различных проявлениях нелегальной церковной деятельности стекались к заместителю председателя Совета по делам Русской Православной Церкви подполковнику госбезопасности К. А. Зайцеву⁴. Это свидетельствует как о значении, какое придавалось церковному подполью руководством Совета, так, возможно, и о источнике этого интереса. Немаловажно, что местные управления НКГБ придерживались в отношении Церкви в целом той же позиции, что и Совет по делам Русской Православной Церкви. В Ульяновской области начальник областного уп-

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 116–117, 119.

² Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 127.

³ Там же. С. 24, 27; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 202–203.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 12–12 об., 30; Д. 14. Л. 95; Д. 15. Лл. 93, 96; Д. 16. Лл. 62, 74; Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943–1945 гг.). С. 47; Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 118.

равления НКГБ лично, даже в обход уполномоченного Совета выдвигал предложение об открытии храма. В Одесской области у местных чекистов произошел конфликт с обкомом партии, поскольку

«на одном из совещаний городского партактива секретарь Обкома ВКП(б) по пропаганде, выступая с докладом, высказал мнение о том, что, мол, пора кончать с мракобесием, что вызвало недовольство со стороны работников НКГБ, которые в специальной докладной записке, направленной в Москву, отразили этот момент»¹.

Отход главного карательного ведомства страны от ориентации на репрессивную политику в отношении Церкви был обусловлен рядом обстоятельств. В конце 1930-х гг. центр политической власти в СССР переместился из Политбюро ЦК ВКП(б) в Совет народных комиссаров². Как следствие, распался тандем Политбюро и ГПУ–НКВД, определявший на протяжении двух предшествующих десятилетий церковную политику властей. Идеологическое обоснование репрессивной линии в отношениях с Церковью, выработанное в ходе кампании по изъятию церковных ценностей в начале 1920-х гг.³, теряло свою актуальность. Советское правительство при принятии решений исходило теперь в большей мере из прагматических соображений геополитического характера, чем из идеологии⁴. Соответственно должна была измениться и линия поведения НКВД — с 1938 г. единственного учреждения, ответственного за политику в отношении Церкви. Условным рубежом, после которого можно говорить о смене парадигмы в государственно-церковных отношениях, а равно и о смене подхода советских спецслужб к «церковной проблеме» можно считать 1939 год — год начала Второй мировой войны и начала присоединения к Советскому Союзу новых территорий: Западной Украины и Западной Белоруссии, затем — Бессарабии и Прибалтики, где действовали тысячи незакрывавшихся православных приходов и десятки монастырей. Тогда был отправлен в отставку и перешел на работу в Союз воинствующих

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Лл. 40–41, 87 об.

² Хлевнюк О. В. Политбюро. Механизмы политической власти в 30-е годы. М., 1996. С. 249–256, 266.

³ Покровский Н. Н. Предисловие // Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1. М.—Новосибирск, 1997. С. 30–37; Кривова Н. А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997. С. 42–52.

⁴ Мельтохов М. И. Упущенный шанс Сталина. Советский Союз и борьба за Европу. 1939–1941 гг.: (Документы, факты, суждения). М., 2002. С. 31.

безбожников главный исполнитель церковной политики 1920–1930-х гг. Е. А. Тучков¹.

Проявления нового, прагматического подхода к Церкви со стороны властей можно было заметить уже в 1940 г., когда два архиепископа Российской Православной Церкви Сергей (Воскресенский) и Николай (Ярушевич) были назначены соответственно экзархами Прибалтики и Украины с возведением их в сан митрополитов и выехали в свои епархии. Тем самым в их ведении оказались только что присоединенные к Советскому Союзу обширные территории, на которых церковная жизнь не подверглась тем разрушительным гонениям, как на «старой» территории СССР². С весны 1940 г. Советский Союз все более активно отстаивал свои интересы на Балканах и в Восточной Европе. Влияние поместных Православных Церквей в этих регионах советское руководство не могло сбрасывать со счетов. С апреля 1940 г. в пропаганде Коминтерна начала складываться идея «национального антифашистского фронта», в котором под эгидой коммунистических партий оккупированных Германией стран должны были объединиться все силы, выступающие за национальную независимость³. Православные верующие этих стран могли стать активными участниками «антифашистского фронта».

Великая Отечественная война еще более высветила возможности Церкви как участника внешнеполитической деятельности⁴. По воспоминаниям П. А. Судоплатова, именно на «важную консолидирующую роль русской православной церкви в набиравшем силу антифашистском движении славянских народов и на Балканах» чекисты обращали внимание правительства⁵. Но в полной мере использовать эти возможности можно было — как не раз писал в своих отчетах в правительство Г. Г. Карпов⁶ — лишь при условии «нормализации церковной жизни» в самом СССР. Это ставило перед советскими спецслужбами, ответственными за церковную политику, задачу по поиску новых форм взаимодействия с Рос-

¹ Васильева О. Ю. Дело архиепископа Варфоломея, или «человек-загадка» против Русской Православной Церкви // Альфа и Омега. 2000. № 4(26). С. 195.

² Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Церкви. С. 259–261; Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 183; Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 41–42; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 101–106.

³ Мельтохов М. И. Упущенный шанс Сталина. С. 192–205, 222–223, 239.

⁴ Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 106.

⁵ Судоплатов П. «Остаюсь единственным живым свидетелем...» // Молодая гвардия. 1995. № 5. С. 40.

⁶ См., например, РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 116.

сийской Церковью и в перспективе — новых форм работы с церковным подпольем¹.

Последней крупной репрессивной акцией в отношении церковного подполья была проведенная 15 июля 1944 г. массовая высылка участников «антисоветской сектантской организации» «истинно-православных христиан». В ее ходе из десяти районов Рязанской, пяти районов Воронежской и двух районов Орловской областей было переселено 537 хозяйств, или 1673 человека. Участников организации с членами их семей предполагалось «переселить в Омскую, Новосибирскую области, Алтайский и Красноярский края, рассредоточив их там в нескольких спецпоселениях, где они будут находиться под наблюдением НКВД»². Современные исследователи полагают, что это был «единственный пример массовой депортации русского населения в этот период»³. В период освобождения оккупированных немцами территорий священники подвергались репрессиям как «шпионы» и «сотрудники СД». В 1944 г. в Смоленской области арестовали «группу шпионов»-священников. В Ленинградской области и в Латвии были разгромлены остатки Псковской православной миссии⁴. Однако полномасштабной волны репрессий против «шпионов в рясе» в 1943–1945 гг. не было. Трехчастная схема (епископ — подполье — заграница), столь тщательно в предшествующий период разработанная Е. А. Тучковым и использовавшаяся тогда для уничтожения легальной и тайной частей Церкви, несмотря на продолжавшиеся репрессии, в 1940-х гг. уже не применялась. Даже в ходе массовой высылки «истинно-православных христиан» репрессии не затронули легальную церковь, а ведь только в Воронежской области за время оккупации было открыто более полусотни храмов⁵. Изменение политики станет еще более очевидным, если мы вспомним, что в 1932 г. арест иоаннитов на Северном Кавказе стал поводом для разгрома Ставропольской епархии Российской Церкви⁶.

В первые годы работы Совета по делам Русской Православной Церкви его сотрудники на местах предпочитали использовать в качестве санкций устные запреты и налогообложение. Применялись эти меры не ко всей общине, а лишь к организаторам нелегальных молитвенных собра-

¹ О роли советских спецслужб в формировании «нового курса» государственно-церковных отношений см. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 199–200, 202–203.

² ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 65. Лл. 305–306.

³ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 250.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 1; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 210–211.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 72; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Л. 593. Л. 25.

⁶ См. Часть 1, § 1.

ний и священникам. Причем «беседовать» с нарушителями законодательства, как правило, должны были работники гор- и райисполкомов¹, иногда — сотрудники НКГБ и НКВД². Уполномоченные должны были лишь предоставлять в областные организации «специальную информацию» о наличии нелегальных молитвенных домов и незарегистрированных священников³. Реже предупреждения о «нарушении законного порядка» делались уполномоченным через местного епископа, хотя этот способ воздействия и считался предпочтительным⁴. Налогообложение «нелегалов»⁵ достигало значительных сумм. Жители одного из сел Омской области в 1944 г. ежемесячно выплачивали подоходный налог за незарегистрированного священника в размере 7,5 тысяч рублей и 4 тысячи рублей за свой нелегальный молитвенный дом⁶. 13 декабря 1946 г. Министерство финансов своим указанием местным налоговым органам подтвердило практику обложения подоходным налогом доходов от совершения религиозных обрядов и треб заштатного и незарегистрированного духовенства⁷.

Репрессивные меры тоже не были забыты окончательно. Летом 1944 г. уполномоченный Совета по Красноярскому краю писал в Москву:

«Продолжают учащаться случаи, когда местными органами НКВД и НКГБ к верующим из местных жителей, причем преклонного возраста, имеющих родственников на фронтах Отечественной войны, применяются в качестве репрессии временные аресты, сопровождающиеся обысками и изъятиями богослужебных книг, за факты сбора у себя в квартирах немногочисленными группами верующих на молитвенные собрания в дни больших религиозных праздников. В то время как другие формы убеждения верующих на их незаконные действия на местах не принимаются»⁸.

Председатель одного из райсоветов Красноярского края в январе — феврале того же года собственной властью выселил за пределы района незарегистрированного священника⁹. В Вологодской области были задержа-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 30; Д. 13. Лл. 18, 110; Д. 14. Л. 82; Д. 15. Лл. 40, 71, 82, 113; Д. 35. Лл. 41, 45.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 88.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 450. Л. 73.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 134. Ср. Д. 14. Л. 95; Оп. 1. Д. 291. Л. 248; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 81.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 15, 34 об.; Д. 15. Л. 14. Ср. Д. 14. Л. 61.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 14.

⁷ *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 81, 92.

⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 96.

⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 91, 98.

ны и осуждены монах и священник, совершавшие тайные богослужения¹. В трех последних случаях речь шла о так называемых «бродячих» церковнослужителях, чья деятельность охватывала несколько районов области. Похоже, тяжесть репрессии различалась в зависимости от ее адресата: «бродячее» духовенство попадало в сферу внимания карательных органов и подвергалось аресту или высылке, оседлые «нелегалы», чья деятельность не выходила за пределы одного или нескольких соседних сел, оказывались в ведении районного финансового отдела и подлежали повышению налогообложению². Красноярский священник и вологодский монах собирали также подписи под ходатайствами об открытии церквей (священник собрал более 700 подписей), а это могло квалифицироваться и как антисоветская провокация³. Аресту и суду подлежали также члены групп «истинно-православных христиан», «федоровцев» и других антисоветско-эсхатологических движений, воспринимавшихся властями как безусловно враждебные. Здесь репрессии подлежали не только руководители групп и активисты, но порой и рядовые члены. «Бродячий» образ жизни некоторых из них был в этом случае отягчающим обстоятельством⁴. Применительно же к большинству участников церковного подполья случаи ареста фиксировались теперь как «нарушения законов правительства, относящихся к Русской Православной Церкви», а рекомендации о привлечении незарегистрированных священников к судебной ответственности рассматривались как «ошибка» работников Совета и даже как «неправомерные и вредные» действия⁵.

Конечно, убеждение, налогообложение и подобные «либеральные» меры воздействия обычно не приносили искомого результата. Уполномоченные на местах затруднялись в выборе санкций к незарегистрированным общинам и священникам.

«Основное в этом явлении, — сетовал в июле 1944 г. уполномоченный Совета по Курской области, — то, что я не знаю, какие меры, кроме словесных запрещений, можно принимать против таких лиц. На мое письмо к Вам по этому вопросу ответа не имею»⁶.

Совет не спешил дать общее указание по этому поводу, ведь главной мерой борьбы с церковным подпольем он считал не санкции в отношении

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 113, 153 об.

² См., например, ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 14–15.

³ Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 113.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 26, 30.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 74–75; Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 81.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 106 об. Ср. Л. 108.

незарегистрированных общин и священников, а открытие церквей в местах его распространения. В июне 1944 г. инспектор Совета, обследовавший Пензенскую область, предлагал дать указание облисполкому о необходимости «ускорить рассмотрение заявлений верующих о возможности и целесообразности открытия церквей, в первую очередь в районах, где установлены факты массовых нелегальных богослужений»¹. Другим членом Совета в беседе с советским и партийным руководством Тульской области «был поставлен один вопрос — не проявляется ли Тульскими руководящими органами чрезмерная осторожность при рассмотрении ходатайств верующих об открытии церквей, т<ак> к<ак> с момента Постановления Совнаркома СССР о создании Совета, наличия 128 заявлений об открытии 61-й церкви и нелегальных служб в области, до сего дня все заявления верующих Облисполкомом отклоняются»². Если члены незарегистрированной общины стремились легализоваться и подавали заявление об открытии церкви, уполномоченные на местах старались поддержать их ходатайство и направляли его в Совет с заключением об удовлетворении. В первой половине 1944 г. одна из таких групп верующих со станции Лазо Приморского края, по российским меркам небольшая (30–40 человек), получила поддержку уполномоченного³. В октябре того же 1944 г. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви вошел в правительство с знаменательным предложением:



В. М. Молотов, 1940-е годы

«В целях борьбы с нелегальными церковными группировками, — писал Г. Г. Карпов, — там, где они приняли широкие размеры, и в тех районах, где настойчиво ставится вопрос об открытии церквей, — пойти на расширение сети действующих церквей до двух–трех на район, не останавливаясь перед разрешением открытия церквей в областях и краях со значительным числом действующих церквей, но в тех районах, где их нет»⁴.

Это предложение было поддержано В. М. Молотовым. Такая позиция Совета в целом сохранялась до августа 1948 г., когда — наряду с признани-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 61.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 35.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 104.

⁴ Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 69.

ем открытия «некоторого числа церквей» «наименьшим злом для нашего государства» — Г. Г. Карпов впервые с начала «нового курса» заговорил о возможности репрессий в отношении «незарегистрированных служителей культа и разного рода примазавшихся проходимцев» и предложил правительству поручить Совету «совместно с МГБ и МВД СССР разработать мероприятия по ликвидации всякого рода нелегальных отправлений религиозных служб и обрядов и нелегальных молитвенных домов»¹. Безусловно, ужесточение позиции председателя Совета было вызвано общим «похолоданием» в государственно-церковных отношениях, которое началось после июльского 1948 г. Совещания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей и продолжалось по крайней мере до мая 1949 г.². Зондаж о возможных репрессивных действиях в отношении церковного подполья Г. Г. Карпов продолжил в своем осеннем 1948 г. письме И. В. Сталину, предложив «не препятствовать церкви проводить борьбу чисто церковными методами с нелегальными религиозными подпольными группами, а Совету, в нужных случаях, ставить вопрос о применении административных или репрессивных мер к руководителям или организаторам этих групп, чтобы способствовать ликвидации церковного нелегального подполья в стране, представляющего собой политически вредное явление»³. Содержание возможных репрессий председатель Совета уточнил в информационной записке от 25 апреля 1949 г. Борьба с церковным подпольем, по его мнению, «должна идти путем усиления политико-просветительской работы на местах и конкретно в каждом отдельном случае, а административные меры надо принимать органам милиции и прокуратуры по отношению к организаторам шарлатанства, обмана, в целях возбуждения суеверия в массах населения, что предусмотрено ст. 123 УК РСФСР»⁴. Об открытии церквей как о возможной форме борьбы с подпольем в этой записке не было ни слова, хотя и тяжесть предполагаемых репрессий была несопоставима с процессами по церковному подполью 1930-х гг., к тому же их адресатами мыслились организаторы нелегальных молений, а не общины в целом. Идея о нейтрализации нелегалов путем расширения легальной церковной деятельности снова и довольно настойчиво зазвучала в письме Г. Г. Карпова И. В. Сталину от 6 июня 1951 г., где председатель Совета по делам Русской Православной Церкви

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Лл. 157, 160.

² Ср. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 122.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 248.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 77.

предложил открывать «20–30 храмов в год по РСФСР при одновременном закрытии до 200–300 в год в УССР и других республиках»¹.

Характерно, что органы МГБ также не считали нужным возвращаться к репрессивным мерам более раннего периода. В справке от 6 апреля 1948 г., представленной в ЦК ВКП(б) управлением МГБ по Алтайскому краю, предлагалось прежде всего «усилить политико-воспитательную работу среди населения», уполномоченным Совета не допускать к руководству церквами «лиц, ранее судимых за антисоветскую деятельность», и организовать через райисполкомы и сельсоветы «работу по выявлению нелегальных религиозных групп и проведению профилактических мероприятий по прекращению их деятельности»². Поскольку в качестве организаторов «профилактических мероприятий» должны были выступать уполномоченные Совета, можно предположить, что и сами мероприятия не выходили за пределы цепочки: предупреждение — налогообложение — изоляция «бродячих» церковнослужителей, и в целом предложения алтайских чекистов находились в том же русле, что и деятельность Совета по делам Русской Православной Церкви.

Таким образом, открытие церквей мыслилось руководством Совета по делам Русской Православной Церкви главным средством борьбы с церковным подпольем в течение всего «нового курса» в государственно-церковных отношениях. Сделав небольшую уступку господствующему политическому настроению в период временного свертывания «нового курса» во второй половине 1948–1949 гг., оно вернулось к своей прежней позиции в начале 1950-х гг. В 1943–1948 гг. репрессивные меры в отношении большинства участников церковного подполья рассматривались Советом как девиация и могли допускаться лишь в отношении «бродячего» духовенства и членов антисоветско-эсхатологических групп. В 1948–1949 гг. репрессии вернулись в арсенал уполномоченных Совета, но ограничились мерами административного характера.

Однако в период «нового курса» линия Совета на усиление легальной церковной жизни в противовес подполью, несмотря на лояльное отношение к ней органов госбезопасности, не была реализована в полной мере. Открытие церквей на большей части РСФСР, откуда шло подавляющее число заявлений, в 1944–1948 гг. не было столь масштабным, чтобы нейтрализовать деятельность пелегалов, а с 1948 г. было вообще приостановлено³. Во многом это произошло из-за противодействия органов власти

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 117, 119.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 134–135.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Лл. 146–147; Д. 291. Лл. 162–163; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 69, 128.

районного и областного уровней¹, что было предопределено Постановлением СНК СССР от 28 ноября 1943 г. «О порядке открытия церквей», в котором был заложен механизм согласования интересов местных и — через Совет по делам Русской Православной Церкви (а возможно, при его посредстве и НКГБ) — центральных властей. При этом решающий голос принадлежал обкомам, крайкомам и СНК автономных республик². Попытки изменить это положение, предпринятые Советом в августе 1948 г., успеха не принесли³. Другой и более важной причиной была позиция высшего политического руководства страны, занявшего исключительно осторожную позицию в вопросе уступок Церкви и прекратившего делать их при первой же неудаче ее внешнеполитической миссии⁴. Даже постоянное возвращение Совета в переписке с «директивными инстанциями» к теме церковного подполья в общем не повлияло на принимаемые ими решения, не заставило открывать больше храмов, не помешало сворачиванию «нового курса», то есть не сделало церковное подполье фактором государственно-церковных отношений.

Тем не менее среди приоритетов работы Совета по делам Русской Православной Церкви в 1940-е гг. церковное подполье занимало не последнее место. Сокращение подполья — наряду с созданием благоприятного настроения «верующей части населения» и с рассеиванием «тенденциозных измышлений о положении» Церкви в СССР — выступает как одна из центральных задач работы Совета по нормализации внутрицерковной жизни (подчиненной, в свою очередь, интересам международной работы)⁵. Тем самым для Совета и, по всей вероятности, для стоявших за ним органов госбезопасности подполье являлось фактором в отношениях с Церковью, причиной, по которой следовало расширять ее легальную деятельность. Благодаря Совету проблема церковного подполья неизменно находилась в поле зрения политического руководства страны.

Исходя из интереса к нелегальной церковной жизни со стороны Совета и спецслужб, из того, что еще в 1940 г. была констатирована связь между ростом подполья и закрытием храмов, а также из содержания процессов, начавшихся в церковном подполье в первые годы Отечественной войны (см. § 2 настоящей части), можно сделать следующее предположение. Не будучи определяющим фактором государственно-церковных отношений,

¹ Там же. С. 70–73.

² Там же. С. 67–68.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Лл. 159–160. Ср. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 126.

⁴ Там же. С. 63–64.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 116.

в период перехода к «новому курсу» церковное подполье создавало благоприятный для Церкви контекст этих отношений. Курс на легализацию скрытой церковной жизни, взятый Советом по делам Русской Православной Церкви в середине 1940-х гг., несмотря на молчаливое противодействие местных органов власти и фактическое прекращение открытия церквей со второй половины 1948 г., имел важнейшее значение для церковной жизни этого периода.

§ 2. ПРОЦЕССЫ В ЦЕРКОВНОМ ПОДПОЛЬЕ

Расширение границ легальности, произошедшее в 1940-е гг. в рамках «нового курса», имело далеко идущие последствия практически для всех сторон церковной жизни. Оно вернуло к легальному существованию многие подпольные общины — приходские и монашеские. Детали этого процесса существенно различались в зависимости от того, шла ли речь о территориях Советского Союза, подвергавшихся оккупации войсками нацистской Германии и ее союзников, или об остававшихся в тылу Красной армии.

Легализация церковного подполья на оккупированных территориях

На территориях, подвергавшихся оккупации войсками нацистской Германии, сыграла свою роль веротерпимая политика немецкого военного командования, рассматривавшего русских как потенциальных союзников в борьбе с большевизмом и пытавшегося использовать Церковь в своих интересах. Этот подход отличался как от позиции нацистской верхушки, так и от позиции имперского комиссариата по восточным территориям, в ведении которого должны были находиться церковные дела оккупированных областей¹. Однако первому принимать решения относительно церковных дел захваченных территорий СССР пришлось именно руководству вермахта, которое сделало ставку на открытие церквей. Например,

«оккупировав г. Николаев и Николаевскую обл., <...> немецкие оккупационные власти немедленно разрешили открыть в городе и населенных пунктах области закрытые в свое время церкви, обставив это <с> особой торжествен-

¹ *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 204–205; *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999. С. 81–83, 87–90.

ностью. Первой открытой церковью в городе — это была церковь на городском кладбище. На открытии церкви присутствовали немецкие оккупационные власти, церковная служба транслировалась по радио, а церемония богослужения была заснята на кино-пленку. Аналогичное открытие церковных приходов прошло в других населенных пунктах Николаевской области. В открытых оккупантами церквях и молитвенных домах стали служить бывшие служители культа, работавшие до войны в разных гражданских учреждениях¹. Вскоре были созданы епархиальные управления и появились архиепископы: автономной <патриаршей> православной церкви и автокефальной (архиепископ Антоний — Александр Марценко и епископ Михаил — Федор Хороший)»².

Определенную роль в возрождении церковной жизни во время оккупации местами играли церковнослужители территорий, присоединенных к СССР в 1939–1940 гг., а также Румынской и Финляндской Православных Церквей. Так, в Карелии работали православные священнослужители из Финляндии; на российском северо-западе — клирики из Латвии, находившиеся в каноническом подчинении Прибалтийского экзархата Московской Патриархии, возглавлявшегося митр. Сергием (Воскресенским). В Белоруссии восстановлению церковной организации способствовало духовенство западных областей, включенных в 1939 г. в состав республики. В Молдавии и Одесской области Украины — священники, в большинстве своем приехавшие из Бессарабии и Румынии. Румынская Православная Церковь и Прибалтийский экзархат Российской Православной Церкви создали на сопредельных оккупированных российских и украинских территориях специальные миссии, руководившие церковным возрождением, занимавшиеся благотворительной, образовательной и издательской деятельностью³. И все же, хотя приезжие церковнослужители и были инициаторами

¹ Судя по имеющимся данным, многие такие священники продолжали свое служение нелегально, а некоторые и после выхода на открытое служение какое-то время работали в колхозах бухгалтерами, счетоводами, кузнецами, «даже выполняли сельские работы». См. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 72; Д. 13. Л. 159. Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 55; *Каледа Л.* Воспоминания об отце — священнике Владимире Амбарцумове // *Альфа и Омега.* 2000. № 2(24). С. 251; *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001. С. 129.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 110–111. Ср. *Протоиерей Владислав Цытин.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 277.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 92. Лл. 81–82; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 111; Религиозные организации в СССР: накануне и в первые годы Великой Отечественной войны (1938–1943 гг.) / Вступительная статья, комментарии и подготовка текста к публикации *М. И. Одинцова* // *Отечественные архивы.* 1995. № 2. С. 51; *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 84–103; *Обозный К. П.* Псковская Православная Миссия 1941–1944 годов: (Миссионерский аспект де-



Проповедь в храме города Никополь, Украина, 1944 год

возрождения церковной жизни в перечисленных областях, они не были в состоянии лишь своими силами обеспечить церковные нужды оккупированных территорий. Недаром перед сотрудниками Псковской миссии с самого начала была поставлена задача искать и привлекать к открытому служению заштатных священников¹. К тому же Карелия, Псковская, часть Ленинградской и Новгородской областей, восточная Белоруссия и Одесская область Украины были сравнительно небольшой частью захваченной противником территории Советского Союза. На остальных оккупированных территориях миссионеров не было, но возрождение церковной жизни шло и там, причем было быстрым и массовым².

Почти все церкви, действовавшие в семи восточных областях Белоруссии (пять западных вошли в состав БССР в конце 1939 г. и там церкви не закрывались), «были открыты в период временной немецкой оккупа-

тельности) // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 248-291; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 170.

¹ Беглов А. «Миссионерская разведка» отца Николая Трубецкого. Как начиналась Псковская миссия // Альфа и Омега. 2001. № 2(28). С. 243–251. Ср. Шкаровский М. В. Иосифляноство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 186–187.

² Ср. Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943–1945 гг.) / Вступительная статья, комментарии и подготовка текста к публикации М. И. Одинцова // Отечественные архивы. 1995. № 3. С. 58–59.

ции». Весной 1948 г. их оставалось 302, а в 1944 г. должно было быть еще больше, возможно, до 600, так как сразу после освобождения стали закрывать храмы, приспособленные до войны под «хозяйственные и культурные нужды», то есть, например, под зернохранилища и клубы. В некоторых районах было восстановлено до 75% дореволюционных церквей¹.

Таблица 2. **Открытие церквей во время оккупации по областям УССР²**

Области	Открыто церквей
Винницкая	822
Киевская	798
Одесская	600
Днепропетровская	468
Ровенская	470
Николаевская	420
Кировоградская	420
Черниговская	410
Сумская	410
Житомирская	400
Полтавская	359
Сталинская (Донецкая)	222
Ворошиловградская	128
Харьковская	155
Херсонская	80
Запорожская	не менее 70
<i>Всего:</i>	6232

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 80–82; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 172.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 160–161; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 138 об., 156–156 об.; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 182; *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь. (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М., 2002. С. 471.

В 16 областях Украины, по данным Совета по делам Русской Православной Церкви, в период немецкой оккупации было открыто 4625 церквей, или 72,1% всех церквей, действовавших в республике к 1946 г. (В 9 областях, присоединенных к республике перед войной, церквей, как сказано в отчете Совета, «и так было много».) На деле число храмов, открытых в это время, было еще большим — около 6000, так как в июле — августе 1944 г. были закрыты сотни церквей, которые до войны использовались советскими учреждениями. Больше всего храмов начало действовать в Винницкой области, где перед войной не было ни одной церкви¹ (таблица 2). Пик открытия пришелся на первые два года войны (таблица 3).

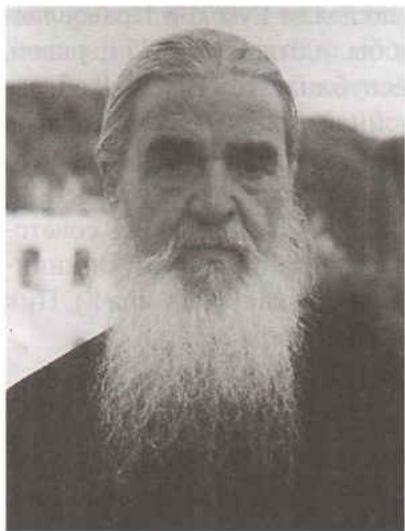
Таблица 3. Динамика открытия церквей на Украине во время оккупации²

Год	1941	1942	1943	1944
Доля открытых церквей (%)	48,6	40,4	10,2	10,2

Такой же процесс происходил и в российских оккупированных областях. В Воронежской области 66 храмов, или 93% церквей, действовавших в области к апрелю 1944 г., были открыты во время оккупации. В Орловской области таких церквей было более 100, или 90%, действовавших к апрелю 1944 г., в Курской — 219, или 86%. В Брянской и Белгородской областях число открытых церквей доходило до 300 в каждой. В Ленинградской области, входившей в сферу деятельности Псковской миссии, в одном только 1942 г. было открыто 156 храмов против пяти, действовавших до войны, а всего на северо-западе службы начались в порядка 470 храмах. В Калининской области почти половина церквей, в которых к середине 1944 г. проходило богослужение, были открыты в период немецкой оккупации. В Краснодарском крае тогда же были открыты 192 церкви: 100 патриарших и 92 обновленческих, тогда как в 1941 г. действовали только 7. Причем здесь процесс открытия церквей не прекратился сразу после освобождения, и к 1 апреля 1944 г. в крае насчитывалось 219 храмов (133 патриарших и 86 обновленческих). Также обстоит дело в Кабардинской АССР, где во время оккупации (конец 1942 г.) было открыто 6 храмов, а после освобождения в начале 1943 г. еще 4. Около 130 церквей (и патриар-

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 118.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 160–161.



Схиверомонах Серафим
(Романцов), духовник Глинской
пустыни, 1950-е годы.
В 1934–1946 гг. о. Серафим жил
в Киргизии, вернулся в обитель
в 1947 г.

ских, и обновленческих) было открыто в Ставропольском крае. В Крыму в 1941–1943 гг. была открыта 71 церковь. Всего, по подсчетам М. В. Шкаровского, на оккупированных территориях РСФСР стали действовать 2150 храмов. Как и на Украине, пик открытия церквей пришелся в этих областях на первые два года войны. Например, на Орловщине в 1941–1942 гг. были открыты 75 церквей (67 патриарших и 8 обновленческих), а в 1943–1944 гг. — 24 (19 патриарших и 5 обновленческих)¹.

Столь стремительное и масштабное возрождение церковной жизни было возможно лишь при условии, что общины и священники, открыто заявившие о себе при немцах, к 1941 г. уже находились на соответствующих территориях, но не имели регистрации в советских органах власти. Это отчетливо видно на

примере воссозданных в период оккупации монастырей. Так, в 1942 г. последний настоятель Глинской пустыни архим. Нектарий (Нуждин), после закрытия обители руководивший небольшой подпольной общиной в Путивле, переехал в Глинскую пустынь со своими духовными детьми и возобновил здесь монашескую жизнь. К концу 1942 г. в обители было не менее 12 насельников, восемь из них были бывшими иноками Глинской пустыни. В 1943 г. число братии выросло до 25 человек (17 из них подвизались в монастыре до его закрытия), в 1944 г. — до 37 (17 монахов и 20 послушников), в 1945 г. — до 51 человека. В 1942–1943 гг. более двух третей братии составляли те, кто подвизался в пустыни до 1922 г., в середине и конце 1940-х гг. их было около половины, в начале 1950-х гг. — примерно треть. Некоторые из монахов, примкнувших к

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 72; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 25; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 10 об., 41; Д. 12. Л. 179; Д. 13. Л. 130 об.; Д. 14. Лл. 41–42, 144; Д. 16. Лл. 87 об., 66–67; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 170; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 69–71. Ср. Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь. С. 417.

о. Нектарию, так же, как и он, в 1922–1942 гг. продолжали иноческую жизнь нелегально¹.

Вообще же в период оккупации на одной только Украине² было воссоздано порядка 40 монастырей (таблица 4), то есть почти столько же, сколько оказалось на территории СССР после присоединения новых областей в 1939–1940 гг.³ Общее число насельников в них превысило 2000 человек. В основном это были женские обители, иногда довольно малочисленные. Так, в Бершадском женском монастыре Винницкой области было всего 10 монахинь. Обычно же в этих монастырях было по 40–50 иноков. В 9 монастырях Киевской епархии подвизались 387 монашествующих, то есть в среднем по сорок с небольшим человек. Большинство иноков воссозданных монастырей связали свою жизнь с монашеством еще до революции. Например, больше половины насельниц Полтавского Крестовоздвиженского женского монастыря были старше 40 лет и почти треть — старше 50 лет. В Глинской пустыни в 1944 г. 60% монахов были старше 60 лет, 80% — старше 40 лет и только 5 человек из 37 (13,5%) были моложе 30 лет. Новопостриженных было немного, тем более что оккупационные власти препятствовали поступлению в монастыри мужчин рабочего возраста, хотя встречались послушники 25 и даже 15 лет⁴. Возрождение монастырей происходило и на российской территории. В Курске в марте 1942 г. был воссоздан Свято-Троицкий женский монастырь со 155 насельницами; под Псковом начала действовать Никандрова мужская пустынь; открылись монастыри на Орловщине и в Крыму. Один монастырь был открыт в Белоруссии⁵.

¹ *Схиархимандрит Иоанн (Маслов)*. Глинская пустынь. История обители и ее духовно-просветительская деятельность в XVI–XX веках. М., 1994. С. 423–424, 430, 435, 437, 440, 451, 455, 559.

² Территория, на которой находилась Глинская пустынь, с 1938 г. относилась к Сумской области УССР; до революции она входила в состав Курской губернии.

³ *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 66.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 107; Д. 35. Лл. 75, 91, 94 об.; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 178, 180, 183; *Схиархимандрит Иоанн (Маслов)*. Глинская пустынь. С. 559–560.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 11; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 169, 183; *Обозный К. П.* Псковская Православная Миссия 1941–1944 годов. С. 281–282; *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь. С. 417.

Таблица 4. **Возобновление монастырской жизни на оккупированных территориях СССР¹**

Республика	Область	Открыто монастырей
Украина	Киевская	12
	Одесская	12
	Житомирская	6
	Ровенская	4
	Винницкая	3
	Хмельницкая	3
	Черниговская	3
	Полтавская	3
	Сумская	1
	Днепропетровская	1
РСФСР	Ленинградская	1
	Псковская	1
	Курская	1
	Орловская	1
	Крымская	1
Белоруссия		1
<i>Всего:</i>		54

Условия жизни во вновь открытых монастырях были далеки от бывшего благоденствия. 42 монахини Полтавского Крестовоздвиженского монастыря жили в двух маленьких домиках на его территории, в которых занимали 10 комнат: по одной келье было у настоятельницы и священника, в остальных жили по 2, по 4 и даже по 6 человек. Богослужения совершались в «домовой церкви», располагавшейся в старом домике настоятельницы. Все имущество Глинской пустыни ограничивалось тем, что удалось

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 11; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 180, 183; *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь. С. 417, 468.

спасти ее последнему настоятелю. В ведении монастыря находилось лишь два здания: больница с храмом и архиерейский корпус. Не хватало одежды, обуви: Литургии совершали в лаптях. Братия на трапезе по несколько дней вместо хлеба получала лишь вареную свеклу, а то и совсем голодала. Хозяйство воссозданных обитателей было крайне скудным. Они существовали, как правило, за счет пожертвований верующих, доходов от своих огородов и приусадебных участков, иногда братии приходилось заниматься «в прямом смысле нищенствованием»¹. Но бедность этих обитателей лишней раз подчеркивает решимость их насельников восстановить в них монашескую жизнь.

Советские власти решили признать свершившийся факт и зарегистрировать приходы и некоторые монастыри, открытые во время оккупации. В инструкции для уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви от 5 февраля 1944 г. прямо было указано, что «на церкви открытые (функционирующие) до издания настоящей инструкции, не следует требовать вновь заявления или выносить решение». 14 марта Совет еще раз подтвердил свои указания в специальном письме о «регистрации фактически действующих церквей и духовенства, открытых в период немецкой оккупации», а постановлением СНК СССР от 22 августа 1945 г. Совнаркомам республик и облисполкомам было предложено «впредь до особых указаний не препятствовать деятельности православных мужских и женских монастырей», сохранив за ними здания, земли, скот, инвентарь и мастерские². Так на ранее оккупированных территориях СССР произошла легализация церковного подполья. В результате на Украине и в Белоруссии оно фактически перестало существовать. Весной 1949 г. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви писал, «что в областях УССР и БССР <...> незарегистрированных молитвенных домов почти нет». Во всяком случае их число было незначительно и не шло в сравнение с аналогичными данными по российским областям. Например, в Витебской области к весне 1948 г. насчитывалось всего «11 нелегальных православных, сектантских и еврейских групп»³.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 107; Д. 35. Л. 91; *Схиархимандрит Иоанн (Маслов)*. Глинская пустынь. С. 424.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 131; Д. 12. Л. 179; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 19. Ср. отчеты о «регистрации незарегистрированных церквей и молитвенных домов, открытых в период немецкой оккупации части районов Ленинградской области», а также их священников. — ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 139, 141–144.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 71; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 114. Ср. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 164.

На Украине и в Белоруссии на нелегальном положении после изгнания оккупантов оставались церковные оппозиционеры или те священнослужители и монахи Русской Православной Церкви Московского Патриархата, которые не могли или не считали для себя возможным встать на учет в Совете по делам Русской Православной Церкви. Так, например, священник Гавриил Вишневский, служивший до войны в Киевской епархии, вернувшись после 10-летнего заключения, обратился за назначением к экзарху Украины митрополиту Иоанну (Соколову). Тот, по обыкновению, послал просителя к уполномоченному на собеседование, но батюшка отказался: «Я хочу от вас, владыка, получить назначение, а не от властей». Разумеется, получить приход без регистрации в Совете по делам Русской Православной Церкви было нельзя. О. Гавриилу пришлось работать сторожем; митрополит назначил ему пенсию¹.

Очевидно, о таких священниках и их общинах говорил экзарх Украины митр. Иоанн (Соколов), когда жаловался патриарху Алексию I на активность в его митрополии «катакомбников»². Впрочем, мы можем интерпретировать это сетование и как подтверждение того, что подавляющее большинство нелегалов, принадлежавших к Патриаршей Церкви, уже вышли на открытое служение. Кроме того, нелегально совершать требы продолжали лица, имевшие канонические препятствия для церковного служения³.

В освобожденных российских областях, где число открытых церквей было не столь значительно, как на Украине, подпольные службы продолжались и там, где все еще не было действующих храмов. Так происходило в Смоленской области, где при немцах было открыто 60 церквей. В Курской области, по сведениям управления НКГБ, «незарегистрированные группы в количестве от 15 до 60 человек в группе» существовали в 1944 г. в 27 населенных пунктах. Две из них (в Суджанском и Медведенском районах) были оппозиционно настроены по отношению к Русской Православной Церкви Московского Патриархата. В городе Ельце Орлов-

¹ Проценко П. Г. Биография епископа Варнавы (Беляева). В Небесный Иерусалим. История одного побега. Нижний Новгород, 1999. С. 403.

² П. О. Чаев. Катакомбные монастыри // Грани. 1982. № 123. С. 190; Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 323. Слова митр. Иоанна дошли до нас в пересказе исследователя, беседовавшего со свидетелем этой встречи. Упоминание о «катакомбниках», скорее всего, содержалось в вопросе Д. В. Поспеловского, а не в подлинной реплике митр. Иоанна. Таким образом, неясно, жаловался экзарх на распространение непоминающего подполья или на то, что радикально настроенные поминающие священники отказывались выходить на открытое служение, а такие случаи имели место не только в Украинском экзархате. Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Лл. 26–27.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 104; Д. 14. Л. 106.

ской области тогда же действовали три нелегальных молитвенных дома, а во всем Елецком районе действовала всего одна церковь. Продолжались нелегальные богослужения в Воронежской области. В Мало-Вишерском районе Ленинградской области были замечены богослужения одной незарегистрированной общины, причем «обязанности священника» в ней выполняла женщина¹. На Ставрополье и в Сталинградской области во многих селах богослужения и требы на дому совершали монахини и «отдельные лица из числа религиозных граждан»².

Иногда возникновению подпольных общин способствовали военные действия. Из Калининской области были

«получены сведения о том, что проживающий в селе Новое Белавино священник Зеленев Алексей Петрович без разрешения органов советской власти у себя на квартире — в доме Шмелевой П. регулярно, по воскресным дням и праздникам, проводит богослужение. <...> в “Крещение” в ходе службы он проводил освящение воды, на улице, в присутствии около 200 человек. 15/II-44 г. умершего Осипова В. О. сопровождал по улице к кладбищу с религиозным пением. Выезжает по просьбам верующих в окружающие села для крещения детей, на похороны и другие религиозные обряды. За проводимые религиозные обряды Зеленев берет с верующих продукты питания и деньги. <...> Погорельский район подвергнулся немецкой оккупации, в период которой находившийся в селе Первитино храм был разрушен, деревня Новое Белавино относится к приходу этого храма и до его разрушения обслуживалась священником Зеленевым».

Из 69 районов области церкви действовали в то время в 41-м; в 9 районах они были открыты во время оккупации³. Но в целом и в РСФСР действовала та же закономерность, что и в западных союзных республиках: в ранее оккупированных областях церковное подполье ослабевало или исчезало совсем и, напротив, продолжало существовать на территориях, не подвергавшихся оккупации. Так, например, в Воронежской области нелегальные группы церковных оппозиционеров во второй половине 1940-х гг. были распространены как раз в тех районах, где было немного действующих церквей. Тогда как «наиболее насыщены церквами» были «районы юго-западной части области, <...> подвергавшиеся немецкой оккупации»⁴.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 14 об., 15; Д. 14. Л. 61; Д. 16. Лл. 41, 49; Д. 14. Лл. 73, 106; Д. 12. Л. 149.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 37, 40, 44–45; Д. 14. Лл. 1, 83–84; Д. 16. Лл. 89 об.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 96 об., 130 об.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 25–26, 31.

Однако далеко не все возрожденные при немцах формы церковной жизни были легализованы после изгнания захватчиков. Так, возрождение церковной жизни на оккупированных территориях коснулось и церковного образования. Отчасти этому способствовала позиция немецких властей, настаивавших на возобновлении преподавания Закона Божиего в школах¹. Но в целом возрождение церковного образования происходило стихийно и затронуло прежде всего Украину и юг России. В Краснодарском крае в 1942–1943 гг. духовенство восстановило традицию обучения детей Закону Божию в храме. На Украине развернулась организация церковно-приходских школ, а «попытки проникновения» священников в государственные школы продолжались и после отступления оккупантов². Однако с этого момента все формы церковного образования снова оказались вне закона, и если сразу после войны власти не везде обращали на них внимание, то в конце 1940-х гг. инструкции Совета по делам Русской Православной Церкви предписывали уполномоченным строго пресекать всякую деятельность духовенства, направленную «к вовлечению под влияние церкви детей и молодежи» (устройство и «содействие функционированию» детских площадок, яслей, проведение детских и юношеских собраний), а также групповое преподавание «вероучений вне богослужения»³.

Церковное подполье на территории, не подвергавшейся немецкой оккупации

Тем временем на территории, оставшейся в тылу Красной армии, подпольная церковная жизнь была исключительно активна. Здесь практически не было такой республики, края или области, из которых в 1944–1945 гг. в Совет по делам Русской Православной Церкви не поступали бы сведения об «исполнении религиозных обрядов незарегистрированными служителями культа» или мирянами. Уполномоченные Совета с самого начала своей деятельности должны были выявлять такого рода «нарушения» советского законодательства. Из их отчетов мы, пожалуй, впервые можем составить целостную картину нелегальной церковной жизни в масштабе всей страны и даже узнать имена наиболее активных деятелей церковного подполья. Нужно лишь иметь в виду заведомую неполноту этих сведений, ведь уполномоченные Совета далеко не всегда пользова-

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 92. Лл. 60–61.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 93; Д. 16. Лл. 115–116.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 450. Л. 54.

лись информацией верующих, а в противном случае в их поле зрения попадала лишь «надводная часть айсберга»¹. Но и тогда картина получалась довольно внушительная. Ниже мы дадим краткий обзор деятельности незарегистрированных приходов по регионам, специально останавливаясь на характерных или особо интересных случаях.

В Центральной России о нелегальных богослужениях сообщали из Рязанской области². В Тульской области, которая подвергалась оккупации на короткий срок и где в это время стали действовать лишь 8 храмов, по данным государственных органов и местного благочинного, в 1944 г. нелегальные общины существовали в 38 населенных пунктах. В различных районах области появлялись также неизвестные церковнослужители, в основном крестившие детей. При этом уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви указывал, «что многие незарегистрированные священники еще не выявлены». Характерно, что как минимум 22 священника из тех, что проводили богослужения для подпольных общин, по мнению благочинного, принадлежали к Русской Православной Церкви Московского Патриархата, а пятеро исправно платили налоги, хотя и не имели официальной регистрации³. Не обошли стороной нелегальные службы и Московскую область. Но чаще здесь райисполкомы разрешали незарегистрированным общинам «временно открывать недействующие церкви и совершать в них богослужения»⁴.

Уполномоченный по Ивановской области сообщал в Совет о том, что

«имеют место случаи служения на дому незарегистрированными священниками, особенно много этих случаев в Судогодском, Юрьевецком, Лухском, Пестяковском районах, и надо отметить, что, как правило, люди, предоставляющие квартиры для совершения религиозных обрядов и незарегистрированные священники, их совершающие, к ответственности не привлекаются». «В дер<евне> Москвино, Москвиновского сельсовета, Тейковского района, быв<ший> священник этой церкви (церковь закрыта в течение 6-ти лет <= 1938 г.>) продолжал совершать религиозные обряды на дому — крещение, отпевание, причастие и даже проводил церковную службу <...> Такие же случаи имеются и по другим районам, причем органы милиции ликвидацией незаконных действий бывшего духовенства не занимаются»⁵.

¹ Об источниках информации о нелегальной церковной жизни, которая была в распоряжении Совета по делам Русской Православной Церкви см. Приложение 2.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 99.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 6, 10–10 об., 14–15, 18, 24 об., 34 об.–35.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 17–18.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 51, 71.

Особая ситуация сложилась в Ярославской области. Здесь облисполком и райисполкомы до 1944 г. не снимали с регистрации общины, чьи храмы не действовали с 1937–1940 гг., хотя должны были это делать, а рассматривали эти церкви «как временно нефункционирующие из-за отсутствия служителей культа». При этих храмах сохранялись общины — «двадцатки», или церковные советы, у которых находятся ключи от этих церквей, они же выплачивают налоги и охраняют здание церкви». «Поэтому все дело с открытием церквей свелось к регистрации в райисполкоммах священников»: «как только верующие находили священнослужителя, они обращались в райисполком с просьбой не об открытии церкви, а только о регистрации служителя культа, и после его регистрации церковь становилась действующей». Так «в 14 районах области в 1942 г. и в 1943 г. стала функционировать 51 церковь». На 1 февраля 1944 г. в области в 14 районах числилось еще «95 церквей, временно недействующих из-за отсутствия служителей культа».

Тем самым здесь те общины, что должны были оказаться в подполье, сохранили свой легальный статус и во время войны вернулись к церковному богослужению. Можно предположить, что священники, которых «находили» верующие, служили в тех же церквях до 1937–1940 гг. В 1937 г. они были арестованы, отбыли 5-летний срок заключения и в 1942–1943 гг. вернулись в свои села и в свои храмы. В результате «размещение церквей по районам Ярославской области» оказалось крайне неравномерным: «если в Некрасовском районе действует 19 церквей, в Костромском районе — 15 церквей, то в Чухломском, Гавриловском и Брейтовском районах действующих церквей нет». Похожая ситуация была в Ивановской и Омской областях: там тоже было много церквей, «не действующих с 1937–40 гг.». Общины этих церквей не были распущены, сохранились «двадцатки» и исполнительные органы (церковный совет и ревизионная комиссия), которые «вносят налоги на церковь, охраняют ее. Ключи от этих церквей находятся у верующих»¹.

Активна была подпольная церковная жизнь в российском Черноземье. Весной 1944 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви насчитал в Тамбовской области около 20 нелегальных групп и церковнослужителей. Пятеро престарелых священников (все старше 70 лет), по его словам, фактически разделили город Тамбов на сектора, каждый из которых окормлял один из них. По четыре незарегистрированных группы было в городах Моршанске и Кирсанове, одна в Мичуринске и еще четыре в разных районах области. В одной из этих сельских групп богослуже-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 63 об., 8 об.—9; Д. 15. Л. 36.

ния совершал диакон «на дому с участием хора из любителей». При этом на территории, например, бывшего Кирсановского уезда не было ни одной действующей церкви. Моршанские и мичуринская группы принадлежали к буевской оппозиции. Общиной в Мичуринске руководил

«иеромонах Александр Филиппенко, который совершает нелегальные богослужения по домам верующих гор<ода> Мичуринска. Литургию служит в узком кругу, а причастие распространяет через своих монашек. Сам Александр Филиппенко живет в гор<оде> Мичуринске без прописки и не имеет определенного места жительства, а скрывается среди верующих Иосифлянской группы».

Кроме того, «быв<ший> священник Клименко, который снял с себя сан и опубликовал свое отречение через печать, сейчас ходит по деревням и выполняет требы, как священник». А «быв<ший> учитель деревни Дербень, Кирсановского р-на, Котов Андрей Сергеевич, выдавая себя за священника, ходит по глухим деревням и производит богослужения и обряды. Так, например, с 15 по 20 января <...> под руководством местной монашки Анны Солоповой, он совершал обряды по домам и на Крещение с группой верующих ходил на иордань и совершал водоосвящение»¹.

На европейском севере нелегальные богослужения были распространены в Вологодской области². В Архангельской области, подобно тому, как это было в Московской области, проводились службы в закрытых церквях³. Из Мурманской области у нас есть сведения о единственном действовавшем там нелегальном молитвенном доме. Весной 1944 г. уполномоченный Совета сообщал:

«В г. Кировске имел место факт собрания верующих для молитвы в частном доме по инициативе одной женщины. Этот случай был быстро обнаружен органами милиции и приняты соответствующие меры. В Мурманской области в настоящее время нет ни одной действующей церкви и ни одного зарегистрированного священника». Но уже в следующем отчете уполномоченному пришлось вернуться к этому случаю: «В г. Кировске, после 3-х месячного перерыва возобновила свою "деятельность" гр-ка Линская, которая собирает у себя на дому гр-н в количестве 15–20 человек для моления. Возраст гр-ки Линской 60 лет, сын находится в рядах Красной Армии. Беседы с гр-кой Линской в НКГБ не внесли существенных изменений в ее "деятельность". Фактов,

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 12–13; Левин О. Ю., Просветов Р. Ю., Алленов А. Н. Кирсанов Православный. М., 1999. С. 63.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 110, 112–113, 141, 153 об.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 3 об., 9.

направленных против советской власти, в деятельности указанной гр. Линской не имеется»¹.

В Кировской области церковью не было в 42 районах, и хотя конкретных сведений о нелегальных богослужениях в отчетах уполномоченного нет, одна деталь дает понять, что они были обычным явлением. Так, одна из посетительниц уполномоченного, высказывая пожелание о строительстве часовни, ссылалась на то, что «частные дома очень маленькие». Следовательно именно у себя на квартирах верующие собирались для молитвы и не считали это чем-то необычным. Продолжали существовать и группы, принадлежавшие к викторовской оппозиции, центром которой была область². Проходили нелегальные богослужения и в столице Удмуртской АССР городе Ижевске³.

Плотной сетью подпольных общин было покрыто Поволжье. В Горьковской области нелегальные общины и богослужения были распространены

«в значительной части районов области, где нет поблизости действующих церквей, например: в Сосновском, Вознесенском, Борском, Семеновском, Д. Константиновском, Гагинском и Салганском, необходимо отметить, что моление по домам получило свое развитие преимущественно в южных и юго-западных районах области, более густо населенных и экономически крепких». Здесь «прижились в свое время освобожденные священники, как в лучших экономически районах, лучше связанных железными дорогами и почти полным отсутствием других сект <...> На севере области, в свое время, например до 1928–1929 гг., довольно широко распространялись секты: единоверческая, австрийская, поморско-брачного согласия, старообрядческая и другие. В южной части области были только патриаршие и поморско-брачного согласия (последняя незначительна)».

В области были активны группы церковной оппозиции иосифлянского толка, считавшие своим предстоятелем «епископа Василия <Дохтурова> Ленинградского»⁴.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 87–88.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 4, 89; Д. 16. Л. 23. Викторовское разделение было одним из самых мощных оппозиционных движений конца 1920-х — 1930-х гг. Оно получило свое название по имени еп. Ижевского Виктора (Островидова) и охватило территорию Вятской области, Удмуртской и Татарской АССР. См. *Шкаровский М. В.* Иосифлянство. С. 50–63.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 134.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 39, 78; Д. 16. Лл. 2, 7. Иосифлянская оппозиция получила свое название по имени митр. Ленинградского Иосифа (Петровых). Центром этого, пожалуй, самого мощного оппозиционного движения 1920–1930-х гг. был Ленинград

В Марийской АССР, где в начале 1944 г. не было ни одной церкви, встречалось много случаев регулярных домашних богослужений, в том числе в городе Волжске. В дни праздников незарегистрированные священники совершали Литургию и молебны. В двух селах службы совершались в официально недействующих церквях¹. В Чувашской АССР «случаи совершения религиозных треб на дому незарегистрированными священниками или иными заменяющими их лицами» регулярно повторялись в городе Шумерле, Ишлейском, Цивильском, Марпосадском, Октябрьском и других районах и городах, «где нет поблизости действующих церквей». Встречались среди этих общин и группы церковной оппозиции, правда, священников — даже нелегальных — у них уже не было. Местных священнослужителей вообще не хватало, так что богослужения в подпольных общинах совершали священники-ссылнопоселенцы и миряне. Некоего Германа Николаева из Чебоксарского района приглашали «исполнять обязанности священника на дому» «среди чувашского населения в наиболее отдаленных от действующей церкви селениях». Сам Николаев, по сведениям уполномоченного, духовного звания не имел, «когда-то 12 лет состоял певчим и некоторое время исполнял обязанности псаломщика»².

Весной 1944 г. в Мордовии не было ни одной действующей церкви и ни одного зарегистрированного священнослужителя, однако нелегальные богослужения проходили почти во всех районах республики³. В Ульяновской области в начале 1945 г. было отмечено до 50 церковнослужителей и монахов, совершавших службы в нелегальных общинах; возраст их был от 50 до 70 лет. Четверо из них жили в самом Ульяновске, трое — в Мелекесе, пятеро — в Карсунском и четверо — в Астрадамовском районах области. Двое из них работали счетоводами, остальные кормились приношениями верующих «за нелегальное исполнение треб и церковных служб». При этом в 1944 г. в области было 8 действующих церквей: 3 в самом Ульяновске и 5 в разных районах области; в 22 районах церквей не было вообще. Одному из этих нелегалов, священнику Панормову, «проживающему в гор. Мелекесе (сын этого священника генерал Красной Армии)», в апреле 1944 г. горисполком «разрешил исполнять требы по просьбе верующих. Пользуясь этим Панормов в домах верующих совершал крещение младенцев, отпевание умерших и другие религиозные обряды»⁴.

и Ленинградская область, но влияние его распространялось на Центральное Черноземье, Поволжье и восток Украины. См. *Шкаровский М. В.* Иосифлячество. С. 10–34.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 49–50, 70.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 35, 94, 135.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 2; Д. 16. Л. 75; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 88. Д. 317. Л. 13.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 7–8, 61; Д. 35. Лл. 41, 45, 56–59.

В Пензенской области еще в 1943 г. было зафиксировано более 20 групп «церковно-сектантского элемента», тогда как действующих церквей в области было только две, что не мешало верующим приходить в них из далеких деревень области за 100 и более километров. В 1944 г. советские и партийные работники Пензенской области, а также сотрудники НКГБ признавали, что в «области происходят массовые нелегальные богослужения в домах верующих»¹. В Куйбышевской области установленные «факты нарушения закона об отделении церкви от государства» весной 1944 г. были таковы.

«В село Заплавное, Борского района, прибыл после отбытия тюремного заключения бывший священник этого села, который занимается совершением религиозных обрядов у себя на дому, к нему же ходят верующие из соседних сел». «В селе Куратовке, Богатовского района, бывший священник Жданов, не имея разрешения, у себя на дому занимается совершением религиозных обрядов, живет в этом селе около 20-ти лет».

Летом того же года картина была уже более масштабна:

«Во многих селах области совершались религиозные требы и богослужения в домах граждан незарегистрированными священниками. В селе Мазе Ново-Девиченского района совершались требы священником Смирновым, прибывшим из г. Куйбышева. В селе Исаклах того же района <—> местным священником Романовым, проживающим в том же селе. В селе В<ерхне->Санчелеево Ставропольского района <—> священником Ивановым Степаном, проживающим в том же селе. Религиозные требы совершались также в селах: Губашевке Чапаевского района, Нероновке и Успенке Сергиевского р-на, Малой-Малышевке Кинель-Черкасского района и других селах. <...> В селах: Богородское Кинель-Черкасского района, Верхне-Санчелеево Богатовского района и Ставрополе того же района собирались молитвенные собрания в частных домах, на которых присутствовало» до 160 человек.

Всего «по области бывших священников, не работающих или работающих в хозяйственных организациях» насчитывалось в 1944 г. 52 человека².

Целые списки населенных пунктов, где совершались «религиозные обряды незарегистрированными священниками», поступали в Москву с Урала. В Свердловской области это были села Нейво-Рудянка Кировоградского района, Кургановское Полевского района, город Верхотурье, село

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Лл. 10 об.—11; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 55—56.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 30, 57, 109 об.—110.

Никольское Камышловского района¹. В Челябинской области в течение всего 1944 г. богослужения в незарегистрированных общинах совершали незарегистрированные священники и монахины в Троицком, Агаповском, Верхне-Уральском, Нязе-Петровском, Миасском и Варненском районах, в городах Магнитогорске, Златоусте². Подобным образом обстояло дело в Башкирии, причем территория, на которой «действовал» церковнослужитель-нелегал, была порой значительно шире поселка, где он жил. Так, сообщалось, что

«некий бывший священник Ляпустин, работающий зав. столовой в ст<анции> Карламан, периодически ходит в разные селения Кармаскалинского и Архангельского района и совершает религиозные требы»³.

В Чкаловской (Оренбургской) области в самом Чкалове, в городе Бугуруслане и ближайших к ним сельских районах, в городе Орске и в граничащем с ним Ново-Орском районе, «несмотря на отсутствие открытых церквей и зарегистрированных священников, совершаются религиозные требы в частных домах». На 1 октября 1944 г. в области действовали пять церквей, причем одна из них была открыта в том же году⁴.

В 13 краях и областях Сибири и Дальнего Востока к середине 1946 г. богослужения продолжались всего в 65 храмах⁵. Поэтому было естественно, что церковная жизнь сохранялась здесь в нелегальных формах. В 1944 г. из Курганской области поступали сведения, что подпольные богослужения проводятся «в различных местах»:

«В Чаше, например, группа верующих собиралась в сторожке закрытой церкви и монахиня совершала обряды. В поселке Жикино верующие собирались для совместной молитвы у животновода колхоза им. Молотова. <...> В Курганском районс в с<еле> Черемухово приехавший из Кургана б<ывший> священник святил пасху и куличи».

Нелегальные молитвенные собрания были распространены среди спешпереселенцев — «бывших кулаков», в связи с чем их обвиняли в антисоветской агитации⁶. В Омской области организация «верующими и духовенством молитвенных домов явочным порядком» была замечена в четырех районах, в том числе в городе Тюмени⁷. В Новосибирской облас-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 59, 74.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 18, 21, 22.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 113, 119, 123–124, 128.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 27, 31, 35 об.

⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 61.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 159–160.

⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 13, 14, 18, 25, 36.

ти в середине 1944 г. действовали лишь две церкви в самом Новосибирске. В других городах и селах верующие обходились своими силами: например, «в г. Купино <...> незарегистрированный священник Саракуз С. И. на дому верующих <...> в религиозные праздники — Пасху, Вознесение и Троицу совершал богослужения»¹. В отчетах уполномоченного Совета по Кемеровской области в течение 1944 г. назывались 10 населенных пунктов, где незарегистрированные общины регулярно собирались на молитву со священниками или без них. Еще в двух населенных пунктах общины пытались «установить контроль за использованием» церковных зданий «культурными и хозяйственными организациями» и добиться открытия храма через финансовые органы (последние выдали «патент на право деятельности церкви»). Рост числа нелегальных богослужений наблюдался и «в связи с весенними религиозными праздниками»².

Уполномоченный по Красноярскому краю характеризовал «нелегальную религиозную деятельность» как «наиболее распространенное явление в районах края, в том числе в г<ородах> Красноярске и Абакане (центр Хакасской автономной области)». При этом, по словам уполномоченного, отдельные руководители местных органов власти сочувственно относились к нелегальной религиозной деятельности: «некоторые председатели местных с<ель>с<оветов> для проведения в домах местных жителей богослужений обращались неоднократно к Исполкому Назаровского райсовета о посылке им монашек». О распространении в крае нелегальной церковной жизни говорит такой случай. В апреле 1944 г. бывший церковный староста из затона Пискновка Казачинского района С. М. Соловьев «выступил с клеветой на органы Советской власти, ведущие, по его мнению, борьбу против религии». На деле, оправдывался уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви, местными органами власти «законно пресекалась лишь нелегальная религиозная деятельность, выразившаяся в <...> совершении религиозных обрядов и треб в домах местных жителей». Молиться дома для С. М. Соловьева и его односельчан было настолько естественно, что запрет, переданный уполномоченным через местные органы, воспринимался как ущемление прав и нарушение традиций³. В Иркутской области нелегальная община была замечена в городе Тайшете⁴. А из Приморья сообщали о двух незарегистрированных общинах: в 40–50 человек в городе Артеме и в 30–40 человек на станции Лазо⁵.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 40.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 51, 54–59, 61 об., 62 об.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 92–98.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 71.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 102, 104.

Широкий размах нелегальная церковная жизнь приобрела в Алтайском крае, где весной 1944 г. действовали лишь две церкви: в Барнауле, открытая в январе 1944 г., и в Бийске, открытая в 1943 г.

«В связи с отсутствием функционирующих церквей в сельских районах Алтайского края, — писал уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви, — наблюдаются очень частые случаи самовольного открытия молитвенных домов в частных домах верующих <...> На этих собраниях богослужения совершаются лицами из среды верующих, как правило, старухами, ранее принимавшими участие в управлении религиозных общин, бывшими монашками и т. п. Богослужения ограничиваются чтением евангелия и исполнением отдельных церковных песнопений. Причем к чтению евангелия часто привлекаются учащиеся сельских школ. В ряде случаев эти собрания являются источником распространения провокационных слухов и усиления религиозных чувств среди населения, вроде того, что скоро все колхозы будут ликвидированы, что война приведет к истреблению человечества, что надо молиться богу о спасении человечества. Зачастую эти собрания являются также источником наживы их организаторов. <...> В селе Н.-Егорьевка, Егорьевского района, бывшая монашка Тутучкина П. И. организовала на частной квартире молитвенный дом, в котором по воскресеньям и другим религиозным праздникам собиралось по 60–70 человек. Аналогичный случай имел место в селе Лебяжье, указанного выше района, где руководителем была старуха Яковенко А. И., в прошлом продолжительное время исполнявшая обязанности церковного старосты. В селе М. Шелковка организатором молитвенного дома, который посещало не менее 100 человек, оказалась Боровикова, занимавшаяся нищенством и гаданием. Здесь особенно наблюдалось распространение различного рода слухов. Факты самовольной организации и проведения молитвенных собраний имели место и в ряде других сел Егорьевского района. В районном центре села Краснощеково продолжительное время функционировал самовольно открытый молитвенный дом, где под руководством шестидесятилетней Киселевой А. И. совершалось богослужение. Отмечены также случаи молитвенных собраний в Тальменском, Сорокинском, Завьяловском, Пospelихинском и других районах края».

Часто незарегистрированные общины привлекали для отправления богослужения священников, живших в крае после освобождения из заключения. В городе Алейске священник М. С. Жуков (до ареста служивший в Орле) проводил «богослужения в домах верующих, собирая в отдельных случаях до 200 молящихся»¹.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 80–82, 86–88.

В Средней Азии в течение 1930-х гг. преобладало обновленческое течение. Из 10 действовавших в Узбекистане церковей и молитвенных домов 8 были обновленческими и лишь 2 (в Фергане и Самарканде) — патриаршими. Поэтому и нелегальная церковная жизнь приобрела здесь отчетливо антиобновленческий характер. В Ташкенте

«представители патриаршего течения (лидеры свящ^{ен}ники> Брынских и Медведев) вели известную работу, выражавшуюся в борьбе с обновленчеством, отрыве от него и привлечении на сторону патриархии верующих. Так, священник Брынских организовал свой подпольный приход, совершал тайно церковную службу и выполнял требы на дому».

Только в Ташкенте священников, служивших подпольно, насчитывалось до 17 человек¹. В Киргизии в мае 1944 г. не было ни одной зарегистрированной общины православных верующих. Но фактически «в областных и районных центрах и во многих селениях» существовали общины, арендуемые молитвенные дома и священники². В Казахстане нелегальные богослужения были отмечены в Джамбульской области и городе Чимкент. Во всей республике в мае 1944 г. действовали три церкви: в Петропавловске, Уральске и Акмолинске³.

К середине 1940-х гг. удовлетворение своих духовных потребностей в сфере нелегальной церковной жизни находили представители практически всех слоев тогдашнего советского общества за исключением разве что партийной и советской номенклатуры среднего и высшего звена. Секретари первичных партийных и комсомольских организаций, сами или через своих жен, председатели колхозов и сельсоветов, учителя и военные — все они обращались к услугам священников-нелегалов, например, для крещения детей. Руководители предприятий могли себе позволить отметить церковные праздники домашним богослужением. Одна из таких служб прошла весной 1944 г. в квартире директора Красноярского ликероводочного завода⁴. Не осталась в стороне и советская интеллигенция. В апреле 1944 г. один из уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви писал своему руководству:

«Среди интеллигенции и полуинтеллигенции (т. е. категории “совслужащих”) были элементы, потихоньку, на дому, совершавшие требы, устраивавшие крестины, собиравшиеся негласно в чьей-либо квартире для совершения

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Лл. 17, 18, 23.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 8.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Лл. 3–3 об.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 130–131; Оп. 132. Д. 109. Лл. 84–85; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 94.

культурных служб с приглашением священника. Все это совершалось подпольно по мотивам “как бы чего не вышло”, “как бы не уволили с работы” и т.п. Теперь эти элементы вышли наружу¹, то есть стали открыто посещать храмы и участвовать в таинствах.

В сибирских областях группами, особо часто участвовавшими в нелегальной церковной жизни, были эвакуированные и престарелые спецпереселенцы².

Церковное подполье не просто продолжало существовать на незанятых немецкими захватчиками территориях, но и постоянно заявляло о себе многочисленными ходатайствами об открытии храмов, иными словами — попытками легализации, предпринятыми в это время многими незарегистрированными общинами³. По сообщению управления НКГБ по Пензенской области, здесь еще в середине 1943 г. ряд церковнослужителей-нелегалов, монахов и мирян организовали подачу заявлений об открытии церквей. Одному из них, священнослужителю (в сообщении он назван «бродячим епископом») Филарету (Волокитину) удалось собрать более 1000 подписей верующих. Некоторые из организаторов ходатайств были руководителями подпольных общин, другие, по терминологии органов, — «бродячими священниками»⁴. В 1944–1945 гг. попытки легализации подпольных общин и церковнослужителей приобрели широкий размах⁵. Община разрушенного во время боевых действий храма в селе Новое Белавино Калининской области, регулярно молившаяся в доме одной из прихожанок, 1 марта 1944 г. заключила с ней договор «на использование ее дома под молитвенные собрания» и направила его в облисполком «с просьбой зарегистрировать дом Шмелевой как молитвенный дом»⁶. Одна из общин в Московской области, «явочным порядком» открывшая официально недействующую церковь, через некоторое время попыталась зарегистрироваться через Патриархию⁷. Попытки легализации подпольных общин имели место в Тульской⁸ и Тамбовской областях⁹. В Курской области, по крайней мере, две из 27 замеченных в области незарегистриро-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 23.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 54.

³ Ср. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 174, 274–275.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Лл. 10–12 об.

⁵ Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943–1945 гг.). С. 61.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 96 об.

⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 18.

⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 34 об.–35. Ср. Л. 24 об.

⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 12.

ванных общин обращались с просьбой о регистрации¹. Из шести районов Вологодской области заявления об открытии церквей были поданы «бывшими» священниками, монахами, церковным старостой, председателями церковных двадцаток, то есть людьми, которые, как правило, выступали организаторами подпольных общин. Некоторые из них были замечены в систематическом совершении нелегальных богослужений. Иногда верующие просили о выдаче в облисполкоме разрешения на отправление священником «церковных треб на дому» «ввиду отсутствия церковного здания»². В Кировской области члены одной из подпольных общин просили построить им часовню на кладбище³.

Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Горьковской области прямо связывал факт поступления наибольшего числа заявлений об открытии церквей из южных и юго-западных районов области с тем, что здесь осели священники-нелегалы⁴. Подобную зависимость обнаружил и уполномоченный Совета по Куйбышевской области. Здесь по меньшей мере в 8 районах ходатайства об открытии храмов были инициированы подпольными церковнослужителями и их общинами⁵. Интересно, что из трех районов Горьковской области поступили просьбы разрешить «производить богослужение в частном доме», приглашая каждый раз священника одной из действующих церквей соседнего района или «со случайно обнаруженными» священниками⁶. Аналогичная просьба поступала из Алатырского района Чувашской АССР, правда здесь предполагалось, что службы будет совершать незарегистрированный священник. В Чебоксарском районе предоставить ему право «на совершение религиозных треб на дому» просил бывший псаломщик⁷. В Ульяновской области весной 1944 г. двое из совершавших нелегальные богослужения церковнослужителей, священник и монах, были замечены за организацией ходатайств об открытии церквей⁸. В Пензенской области одна из подпольных общин попыталась легализоваться через райисполком (его председатель дал разрешение на открытие молитвенного дома, хотя это была прерогатива областных властей) и районный финансовый отдел, который начислил на священника налог в размере 42 тысячи рублей. Налог этот выпла-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 15.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 110, 112–113, 141, 153 об., 154.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 89.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 2. См. также Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999. С. 128.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 109. Ср. Л. 110.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 39, 77–78.

⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 35.

⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Лл. 49–50. Ср. Лл. 56–57.

чивался им с помощью верующих. Правда, аналогичная попытка другой нелегальной общины не увенчалась успехом из-за несговорчивости председателя райисполкома¹.

Приходили сообщения о попытках легализации подпольных общин и священников из Омской области. В Тюмени незарегистрированной общиной руководил священник, оппозиционно настроенный по отношению к Патриаршей Церкви. Однако «с передачей верующим патриаршего направления Всесвятской церкви в г. Тюмени» посещение этого молитвенного дома практически прекратилось. Тем самым община (или ее большая часть) легализовалась без своего священника². В городе Купино Новосибирской области группа верующих обратилась к архиепископу с просьбой дать официальное назначение в их город священнику С. И. Саракузу, служившему здесь до этого нелегально³. За 1944 г. заявления об открытии храмов поступили из 24 населенных пунктов Кемеровской области. По крайней мере, в 8 из них действовали незарегистрированные общины, и оттуда поступали «настойчивые просьбы об открытии церквей». Причем наибольшую настойчивость проявляли ходатаи из эвакуированного населения и престарелые спецпереселенцы, то есть из тех категорий верующих, которые часто создавали нелегальные молитвенные дома⁴. В Назаровском, Ужурском, Березовском районах Красноярского края священник Т. О. Басов «на протяжении длительного времени» нелегально совершал богослужения, а также собирал подписи под заявлением об открытии церкви, причем собрал свыше 700 подписей. В Ширинском районе освободившийся из заключения мирянин Полежаев организовал молитвенный дом «с хором певчих во главе с монашкой». После того как этот молитвенный дом был закрыт местными властями, верующие избрали инициативную группу для ходатайства об открытии церкви, и Полежаев стал их уполномоченным. Отметим, что Полежаев организовал не только незарегистрированный молитвенный дом, но также паломничества, многолюдные богослужения в нескольких окрестных селах и сбор пожертвований⁵. В Приморье одна из замеченных здесь подпольных общин подала заявление об открытии молитвенного дома⁶.

В Казахстане в городе Чимкент верующие были намерены «избрать священником молитвенного дома» церковнослужителя, регулярно до это-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 55–56.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 2, 14.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 40, 42.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 51, 54–59, 62 об. Ср. Д. 13. Лл. 159–160.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 91, 93, 98.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 104.

го проводившего нелегальные богослужения, и зарегистрировать общину. Их заявление было направлено в Совет по делам Русской Православной Церкви с положительным заключением¹. В Киргизии к весне 1944 г. поступило два заявления об открытии церквей: из городов Пржевальск и Ош. Уполномоченный установил, что группы верующих, подавших заявления об открытии церквей и регистрации, «еще за много лет» до этого «молились во временно арендуемых домах, не будучи зарегистрированными»².

Все эти данные можно суммировать словами уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Тульской области, который писал, что богослужение в нелегальных общинах широко «распространено, и верующие просят по существу легализации их»³. Это признавало и руководство Совета. Недаром в августе 1946 г. Г. Г. Карпов писал в своей информации правительству, что руководители нелегальных общин, заштатное духовенство, монахи, бывшие церковные старосты и казначеи играют «значительную роль в организации верующих для подачи заявлений» об открытии церквей⁴. Масштабы этого процесса видны на примере Рязанской области, которую можно считать типичной для России: здесь были значительны масштабы закрытия церквей, велика степень традиционной религиозности населения, в равной мере представлены как оппозиционная, так и лояльная легальному священноначалию тенденции.

По данным уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви, в 167 населенных пунктах Рязанской области к началу 1948 г. существовало 175 нелегальных общин (Приложение 2. Таблица 1). 54,9% из них находились в населенных пунктах, откуда поступали просьбы об открытии церкви. (Учитывая, что в условиях села одни и те же лица, как правило, были инициаторами ходатайств и активными членами незарегистрированных общин, можно считать, что подпольная община была по меньшей мере согласна с просьбой односельчан.) Необходимо также принять во внимание, что из числа незарегистрированного духовенства 60 человек в 1947 г. вышли на открытое служение (таблица 5). Не будет преувеличением считать, что группы верующих, которые окормляли эти священнослужители (на открытое служение выходили наиболее активные нелегалы, безусловно, продолжавшие служить и после закрытия церквей), также желали легализации. Тем более что из рассмотрения придется исключить 64 человека, вошедших в клир Рязанской епархии в 1944–1946 гг., так как неизвестно, сколько из них находились именно

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 3 об.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 8 об.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 30.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 65.

за штатом. С ними число руководителей незарегистрированных общин, стремившихся возобновить церковное богослужение, увеличилось бы еще на несколько десятков человек. Таким образом, с учетом духовенства, легализовавшегося в 1947 г., получим 235 общин, из которых 156, или 66,4% искали легализации и 79, или 33,6% не подавали заявления об открытии церкви. Иными словами, в Рязанской области в 1944–1947 гг. вернуться к церковному богослужению пытались *примерно* $\frac{2}{3}$ незарегистрированных групп. Однако в отличие от ранее оккупированных областей на остальных территориях СССР попытки легализации подпольных общин увенчивались успехом далеко не всегда. Здесь в 1943–1948 гг. было удовлетворено лишь около 20% ходатайств об открытии храмов¹.

Интересно, что к данным по Рязанщине очень близки данные о нелегальных общинах, поступившие через год из Горьковской области (Приложение 2. Таблица 4). Здесь общины, стремившиеся легализоваться и не возбуждавшие ходатайств об открытии храма, разделились практически поровну: 26 (49,1%) в первой группе и 27 (50,9%) во второй². Иная ситуация складывалась в Центральном Черноземье, в Воронежской и Тамбовской областях (Приложение 2. Таблицы 2 и 3). В каждой из них к январю 1949 г. существовали более четырех десятков нелегальных общин, из которых к храмовому богослужению стремилась вернуться примерно треть: 30,4% в Воронежской области и 35,7% в Тамбовской. Это можно объяснить, во-первых, тем, что большая часть таких общин (в Воронежской области) уже вернулась к церковным службам во время оккупации, во-вторых, сильными оппозиционными настроениями, характерными для Центрального Черноземья (см., например, документы 5 и 6 в Приложении 1), и в-третьих, тем, что подавляющее большинство среди руководителей подпольных общин здесь составляли миряне и монахини (см. ниже), которые неминуемо должны были отойти в тень после открытия легального храма и назначения священника.

Вообще социальный состав руководителей незарегистрированных общин представляет значительный интерес (см. Приложение 2. Таблицы 5–8). Так, в Рязанской области в группе общин, ходатайствовавших об открытии церквей, тон, безусловно, задавали представители белого духовенства, прежде всего священники, желавшие выйти на открытое служение. Здесь это самая многочисленная strata — 47,1%. В группе общин, не просивших об открытии церкви, напротив, белое духовенство в целом

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 162. Ср. Д. 149. Л. 80.

² Данные о вышедших на открытое служение в 1940-е гг. заштатных священниках по Горьковской, Воронежской и Тамбовской областям у нас, к сожалению, отсутствуют.

составляет только треть всех руководителей. Монахини в обеих группах представляли значительный слой, но именно во второй группе они были наиболее многочисленны и составляли 41,7% всех руководителей. Следует напомнить, что иноки закрытых монастырей были заметными участниками общин, члены которых выступали носителями антисоветского эсхатологизма и со второй половины 1940-х гг. — противниками легализации. В два раза больше среди лидеров второй группы общин по сравнению с первой было представителей черного духовенства. Эти священнослужители занимали промежуточное положение. В первой группе общин они скорее примыкали к белому клиру, выражая вместе с ним настроения духовенства в целом, заинтересованного в выходе на открытое служение. Во второй группе они солидаризировались с монашествующими, выражавшими понконформистские настроения. Характерно, что среди руководителей первой группы общин доля старших чинов черного духовенства (архимандритов и игуменов) была значительно выше, чем среди руководителей второй: 42,9% против 15,4%. Доля мирян в Рязанской области в обеих группах была невелика (около 1%). В целом схожая ситуация имела место и в Горьковской области за одним важным исключением: мирян здесь в обеих группах было значительно больше. (Видимо в силу незначительного числа заштатных священнослужителей: 27 человек в Горьковской области против 103 в Рязанской.) При этом именно среди общин, не стремившихся к легализации, миряне-руководители играли ключевую роль. В этой группе они составляли 48,2% руководителей, а вместе с монахинями — 55,6%.

Еще более красноречивая в этом отношении информация поступила в 1948 г. из Центрального Черноземья (Приложение 2. Таблицы 6 и 7). Среди лидеров нелегальных общин миряне здесь, безусловно, преобладали: в Воронежской области они составляли 85,2% руководителей, в Тамбовской — 52,5%. Сказывались, очевидно, более интенсивные, чем в других областях, репрессии против духовенства, а также выход священников на открытое служение в Воронежской области в годы войны. Характерно, что именно из центрально-черноземных областей чаще поступали сведения о священниках-самозванцах или лицах, находившихся под каноническими прещениями, но продолжавших служить в незарегистрированных общинах. Понятно, что эти общины испытывали острый дефицит духовенства. Представляется, что преобладание среди лидеров церковного подполья мирян и монахинь, а не священнослужителей было — в ряду других, вышеперечисленных — одной из существенных причин того, что нелегалы Центрального Черноземья не столь активно искали легализации, как их собратья из Рязанской и Горьковской областей.

Из приведенных данных видно, что процесс легализации подполья затрагивал не только незарегистрированные группы верующих, но и священников-нелегалов. Их выход на открытое служение был заметным явлением в военные и послевоенные годы. В середине 1940-х гг. кончались сроки заключения священнослужителей, арестованных в 1935–1937 гг. Возвращаясь в родные места, они начинали служить в незарегистрированных общинах¹, становились организаторами ходатайств об открытии церквей, пытались выйти на служение в уже открытых церквях. В Тульской области еще в середине 1944 г. возвратившийся из ссылки священник некоторое время служил на дому, а затем попытался легализоваться в Совете по делам Русской Православной Церкви². В течение 1944 г. в Вологодском облисполкоме побывало «несколько бывших священников, заявлявших о своем желании зарегистрироваться для служения в какой-либо церкви»³. Уполномоченный Совета по Курганской области в июле 1944 г. подводил итоги своим наблюдениям: «Прибывшие из мест не столь отдаленных бывшие священники, в большей своей части восстановившие свои связи с патриархией, стремятся оживить религиозную жизнь в деревне и в городе»⁴.

Другая часть священников, стремившихся возобновить открытое служение, состояла из тех, кто не покидал своих селений, а после закрытия храма продолжал жить в своем приходе и служить на дому. Так, даже в 1951 г. группа инспекторов Совета по делам Русской Православной Церкви, обследовавшая Рязанскую область, отмечала:

«Сохранившееся в области значительное количество старых кадров духовенства служит источником постоянного пополнения состава зарегистрированных священнослужителей, число которых до последнего времени увеличивалось. Этим объясняется и то обстоятельство, что в районах, наряду с зарегистрированным духовенством, имеются и незарегистрированные служители культа, занимающиеся церковной деятельностью вне церкви»⁵.

Эти священнослужители возвращались к служению в легальных церквях на протяжении всех 1940-х гг. (таблица 5). Среди зарегистрированного духовенства и вновь прибывших они составляли подавляющее большинство (79,3% и 87,5%). Почти все они были выходцами из местного насе-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 36.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 14, 34 об.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 154.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 160–161.

⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 192–193.

Таблица 5. Легализация духовенства в Рязанской области в 1944–1951 гг.¹

Годы	Церкви	Всего зарегистрировано	В том числе прибыло:		Выбыло
			из состояния за штатом (% от всех)	посвящено	
1943	17	ок. 25*	—		нет данных
1944	33 (+16)	89	64 (71,9%)		
1945	68 (+35)				
1946	78 (+10)				
1947	85 (+7)	135	60 (44,4%)	3	17
1948	85	154	30 (19,5%)	3	14
1949	85	161	13 (8,1%)	5	11
1950	85	162	13 (8,0%)	—	12
1951 (на 1 июля)	85	150	3 (2,0%)	6	21
Итого в 1947–1951			119 (79,3%)	17	75
			136		
Итого в 1944–1951			200		

* Рассчитано по числу церквей при допуске, что число священнослужителей, служивших в одной церкви, в среднем было то же, что и в 1947 г.

ления. Из 135 священников, служивших в Рязанской области к 1 июля 1951 г. (еще 15 человек были диаконами), 83,7% были местными уроженцами, 78,5% получили духовное образование в Рязани и 63% имели духовный сан с дореволюционного времени. Понятно, что в основном это были люди преклонного возраста: 20,7% из них были старше 70 лет, 63% — старше 60 лет и 88,9% — старше 50 лет. Только 11% были моложе этого возраста². Пик легализации заштатного духовенства пришелся на 1947 г. — последний год, когда в области открывались церкви. Вероятно, возможности, открывавшиеся перед нелегальными священниками в связи с изменением политического курса, тогда стали уже вполне очевидны, а противополож-

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 38; Оп. 132. Д. 497. Л. 193.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 192.

ная тенденция в государственно-церковных отношениях еще не дала себя знать. Кроме того, 23 сентября 1948 г. инструкцией Совета по делам Русской Православной Церкви была ограничена возможность регистрации духовенства, имеющего судимость, а ведь 65,2% священнослужителей, служивших в 1951 г. в Рязанской области, «подвергались судебному преследованию за антисоветскую деятельность»¹. Среди тех, кто оставался на нелегальном положении, этот процент мог быть еще выше.

Таким образом, незарегистрированное духовенство, служившее нелегально после закрытия церквей и возвращения из заключения, в 1940-е гг. было главным кадровым резервом легальной церкви на уровне епархии.

То же самое происходило и на общецерковном уровне, когда бывшие подпольные священнослужители занимали важные посты и епископские кафедры. Самый яркий пример — судьба архим. Гурия (Егорова) и его учеников. Весной 1944 г. архим. Гурий вышел на открытое служение и уже в конце года был назначен наместником готовившейся к открытию Троице-Сергиевой лавры, а впоследствии возведен в сан епископа Ташкентского и Среднеазиатского. В 1959 г. он стал митрополитом Минским, а в 1960 г. — Ленинградским и Ладужским. В конце жизни митр. Гурий занимал Крымскую кафедру. В самом начале 1946 г. за ним последовал ближайший ученик тайный иером. Иоанн (Вендланд). В 1958 г. он стал епископом и представителем Московского Патриарха при Патриархе Антиохийском, в 1960–1962 гг. он исполнял обязанности экзарха Средней Европы, 1962–1967 гг. — экзарха Северной и Южной Америки. Закончил свой путь владыка Иоанн в сане митрополита Ярославского и Ростовского.

В 1951 г. вышел на открытое служение тайный священник Сергей Никитин, рукоположенный в 1935 г. оппозиционно настроенным по отношению к руководству Московской Патриархии епископом Афанасием (Сахаровым). Впоследствии о. Сергей принял монашеский постриг с именем Стефан и в 1960 г. был рукоположен во епископа Можайского, викария Московской епархии. На этом посту он стал ближайшим помощником



Епископ Ташкентский Гурий (Егоров), 1946-1951 годы

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 148. Лл. 46–48; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 192.

митр. Крутицкого Николая (Ярушевича) — второго по значимости лица Русской Церкви¹.

Стремление подпольных общин и духовенства легализоваться свидетельствует о их лояльном отношении к Патриаршей Церкви. Конечно, лояльность далеко не всегда была тождественна принципиальной поддержке. В 1930-е гг. лояльные Русской Православной Церкви Московского Патриархата духовенство и миряне часто оказывались инертным большинством, и, напротив, относительно небольшие группы убежденных оппозиционеров могли существенно влиять на церковный климат в епархии². Но в 1940-е гг. лояльное духовенство стремилось восстановить связь с Патриаршей Церковью. Тогда, по свидетельству очевидца, священники, желавшие вернуться к церковному служению, приходили в епархиальные управления в числе даже большем, чем требовалось для действующих храмов³. Нужно также учитывать, что общины, не спешившие легализоваться, совсем необязательно были в числе принципиальных оппозиционеров: они могли продолжать выжидать из-за осторожности, в силу преклонного возраста священников-руководителей или потому, что в их населенном пункте церковь была разрушена.

Заключение о преобладании в 1940-е гг. среди нелегалов общин лояльных по отношению к Русской Православной Церкви отличается от оценки Г. Г. Карпова, который в записке от 5 октября 1944 г. писал о том, что «в своей значительной части актив» «церковных незарегистрированных групп и духовенство, в них состоящее, оппозиционно настроены по отношению к легальной патриаршей православной церкви, осуждая последнюю за лояльное отношение к советской власти и за патриотические позиции в своей деятельности»⁴. Это можно объяснить временем и целью написания записки.

Первая половина 1940-х гг. действительно была периодом активизации групп верующих, проникнутых антисоветским эсхатологизмом, кото-

¹ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999. С. 127–128, 179–182; Протоиерей Глеб Каледа. Очерки жизни православного народа в годы гонений. (Воспоминания и размышления) // Альфа и Омега. 1995. № 3(6). С. 139–140; Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Церкви. С. 733, 740, 765.

² О том, как порой была изменчива церковно-политическая позиция духовенства и сколь много зависело от предстоятеля епархии, см. Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 147–148.

³ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров). С. 132–133.

⁴ Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943–1945 гг.). С. 62.

рыми война была воспринята как исполнение апокалиптических пророчеств¹. Такие группы особенно беспокоили власти, и на них обращали внимание в первую очередь. На деле, конечно, в годы войны ни недавно созданный Совет по делам Русской Православной Церкви, ни карательные органы не проводили статистические исследования церковного подполья. С другой стороны, эта записка была призвана обосновать необходимость открытия церквей и привлекала наиболее сильные мотивировки, прежде всего акцентировала и отчасти преувеличивала политическую неблагонадежность незарегистрированных общин.

Этот вывод косвенно подтверждает то обстоятельство, что во время войны подпольные общины нередко присоединялись к денежным взносам в фонд обороны, собиравшимся в легальных церквях. В Башкирии летом 1944 г. незарегистрированный священник, совершавший богослужения в нескольких селах «при содействии руководителей сельсоветов и колхозов», часть собранных средств передавал в Фонд обороны: в одном сельсовете «им было передано под квитанцию 1200 рублей, в другом месте под расписку колхозу было сдано» 500 рублей². Когда в том же году в Мордовскую АССР был назначен благочинный, незарегистрированные священники внесли ему «пять тыс<яч> руб<лей> на патриотические цели»³. В Шарьповском районе Красноярского края пожертвования «для усиления религиозного влияния» собирал и сдавал в Фонд обороны мирянин, организовывавший богослужения в местах паломничества по случаю обновления икон⁴. Такие действия нелегалов говорят как об их лояльности Патриаршей Церкви, так и об отсутствии у этих общин настроений антисоветского эсхатологизма. Характерно, что в феврале 1943 г. один из легальных оппозиционных приходов Кировской области отказался участвовать в сборе средств на танковую колонну «Димитрий Донской», очевидно, потому, что он проходил по ини-



Епископ Стефан (Никитин),
1960–1963 годы

¹ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977. С. 31–32.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 124.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 2; Д. 16. Л. 75.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 93.

циативе Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) и под эгидой Русской Православной Церкви¹.

Надо сказать, что в конце войны еще далеко не все группы, оппозиционно настроенные по отношению к Московской Патриархии, смирились со своим нелегальным положением. В январе 1944 г. в Кировской области пытались легализоваться группы викторовской оппозиции. Причем бывший староста одного из таких приходов «вместе с наведением справки о порядке открытия церкви сразу поставил вопрос, что священников они найдут сами, священника, назначенного епископом, они не примут»². Но найти единомысленных им священников для «викторовцев» представляло уже немалую проблему. Тем более что власти осторожно, но настойчиво проводили линию на легализацию лишь тех подпольных общин, которые были лояльны Русской Православной Церкви Московского Патриархата, и поощряли действия епископата, направленные на ликвидацию расколов. Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви советовал кировскому уполномоченному «через местного епископа направить» в последний легальный викторовский приход «священника, который сумел бы убедить верующих в том, что “викторовцы” являются раскольниками»³.

Впрочем, такие попытки вернуться к храмовому богослужению среди церковных оппозиционеров были единичны. Большинство из них в 1940-е гг. отказывались от легального существования и осуждали прихожан зарегистрированных церквей. В Тамбовской области оппозиционеры-нелегалы вели «агитацию среди верующих через монашек о том, чтобы не открывать церковь, т<ак> к<ак> советская церковь — церковь красная». Кроме того «из них отдельные лица останавливают идущих в храм верующих, говоря: “Зачем вы ходите в церковь антихриста, там молятся за советскую власть”»⁴. В Октябрьском районе Чувашской АССР «в числе бывших прихожан Перво-Чурашевской церкви <...> имеются противники открытия церкви по мотивам того, что вновь открываемые церкви — советские, а не прежние — христианские, и поэтому нет смысла их поддерживать и ходить молиться». Накануне открытия эту церковь даже пытались поджечь⁵. Противники регистрации общины были в двадцатке одного из приходов Краснодарского края. Объясняли они это тем, что

¹ Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 187. Ср. Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 69–72.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 23.

³ Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 187.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 12 об.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 135.

подпись Краснодарского епископа на антиминос расширявается как «красный дракон»¹. Оппозиционеры, как и желавшие легализоваться священники и общины, прекрасно понимали, что им предстоит подтвердить свое каноническое общение с Московской Патриархией. Большинство нелегалов, выдвигавших просьбы об открытии храмов, считали это возможным. Этому способствовало и то, что некоторые группы верующих были индифферентны к церковно-политическим коллизиям эпохи и были согласны молиться в ближайшем храме любой ориентации. Выше уже говорилось о прихожанах нелегального молитвенного дома, которым руководил священник-оппозиционер, покинувших своего пастыря после того, как поблизости открылся храм Патриаршей Церкви².

Новым явлением в 1940-е гг. было появление в церковном подполье представителей «левых» расколов: обновленцев и григориан³. К концу 1930-х гг. оба эти течения были фактически разгромлены. У обновленцев оставалось по 1–3 храму на епархию (исключение составляли Московская область, Средняя Азия и Северный Кавказ, где было от 6 до 11 храмов). Многие епископы и священники были арестованы⁴. Другие в условиях закрытия церквей оказались без приходов и без официальной регистрации. В середине 1940-х гг. вместе со священниками-обновленцами, возвращавшимися из заключения, они активизировали свою деятельность. Среди 38 тульских нелегалов, выявленных уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви в течение 1944 г., двое придерживались «обновленческой ориентации»⁵. Нелегальные обновленческие богослужения были замечены в столице Башкирии Уфе, в Свердловской области, в Красноярском крае. Причем в Уфе и в городе Ревде Свердловской области, как и нелегалы, принадлежавшие к Патриаршей Церкви, незарегистрированные обновленческие общины пытались легализоваться. Община недействовавшей уфимской обновленческой Покровской церкви собрала около 800 подписей под заявлением о ее открытии⁶.

В рассматриваемый период не только стремились легализоваться незарегистрированные общины, но возникали и новые, прежде всего за счет групп верующих, получивших отказ на свое прошение об открытии храма. В этом случае собравшаяся для ходатайства об открытии церкви груп-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 96–97.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 2, 14.

³ Ср. *Протоиерей Владислав Цытин*. История Русской Церкви. С. 258–259.

⁴ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 113–115.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 10–10 об., 18.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 120, 127, 128; Д. 13. Л. 59; Д. 15. Л. 94.

па верующих не распадалась после отказа, а начинала собираться для совместной молитвы (иногда демонстративно) без какого-либо разрешения, то есть становилась нелегальной общиной. В конце 1944 г. около 300 верующих города Якутска подали заявление об открытии Никольской церкви. В феврале 1945 г. СНК Якутской АССР отклонил эту просьбу, сославшись на то, что здание церкви занято городским архивом и архитектором, а другого каменного здания «для хранения генерального плана реконструкции г. Якутска» предоставить невозможно. В результате верующие,

«несмотря на отсутствие церкви и молитвенного дома, нелегально проводили службу <...> в частных домах, напр<имер> в Пасху — 6 мая 1945 года. И наконец, 15 мая с<его> г<ода> в Радуницу (День поминовения умерших), без всякого разрешения, демонстративно и совершенно открыто, собрались на городском кладбище в количестве 150 чел<овек>, где 4 священника в облачениях целый день служили о поминовении умерших. <...> административные органы ввиду массовой явки верующих на кладбище и во избежание могущих быть кривотолков и жалоб о репрессиях за проявление религиозных чувств — со своей стороны мер не приняли. <...> Такое ненормальное положение, когда верующие вынуждены нелегально удовлетворять свою религиозную потребность, — заключал свое письмо председателю республиканского СНК уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви, — <про>исходит из-за непредоставления им соответствующего помещения для отправления религиозных служб»¹.

В Якутии тогда не было ни одной действующей церкви; до революции их было 72².

Новые подпольные общины вследствие отклонения местными органами их ходатайств об открытии церквей возникали по всей стране. В январе 1944 г. жители тамбовского села Такино попытались «самовольно» открыть недействующую церковь, а после вмешательства местных органов власти продолжали собираться на богослужения в частных домах³. В Чкалове в том же году городские власти задерживали передачу здания церкви верующим, хотя просьба их была удовлетворена. Из-за этого помимо зарегистрированной общины, собиравшейся на службу в арендованном доме, в городе молились на квартирах еще несколько, уже незарегистрированных групп⁴. Верующие Исилькульского района Омской области тогда же подавали заявление об открытии церкви, но получили отказ. После

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Лл. 29–29 об.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 141–141 об., 143; Д. 35. Лл. 29–29 об.; ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 4.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 12.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 31.

этого их уполномоченная организовала молитвенный дом¹. Такие новообразованные общины, судя по документам, были менее устойчивы по сравнению с группами, возникшими после закрытия храмов, но появлялись они часто и в течение всех 1940-х гг. На это указывал и председатель Совета по делам Русской Православной Церкви, увязывая «неосновательное отклонение ходатайств об открытии церквей» с увеличением числа «нелегальных групповых церковных служб в домах верующих»².

Благотворительность и хозяйственная деятельность

Процесс легализации церковного подполья в 1940-е гг. затронул не только незарегистрированные общины и духовенство, но и другие сферы церковной жизни, ранее оказавшиеся под запретом. Одной из первых признанию государства получила в годы войны церковная благотворительность. Причем заметно изменился ее характер. В предшествовавшее десятилетие дела милосердия были личным подвигом верующих: епископов, священников, мирян, теперь же благотворительность становилась общим делом и на уровне епархии и прихода. Кроме того, появились общецерковные сборы, средства от которых передавались через официальные каналы в Фонд обороны страны и советский Красный крест. Начало им было положено 14 октября 1941 г., когда Патриарший Местоблюститель митр. Сергей обратился к верующим с призывом «пожертвованиями содействовать нашим доблестным защитникам»³. Такие официальные пожертвования, в частности, сбор средств на постройку танковой колонны имени Дмитрия Донского, сыграли существенную роль в обретении Российской Церковью — впервые после революции — статуса юридического лица⁴. Менее известна прямая помощь нуждающимся со стороны епархий, приходов, отдельных пастырей и верующих, которая во время войны получила новый импульс и носила почти открытый характер.

Так, Калужская епархия в 1942 г. и начале 1943 г. и Воронежская епархия вплоть до середины 1944 г. «шефствовали» над калужским и воронежским госпиталями⁵. (Причем предложение Калужской епархии было

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 14, 25.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 211.

³ Впрочем, вещи для бойцов Красной армии в церквях стали собирать еще в июле 1941 г., а в Ленинградской епархии сбор пожертвований начался на второй день войны.

⁴ Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 47–49, 51, 69–70.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 122–123; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 136. Ср. Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943–1945 гг.). С. 67.

согласовано с политотделом Западного фронта.) Для раненых закупали продукты, вещи, собирали деньги. Кроме того,

«осуществляя это шефство, церковный совет собрал среди верующих <Калуги> 50 000 рублей, приобрел на них до 500 подарков, которые были розданы раненым... На те же средства церковники купили и передали госпиталю плакаты, лозунги, портреты руководителей партии и правительства, наняли парикмахеров, баянистов и т.д. В апреле месяце <1943 г.> силами церковного хора в госпитале дважды устраивались концерты с программой русских народных песен и песен советских композиторов»¹.

Подобное «шефство» осуществляли над госпиталями и вновь открытые украинские монастыри. Сразу после освобождения Киева в ноябре 1943 г. Покровский женский монастырь организовал госпиталь, в котором медсестрами и санитарками были насельницы обители. В этом госпитале монахини работали до 1946 г.² Участвовали в поддержке госпиталей и отдельные приходы. Еще в начале войны Князь-Владимирский собор Ленинграда, исполняя, как было сказано в письме председателя двадцатки, завет Христа о любви к ближнему, выделил на создание лазарета для раненых и больных воинов свыше 700 тысяч рублей и принял решение в дальнейшем выделять на содержание лазарета 30 тысяч рублей ежемесячно³. В период отступлений 1941–1942 гг. многие приходы брали на себя попечение об оставленных на произвол судьбы раненых, хоронили убитых, в прифронтовой полосе при храмах действовали убежища для престарелых и детей, перевязочные пункты⁴.

В дальнейшем приходы помогали вернувшимся с фронта и семьям военнослужащих. Община одной из церквей Ярославля во время войны оказывала денежную и материальную помощь инвалидам Отечественной войны и особенно семьям красноармейцев⁵. В Орле по инициативе благочинного, была создана касса взаимопомощи, в которую каждая из пяти церквей города ежемесячно отчисляла по 300 рублей. Из этих денег оказывали помощь нуждающимся, которых было много в освобожденных областях. По признанию орловского благочинного, при посещении верующих на до-

¹ Религиозные организации в СССР: накануне и в первые годы Великой Отечественной войны (1938–1943 гг.). С. 64; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 136.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 107; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 135–136.

³ *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 51.

⁴ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 135.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 65 об.

му для совершения треб приходилось, «видя их бедность, опускать руку в свой карман и оказывать им материальную помощь, а не брать с них». Тот же благочинный Маковсев пытался через уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви приобрести путевку на курорт для инвалида Отечественной войны¹. Екатерининский кафедральный собор Краснодара за год, с февраля 1943 г. по январь 1944 г., расходовал до 10 тысяч рублей ежемесячно на поддержку раненых красноармейцев и многосемейных². Георгиевская церковь Краснодара раздавала «в индивидуальном порядке» бедным, больным, престарелым до 40 тысяч рублей в 1942 г. и 25 тысяч рублей в 1943 г.³. Крестовоздвиженская церковь Ставрополя в 1943 г. выдала «в порядке оказания материальной помощи» 11 тысяч 800

рублей⁴. Помогала нуждающимся и ставропольская Преображенская церковь⁵. Община Покровской церкви города Бийска на Алтае в 1943 г. выдала разным лицам 5400 рублей в качестве материальной поддержки⁶. Помимо 1 миллиона 300 тысяч рублей, сданных во время войны в Фонд обороны, верующие Алтайского края собирали средства и вещи для раненых бойцов и детей фронтовиков⁷. Приход омской Крестовоздвиженской церкви за свой счет предоставлял неимущим гробы для умерших родственников, ремонтировал двери, отпускал стройматериалы. Причт этой церкви «премировали» вещами, из числа пожертвованных на украшение храма (скартерти, шелковые шали, полотна, полотенца), а певчих — деньгами⁸.

Как и в 1930-е гг., духовенство и миряне продолжали поддерживать погибших и репрессированных священников и их семьи. В Орле из кассы



Верующие блокадного Ленинграда,
1942–1943 годы

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 61–62; Д. 16. Лл. 48–49.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 79 об.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 79.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 88 об.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 89.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 82–83.

⁷ РГАСНИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 122.

⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 15.

взаимопомощи ежемесячно выдавали 1000 рублей жене убитого немцами священника Орлова и 500 рублей жене убитого священника Оболенского¹. Церковный совет Сергиевской церкви города Курска выдавал пособие жене священника Розова, арестованного управлением НКГБ, по 2 тысячи рублей в месяц². Георгиевская церковь Краснодара выдала вдовам и женам духовенства 25 тысяч рублей в 1943 г. и 8827 рублей в 1944 г.³. В Ставрополе Крестовоздвиженский приход помогал семье арестованного священника Денисова в размере 500–600 рублей в месяц⁴. В Белозерском районе Херсонской области для сельского священника, отбывавшего заключение, верующие собирали продукты⁵.

Столь широкая прямая благотворительность выводила из-под контроля государства значительные денежные средства. Кроме того, она расценивалась как «вербовка населения в общину верующих», а помощь репрессированному духовенству вообще была недопустима. Поэтому уже в 1943–1944 гг. все выявленные случаи прямой благотворительности, будь то на уровне епархии или на уровне прихода, пресекались властями, а инициатива верующих по возможности канализировалась через официальные советские организации. В Калуге

«НКГБ СССР были приняты меры к недопущению впредь попыток со стороны церковников входить в непосредственные сношения с командованием госпиталей и ранеными под видом шефства»⁶.

Наверное, неслучайно как раз в 1943 г. Калужский епископ Питирим (Свиридов), выступивший с инициативой «шефства» над госпиталем, был переведен на Курскую кафедру⁷. Воронежскому епархиальному управлению собранные для госпиталя деньги и продукты в середине 1944 г. было предложено перечислять на расчетные счета госпиталя и сдавать на склады «для распределения по принадлежности»⁸. В Орле уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви тогда же дал распоряжение благочинному немедленно закрыть кассу взаимопомощи и «собранные средства передать в Отдел гособеспечения»⁹. В Ярославле в феврале

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 61–62; Д. 16. Лл. 48–49.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 107.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 94.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 88 об.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 157 об.

⁶ Религиозные организации в СССР: накануне и в первые годы Великой Отечественной войны (1938–1943 гг.). С. 64; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 136.

⁷ *Протоиерей Владислав Цыпин.* История Русской Церкви. С. 759.

⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 122–123.

⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 61–62.

1944 г. выделенные для оказания помощи средства уполномоченный предложил передавать Наркомсобесу или Отделу по трудовому устройству и оказанию помощи семьям военнослужащих, а «непосредственное оказание помощи прекратить»¹. Просто запретить выдачу средств попытались в Курске и на Алтае².

Конечно, запреты не всегда были эффективны, но осуществлять прямую благотворительность на уровне выше приходского становилось все сложнее. В этой ситуации во второй половине 1940-х гг. церковное руководство попыталось узаконить помощь бедному и престарелому духовенству, многие из представителей которого возвратились из мест заключения и часто не имели постоянных источников существования, а также их семьям. Епархиальные архиереи обращались к Синоду с предложениями создать общецерковную благотворительную кассу для помощи бедным духовного звания. Такой рапорт Ростовского епископа Серафима (Шарапова) был рассмотрен Синодом на сессии 24 декабря 1946 г. — 13 января 1947 г. Но тогда время для создания такого фонда еще не наступило, и Синод предложил еп. Серафиму, «равно как и вообще епархиальным архиереям», самому «иметь попечение о бедных духовного звания, сообразно с местными условиями»³. Только в начале 1948 г. Московская Патриархия представила на утверждение правительства «Положение о пенсиях и единовременных пособиях священнослужителям Русской Православной Церкви». Положение предусматривало создание общецерковного пенсионного фонда для духовенства и специального фонда для вдов и малолетних сирот. Оно было одобрено распоряжением Совета министров СССР 21 февраля 1948 г. Так была легализована помощь духовенства своим братьям и их семьям — один из самых распространенных видов церковной благотворительности.

Однако в том же году возможность поддержки семей репрессированных через фонды Патриархии была фактически сведена на нет. 25 декабря 1948 г. Совет по делам Русской Православной Церкви принял «Дополнение» к «Положению о пенсиях», в котором Московской Патриархии было «рекомендовано» не назначать пенсий семьям тех церковнослужителей, которые отбывают срок наказания, «поражены в правах» или умерли во время отбывания срока лишения свободы⁴. Вместе с тем Инструктивным письмом Совета от 1 июня 1949 г. было подтверждено запрещение,

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 65 об.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 107; Д. 15. Лл. 82–83.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 52.

⁴ Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 137.

наложенное на многие формы церковной благотворительности законодательством 1929 г. В частности, снова предписывалось не допускать

«сбора средств вне действующих церквей и молитвенных домов, а также сбора средств хотя и в указанных молитвенных помещениях, но не на церковные нужды», а также «создания касс взаимопомощи (кроме пенсионного фонда для духовенства, разрешенного Московской патриархией) и организацию приютов, богаделен, домов отдыха, санаторий, больниц, читален, всякого рода курсов, кружков и групп, устройства экскурсий и т.п. мероприятий, не имеющих отношения к отпращиванию религиозного культа»¹.

Так, церковная благотворительность, во время войны официально разрешенная, как общецерковные сборы, и только терпимая, как прямая благотворительность епархий и приходов, была снова поставлена вне закона, а поддержка духовенства, которую церковному руководству удалось легализовать в рамках пенсионного фонда Патриархии, была серьезно ограничена. Непосредственная помощь нуждающимся, прежде всего репрессированным священнослужителям, снова стала личным подвигом епископов, священников и мирян².

Вместе с тем благотворительные взносы приходов, которые так устойчиво в середине 1940-х гг. власти направляли в русло советских организаций, к концу десятилетия кое-где перестали быть прямой помощью нуждающимся и включились в отношения административного рынка, в полукриминальный обмен услугами между организациями³. Так, в январе и феврале 1950 г. в городе Грязовец Вологодской области разразился скандал, сведения о котором дошли до ЦК ВКП(б). Община грязовецкой Крестовоздвиженской церкви в 1948 и 1949 гг. «под видом благотворительности» внесла на счета районных финансового отдела, отдела народного образования, кассы взаимопомощи инвалидов, больницы и городского детского сада 22 200 рублей. Причем в кассе взаимопомощи инвалидов «церковные деньги» составили более половины оборотных средств. Эта операция проводилась при участии председателя Грязовецкого горисполкома Колосова, заведующей райсобесом Шмаковой и с ведома райисполкома и райкома партии. Позицию Колосова и Шмаковой Вологодский обком ВКП(б), разбиравший в начале 1950 г. сложившуюся ситуацию, квалифицировал как взяточничество⁴, хотя, скорее всего, оба городских

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 450. Л. 54.

² Ср. Проценко П. Г. Биография епископа Варнавы (Беляева). С. 403.

³ О понятии административный рынок см. Кордонский С. Рынки власти: Административные рынки СССР и России. М., 2000. С. 11–12.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 88. Д. 952. Лл. 55–56.

работника пытались выполнить поставленные перед ними задачи по социальной поддержке жителей, а обратиться к помощи церковной общины их заставил дефицит бюджетных средств. С Крестовоздвиженским приходом они, очевидно, «расплачивались» услугами. Скорее всего, это были отпускавшиеся по «государственным ценам» мука и вино, необходимые для богослужения, а также стройматериалы.

Развернутая церковная благотворительность напрямую зависела от доходов занимавшихся ею общин. Основным источником их денежных поступлений были пожертвования прихожан (включая плату за требы — явление сколь распространенное, столь мало отвечающее духу церковных установлений) и средства от продажи свечей, икон и других предметов церковного обихода. Пожертвования были актом личной благотворительности, а производство и сбыт предметов церковного обихода можно рассматривать как составляющие церковной экономики.

В 1940-е гг. легальный приход, чтобы изготовить свечи или иконы на продажу, мог обратиться к частным производителям — кустарям, чья деятельность была легальна, но находилась на обочине государственной экономики¹. Кооперативы кустарей, производивших предметы церковного обихода, конечно, были немыслимы², поэтому они могли работать только на черный рынок, что было малопrestiжно и экономически рискованно. В связи с этим легальное кустарное производство, по-видимости, еще преобладавшее в 1930-х гг., в следующее десятилетие постепенно уступало место нелегальному производству. Довольно часто изготовлением необходимых предметов нелегально занимались сами приходы. Например, осенью 1944 г. выяснилось, что староста одной из церквей Ждановского района города Горький снабжал другие общины города и, возможно, области свечами собственного производства³. В других местах приходы пользовались услугами частников-нелегалов. Екатерининский собор Краснодара в 1943–1944 гг. ежемесячно закупал у «разных лиц» до 100 новых крестиков⁴. Иркутский уполномоченный весной 1944 г. сообщал в Совет по делам Русской Православной Церкви:

¹ См., например, ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 14 об.; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 69.

² Статья 17 Постановления ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» запрещала им создавать кооперативы и производственные объединения. См. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 252.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 117–118. Ср. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Лл. 68–69.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 79 об.

«В церкви продаются крестики, староста заявляет, что это старый запас, знакомясь с кассовой книгой, видел расходы на покупку крестиков у частных поставщиков <...> Могу ли запретить продажу крестиков?»¹.

Во время войны нелегальное производство предметов церковного обихода иногда приобретало промышленные масштабы. Открытый 15 февраля 1943 г. Екатерининский кафедральный собор Краснодара сделал местной типографии заказ на печатание 5 тысяч венчиков и 5 тысяч отходных молитв, необходимых при церковном отпевании. На одном из заводов Омска неофициально штамповались нагрудные крестики, которые церковный совет одного из приходов скупал на десятки тысяч рублей. Незвестная типография печатала для этой церкви венчики². В августе 1949 г. в Москве была выявлена группа из четырех человек, «занимавшихся нелегальным изготовлением и продажей икон и других предметов религиозного культа». В нее входили экономист-плановик и художник. При обысках у участников группы было изъято 524 иконы, 1500 иконо-медальонов, 305 поминальных книжек, 1800 нательных металлических крестов, 1200 отпечатанных типографским способом церковных молитв, 1500 бумажных венчиков, 13 металлических лампадок, 300 фотоснимков на религиозные темы. Эта группа была связана с нелегальной мастерской, изготавливавшей металлические кресты и медальоны, и типографией, где печатались молитвы и поминальные книжки, что позволило достичь поистине промышленных объемов производства³. Очевидно, произведенный товар поставлялся как легальным приходам, так и нелегальным общинам.

Нелегальные общины могли и сами обеспечить себя предметами церковного обихода. Весной 1944 г. из Тамбовской области сообщали о кирсановских нелегалах, что они

«имеют около себя по несколько монашек. Требы и богослужения совершают по домам гор. Кирсанова и прилегающих сел и берут не менее 100 руб. за каждую требу. Монашки производят торговлю свечами по 5–10 руб. и молитвами, которые пишут от руки, по 30–50 руб.»⁴.

Свечи делали из воска и считали особыми, «чистыми» в отличие от продававшихся в церкви. Нательные кресты изготавливали из целлюлозы. Некоторые группы занимались изготовлением и реставрацией икон. Подобные промыслы на Тамбовщине были настолько распространены, что некоторые работники сельсоветов выдавали справки «на право заниматься по-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 78.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 79 об.; Д. 15. Л. 14.

³ ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 236. Лл. 148–149.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 12 об.

делкой киотов и обряжением икон», как бы узаконивая нелегальное производство. Доходы от такого рода деятельности были значительны, ведь цены на «чистые» свечи, иконы и рукописные молитвы в десять и более раз превосходили стоимость тех же предметов в легальных церквах. Так, кресты из целлюлозы продавали по 5–10 рублей штука, самодельные иконы — по 40–50 рублей. Рукописные молитвы стоили по 30–50 рублей, тогда как омская церковь закупала нелегально напечатанные в типографии венчики по 5 рублей штука¹. Как позднее признавался один из участников тамбовского церковного подполья, в юности «обряжавший иконы», он «много денег на этом зарабатывал, деньги керзовыми сумками носил, и все отдавал на помощь верующим»².

Законодательство 1930-х гг. ограничивало не только производственные возможности церковных организаций, но и место сбыта предметов церковного обихода исключительно помещением храма. Но как в 1930-е, так и в 1940-е гг. свечи, иконы и молитвы кроме церквей можно было купить на кладбищах в дни поминовения усопших и — в связи с увеличением во время войны спроса на церковные товары — на городских рынках. В местах массовых паломничеств при сборе богомольцев тут же появлялись торговцы свечами, крестами и религиозной литературой³. На рынках, у церквей (а не внутри них) и на кладбищах продавали свою продукцию кустари-нелегалы, задержанные в Москве в 1949 г. Причем эта группа наладила сбыт не только в столице, но и в «других городах Советского Союза»⁴. «Черный рынок» вполне мог конкурировать с легальной «торговой сетью» действующих церквей. Так, в 1944 г. в продаже на рынках Пензы появилось много свечей. Цены на них были «ниже церковных до 5 руб<лей>» за свечу. Это резко снизило доходы городского собора, главной статьей которых была продажа свечей и просфор, и соответственно — поступление «доходов от церкви на патриотические цели»⁵. Понятно, что власти не приветствовали появление новых мест, где торговали

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 14; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 32–33; *Никольская З. А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. Современное сектантство и его преодоление. По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. М., 1961. С. 170.

² Рассказ бывшего сторонника ИПХ Владимира Умрихина // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. С. 220.

³ ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 170. Л. 344; *Никольская З. А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 170.

⁴ ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 236. Л. 149.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 60. Очевидно, тогда в церковную практику вошли призывы отказаться от покупки свечей вне стен храма и даже заявления о том, что такая жертва небогоугодна.

предметами церковного обихода, но во время войны и в первые послевоенные годы смотрели на это сквозь пальцы. Возможно, и потому, что в это время через зарегистрированных священников, участвовавших в паломничествах или руководивших молениями на кладбищах, получали часть доходов от торговли в неустановленных местах¹. С изменением ситуации к концу 1940-х гг. власти вернулись к ограничениям, действовавшим в отношении торговли церковными товарами в предшествующее десятилетие. В поправках к Инструкции для уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви от 1 июня 1949 г. им предписывалось не допускать продажу «предметов религиозного культа» «вне храмов и монастырей»².

Вырученные средства шли не только на благотворительность. Легальным приходам нужно было покупать необходимые для богослужений муку и вино, строительные материалы для ремонта храмов, ткань для облачений и одежды священнослужителей. Исключенная из сферы государственного распределения хозяйственная деятельность Церкви еще в 1930-е гг. была вытеснена в область «черного рынка», с точки зрения социалистической экономики носившую полукриминальный характер. Один из уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви в 1944 г. прямо говорил, что община, покупая материалы, необходимые для ремонта храма, на рынке, «поощряет воров»³. Однако в 1940-е гг., в связи с изменением государственной церковной политики, у Церкви появились новые возможности. В этот период многие общины попытались получить доступ к системе государственного распределения товаров.

Уже в конце 1943 г. и начале 1944 г., когда после образования Совета по делам Русской Православной Церкви в областях появились его уполномоченные, общины через них при поддержке правящих архиереев начали обращаться к местным властям с просьбами снабдить их по государственным ценам мукой, вином, воском, продать лес и другие материалы необходимые для ремонта, продать мануфактуру для пошивки подризников и других «предметов облачения». Эти просьбы, как правило, находили поддержку у уполномоченных, так как на закупку необходимых товаров по рыночным ценам приходы тратили немалые суммы, которые, как заявляли сами члены церковных советов, в ином случае они могли бы перечислить в Фонд обороны. Действительно, литр вина по «базарным ценам» стоил в 1944 г. не менее тысячи рублей, а центнер муки — 15–20 тысяч

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 119.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 450. Л. 54.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 68.

рублей¹. Результаты таких обращений в местные органы власти были различны. Курский облисполком в начале 1944 г. пошел им навстречу. По его указанию было изготовлено 250 литров вина для церквей области, а служащих культа в снабжении хлебным пайком приравнивали к категории служащих. Орловский облисполком, напротив, тогда же отклонил ходатайство о снабжении церквей мукой и вином по государственным ценам².

В этот период приходы и епархии Патриаршей Церкви пытались узаконить и производство предметов церковного обихода: открыть епархиальные свечные заводы, существовавшие у обновленцев, но запрещенные предшествующим законодательством, получить разрешение на производство свечей при храме или хотя бы облегчить налоговое бремя своего поставщика-кустаря. Обычно такие попытки имели положительный результат³. Если в начале 1940-х гг. церковная экономика практически полностью была вытеснена в сферу полукриминального «черного рынка» и криминального подпольного производства, то к концу десятилетия Церковь на разных уровнях в целом восстановила легальность собственной хозяйственной деятельности, отчасти узаконив существовавшее нелегальное производство, отчасти получив доступ к системе государственного распределения. Это можно считать частью более общего процесса легализации подпольной церковной жизни в 1940-е гг. Вместе с тем государству было выгодно, чтобы легализация церковной экономики шла именно по пути обращения общин, епархий и самой Патриархии к системе государственного снабжения, а не расширения их производственной базы, так как это давало дополнительный рычаг для давления на Церковь. Недаром недовольство властей вызвало появление во время войны у многих приходов Краснодарского края своего подсобного хозяйства⁴. Представляется, это же было одной из причин того, что в 1940-е гг. у Московской Патриархии так и не появилось собственной типографии, хотя первоначально по этому поводу было принято положительное решение и даже выделено типографское оборудование. Его в конце концов вернули ОГИЗу, а издания Патриархии продолжали печататься в государственных издательствах, проходя три уровня контроля (Совет по делам Русской Православной Церкви, Главлит, отдел печати Министерства иностранных дел, когда дело касалось его компетенции)⁵.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 26, 68, 89; Д. 16. Лл. 14 об., 34, 37–38, 48, 88.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 14 об., 48.

³ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 58. Л. 78; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 14 об., 48, 88.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 95–96.

⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 145–150; Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 89–90.

Тем самым процесс легализации хозяйственной деятельности Церкви имел неоднозначные последствия. Попытки реализовать возможности, открывшиеся в связи с изменением государственно-церковных отношений, включение Церкви на центральном и епархиальном уровнях в систему административного распределения ресурсов уменьшили возможность прямых репрессий в связи с обвинениями в незаконной экономической деятельности, но сделали Церковь более зависимой от этой системы. Вместе с тем на приходском уровне церковная хозяйственная деятельность по-прежнему могла быть поводом для репрессий¹, поскольку она — как и благотворительность — оказалась частью теневого сектора административного рынка. Работники краснодарской типографии и мастера омского завода, нелегально выполнявшие церковные заказы, были прообразами цеховиков позднейшего времени, которые использовали мощности государственных предприятий для частного производства.

Новые виды подпольной деятельности: нелегальные богослужения легальных священников

В 1940-е гг. помимо существовавших ранее видов нелегальной церковной деятельности в церковном подполье появлялись и новые явления. Наиболее распространенным были *нелегальные богослужения легальных священников*. В 1930-е гг. служение священника в двух приходах было явлением обычным. Статья 19 Постановления ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» предусматривала возможность священнослужителям «обслуживать» две или несколько общин². Поэтому, например, вологодский священник Павел Никитин, будучи с 1913 по 1938 г. клириком Итклубобровской церкви Кирилловского района, в 1931–1934 гг. одновременно обслуживал Цыпинскую общину, а в 1934–1938 гг. — Ферапонтовскую общину³. Более широкому распространению этой практики в предвоенные годы мешало, очевидно, только то, что лишившиеся священника приходы немедленно снимались с регистрации и далеко не многим удавалось продолжить свое существование в качестве приписных.

Ситуация изменилась во время войны. Для всех приходских общин, желавших возобновить церковные богослужения, священников не хватало, поэтому практика священнических «разъездов» стала одной из самых распространенных на оккупированных территориях. На российском северо-западе священникам Псковской миссии приходилось служить в 3–4,

¹ Ср. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Лл. 68–69.

² Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. С. 252.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 151.

а иногда в 5 и более приходах¹. После освобождения разъезды священников стали рассматриваться в ряду «нарушений советского законодательства», ведь запрет служения в нескольких приходах давал возможность сократить количество действующих церквей. Уполномоченные Совета по делам Русской Православной Церкви через епархиальных архиереев «разъясняли» духовенству, что «все священнослужители могут совершать богослужение только в тех храмах, в которых они состоят» на регистрации². Некоторые общины, ранее охваченные разъездами, сумели зарегистрироваться в качестве приписных. Но большинство из них, оказавшись на нелегальном положении, должно было лишиться посещения священников, как оно лишилось храмов.

Вместе с тем в течение всего 1944 г. из ранее оккупированных областей поступали сообщения о нелегальных богослужениях не только в официально недействующих церквях, но и просто в селах, деревнях, хуторах, где вообще не было церквей или они были вновь отобраны после наступления Красной армии. Регулярно выезды за пределы своих приходов делали украинские священники, например, в Харьковской, Херсонской, Каменец-Подольской областях. В Каменец-Подольской области «все время» ходили по селам с пением религиозных песен и чтением Евангелия монахини Головчинского монастыря³. Из российских ранее оккупированных областей разъезды священников, или на языке государственных органов — «гастролерство», были замечены в Орловской, Воронежской, Сталинградской областях, Краснодарском крае и Северо-Осетинской АССР⁴. Неоднократно в документах Совета по делам Русской Православной Церкви упоминается священник Владимир Ларионов из хутора Нижнянского Фрунзенского района Сталинградской области. Он, судя по всему, считал своим долгом окормлять жителей своего и двух соседних — Михайловского и Раковского — районов и регулярно объезжал станицы и хутора, по крайней мере, до середины 1945 г. Запреты местных властей не останавливали о. Владимира; на заведующего районным финансовым отделом он сам жаловался местному уполномоченному Совета по делам Русской Православной Церкви. При этом о. Владимир не только совершал богослужения, но и занимался благотворительностью. В одном из документов Совета о нем говорилось:

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 179, 144.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 144.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 114, 116, 157–157 об.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 61, 124; Д. 13. Лл. 37, 45; Д. 14. Лл. 95, 91.

«Ларионов, раз'езжая по хуторам под видом отправления религиозных треб, совершает церковные богослужения и практикует раздачу денег, яиц и хлеба отдельным нуждающимся семьям и детям, чем усиливает свое религиозное влияние на население»¹.

Подобные явления имели место и в областях, не подвергавшихся немецкой оккупации. В Горьковской области во время войны по деревням тех районов, где не было действующих церквей, ездили с требами и богослужениями священники из соседних районов. В Куйбышевской и Ульяновской областях несколько зарегистрированных священников «совершали религиозные обряды в соседних селах даже других районов»². Так деятельность легального духовенства смыкалась с деятельностью части нелегалов — «попов-передвижек» и «бродячих» клириков 1920–1930-х гг., лишившихся приходов или скрывавшихся от властей и переходивших из села в село³. В середине 1940-х гг. они встречались, например, в Орловской, Пензенской, Вологодской областях. В это время странствующие нелегалы часто становились распространителями «провокационных слухов» о наступившей свободе Церкви и организаторами ходатайств об открытии церквей⁴.

Богослужения вне своего прихода для многих легальных священников были дополнительным источником существования. Так, в начале 1944 г. священник церкви села Перевозное в Удмуртской АССР часто уезжал в Ижевск, где «по разрешению настоятеля Успенской церкви» совершал требы в домах более состоятельных, чем сельские жители, горожан⁵. Порой инициаторами священнических разъездов выступали местные руководители. В той же Удмуртии председатели колхозов «Красная Звезда» и «Победа» обратились к священнику с «просьбой прибыть в колхоз для исправления религиозных треб на домах колхозников, так как этого просят верующие члены колхоза»⁶.

И все же именно западные республики и области РСФСР были территорией наиболее активного распространения священнических разъездов. Здесь это была главная разновидность нелегальной церковной

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Лл. 167–168; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 37, 45.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 118, 57, 110, 61.

³ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 121. Л. 11; ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Л. 31; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь, 2001. С. 246, 306.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Лл. 10, 11; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 49; Д. 13. Л. 153 об.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 134.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 130–131.

деятельности, существовавшая на протяжении всех 1940-х гг. В Белоруссии разъезды священников частично были легализованы: около 300 из 1051 действующей к 1948 г. церкви были приписными. Однако священники в республике продолжали нарушать

«нормальную церковную деятельность, раз'езжая не только по своим приходам, но и далеко за их пределами, даже за пределами данной области, совершая массовые крещения и другие обряды и требы в населенных пунктах, в домах верующих, и даже пытаются служить в недействующих церквях»¹.

В Молдавии некоторые священники регулярно служили в официально «недействующих церквях». В селе Евгеньевка Бородинского района Измаильской области вплоть до конца 1940-х гг. в «частном доме гр<ажданина> Кислера В. А.» действовал «молитвенный дом, открытый в период румынской оккупации». Служба в нем проводилась «нелегально священником с<ела> Надречное Бородинского района (на расстоянии 12 км от села Евгеньевка)»². Партийные органы Новгородской области были озабочены тем, что священнослужители регулярно разъезжают по деревням, и им предоставляется колхозный транспорт³. В Тульской области, по сообщению Управления МГБ, «священнослужители наряду с проведением служб в церквях, *как правило*, выезжают и в другие села, где также проводят отправление рел<игиозных> обрядов»⁴.

Скандалные истории, связанные со священническими разъездами, случались и в восточных районах страны. В феврале 1949 г. в поселке Унгун Ленинского района Еврейской автономной области священник Скоробогатский, незаконно проехав из Хабаровска в приграничную зону, за три дня крестил около 200 детей. Были крещены дети почти всех жителей поселка, в том числе дети всех коммунистов, имевших детей. Крестить детей приезжали и приходили жители ближайших сел и поселков, а также военнослужащие близлежащей воинской части. До приезда в Унгун священник останавливался на станции Бирофельд, где крестил детей в течение двух дней. Произошедшее стало предметом разбирательства Хабаровского крайкома партии и обкома ВКП(б) Еврейской автономной области. Причем было отмечено, что «аналогичные факты имели место в Облучен-

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 86, 80; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 24–25.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 119; *Пассат В. И.* Русская Православная Церковь в Молдавии в 40 – начале 60-х годов XX века // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 301.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 88. Д. 941. Л. 161.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 250. Курсив в цитате. – А. Б.



Архиепископ
Мануил (Лемешевский),
1946 год

ском районе Еврейской автономной области и в Вяземском районе Хабаровского края»¹.

Вынужденный в 1944–1945 гг. под давлением Совета по делам Русской Православной Церкви ограничить в ранее оккупированных областях обслуживание нескольких приходов одним священником, епископат Русской Церкви сопротивлялся окончательному сворачиванию этой практики. Назначенному в 1945 г. епископом Чкаловским (Оренбургским) Мануилу (Лемешевскому) удалось сохранить действующих разъездных священников вплоть до своего ареста осенью 1948 г.² В конце войны некоторые епископы (например, Винницкий) еще давали священникам назначения «по совместительству на два–три прихода», что вызывало резкое противодействие уполномоченных

Совета³. Тогда священноначалие Русской Церкви пошло другим путем и в 1947 г. попыталось легализовать священнические разъезды в неподвергавшихся оккупации областях, начав с Сибири. 12–16 мая Синод на своей сессии заслушал доклад Миссионерского совета «О распространении сектантства и о мерах, рекомендуемых для борьбы с ним» и принял решение просить правительство «о дозволении в Сибирских епархиях иметь разъездных священников»⁴.

Эта просьба не нашла понимания у руководства Совета по делам Русской Православной Церкви. В июне 1948 г. оно предупредило уполномоченных, что они не должны допускать введения при епархиальных управлениях и в приходах разъездных священников. Во избежание этого уполномоченным Совета следовало получить от правящего архиерея утвержденный им штат священников по каждому приходу и регистрировать священников только в пределах этого штата⁵. И все же в феврале 1949 г. на своей очередной сессии Священный Синод снова вернулся к этому воп-

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 82–88.

² Митрополит Иоанн (Снычев). Жизнь и служение митрополита Мануила. Биографический очерк. Самара, 1997. С. 227.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 72. Интересно, что подобная практика существовала в это время и в Грузинской Церкви: католикос-патриарх направлял священников в районы, где нет действующих церквей. См. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 138.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 302.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 148. Л. 37.

росу. Теперь речь шла о введении института разъездных священников во всех епархиях Русской Церкви. В обоих постановлениях Синода отмечалось, что разъезды священников — вынужденная мера и «открытие большего количества приходских храмов, где есть нужда» — лучший способ «борьбы против сектантства» и «самочинных совершителей церковных служб и треб». Однако, говорилось в решении Синода 1949 г., в отсутствие действующих церквей регистрация разъездных священников,

«необходимо диктуется крайним развитием сектантства во многих Епархиях: если в село, не имеющее храма, будет хотя бы изредка приезжать священник и совершать необходимые требы и давать известное духовное удовлетворение верующим, — это многих отвлечет от увлечения сектантством, так как за неимением священников многие обращаются к сектантским проповедникам»¹.

Нужно обратить внимание: речь здесь идет о посещении разъездными священниками не приписных приходов — зарегистрированных общин, прикрепленных к другой действующей церкви, а о богослужениях в общинах, «не имеющих храма», то есть — незарегистрированных.

Это предложение Синода было отклонено. 9 марта Г. Г. Карпов писал К. Е. Ворошилову, что «проведение указанных мероприятий по борьбе с сектантством будет только разжигать религиозность и может внести элементы розни на религиозной почве»². Однако епископат проявил упорство, и в марте, несмотря на отрицательную реакцию Совета по делам Русской Православной Церкви, Хозяйственное управление Московской Патриархии разослало в епархии письмо, в котором введение института разъездных священников было рекомендовано. Рассылка письма по вопросу, которым ведал Миссионерский совет при Синоде, через Хозяйственное управление, очевидно, была попыткой замаскировать предпринятые меры и добиться разрешения на введение разъездных священников, что называется, явочным порядком. Хитрость, однако, не удалась. Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви предупредил уполномоченных, что Совет не одобрял этого решения и регистрировать разъездных священников не следует. В июле 1949 г. попыткам легализовать эту практику был положен конец. Бюро по культуре Совета министров СССР «рекомендовало» патриарху «временно отложить» реализацию принятого Синодом решения³.

Впрочем, со стороны уполномоченных Совета ограничения священнических разъездов начались задолго до этого момента. Одной из самых

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 148.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 147.

³ Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 135.

популярных в этом отношении мер было установление границ приходов. Здесь пригодилось положение закона 1929 г., который ограничивал «район деятельности служителей культа» «местожительством членов обслуживаемого ими религиозного объединения и местонахождением соответствующего молитвенного помещения»¹. Уже в 1944 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Горьковской области напоминал духовенству это положение, вписывая в справку о регистрации, выдаваемую клирикам действующих церквей, указание, что священникам «разрешается совершать отдельные обряды и требы на территории прихода, зарегистрированной религиозной общины, в соответствии с установленным законом порядком»². Некоторые уполномоченные специально запрашивали Совет, могут ли они устанавливать границы приходов или как-то иначе ограничивать территорию священнических выездов³. Уполномоченный по Белорусской ССР, где особенно были распространены разъезды священников, в 1948 г. дал указание «ограничить район действия священников только закрепленными за ними основными и официально приписанными к ним церквями»⁴, а уполномоченный по Воронежской области дал местному епископу «совет» установить четкие границы приходов⁵. Однако официальное установление границ прихода слишком сильно напоминало бы церковную практику синодального времени и могло вызвать нежелательный пропагандистский эффект, будучи расценено как вмешательство во внутренние дела Церкви. 7 июня 1948 г. Совет по делам Русской Православной Церкви в своем инструктивном письме рекомендовал уполномоченным не устанавливать границы приходов, а 5 августа 1949 г. подтвердил свою позицию, сообщив уполномоченным, что «считает ошибочными» действия их воронежского коллеги⁶. Действенными оказались другие, более привычные меры. В 1949 г. священников, продолжавших совершать нелегальные разъезды по приходам, уже снимали с регистрации⁷.

¹ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. С. 252.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 118.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 148. Л. 36.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 24–25.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 450. Л. 73.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 148. Л. 37; Д. 450. Л. 73. Интересно, что в это же время Совет выдвинул идею рекомендовать Патриархии установить монастырские штаты, то есть штаты монашествующих и послушников по каждому монастырю, что также переключалось с дореволюционной практикой. Эта идея также была отвергнута правительством. См. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Л. 23.

⁷ *Пассат В. И.* Русская Православная Церковь в Молдавии в 40 – начале 60-х годов XX века. С. 301.

Массовые моления и паломничества

Частью традиционной приходской культуры были праздничные крестные ходы по селу и молебны на полях по случаю неурожая или эпидемии. Постановление ВЦИК и СНК 1929 г., кодифицируя предшествующую практику, допускало проведение «религиозных шествий», не являющихся «неотъемлемой частью богослужения» (в последнюю категорию попадали пасхальный крестный ход и — до 1949 г. — «выход на иордань» на Богоявление и к водоемам на Преполование Пятидесятницы или Пятидесятницу¹), каждый раз с разрешения местного органа власти². Естественно, местные органы давали такие разрешения неохотно. В июле 1924 г. ГПУ даже пришлось вмешаться и рекомендовать не препятствовать «совершению обрядов» в губерниях, охваченных неурожаем, где, как писал Г. Ягода секретарю ЦК Андресву, «население целых сел выходит на молебны, ожидает чудес, требуют открытия мощей»³. Без разрешения местных органов власти верующие обходились и позднее. В 1936 г. в Куйбышевском крае крестные ходы с молебнами по случаю засухи совершались и в тех районах, где были закрыты все церкви. В том же году, после опубликования проекта новой Конституции, совершение крестных ходов и молебнов без разрешения местных властей священнослужители стали оправдывать провозглашенной статьей 135 Конституции свободой шествий и собраний⁴.

В 1940-е гг. нелегальные крестные ходы организовывали священники (в том числе зарегистрированные), монахи и монахини, но все чаще верующие обходились своими силами. Поводами для групповых молений были, как и прежде, неурожай или эпидемии. В первой половине 1943 г. крестные ходы по случаю засухи прошли в Пензенской области. В одном из сел группа женщин из 13–15 человек ночью ходила с иконами вокруг села, молясь о дожде и урожае. Иногда такие шествия были более многочисленны. В мае 1943 г. в Мокшанском районе той же области «группа церковников в количестве 30 человек, после моления на дому организовали шествие по селу с иконами, церковным песнопением и, проходя по селу,

¹ Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 148. Л. 37.

² Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. С. 259–260. Ср. ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 58. Лл. 71–71 об.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 752. Л. 295. Ср. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 196. Подробнее о сельских крестных ходах и молебнах в 1920-е гг. см. *Петюкова О. Н.* Русская Православная Церковь в российской деревне в 1920-е гг.: (По материалам губерний Центральной России). Диссертация... канд. ист. наук. М., 1997. С. 29–32.

⁴ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Л. 32; Д. 32. Л. 8.



Молебен и крестный ход в честь Победы в станице Ново-Александровская, Ставропольский край, 1945 год

собрали толпу свыше 100 человек»¹. В следующем 1944 г. верующие молились о дожде в Кировской, Свердловской областях и Красноярском крае. В Верхне-Тавдинском районе Свердловской области, где группа верующих «без разрешения» организовала крестный ход на поля, не было ни церкви, ни священника. В южных районах Красноярского края молебны о дожде совпали с периодом «хозполиткампании» и «отвлекли от работы» многочисленные группы верующих². Тем временем в Поволжье (Башкирской АССР и Куйбышевской области) и Курганской области молились об избавлении от эпидемии септической ангины³. В Мостовском районе Курганской области группа верующих устроила шествие с иконой, которая стояла дома у бывшего члена церковного совета Бубновой Саломеи Андреевны: «Старухи взяли и понесли икону из деревни Широково в с<ело> Шмаково (там есть церковь)», но председатель райисполкома отобрал икону⁴.

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Лл. 10 об.–11, 12–12 об., 13.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 129 об.; Д. 13. Л. 67; Д. 15. Л. 94.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 57, 110; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 88. Д. 648. Л. 33.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 159.

Еще одним поводом для совершения крестных ходов и общественных молебнов были церковные праздники, особенно престольные дни местных церквей, когда по традиции духовенство устраивало подворные обходы своих прихожан. В 1944 г. такие молебны без разрешения властей проводили духовенство и церковные советы действующих церквей Московской области, нелегальные священники служили по просьбе верующих праздничные молебны в Чувашской АССР, в селах Курганской и Кемеровской областей верующие совершали праздничные крестные ходы без священников¹. Нередко «религиозные обряды под открытым небом без ведома и разрешения местных исполкомов» совершали верующие Харьковской области Украины².

Новый импульс в 1940-е гг. получили нелегальные паломничества. Процесс легализации церковного подполья затронул отчасти и эту форму церковной жизни: с открытием монастырей автоматически стали возможны паломничества к их святыням. Такие центры общецерковного значения как Троице-Сергиева и Почаевская лавры, Глинская пустынь в 1940-е и 1950-е гг. притягивали к себе тысячи богомольцев³. Кроме этих действующих монастырей продолжали существовать нелегальные объекты паломничеств. К общецерковным центрам можно отнести такие места, которые посещались верующими не только соседних, но и удаленных областей, и где число богомольцев ежегодно достигало нескольких тысяч человек. В 1920–1930-е и, возможно, в начале 1940-х гг. таким центром оставались места, связанные с почитанием преп. Серафима Саровского, — закрытые Серафимо-Дивеевский монастырь и Саровская пустынь, хотя, по имеющимся сведениям, там и не происходили массовые нелегальные богослужения⁴.

В 1940-е гг. говорить о нелегальных общецерковных центрах паломничества, пожалуй, не приходится. Богомолье в условиях церковного подполья в военные и послевоенные годы было связано с препятствиями со стороны местных властей и с трудностями транспортного характера. Чтобы заставить верующего преодолеть эти трудности, цель паломничества должна была привлекать его особенно сильно. Поэтому на внимание

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 104, 94; Д. 13. Л. 159; Д. 15. Л. 54.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 114–115.

³ Почаевскую лавру, например, только по данным государственных наблюдателей, в дни праздников одновременно посещали 12–15 тысяч паломников, преимущественно молодых. См. *Васильева О. Ю.* Судьбы русских монастырей в XX веке // *Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки.* М., 2002. С. 340.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 104–105; *Монахиня Игнатия.* Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001. С. 152; *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века. С. 74–92.



Паломницы возвращаются из Серафимо-Дивеевского монастыря, 1904 год

жителей отдаленных областей могли рассчитывать лишь те места, где находились знаменитые святые — мощи чтимых святых, чудотворные иконы. В рассматриваемый период такие святые, по понятным причинам, могли быть доступны для паломников только в легальных монастырях. В отсутствие таких святых нелегальные центры паломничества, даже самые известные, посещались теми верующими, кто мог добраться до них пешком или средствами местного сообщения. В результате подпольное богомолье приобрело региональный и местный характер.

Существовали несколько десятков центров паломничества регионального значения, то есть такие места, которые посещали жители более чем двух соседних областей и где число богомольцев исчислялось тысячами. Среди таких центров в течение всех 1940-х гг. выделялся святой колодец на месте Курской Коренной пустыни. До революции дважды в год в Курской губернии совершался крестный ход с чудотворной иконой Знамения Божией Матери: в 9-ю пятницу после Пасхи — из Курска в Коренную пустынь и 25 сентября — из монастыря в город. В 1940-е гг. ежегодно совершался летний крестный ход. В этот день многочисленные паломники «из многих районов Курской и других соседних с ней областей» стекались в церкви города. После богослужения группы богомольцев из разных церквей с иконами и цветами сходились и составляли единое шествие, направлявшееся в Коренную пустынь, отстоящую от Курска на 27 км. По пути к паломникам присоединялись новые группы верующих. Главным



Курская Коренная пустынь, дореволюционная фотография

объектом паломничества был колодец со святой водой на территории монастыря. Все монастырские строения тогда были заняты ремесленным училищем, но колодец оставался незасыпанным и в начале 1950-х гг. В некоторые годы после крестного хода паломники направлялись в действующую церковь села Долгое, находящегося в полутора километрах от Коренной пустыни, и только по окончании вечерней службы посещали святой колодец. Судя по тому, что в документах Совета по делам Русской Православной Церкви упоминается о запретах зарегистрированному духовенству присоединяться к шествию, между 1944 и 1949 гг. легальные священники участвовали в крестном ходе. В 1944 г. в нем приняли участие не менее 2 тысяч человек. В 1948 г. паломников было уже свыше 15 тысяч; преимущественно это были женщины. В 1949 и 1950 гг. (в результате проведенной Курским обкомом «массовой политработы») это число сократилось до 7–9 тысяч. Однако крестный ход в Курской области продолжался и позднее. Это было, наверно, самое заметное подпольное богомолье в центре России¹.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1, Д. 288. Л. 89; Д. 148. Л. 53; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2, Д. 14. Л. 106 об.; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 75; Д. 497. Лл. 141–142.

На юге России подобное значение имело паломничество к «святой горе» в городе Урюпинск Сталинградской области. На этой горе до революции находилась часовня с чтимой иконой Богородицы. Позднее часовня была снесена, а гора получила наименование «Комсомольской». Паломничество сюда, по сообщению председателя Урюпинского райисполкома, началось 22–25 июня 1944 г. после того, как на месте часовни верующие обнаружили родник, явление которого было сочтено чудесным. В эти дни к источнику в импровизированных крестных ходах стекались большие группы верующих из соседних районов Сталинградской и Воронежской областей. Около этого родника совершались богослужения незарегистрированными священнослужителями и без разрешения местных органов власти. С этого момента паломничество к «святой горе» стало традиционным и продолжалось, по крайней мере, до конца 1940-х гг.¹

Несколько центров паломничеств регионального значения существовало в Поволжье. Наиболее известно было Светлое озеро в Горьковской области, в водах которого, по преданию, скрылся легендарный «град Китеж», — место совместного, совершавшегося еще в XIX в. паломничества старообрядцев и православных. Богомолье на Светлом озере было приурочено к 6 июля — дню празднования Владимирской иконе Божией Матери. В 1948 г. в этот день здесь было около 10 тысяч человек. Кроме того, 100–200 паломников собирались здесь каждое воскресенье и в другие церковные праздники². Верующие из Мордовии и Горьковской области посещали также святой колодец у села Четвертаковое Ардатовского района Мордовской АССР. 8 июля 1948 г., в день Казанской иконы Божией Матери здесь молились 1500 паломников³. В Кировской области в течение 1940-х гг. продолжал совершаться традиционный крестный ход из Кирова в село Великорецкое — на место явления чудотворной иконы Николая Великорецкого. 9 июня верующие выходили из домов со своими иконами и направлялись в сторону села; по пути к ним присоединялись верующие из окрестных сел и деревень, а также паломники из Молотовской и Вологодской областей, Удмуртской и Марийской республик. До 1949 г. в крестном ходе участвовало легальное духовенство. В 1948 г. в этом шествии приняло участие до 1500 человек⁴.

Для верующих из южных областей Урала и Поволжья было традиционным паломничество к источнику Солёный ключ в местечке Табынск

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 288. Л. 89; Д. 148. Л. 53; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 44.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 288. Л. 89; Д. 148. Л. 53; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 15 об.; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 72.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 74.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 75.

Гафурийского района Башкирской АССР — к месту явления Табынской чудотворной иконы Божией Матери. До революции здесь существовал монастырь. Ежегодно в середине июня, в 9-ю пятницу после Пасхи, сюда стекались богомольцы из Башкирии, а также Чкаловской (Оренбургской) и Куйбышевской (Самарской) областей. У источника совершали богослужения как зарегистрированные, так и незарегистрированные священники. В 1944 г. легальных священников было трое, а незарегистрированных — восемь человек, причем некоторые из последних предусмотрительно запаслись разрешениями на богослужения в местном райкоме ВКП(б). Число паломников в том году достигало здесь 10 тысяч человек¹.

У некоторых национальных групп верующих существовали свои излюбленные места богомолья. Так, в Северо-Осетинской АССР у православных осетин особой популярностью пользовалось «святое место» в Садонском районе, у селения Сей, в горной местности под названием «Рек». Здесь на небольшой возвышенности сохранилась древняя часовня, построенная якобы грузинской царицей Тамарой. В часовне, по преданию, был похоронен ее муж. У этой часовни ежегодно в августе собирались верующие всех горных селений Садонского ущелья. На Преображение 1948 г. сюда прибыло до 1000 человек; устраивалось жертвоприношение, пир, произносились молитвы. Православные чуваша, как и до революции, совершали паломничество в село Ишаки Ишлейского района Чувашской АССР, где до 1933 г. существовала церковь, в которой находилась чудотворная икона святителя Николая. Это паломничество возобновилось в 1940-е гг., когда на месте разрушенного здания церкви, среди гор щебня и кирпича кем-то была установлена новая икона Николая Чудотворца. С тех пор сюда снова стали стекаться верующие не только из ближайших, но и отдаленных селений и районов Чувашской республики. Особенно многолюдно здесь бывало в базарные и весенние праздничные дни. Молящиеся ставили перед иконой свечи, клали деньги, продукты².

Существовали также святые места, паломничество к которым не было приурочено к конкретному церковному празднику, а совершалось постоянно. Из мест паломничества регионального значения таким был святой колодец в селе Буховое Колыбельского района Рязанской (теперь — Липецкой) области. Здесь весь год собирались верующие из разных районов Рязанской и Тамбовской областей, а также отдельные паломники из Московской, Воронежской и других областей, и незарегистрированные священники, монахи, монахини и миряне (обычно оппозиционно настроен-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 119, 123; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 88. Д. 648. Л. 32.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 73, 76.

ные) совершали богослужения и требы. По праздникам, особенно в летнее время, число богомольцев достигало здесь тысячи и более человек¹.

Помимо таких мест, собиравших верующих из нескольких областей, существовали места, где регулярно молились паломники из одной или двух соседних областей, а иногда лишь из нескольких соседних деревень. Количество святых мест «местного значения» далеко превосходило число региональных. География местных паломничеств была очень плотной. Только в Кирсановском районе Тамбовской области существовало (а некоторые существуют до сих пор) как минимум пять мест паломничества. Во-первых, это так называемая Кушникова дубрава — место, где некогда был Александро-Невский мужской монастырь. Там сохранились частично монастырское кладбище и источники великомученицы Варвары и святителя Николая. Паломничества в Кушникову дубраву совершались особенно под 1 июля — день празднования Боголюбской иконе Божией Матери. Во-вторых, кладбище в селе Иноковка, где произошло явление Тихвинской иконы Божией Матери. В-третьих, Вознесенский источник в селе Несвитчино. Затем источник великомученика Пантелеимона в селе Красная Поляна и еще один никольский источник в селе Клетинщина². Богомолья у некоторых из этих святынь были не менее многолюдны, чем у святынь регионального значения. Святой колодец у села Свищевское Кирсановского района на «Николу майского» 1948 г. посетило около 4 тысяч человек. На кладбище города Котельничи Кировской области, где ежегодно в семик (четверг перед Троицей) местные жители молитвой и трапезой поминали своих родственников, в том же году побывало около 10 тысяч человек³.

Всего же к началу 1950-х гг. в центрально-черноземных областях насчитывалось около 80 мест паломничества. В основном это были святые источники, находившиеся на месте бывших монастырей, церквей, часовен⁴. Некоторые из них в отсутствие действующих церквей приобрели значение постоянно функционирующих храмов. Так, на источнике Трех дубов в селе Горелое Тамбовской области нелегальные богослужения совершались по воскресеньям. Практиковалось всенощное пение акафистов, в частности акафиста святителю Питириму Тамбовскому⁵. Примерно

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 74.

² Левин О. Ю., Просветов Р. Ю., Алленов А. Н. Кирсанов Православный. М., 1999. С. 173–174.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 73, 72.

⁴ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 107.

⁵ Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 181.

на десяти из этих источников регулярно собирались от нескольких сотен до нескольких тысяч богомольцев¹. Посещение некоторых из них сопровождалось импровизированными крестными ходами. Так, ежегодно 2 августа, на Ильин день, многочисленные паломники стекались к источнику в 7 км от города Бутурлиновка Воронежской области. В 1948 г. в этот день верующие с 6 часов утра с пением молитв двинулись в лес с разных улиц города; шествие продолжалось до 4 часов вечера². Богослужения во время таких паломничеств иногда совершало зарегистрированное духовенство, но чаще, из-за отсутствия по близости действующих храмов, его роль брали на себя «бывшие монашки и старики из числа местных жителей»³. Святые источники существовали и в других регионах. В Краснодарском крае их насчитывалось пять, не менее двух — в Пензенской области. Сведения о паломничествах местного значения поступали также из Архангельской, Ульяновской, Сталинградской, Челябинской областей⁴.

Кроме мест, куда богомольцы приходили регулярно в течение довольно длительного периода, стихийно и практически постоянно возникали новые объекты паломничеств. Поводом для их возникновения становились различные чудеса, слухи о которых быстро распространялись в округе. Так, по рассказам верующих, в первой половине 1944 г. в Киевской области некая парализованная девочка впала в летаргическое забытие. Прошел слух, что в бреду «святая» пророчествовала: «Надо окрестить всех детей, тогда война окончится». После этого к ней началось паломничество⁵. В 1948 г. местом массового паломничества стало Введенское кладбище в Москве, где чудотворной была сочтена статуя Спасителя, стоявшая на одном из надгробий⁶.

Особенно часто поводом для паломничества становилось обновление икон. Как правило, в доме, где находилась икона, устраивались нелегальные богослужения, которыми руководили незарегистрированные священники или миряне, собирались пожертвования. Иногда обновившуюся икону носили по соседним домам или деревням. В феврале 1944 г. в Иваново на таких богослужениях присутствовало свыше тысячи человек. Весной того же года несколько случаев паломничества к обновившимся иконам было зафиксировано в Красноярском крае⁷. В конце войны были попытки

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 72–76.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 73.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 74.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 74–76; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Лл. 10 об.; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 55; Д. 12. Л. 60 об.; Д. 13. Л. 40.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 105.

⁶ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Лл. 156–160.

⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 51; Д. 15. Л. 93.

возобновить паломничества в Святую Землю, до революции бывшие традиционными. Так, в начале 1944 г. к экзарху Украины митр. Иоанну (Сokolovu) явились две паломницы из Киевской и Житомирской областей с просьбой благословить их на паломничество в Иерусалим: «Тогда и война кончится, когда мы помолимся у гроба Господня», — говорили женщины¹.

Советскими властями паломничества и вообще поклонение чудотворным иконам, моления у святых мест и источников, обновление икон, крестные ходы всегда рассматривались как «факты фанатизма»², но во время войны отношение к ним диктовалось прагматическими соображениями. В это время перечисленные «религиозные предрассудки» власти старались использовать для дополнительного сбора средств на нужды обороны. Поэтому допускалось и даже поощрялось участие в подпольных паломничествах легальных священников. Например, в июне 1944 г. к месту явления Табынской чудотворной иконы Божией Матери

«специально было разрешено выехать двум священникам из церковных приходов гор<ов> Уфы и Стерлитамака, которые провели службу и призывали верующих к помощи фронту, провели сборы средств. Было собрано и сдано государству 50 тыс<яч> рублей»³.

Впрочем, изданная в феврале того же года Инструкция Совета по делам Русской Православной Церкви предписывала не допускать крестных ходов (кроме тех, что являются частью богослужения), молений в поле и «в особо почитаемых верующими местах», освящений общественного стада, совершения панихид на братских могилах, совершения церковных служб (Литургий) вне стен храмов⁴. Несмотря на это, участие зарегистрированного духовенства в этих богослужебных церемониях продолжалось почти официально. Перелом наступил в 1949 г., когда после массового купания на праздник Богоявления в Саратове, привлечшего особое внимание партийных властей, епископат вынужден был запретить духовенству участвовать в паломничествах к неофициальным святыням и проводить крестные ходы. Патриарху даже пришлось пойти на кардинальную меру и запретить веками устоявшийся чин — крещенский выход на иордань⁵. Тем самым в перечне «религиозных шествий», являющихся «неотъемлемой частью богослужения», остался единственный пункт — пасхальный

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 104.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 72.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 119.

⁴ Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 148. Л. 37.

⁵ Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 118–120, 136.

крестный ход. Уполномоченным Совета в циркулярном письме от 5 августа 1949 г. также было предписано не допускать участия в «массовых религиозных сборищах вне стен храма» зарегистрированного духовенства, а «зарегистрированных служителей культа, систематически, несмотря на предупреждения, нарушающих законы и постановления Правительства, относящиеся к церкви, снимать с регистрации»¹.

Местные власти, со своей стороны, не останавливались на предупреждениях и запретах. В Курской области в 1951 г. в Свободинском районе, на территории которого располагалась Коренная пустынь, накануне крестного хода предполагалось объявить карантин. Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви возражал против таких мер, объясняя, что карантин не сможет остановить стихийного паломничества из дальних районов, и следствием его объявления станет «применение нежелательных административных мер». Совет предлагал провести работу «по укреплению трудовой дисциплины», чтобы колхозники не покидали рабочих мест, а епископу — повторить запрещение легальному духовенству участвовать в шествии и содействовать ему². Но все эти меры могли заставить зарегистрированных священников воздержаться от участия в подпольных паломничествах регионального значения, но не в местных богомолях и тем более — не от совершения традиционных крестных ходов и подворных обходов в собственных селах. В Рязанской области в 1951 г. духовенство «вопреки указаниям Совета и запрещениям патриарха и синода» повсеместно практиковало подворные обходы домов с иконами, под открытым небом совершало молебны о дожде, по случаю выгонки весной скота в поле, у святых колодцев и источников. Подобным образом дело обстояло и в Курской области, где с просьбами помолиться о дожде к священникам обращались сами председатели сельсоветов и колхозов³.

Нелегальная церковная жизнь на рубеже 1940–1950-х годов

В конце 1940-х гг. не ослабевала и деятельность незарегистрированных общин. Как и прежде, сообщения о нелегальных богослужениях в это время поступали из центральных областей России, Поволжья, Алтайского края. В Московской области, где к середине 1948 г. действующих храмов не было в пяти районах из 57 и восьми городах областного подчинения, в целостности сохранилось более 200 церквей, ключи от которых оставались у общин, а те продолжали существовать и добиваться их открытия. Многие

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 450. Лл. 72–73.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 142–143.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 80, 199–201.

из этих общин продолжали и совместные богослужения. В 1948 г. молились в частных домах «и даже незарегистрированных церквах» верующие сел Сутково, Верхний Белоомут, Покров-Ильин, Троица-Чижи, города Узловая и других населенных пунктов¹. В Тульской области, по данным областного управления МГБ на ноябрь 1948 г., «вдалеке от промышленных и культурных центров» проводили службы до 30 священников-нелегалов². В Рязанской области, где в 1948 г. было зафиксировано 175 незарегистрированных общин, в 1949 г. их было уже около 200, но в начале 1950-х гг. эта цифра снизилась до 77³. Скорее всего, сокращение церковного подполья в Рязанской области (каким бы ни было его численное выражение) происходило вследствие кончины организаторов нелегальных богослужений, прежде всего престарелых священников. Их число к началу 1950-х гг., по сведениям инспекции Совета по делам Русской Православной Церкви, сократилось с почти 100 примерно до 70 человек. (Возможно, отчасти из-за их выхода на открытое служение.) Лишившись организаторов служб, группа, привыкшая, что богослужением руководит священник, могла на какое-то время прекратить совместную молитву. Тем самым следует говорить не столько об уменьшении количества подпольных общин, сколько об угасании их подпольной деятельности. Процесс этот был обратим, и позднее нелегальные богослужения могли возобновиться уже без священнослужителей. Тем более что, по признанию той же инспекции, и в 1951 г. «во многих населенных пунктах Рязанской области» оставалась благоприятная почва «для деятельности духовенства».

«Например, в селе Юшта, Шиловского района, заштатный священник Орфенов, 76 лет, в пасхальные дни проводит в своем доме церковные службы. В эти же дни ходит с молитвой по домам верующих. Церковные требы совер-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Лл. 148–149.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 6. Л. 250.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 194, 202–206. Бригада Совета по делам Русской Православной Церкви, проверявшая летом 1951 г. работу рязанского уполномоченного, считала, что в предыдущие годы он завышал количество нелегальных молитвенных домов, ведя их учет по незарегистрированным, но практикующим церковнослужителям, монахам и мирянам. Инспектора Совета обоснованно различали подпольную общину и организаторов нелегального богослужения, но, думается, и уполномоченный был не далек от истины: незарегистрированный священнослужитель совершал богослужения для группы верующих, то есть общины, не важно, имевшей постоянный «молитвенный дом» или собирающейся на молитву, где придется. Кроме того, уполномоченный по Рязанской области мог обладать более глубокими сведениями, так как опирался в своих заключениях на информацию духовенства и верующих, тогда как инспектора Совета беседовали в основном с партийными, советскими работниками, сотрудниками МГБ и «колхозным активом», у которых было свое видение церковной жизни. (Подробнее см. Приложение 2.)

шает на дому верующих по их вызову. Подоходный налог в 1950 году платил в сумме 3600 рублей, а в этом году налог ему увеличен до 8100 рублей. В селе Барок этого же района таким же порядком занимается церковной деятельностью заштатный священник Соколов. Финорганы в 1950 году ему пред'явили подоходный налог в сумме 16 тысяч рублей, которые он внес». Так, «в силу <...> неэффективности мер, принимаемых финорганами <...> в отдельных местах как бы узаконивается существование молитвенных домов, фактически не получивших законом установленного разрешения»¹.

В 1948 г. нелегальные богослужения совершались в девяти населенных пунктах Калининской области², и в 1950 г. как минимум в трех районах Ивановской области, причем, как сказано в постановлении Ивановского обкома, «с привлечением туда значительного числа посторонних для этого дома лиц»³. В Воронежской области к весне 1948 г. существовало «большое количество нелегальных групп верующих православного толка». Наиболее распространены среди них были изоляционистские течения: «истинно-православные христиане», «федоровцы», «иоанниты». В целом подпольные группы существовали в 19–20 районах северной и восточной части области (ряд из них позднее вошел в состав Липецкой области) и практически отсутствовали в 10 районах юго-западной части области, которые во время войны подвергались оккупации и были «наиболее насыщены церквями»⁴.

Незарегистрированные общины, собиравшиеся на богослужения в домах своих членов, к 1948 г. были выявлены в 38 районах Горьковской области из 62. Причем в некоторых из таких молитвенных домов регулярно бывало до нескольких сот молящихся. В городе Лукоянов на Пасху 1947 г. в домах Жуковой, Гурукиной и Леухиной проводились пасхальные службы, на которых присутствовало до 3000 человек. Во всем Лукояновском районе действующих церквей тогда не было, но в городе и близлежащих селах существовали «значительные группы верующих, в домах которых совершаются нелегальные церковные службы». Также не было действующих церквей в Спасском районе, в селах которого служили священники-нелегалы. В селе Белбаж Залесского района в доме некоей Пастуховой по церковным праздникам собиралось до 150–200 человек. В селе Большое Туманово Арзамасского района «в доме гражданки Епифановой проводятся церковные службы, которые совершает гражданка Епифанова

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 204–205.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Л. 154.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 285. Л. 56.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 25–27, 30–31.

и бродячие священники»¹. Верующие этого села просили открыть местную церковь с 1943 г. В самом Горьком во всех районах города проводились службы пятью нелегальными священниками². В городе Бугульма в Татарии были выявлены три незарегистрированных молитвенных дома, в одном из которых «в зимнее время молящихся бывает до 200 человек, а в летнее — до 500 человек»³. В Бугульме не было ни одной действующей церкви, а заявления об открытии были отклонены. Но именно сюда на службу ездили верующие села Русские Токмалы Куйбышевской области, отстоящего от города на 120 км. В самой Куйбышевской области в селе Богдановка по праздникам в одном из домов собиралось до 300 человек молящихся⁴. К весне 1948 г. не прекратились нелегальные богослужения и в Пензенской области⁵. Часто, как указывалось в записке Совета по делам Русской Православной Церкви по этому вопросу, такие нелегальные молитвенные дома, пещеры, тайные избушки действовали «в течение многих лет»⁶.

Особая ситуация с церковным подпольем во второй половине 1940-х гг. сохранялась в Алтайском крае. Здесь в 1946 г. насчитывалось 138 «нелегальных групп церковников». К апрелю 1948 г., по сообщению начальника краевого управления МГБ, их осталось 32. Такое резкое сокращение нелегальных групп, согласно тому же сообщению, произошло в результате «профилактических мероприятий со стороны органов МГБ». Мероприятия эти состояли в аресте или высылке за пределы края руководителей подпольных общин или предупреждении их о возможных санкциях. В обоих случаях, как и в Рязанской области, общины продолжали существовать и происходило лишь затухание их деятельности, скорее всего, временное. Причем подпольная группа включала в среднем 30 человек, следовательно численность активной части церковного подполья составляла около 1000 человек. А всего в Алтайском крае в 1948 г. продолжали действовать, по крайней мере, «90 нелегальных групп церковников и сектантов». Среди их членов были сильны антисоветско-эсхатологические и изоляционистские настроения⁷.

К концу десятилетия стало очевидно, что регионы широкого распространения церковного подполья и особой активности заявителей об от-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Лл. 151–152.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 211, 213; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 70.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 70–71.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 290. Л. 154; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 71.

⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 10.

⁶ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 71.

⁷ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 121, 124–125, 128–129.

крытии храмов в целом совпадают. Уже в отчете о работе Совета по делам Русской Православной Церкви за 1946 г. его председатель указывал, что

«преобладающее количество заявлений об открытии церковью поступает от верующих центральных и восточных областей, краев и республик, где имеется незначительное количество действующих церквей, и только около 9 процентов всех заявлений от верующих, проживающих на территории, временно подвергавшейся немецкой оккупации, где в период оккупации происходило массовое открытие церковью»¹ и где нелегальная церковная деятельность существенно сократилась.

Через полтора года Г. Г. Карпов уточнил эти данные, выделив две группы областей, из которых в 1944–1948 гг. поступило 65,7% всех российских заявлений. В первую группу входили Рязанская (2906 заявлений), Московская (1940), Калининская (1630), Воронежская (1278), Кировская (1252), Горьковская (1226), Ивановская (1046) области. Из них за пять лет поступило 50,3% от общего числа заявлений по РСФСР, в которых просили открыть 1763 церкви (то есть об одной церкви ходатайствовали в среднем 6,4 раза). Вторую группу составили Тамбовская (615 заявлений), Ярославская (579), Молотовская (598), Тульская (511), Костромская (510) и Владимирская (506) области, в которых ходатайствовали об открытии 1039 церквей (среднее число ходатайств — 3,2)². Как видим, это были области российского центра, Черноземья, Поволжья и Урала. Именно отсюда в конце 1940-х — начале 1950-х гг. наиболее часто поступали сведения о деятельности церковного подполья. Напротив, из Белоруссии, где число нелегальных общин было незначительным, во второй половине 1940-х гг. поступали единичные ходатайства об открытии церковью. Так, за 1947 г. по республике поступило всего 25 заявлений об открытии 14 церквей (среднее число ходатайств — 1,8)³.

Совпадение регионов активности заявителей об открытии храмов и распространения незарегистрированных общин говорит о том, что церковное подполье и требования об открытии церковью были проявлениями единого процесса подъема церковной жизни. Точно так же обе тенденции, существовавшие в пределах подполья — легализации незарегистрированных общин и возникновения новых вследствие неудачи ходатайства об открытии церкви, — были лишь частными случаями движения за открытие церковью, охватившего в военные годы многие области РСФСР,

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 80.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 162–163.

³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 81–82.

движения, в котором наиболее ярко выразился процесс *активизации церковной жизни*.

Этот процесс начался еще в середине 1930-х гг. Первым его проявлением стала возросшая активность верующих и духовенства в ответ на публикацию в июне 1936 г. проекта новой Конституции, статья 124 которой провозглашала свободу «отправления религиозных культов» и свободу «антирелигиозной пропаганды». В первые же месяцы после публикации увеличился поток жалоб и ходочков в постоянную комиссию по делам религиозных культов при ЦИК СССР (по сравнению с теми же месяцами 1935 г. — в 1,3 раза). Требовали прежде всего открыть закрытые церкви, а также разрешить собрания религиозных обществ, крестные ходы, публичные молебны. Почти в каждом заявлении присутствовали ссылки на 124-ю и 125-ю статьи Конституции. По признанию членов комиссии, «тон заявлений стал требовательнее, настойчивее»¹. Ходатайства об открытии церквей не прекращались — хоть и были по большей части безответны — вплоть до 1943 г.². Не нужно забывать, что религиозному подъему 1936 г. предшествовала апатия духовенства и мирян рубежа 1920–1930-х гг., вызванная церковными разделениями конца 1920-х гг., принятием репрессивного законодательства 1929 г. и последовавшими вслед за тем повсеместным закрытием храмов (проходившим на фоне сплошной коллективизации), массовыми арестами священнослужителей и верующих, всплеском антирелигиозной пропаганды³. Следующей вехой, по которой мы можем судить о степени религиозного подъема того времени, стала прошедшая в 1937 г. всесоюзная перепись населения, в ходе которой 56,7% жителей СССР назвали себя верующими, а из них 75,3% — православными⁴. И, наконец, апогеем этого процесса стала активизация церковной жизни во время Великой Отечественной войны⁵.

¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Л. 7; *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 176; *Протоиерей Владислав Цыпин.* История Русской Церкви. С. 247. Ср. Всеобщая перепись населения. 1937 г. Краткие итоги. М., 1991. С. 220–221.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Лл. 10–11. Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 40.

³ Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 49; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 87–92. Переживание трагичности исторического момента было настолько острым, что и в кругу православной интеллигенции отдельные природные катаклизмы в это время воспринимались как апокалиптические знамения. См. *А. Ф. Лосев.* Диалектика мифа // *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 560–561, 561 прим. 1, 643.

⁴ *Жиромская В. Б., Киселев И. Н., Поляков Ю. А.* Полвека под грифом «секретно»: Всесоюзная перепись населения 1937 года. М., 1996. С. 99–100, 102; *Жиромская В. Б.* Демографическая история России в 1930-е гг. Взгляд в неизвестное. М., 2001. С. 191, 206.

⁵ См., например, *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 121, 127–128, 131, 137.

«Старые люди, — писал один из уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви в 1944 г., — желают в дни войны помолиться за своих детей, за победу родины и, стало быть, идут просьбы об ускорении открытия церквей»¹. Те же верующие еще до подачи заявления собирались на домашние богослужения; другие, не дожидаясь ответа инстанций, организовывали нелегальные молитвенные дома. Движущей силой процесса активизации церковной жизни была высокая степень традиционной религиозности жителей названных регионов. В 1951 г. группа инспекторов Совета по делам Русской Православной Церкви отмечала, что в Рязанской области приходов, где наблюдалось бы снижение посещаемости церковных служб, «насчитывается немного»:

«Значительное число церквей заметного спада интереса со стороны населения еще не испытывает и снижения своих доходов не имеет. Церковные здания, как правило, содержатся исправно, своевременно производится им необходимый ремонт, а многие здания внешне своей побелкой и покраской выделяются из окружающих построек и выглядят сравнительно нарядно». «Некоторая часть старого кадрового духовенства продолжительное время служит в одних и тех же церквях, соблюдая установившиеся церковные традиции подворных обходов с иконами и с так называемой молитвой, совершения по всякому поводу молебнов под открытым небом»².

Выше уже говорилось, что интенсивность нелегальной церковной жизни была в Рязанской области очень высока (таблица 5 и Приложение 2), и именно эта область открывала список областей, откуда поступало наибольшее число заявлений об открытии храмов. Церковное подполье и движение за открытие церквей шли рука об руку, где-то пересекаясь — как это было в случае с легализацией незарегистрированных общин и духовенства, а также в случае возникновения новых подпольных общин после отказа открыть храм, где-то дополняя друг друга.

Тем самым практически повсеместная и активная нелегальная церковная жизнь в 1940-е гг. не была изолирована от легальной. Как и прежде это были два рукава одной реки, искусственно разделенные границей легальности. В связи со смещением этой границы в 1940-е гг. многие явления церковной жизни смогли обрести законный статус. Можно сказать, что *легализация церковного подполья была одним из важнейших механизмов, благодаря которым в этот период происходило возрождение церковной жизни.*

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 161.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 497. Лл. 197, 192.

Именно незарегистрированные общины часто выступали инициаторами возбуждения ходатайств об открытии храмов. В условиях, когда подготовка священнических кадров была еще не налажена, подполье играло роль главного кадрового резерва легальной Церкви. Знаменем времени было возвращение монашеских общин к легальному существованию в СССР по прошествии почти трех десятилетий. Некоторые из них, как Глинская пустынь до второго своего закрытия в 1961 г., были духовными центрами общецерковного значения. В годы войны, как и вся Русская Православная Церковь, церковное подполье участвовало в патриотической деятельности, собирая средства на оборону страны и работая на пользу Родины¹.

Вместе с тем далеко не везде процесс легализации церковного подполья смог осуществиться в полной мере. Если на подвергавшихся оккупации территориях СССР к открытому существованию вернулось большинство до этого незарегистрированных общин, то в остальных республиках и областях легализоваться смогла лишь малая их часть. Из-за сужения к концу десятилетия сферы легальности многие узаконенные было проявления церковной жизни снова оказались в подполье. Это произошло с приходскими общинами, храмы которых, возвращенные им во время оккупации, были отобраны как «принадлежащие» советским учреждениям; с церковной благотворительностью и с паломничествами к неофициальным святыням. Но даже та сильно ограниченная легализация различных сторон церковной жизни, которая вопреки всему в 1940-е гг. все же осуществилась, была бы невозможна без активной позиции епископата Русской Православной Церкви.

§ 3. ТАКТИКА ЛЕГАЛЬНОГО ЕПИСКОПАТА: «ПРЕКРАТИТЬ САМОЧИННЫЕ СБОРИЩА» ИЛИ «ОТКРОЙТЕ БОЛЬШЕ ХРАМОВ»

В 1940-е гг. высшее руководство и епископат Русской Православной Церкви впервые после установления советской власти оказались в ситуации, когда стало возможно расширение церковной жизни. Обстоятельства этому благоприятствовали: с одной стороны, повсеместно наблюдался религиозный подъем, стечение в действующие храмы многих и многих молящихся, с другой стороны — политика «нового курса», раздвигавшая границы легального существования Русской Церкви. Насущ-

¹ Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 44–55, 66–71; Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров). С. 117.

но необходимым было открытие новых церквей. Это позволило бы закрепить позиции Церкви перед лицом государства, а также отвечало ожиданиям верующих, в том числе — незарегистрированных общин, желавших обрести легальный статус. Но вновь открываемым храмам нужны были священники, с подготовкой которых еще не могли справиться только что открытые семинарии и Духовные академии. Естественным выходом из этого положения было возвращение к открытому служению тех церковнослужителей, кто оказался не у дел в годы закрытия церквей. Следовательно, здесь задачи епископата совпадали с интересами заштатного духовенства, стремившегося вернуться к церковному служению. Эти задачи обусловили основные составляющие той тактики, которой придерживался епископат Русской Православной Церкви в 1940-е гг.

В мае 1943 г. в Пензенской области органами НКГБ был задержан «бродячий» священник Филарет (Волокитин), который «распространил слух, что он направлен в Пензу митрополитом Сергием, от которого якобы имеет полномочия на открытие церквей»¹. В нескольких районах области о. Филарет собрал более 1000 подписей верующих и возбудил ходатайство об открытии церкви в Пензе. Неясно, действительно ли он был наделен какими-то официальными полномочиями от Патриаршего Местоблюстителя. По возвращении из заключения перед самой войной о. Филарет некоторое время находился в Москве, где мог встречаться с руководством Московской Патриархии². Как бы то ни было, уже через несколько месяцев, в начале 1944 г. священники с документами от тогда уже патриарха Сергия стали появляться в самых разных регионах СССР.



Патриарх Московский и всея Руси
Сергий, 1943 год

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Л. 10.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Лл. 10, 11. Ср. поручение открыть церкви в близлежащих с городом селах, данное митрополитом Сергием (Страгородским) протоиерею Александру Смирнову в период эвакуации в Ульяновске, то есть до августа 1943 г.: Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 240; *Протоиерей Владислав Цытин. История Русской Церкви. 1917–1997*. М., 1997. С. 268.

В Онежском районе Архангельской области «назначенный» Патриархом священник стал служить в официально недействующей церкви. В Курганской области патриарх Сергей направил священников в три такие церкви. В Алатырском районе Чувашской АССР священник с «документом от Патриарха» служил на домах у верующих, а затем община возбудила ходатайство о его регистрации¹. Механизм назначений во всех этих случаях, очевидно, был один. Священники, проезжая через Москву по пути из мест заключения или ссылки, встречались с руководством Московской Патриархии, и оно — в надежде на дальнейшую легализацию незарегистрированных, но фактически существующих общин — подтверждало их право совершать богослужения в приходах, которые были местом их последнего служения. При этом центральная церковная власть строго в соответствии с канонами давала назначения священникам лишь в те епархии, где в данный момент не было правящего архиерея. Архангельская, Чебоксарская и Курганская епархии в это время как раз были вдовствующими². Аналогичная деятельность местных епископов имела еще больший масштаб.

В 1944–1945 гг. практически повсеместно епархиальные архиереи выдавали незарегистрированным, но желавшим получить приход священникам указы с правом совершения богослужений на домах верующих с тем, чтобы эти священники были организаторами ходатайств об открытии церквей. Тамбовский архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) выдал такие указы целому ряду незарегистрированных священников³. Систематически назначал незарегистрированных «священников в несуществующие общины» даже после запрета со стороны уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви архиепископ Ставропольский Антоний (Романовский). Такие назначения он использовал и как способ борьбы с обновленчеством, еще достаточно сильным в его епархии⁴. Епископ Иларию (Ильин) сразу после своего назначения управляющим Ульяновской епархией «послал в гор<од> Мелекесс заштатного священника Мартынова, для того, чтобы он среди верующих провел работу по созданию группы верующих и оформлению ходатайства об открытии церкви». Когда же уполномоченный Совета по Ульяновской области указал ему на

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Лл. 3 об., 9; Д. 12. Л. 35; Д. 13. Лл. 158, 160.

² Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994. С. 912, 930, 953–954. До весны 1944 г. вдовствующей была и Пензенская кафедра (см. Там же. С. 939). Возможно, это говорит в пользу того, что о. Филарет (Волокитин) действительно имел полномочия от митр. Сергия на служение в области и на организацию ходатайств об открытии церквей.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 63.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Лл. 82–83.

нарушение советского законодательства, еп. Иларию обосновал свои действия тем, что он носит титул «Ульяновский и Мелекесский» и не может допустить, чтобы титул «не соответствовал обстановке» из-за того, что в Мелекесе и прилегающих к нему районах нет действующих церквей¹. Несколько незарегистрированных священников получили справки и благословения на совершение богослужений в нелегальных общинах от епископа Пензенского Кирилла (Поспелова)² и от архиепископа Куйбышевского Алексия (Палицына). «Назначенные» последним служители культа установили «постоянную связь с уполномоченными верующих этих сел, и под их руководством уполномоченные» предъявляли «настойчивые требования об ускорении открытия церквей»³. На Урале священников «в несуществующие церкви» посылали епископы Молотовский (Пермский) Александр (Толстопятов)⁴ и Чкаловский (Оренбургский) Мануил (Лемешевский). Последний выдал указы 4–5 незарегистрированным священникам⁵. А еп. Александр не ограничивался выдачей таких благословений, но распространял письма среди жителей тех районов, где не было действующих церквей, в которых призывал их возбуждать ходатайства об открытии храмов. Это, по признанию уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви, вело к тому, что активность верующих «в районах области» все более росла⁶.

Такого рода практика не была изобретением 1940-х гг. Еще в первой половине 1920-х гг. подобные меры были успешно опробованы епископатам Русской Православной Церкви в ходе борьбы с обновленчеством. Так, епископ Тамбовский в 1923–1925 гг. Димитрий (Добросердов) предлагал священнику, обращавшемуся к нему за назначением, «идти в село и достать



Архиепископ
Лука (Войно-Ясенецкий),
1940-е годы

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 60 об.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 55–56, 62.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 30.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 24.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 63.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Лл. 25–26.

от группы верующих протокольное постановление о желании иметь посланного епископом Дмитрием попа в приходе». Посланному священнику «ничего не остается делать, как вести агитацию против находящегося в приходе» священника-обновленца¹. Следствием такой тактики было постепенное вытеснение обновленческого духовенства из приходов епархии. Назначения священников в незарегистрированные общины продолжались и позднее. Так, к началу 1944 г. в Киргизии не было ни одной зарегистрированной общины православных верующих. Но фактически задолго до этого «в областных и районных центрах и во многих селениях» существовали приходы, в которых служили священники, назначенные Ташкентской и Алма-Атинской епархиями через местного благочинного².

Разумеется, епископы Русской Церкви поддерживали инициативу легализации незарегистрированных общин и тогда, когда она исходила от самих верующих. Когда в первой половине 1944 г. группа верующих из города Купино Новосибирской области обратилась к архиепископу Варфоломею (Городцову) с просьбой дать официальное назначение в их город священнику С. И. Саракузу, служившему до этого нелегально, епископ поддержал это обращение³. Здесь помощь подпольной общине в ее стремлении к легализации была одновременно содействием заштатному священнику в его желании вернуться к открытому служению. Впрочем, в случае с незарегистрированным духовенством, так же, как с нелегальными общинами, епископат предпочитал активные действия пассивному ожиданию. Епископ Ульяновский Иларий (Ильин) в мае 1944 г. разослал ряду заштатных священников, живших в его епархии, отношения с предложением выйти на открытое служение и зарегистрироваться. Причем указал, что уклоняющиеся от регистрации не смогут рассчитывать на получение прихода. К июлю на призыв епископа откликнулись шестеро священников⁴. Еще дальше в стремлении привлечь нелегальное духовенство к церковному служению шел Тамбовский архиеп. Лука (Войно-Ясенецкий), предложивший созвать съезд заштатного духовенства⁵. Конечно, власти не могли позволить осуществиться этому плану, ведь его реализация грозила серьезно подстегнуть активность духовенства и верующих, а руководство Русской Православной Церкви разработало иной механизм

¹ *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь, 2001. С. 294.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 8.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 40, 42. См. также ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 12.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 60 об.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 12.

привлечения заштатного духовенства к открытому служению, менее заметный, но не менее действенный. Его осуществление можно проследить на примере поездки архиеп. Куйбышевского Алексия (Палицына) в Среднюю Азию, предпринятой по поручению патриарха Сергия (Страгородского) «для устройства церковных дел» и состоявшейся в апреле 1944 г.¹

Главной официальной задачей архиеп. Алексия была, как сказано в отчете уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви, «ликвидация обновленчества» в республиках Средней Азии: прием покаяния от бывшего обновленческого духовенства, освящение бывших ранее обновленческими церквей. Другой целью его поездки была заявлена «работа по выявлению “липовых” и неполноценных служителей культа»². Пресечение неканонических действий некоторых нелегалов было важной составляющей нормализации церковной жизни, но за этим скрывался также поиск и возможное привлечение к церковному служению нелегального духовенства. Об этом говорит один из пунктов указа архиеп. Алексия о Благочинническом совете — коллективном органе руководства епархией, созданном на время до прибытия правящего архиерея. В обязанности Совета входил учет, а значит и поиск бесприходных православных священников, проживающих в республиках Средней Азии³. Поскольку Благочиннический совет замещал управляющего епархией архиерея, можно сделать вывод, что такая работа с заштатным духовенством входила в обязанности каждого епископа Русской Церкви.

Архиеп. Алексей выявил ряд нелегальных священнослужителей (только в Ташкенте их было 17), которым предложил выйти на открытое служение⁴. Одним из них был упоминавшийся ранее архим. Гурий (Егоров), живший в это время в Фергане. Его ученик тайный иером. Иоанн (Вендланд) вспоминал, что он встретился с архиеп. Алексием после того, как последний принял публичное покаяние от лидера среднеазиатских обновленцев протоиерея Григория Брицкого:

«Я выяснил, где остановился архиепископ Алексей, пошел к нему на прием и рассказал об отце Гурии. “В Фергане, — сказал я, — живет на покое уже одиннадцатый год архимандрит Гурий. Что ему делать?”. — “Гурий безобразит?”, — неожиданно спросил архиепископ. “Нет, — ответил я, — у него есть ангиминс от покойного митрополита Арсения”. “Пусть приезжает ко мне”, — сказал Владыка. Тотчас же я позвонил в Фергану. Отец Гурий пришел на теле-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 26.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 25.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 21.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Лл. 17, 24.

фонную станцию. “Слушайте новости, — сказал я ему, — приехал Алексей из Куйбышева и заставил Брицкого публично признать свои ошибки. Приезжайте к архиепископу на прием, он хочет видеть Вас”»¹.

О. Гурий приехал и был назначен настоятелем Покровского собора в Самарканде. Вскоре он стал секретарем епархиального совета Среднеазиатской епархии, а затем заместителем Троице-Сергиевой лавры и епископом. Правда, не все незарегистрированные священники Патриаршей Церкви безоговорочно соглашались вернуться к церковному служению². К таким архиеп. Алексей применял меры дисциплинарного воздействия. Им было издано постановление о запрещении совершения церковных служб на дому и объявлено об этом под подписку «безместным» священнослужителям³. После отъезда архиеп. Алексея эти священники были приглашены в Благочиннический совет и предупреждены о возможных канонических прещениях в случае продолжения ими нелегального священнослужения. Наконец, с амвона последовал призыв к верующим отказаться от приглашения на дом незарегистрированных священников⁴.

Судя по всему, действия, предпринятые архиеп. Алексием в отношении незарегистрированных священников, были стандартной схемой, которой следовали епископы Русской Церкви в отношении заштатного духовенства. По вступлении в должность они искали его представителей и вели их учет, предлагали выйти на открытое служение и зарегистрироваться (еп. Иларий (Ильин) сделал это даже письменно), а в случае отказа предупреждали о возможных мерах дисциплинарного воздействия. Священники, принявшие предложение о легализации, назначались на приходы, а ходатайства верующих об открытии храмов, куда могли быть назначены согласившиеся на легализацию священники, поддерживались епископами в первую очередь⁵.

Судя по приведенным данным, можно говорить не о единичных действиях центральной церковной власти или отдельных епископов, а о продуманной системе мер, призванной подтолкнуть и ускорить легализацию как можно большего числа незарегистрированных общин и священников и координируемых предстоятелем Русской Православной Церкви. Не стоит забывать, что епископы становились организаторами и покровителями других нелегальных видов церковной деятельности — от

¹ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999. С. 126–127.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Лл. 26–27.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 25. Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 134.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Лл. 16–17.

⁵ Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 181–182.

благотворительности, как Краснодарский епископ Фотий (Тапиро), который лично направлял благотворительную помощь, оказывавшуюся в его епархии семьям духовенства¹, до разъездов священников². Тем самым в 1940-е гг. епископы Патриаршей Церкви активно использовали церковное подполье, чтобы добиться расширения церковной жизни и упрочить положение Церкви в рамках «нового курса».

Такая позиция епископата не могла укрыться от Совета по делам Русской Православной Церкви. Письма его уполномоченных и маргиналии на них его сотрудников демонстрируют всю гамму чувств — от недоумения: «Кто же оформляет разрешение совершать на дому религиозные обряды там, где нет зарегистрированной церковной общины?»³ или «Зачем заштатных <священников> регистрировать?»⁴, — до раздражения и резкого неприятия описанных действий епископов. Уже весной 1944 г. в адрес епархиальных архиереев начали раздаваться гневные окрики руководства Совета с требованиями прекратить нарушения закона⁵. Например, в том месте отчета уполномоченного по Молотовской области, где он рассказывал о письмах епископа с призывами к верующим возбуждать ходатайства об открытии церквей, тогдашний заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви К. А. Зайцев наложил резолюцию:

«Надо запретить ему и раз'яснить, что он руководит духовенством зарегистрированных церквей, а вопрос открытия новых церквей дело не его компетенции»⁶.

Однако запреты и указания на нарушение закона были малоэффективны, и вскоре сотрудники Совета стали подозревать епископов в том, что они целенаправленно стимулируют подпольную церковную деятельность. Тот же К. А. Зайцев в апреле 1944 г. в ответ на сообщение о том, что в Тамбовской области бывший священник, который «снял с себя сан и опубликовал свое отречение через печать», ходит по деревням и исполняет требы, заключил:

«Это вредное влияние Луки <Войно-Ясенецкого>. Возможно, что он дает прямые указания совершать требы на дому»⁷.

Настороженное отношение к действиям центрального церковного руководства и епископов и небезосновательное подозрение в том, что они

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 94.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 72.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 35.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 60 об.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 82; Д. 16. Л. 62; Д. 35. Л. 63.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 26.

⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 12.

всячески стараются расширить сферу церковной жизни, сохранялось в Совете по делам Русской Православной Церкви до конца десятилетия. 25 апреля 1949 г. председатель Совета Г. Г. Карлов писал в Правительство:

«Патриарх и епископат в своих письмах в Совет многократно просили о принятии административных мер к таким, как они называют, “самочинным службам” и по отношению духовенства, совершающего “требы” без регистрации <...> но во всех этих случаях они исходят из своих интересов, прося об открытии бóльшего числа церквей»¹.

Действительно, в позиции епископата Русской Церкви в отношении церковного подполья присутствовала некоторая двойственность. Систематически поддерживая легализацию незарегистрированных общин и духовенства, епископы в 1940-е гг. все более проявляли озабоченность деятельностью тех, кто продолжал оставаться в подполье. Они неоднократно высказывали неодобрение по поводу нелегального совершения богослужений, просили уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви «в первую очередь разрешить <открыть> церковь в тех местах, где распространены нелегальные моления верующих без священников»². Поощрять легализацию церковного подполья епископат ставляло не только стремление максимально реализовать возможности, открывавшиеся перед Церковью в рамках «нового курса», и расширить сферу церковной жизни, но и острое осознание того факта, что церковное подполье все дальше удаляется от норм церковной жизни, предписанных канонами Православной Церкви и правилами святых отцов.

§ 4. ЭВОЛЮЦИЯ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ В УСЛОВИЯХ ПОДПОЛЬЯ: БЫЛ ЛИ У ЦЕРКОВНЫХ НЕЛЕГАЛОВ ШАНС ОСТАТЬСЯ В ОГРАДЕ ЦЕРКВИ?

В 1930-е и 1940-е гг. подполье играло роль сохранения церковной жизни, которая не могла существовать в легальных условиях. Но в последние военные и послевоенные годы стали заметны изменения, которые претерпели за два десятилетия различные стороны нелегальной церковности. Репрессии 1920-х и особенно 1930-х гг. накладывали отпечаток не только на жизнь действующих церквей, но и на деятельность церковного подполья. Например, в незарегистрированных общинах, так же, как

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 77.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 7; Д. 12. Л. 8; Д. 14. Лл. 6, 18; Д. 15. Л. 134.; Д. 16. Лл. 78 об., 137 об.; Д. 35. Л. 104; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 302; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 148.

и в легальных приходах, значительно сократилось число церковнослужителей. При этом традиционная религиозность жителей СССР оставалась сильна в течение всего рассматриваемого периода¹. Поэтому репрессии против духовенства вели не к исчезновению подпольных богослужений, а к их изменению. Изменения эти носили характер редукции богослужебных чинопоследований, обрядов и таинств и в конце концов вытесняли обычаи церковного подполья в область внецерковных практик. Известные примеры дают возможность проследить стадии этого процесса.

Упадок традиционной церковной культуры

Вследствие репрессий 1930-х гг. в некоторых регионах число даже штатных священников уменьшилось настолько, что роль руководителей подпольных богослужений перешла к мирянам, причем не только к мужчинам, но и к женщинам. В Воронежской и Курской областях нелегальные моления без священников возглавили мужчины-старики. Во второй половине 1940-х гг. они составили нечто вроде замкнутой корпорации, старались принять благообразный, патриархальный вид, отпускали длинные бороды, волосы стригли в кружок, отчего их и группы, ими возглавляемые, стали называть «дедушки»². Нередко совершителями подпольных служб становились бывшие певчие и псаломщики, как, например, это было в 1944 г. в Чувашии³. В других районах Курской области (Большетроицкий и другие, позднее вошедшие в состав Белгородской области) нелегальные общины возглавили женщины. Это движение получило название серафимовцев или самокрестов⁴. Аналогичные случаи встречались в Тульской и Ульяновской областях⁵. Обычным явлением стало совершение богослужений стариками и «старухами, ранее принимавшими

¹ Об этом мы можем говорить, по крайней мере, до второй половины 1950-х и начала 1960-х гг., когда в рамках преобразований сельского хозяйства, инициированных Н. С. Хрущевым, стали осуществляться масштабные преобразования традиционного сельского уклада. См., например, *Пихоя Р. Г.* Советский Союз: история власти. 1945–1991. Новосибирск, 2000. С. 168–176.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 97–98.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 35.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 98–99. Отметим, что движение *серафимовцев* было известно также в 1870-х гг. в Псковской губернии. Трудно сказать, имеет место в данном случае случайное совпадение названия или преемственность этих движений. При этом бросается в глаза типологическое сходство учения и ритуальности серафимовцев XIX века с движениями нового хлыстовства (см. ниже), широко распространенными в 1920–1940-е гг. См.: *Христианство. Энциклопедический словарь.* В 3 т. Т. 2. М., 1995. С. 547–548.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 24 об.; Д. 12. Л. 8.

участие в управлении» религиозными общинами, а также монахинями в сельских районах Алтайского края¹.

В годы войны, когда страна переживала активизацию церковной жизни и потребность в церковной молитве ощущалась особенно остро², во многих областях появились священники-самозванцы — миряне, объявлявшие себя носителями духовного сана и бравшиеся за исполнение сугубо священнических обязанностей, или священнослужители, лишённые сана и даже публично отречшиеся от Церкви. Такой случай имел место в начале 1944 г. в Тамбовской области, когда священник, снявший с себя сан и опубликовавший свое отречение в газете, ходил по деревням и исполнял требы³. Там же, в глухих деревнях Кирсановского района, выдавал себя за священника некий сельский учитель. Службы он совершал под руководством местной монахини⁴. В Кировской области, в тех деревнях, где его не знали лично, за священника выдавал себя церковный сторож⁵. А в Куйбышеве некто, не имеющий духовного звания, совершал требы на городских кладбищах⁶.

Но сохранившиеся и продолжавшие совершать богослужения подпольные священники также не всегда показывали верующим примеры высокой жизни. В конце войны в Муромском районе Горьковской области один незарегистрированный священник, хоть и имел церковное облачение (что, видимо, тогда было редкостью), был известен тем, что после службы в какой-либо деревне устраивал в одном из ее домов попойки⁷. Впрочем, такие сообщения даже в документах Совета по делам Русской Православной Церкви в этот период встречались нечасто; при том, что случаи компрометирующего поведения православного духовенства привлекали пристальное внимание его сотрудников. Вместе с тем жизнь подпольных приходов деградировала и потому, что для многих священников нелегальные богослужения были единственным источником существования, и они продолжали служить, не имея для этого уже никаких условий⁸.

Руководили заштатными священниками и чисто корыстные мотивы. Как вспоминал один из участников церковного подполья, среди желав-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 80, 88.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 161.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 12.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 13.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 4.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 110.

⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 78.

⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 34 об.

ших в послевоенные годы вернуться к церковному служению священников были и такие, «которых давно следовало бы лишить сана, ибо, разнюхав, что теперь в церкви можно хорошо заработать, <они> пытались получить место»¹.

Отсутствие священников или пренебрежительное отношение со стороны клириков-нелегалов к своим священническим обязанностям вело к редукции богослужбных чинопоследований и таинств. Воронежские «дедушки», очевидно, были достаточно грамотны в церковном отношении и совершали службы мирянским чином, а также читали Псалтирь². Другие группы из центральных российских областей уже предпочитали чтение акафистов — гимнографических произведений, не входящих в богослужебный канон Православной Церкви³. В Алтайском крае домашние богослужения ограничивались чтением Евангелия и исполнением отдельных церковных песнопений⁴. Еще бóльшие изменения в условиях подполья претерпели таинства. В 1940-е гг. во многих подпольных группах центральных российских областей, оторванных от совершения Литургии, причастие исчезло из обихода и было заменено приобщением святой воды, часто взятой из святых источников, и просфор или ранее освященных пасхальных куличей. Некоторые группы считали, что они получают духовное причастие⁵. Сохранившееся таинство покаяния в отсутствие священников у многих групп Центрального Черноземья стало совершаться шепотом или про себя перед иконами или у святых источников. В некоторых группах в Пензенской области и особенно в районах Рязанской, Воронежской, Орловской областей, позднее составивших Липецкую область, оно приобрело вид публичной исповеди перед своими собратьями⁶.

Таинство брака уже в середине 1930-х гг., в пору массового закрытия церквей, в некоторых районах Воронежской области стали совершать заочно. Священник в ближайшей церкви «венчал» кольца брачующих-

¹ Митрополит Иоанн (Вендланд). Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999. С. 133.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 97–98.

³ Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. Современное сектанство и его преодоление. По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. М., 1961. С. 181–183.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 80–81.

⁵ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977. С. 117–118; Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 178–179.

⁶ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Лл. 12–12 об., 13; Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 116–117; Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 179.

ся, которые затем доставлялись жениху и невесте¹. Позднее в Сарайском районе Рязанской области урезанный обряд венчания совершала монахиня, но во многих общинах в 1940–1950-е гг. таинство брака не воспроизводилось даже формально². Без священника же, например, в Алексеевском районе Воронежской области уже в середине 1930-х гг. обходились при погребении: с могилы бралась горсть земли и доставлялась в ближайшую церковь (которая тогда находилась в 15–18 км), где над ней совершалось «отпевание». После этого земля рассыпалась на могиле, и умерший считался похороненным по христианскому обряду³. Подобным образом в Астрадамовском районе Ульяновской области в середине 1940-х гг. священник «крестил» рубашку вместо ребенка⁴.

Так постепенно богослужебные обычаи церковного подполья трансформировались во внецерковные практики. Предельное выражение этой трансформации можно было наблюдать, например, в одном из сел Колыбельского района Рязанской области. Там во второй половине 1940-х гг. незарегистрированной общиной руководила женщина, которая «причащала» своих прихожан «кровью, взятой от большого пальца ноги»⁵. Организатор молитвенного дома в селе Малая Шелковка Алтайского края, который в 1944 г. посещало не менее 100 человек, занималась гаданием. «Здесь, — как указывал уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви, — особенно наблюдалось распространение различного рода слухов»⁶.

Представляется, в обоих случаях мы имеем дело с теми элементами народной религиозности, которые хорошо известны исследователям по русской христовщине и скопчеству. Женщина, причащавшая своих последователей собственной кровью, очевидно, претендовала на роль какого-то сакрального персонажа (возможно, Богородицы). К гаданию же или «предсказыванию»⁷ внешние наблюдатели помимо, так сказать, бытовых пророчеств, соотносимых с традицией крестьянских гаданий, могли отнести и прорицания эсхатологического характера, и наставления, воспроизводящие традиционные нормы догматики и поведения. Характерно, что в ритуалистике той же христовщины все три вида пророчеств были тесно

¹ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Лл. 25–27.

² Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 118–119.

³ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Лл. 25–27.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 8.

⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 42.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 81.

⁷ Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 92, 98.

связаны¹. Тем самым в первом случае мы имеем дело с религиозным самозванством, а во втором — с религиозной практикой, демонстрирующей постоянство контакта общины с сакральным миром². Как видим, освободившись от нормализующей опеки Церкви, практики подполья начинали воспроизводить те схемы народной религиозности, что двумя столетиями раньше привели к формированию мировоззрения и ритуалов русских хлыстов.

Важной составляющей церковной жизни, которая подверглась заметной эрозии в течение 1920 — начала 1940-х гг., были иерархические связи между общинами и епископами и между предстоятелями разных епархий. Вообще иерархическое устройство играет ключевую роль в обеспечении нормального существования Православной Церкви. Через канонически верно поставленных епископов обеспечивается правильное с точки зрения церковных норм воспроизводство клира и следовательно — совершение таинств. Через литургическое общение епископов друг с другом и с церковным центром обеспечивается единство церковного организма и значит — легальное совершение богослужений во всех общинах на данной территории. Регулярные контакты епископата с другими Православными Церквями подтверждают правильность хода внутренней жизни Поместной Церкви³. В нормальных условиях иерархические связи осуществляются через каноническое общение общин с местным епископом, которое предполагает исполнение его указаний и возношение его имени на богослужении, а также через такое же общение с первенствующим епископом данной церковной области — митрополитом или Патриархом.

Расколы конца 1920-х гг. вывели из общения с Московским Патриаршим престолом целые церковные области. Оппозиционными движениями, объединявшими тогда епископов, духовенство и мирян, были охвачены Ярославская, Ленинградская области, Центральное Черноземье (Воронежская, Тамбовская области), север Поволжья (Кировская, Горьковская области, Чувашская АССР), а также восток Украины⁴. Обычно предстоятели этих епархий объявляли о церковном самоуправлении (автокефалии) вверенных им областей, ссылаясь на майское и ноябрьское 1920 г. постановления Патриарха Тихона, предусматривавшие меры по

¹ Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 258.

² Там же. С. 261.

³ См., например, О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С. 213–223.

⁴ Подробнее см. Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 10–152.

обеспечению нормальной церковной жизни в случае прекращения деятельности центрального церковного управления или потери с ним связи¹. Несмотря на значительное распространение оппозиционных движений, их представители не создали церковного центра, альтернативного Московской Патриархии. Утверждение о существовании в 1927–1930 гг. в Москве центра иосифлянского движения — самой мощной оппозиции, которое было положено в основу дела «Всесоюзного центра “Истинное Православие”», разрабатывавшегося на Лубянке в 1930–1931 гг., не имело под собой оснований и было полностью сфабриковано следователями ОГПУ². Сам митр. Иосиф (Петровых) говорил о себе скорее как об идейном лидере движения, а не возглавителе единой церковной организации³. Не создавали такой организации и контакты, которые старалось поддерживать между собой оппозиционное духовенство различных регионов⁴. Сообщения о подпольных соборах оппозиционеров, предположительно проведенных ими в 1928 и 1948 г. и институализирующих «катакомбную Церковь», не подтверждаются независимыми источниками, и большинством исследователей считаются сомнительными⁵. Конечно, в годы гонений вполне были возможны совещания единомысленных епископов и духовенства, которые можно было бы назвать мини-соборами⁶. Но решения таких совещаний по церковным правилам не могли иметь той канонической силы, которой обладают постановления соборов, представляющих полноту Поместной Церкви⁷.

¹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994. С. 165, 169; *Митрополит Сергей [Страгородский]. О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. М., 2001. С. 21. Ср. замечание одного из деятелей оппозиции: «В январе 1934 г. я выздоровел и возвратился в Уфу <...> здесь наши верующие и правящий епископ Руфим <Троицкий> митр. Сергея не признают, у нас автокефалия, до собора мы признаем и подчиняемся М<митрополиту> Петру Крутицкому». — Цит. по *Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 146.**

² *Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 70–73.*

³ *Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 224.*

⁴ См., например, *Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 100–103, 122 и др.*

⁵ *Журавский А. В. Сметская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергея (Страгородского) // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. Православная Церковь в России и СССР. Источники, исследования, библиография / Ред. номера С.Л. Фирсов. С. 348. Ср. *Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 172–173, 192.**

⁶ См., например, *Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 318; Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 102–103, 109.*

⁷ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. С. 223–228.

В результате иерархические связи оппозиционного духовенства замыкались в пределах одной или двух—трех соседних епархий. Следы этих связей можно было наблюдать еще в середине 1940-х гг., когда в различных регионах продолжали существовать общины (в том числе легальные), представлявшие то или иное оппозиционное движение, название которого обычно восходило к имени возглавлявшего его епископа. В Тамбовской области это были «буевцы» — последователи архиеп. Козловского Алексия (Буя), в Кировской области — группы «викторовской» ориентации, которыми руководил в свое время еп. Ижевский и Воткинский Виктор (Островидов), в Чувашии — «нектарское» движение, названное, видимо, по имени еп. Яранского Нектария (Трезвинского), викария Вятской епархии, окормлявшего «непоминающих» центрального Поволжья¹. Репрессии 1930-х гг. уничтожили предстоятелей оппозиционных епархий и значительную часть их духовенства. Иерархические связи внутри этих епархий и между ними были практически уничтожены.

Сходный процесс происходил и в Патриаршей Церкви. В ходе репрессий к 1939 г. ее легальный епископат сократился до четырех человек². В отсутствие епархиальных архиереев общины могли связываться с церковным центром напрямую, но на практике — особенно из отдаленных от Москвы областей — это было почти неосуществимо. Еще сложнее было поддерживать канонические связи в условиях церковного подполья, в котором после закрытия храмов оказались и оппозиционные, и лояльные Патриаршей Церкви группы. Если в первой половине 1930-х гг. эти связи еще могли существовать в пределах епархии (см. Часть 1, § 3), то к концу предвоенного десятилетия они ослабели окончательно. Нелегальная церковная жизнь вне зависимости от юрисдикции замкнулась в рамках местной общины или в лучшем случае — нескольких соседних общин. В конце концов, именно распад иерархической ткани Русской Церкви послужил исходной точкой общей деградации церковной жизни: сокращение епископата сделало невозможным правильное рукоположение священников, что в свою очередь имело следствием редукцию богослужения и исчезновение таинств.

Разрушение иерархических связей и юрисдикционная неразбериха, когда епископом одного города могли именоваться три—четыре человека (епископ Патриаршей Церкви, представители «непоминающего» движения, обновленческой и григорианской ориентаций), имели следствием то,

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 12 об., 34–35; Д. 16. Л. 23; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство. С. 59.

² *Протоиерей Владислав Цытин.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 254.

что в церковном подполье порой возникали причудливые юрисдикционные сочетания. На протяжении первой половины 1944 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Красноярскому краю наблюдал за жизнью «домашнего монастыря», одновременно игравшего роль центра незарегистрированного прихода и размещавшегося в Красноярске на улице Ленина, 238. Здесь жил «старец-монах» Лопачев, который «систематически» совершал богослужения у себя дома и в народе, очевидно, был известен как прозорливец, так как уполномоченный сообщал, что Лопачев демонстрировал «колдовство-предсказывание». При старце находились три монахини. Можно предположить, что обитатели дома Лопачева были носителями идей антисоветского эсхатологизма, почему и привлекли к себе внимание не только уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви, но и управления НКГБ. К лету 1944 г. постоянными посетителями старца-монаха и членами его незарегистрированной общины стали григорианский епископ Ачинский Феодосий (Григорович-Борисов), названный в сообщении уполномоченного «представителем автокефальной церкви» (так обычно именовали себя представители «правых» расколов¹) и два диакона-обновленца. Один из них был запрещен в священнослужении за кражу церковных средств. Еп. Феодосий служил в доме Лопачева и рукоположил его в сан священника². Тем самым, вступив в литургическое общение с представителями сразу двух иерархий, отошедших от Патриаршей Церкви, и со священнослужителем, находящимся под запретом, насельники этого «домашнего монастыря» продемонстрировали удивительную каноническую неразборчивость. Их собственные обычаи можно интерпретировать как деградацию монашеского подполья, так как, с точки зрения традиционной аскетической практики, слава прорицателя, которой пользовался «старец-монах», выглядит весьма сомнительно.

Разрушение иерархических связей и связанное с ним исчезновение или умаление таинств вело к утрате представления о значимости апостольского преемства — носители которого только и могут быть совершителями всех таинств — и вообще иерархического принципа в жизни Церкви. Это представление вытеснялось другим, все более распространявшимся представлением о том, что носителями благодати являются не епископы, а отдельные харизматические личности, вне зависимости от их

¹ Ср. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14. Л. 18; Д. 15. Л. 13.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 92–93, 97–98; Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России... С. 995.



Федоровцы. Фотографии из книги С. Навагинского, 1929 год.

На их одежде нашиты знаки избранности — кресты, а у одного из федоровцев (в центре) на шею висит гирлянда лука, которую возлагали на вступающего в общину

иерархического положения¹. Такого рода искажения эkkлeзиологического сознания укрепляло то обстоятельство, что уже в 1920–1930-е гг. среди представителей церковного подполья и особенно среди носителей антисоветского эсхатологизма появились течения, делавшие особый акцент на духовной одаренности своего лидера. Так, например, федоровцы считали, что антихрист (большевики) пришел в 1917 г., а в 1922 г. совершилось второе пришествие Христа — основателя их движения Федора Рыбалкина, и началось 1000-летнее царство праведников. Еще раньше в Центральном Черноземье появились иоанниты, считавшие, что в праведном Иоанне Кронштадтском воплотилась сама Святая Троица. В Гродненской, Брестской и Полесской областях Белоруссии в 1930-е гг. заявили о себе ильинцы, отпочковавшиеся от иоаннитов последователи Ильи Климовича, почитавшегося ими за предтечу второго пришествия, которое, по их представлениям, уже совершилось, и пророка Илию и также причислявшегося ими к Лицам Святой Троицы. Как Бога почитали основателя своего движения Василия (в монашестве Стефана) Подгорного стефановцы,

¹ Учение Православной Церкви не исключает возможность духовной одаренности любого христианина, или личной святости, но отделяет ее от иерархического служения. Как писал видный богослов XX века протоиерей Сергей Булгаков: «Иерархия есть единственное харизматическое служение в Церкви, которое имеет пребывающее значение и наличием своим восполняет отсутствие чрезвычайного харизматизма, хотя его и не исключает». — Цит. по О вере и нравственности по учению Православной Церкви. С. 217. См. также Там же. С. 221.

или подгорновцы, получившие распространение в Харьковской и Сумской областях Украины. В Молдавии еще в 1910-х гг. появились и продолжали существовать в 1940-х гг. иннокентьевцы, считавшие своего наставника «Тату Иона» — иеромонаха Иннокентия третьим Лицом Святой Троицы. В Мордовии существовали николаевцы, почитавшие воплощенного Бога в лице императора Николая II. Михайловцы, чердашники и подобные им движения также почитали своих руководителей за воплощенного Христа¹.

Не исключено, что на формирование этих движений повлияла хлыстовская идея о возможности воплощения Христа или Богородицы в конкретном человеке, тем более что в ряде случаев регионы распространения этих движений и хлыстовства совпадали². Как секты «хлыстовской разновидности» воспринимали некоторые из этих групп и их современники³. Вместе с тем было бы неправильно говорить о перечисленных движениях как о напрямую восходящих к хлыстовству, тем самым уподобляя их скопчеству, вышедшему из христовщины в конце XVIII в. Скорее здесь имеет место типологическое сходство, обусловленное тем, что и на рубеже XVII–XVIII вв., и в начале XX в. в действие были приведены одинаковые механизмы народной религиозности.

Как показывают новейшие исследования христовщины, центральным моментом в ее генезисе стал переход от массовых эсхатологических ожиданий к эсхатологическим движениям, чьи лидеры играли ключевую роль в осмыслении и ритуализации эсхатологических настроений своих последователей. Центральной стратегией этого осмысления и ритуализации было *религиозное самозванство*, то есть отождествление лидеров этих движений с центральными персонажами священной истории: Спасителем,

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 93, 95–97; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 104; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 88. Д. 692. Лл. 76–77; Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 20, 78–79, 86–87; Клибанов А. И. Современное сектантство в Тамбовской области. С. 93–94; Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 166; Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999. С. 248–252.

² См. Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. С. 224–227, 249–277. Ср. сообщение о крестном ходе, состоявшемся 30 мая 1943 г. в селе Николо-Азясе Мокшанского района Пензенской области: «В с<еле> Н<иколо>–Азясе проживает церковница Колчина Татьяна Елисеевна, которая в течение нескольких лет <...> систематически у себя на квартире собирала сборища, где производились моления. <...> Приходивших на сборище женщин, Колчина, объявив себя “святой Богородицей”, обязывала приносить ей продукты, убирать квартиру, обрабатывать участок земли». — РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Л. 12.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 104.

Богородицей, пророками, великими святыми¹. Мы видели, что переход от эсхатологических ожиданий к эсхатологическим движениям имел место и в первой трети XX в. и что религиозное самозванство также было непременным атрибутом этих движений. Что же касается ритуальной функции хлыстовских христов и богородиц, то, как аргументированно предположил А. А. Панченко, они были связаны прежде всего со своего рода «инсценировкой страшного суда», когда лидеры соответствующих групп во время общей молитвы в символической форме воспроизводили типичные для крестьянской среды представления о Втором пришествии². Подобные инсценировки мы встречаем и среди ритуальных практик эсхатологических движений XX в. Так, кульминацией молений чердашников был подъем на чердак, а затем спуск оттуда их лидера Николая Хакилева, что должно было обозначать Вознесение и Второе пришествие Спасителя. А одним из «деяний» Федора Рыбалкина — как минимум дважды повторявшимся на молениях его последователей — было «изгнание дракона», очевидно, ассоциировавшееся среди федоровцев с установлением 1000-летнего царства (ср. Откр 19:14–15, 20–21; 20:1–7)³.

Типологические параллели между хлыстовством и эсхатологическими движениями XX в. касаются и других аспектов их религиозной жизни. Например, в обоих случаях мы встречаемся с экстатическими пророчествами, а молитвенные ритуалы и тех, и других групп, как правило, представляют собой переосмысленные и редуцированные элементы церковного богослужения⁴. Тем самым мы можем обозначить федоровцев, иоаннитов, стефановцев и подобные им группы в целом как *новое хлыстовство*. «Новое» — поскольку генетическая их связь со «старой» христовщиной не прослеживается. Но учитывая типологическое сходство перечисленных движений с русскими мистическими сектами прошлого, термин «хлыстовство» представляется наиболее оправданным.

В начальном периоде своего существования большинство этих общин развивались внутри легальной Церкви. Федоровцы, например, группировались вокруг приходского храма в селе Новый Лиман Центрально-Черноземной (потом — Воронежской) области и первоначально были активными прихожанами. Для ильинцев местом притяжения долгое время

¹ Панченко А. А. Христовщина и скопчество. С. 116–122, 317–319, 354.

² Там же. С. 319.

³ Навагинский С. Церковное подполье: (О секте «федоровцев»). Воронеж, 1929. С. 18–19; Клибанов А. И. Современное сектантство в Тамбовской области. С. 94; Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 109.

⁴ Навагинский С. Церковное подполье. С. 17, 19–20; Панченко А. А. Христовщина и скопчество. С. 107–116, 258–261.

оставалась церковь в деревне Старая Грибовщина, которую строил их учитель. Первые иннокентьевцы были паломниками Феодосиевского мужского монастыря в городе Балта, насельником которого был их наставник¹. В течение всех 1920-х гг. членами легальной Церкви были стефановцы. В 1930-х гг. они оставались в общении с разными епископами-оппозиционерами, между которыми шли споры, считать ли последователей Василия Подгорного вполне православными. Подобные споры касались в это время и иоаннитов². В силу того, что практически все эти движения вдохновлялись идеями антисоветского эсхатологизма и считали неприемлемым контакты с «властью антихриста», в начале 1920-х гг. их приверженцы проявили себя как активные борцы с обновленчеством, а с конца 1920-х гг. они сомкнулись с течениями, оппозиционными тогдашнему руководству Русской Православной Церкви Московского Патриархата. В сферу церковного подполья эти группы вытеснялись постепенно, как и большинство приходских общин: по мере того, как закрывались храмы, в которых служили единомысленные им священники³. Будучи в подполье, эти движения оказали существенное влияние на формирование новой религиозной субкультуры.

Формирование «катакомбной» субкультуры

Понятие *религиозная культура* появилось в западной историографии в конце 1970-х — начале 1980-х гг. в трудах исследовательницы Натали Земон Девис и уже применялось отечественными учеными к российскому материалу первой половины XVIII века. Под религиозными культурами понимается совокупность накладывающихся «друг на друга верований и практик», обусловленных как конфессиональными, так и местными

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 95–96; *Навагинский С.* Церковное подполье. С. 12–15; *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. С. 249.

² *Шкаровский М. В.* Иосифлянство. С. 104–106, 109, 162, 164. Заметим, что и хлыстовство не всегда порывало с церковным благочестием. Ср., например, написанный в самом начале XVIII в. «Розыск о раскольнической брынской вере» святителя Димитрия Ростовского: «Той толк, глаголемый Христовщина, аще и хулит церковь Божию, обаче в церковь ходити, ко иконам святым и к кресту прикладываться и к иерейскому благословению приходити не возбраняет». — Цит. по *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество. С. 119. Ср. Там же. С. 145–153, а также данные экспедиции 1959 г.: Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. С. 227.

³ ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Лл. 25–26; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 19–20, 29–30, 68–70.

особенностями¹. Религиозные практики — это обряды, ритуалы, обычаи; им сопутствуют и их обосновывают религиозные тексты вполне канонического или фольклорного характера. Компоненты религиозной культуры могут быть обусловлены конфессиональными (учение Церкви) и местными особенностями (например, локальные, монастырские, приходские предания). Последние, в свою очередь, могут носить нормативный характер, то есть соответствовать церковному учению, или же далеко выходить за пределы «канонической» религиозности, свойственной для данной институции. Различное сочетание этих особенностей и создает многообразие религиозной жизни того или иного сообщества. Религиозная культура может быть очень устойчивым, консервативным явлением, а может стремительно изменяться. В ней порой одновременно могут действовать различные, если не противоположные тенденции: нормативное влияние Церкви может усиливаться или ослабевать, в последнем случае на первый план выйдут неканонические, «фольклорные» предания, соответственно будут меняться и религиозные практики. Об одном таком процессе и пойдет речь в этом разделе.

Середина 1940-х гг. стала рубежом в жизни церковного подполья. До этого незарегистрированные общины в целом представляли собой единый, слабо расчлененный континуум. Монашеские и приходские общины, группы разной степени оппозиционности по отношению к священноначалию Патриаршей Церкви (от крайних оппозиционеров, считавших «сергианскую» иерархию безблагодатной, до пастырей, несогласных лишь с некоторыми церковно-административными мерами митр. Сергия и потому вышедшими за штат), группы, отторгавшие советскую действительность и пытавшиеся выжить в ее условиях, — все они за пределами легальности существовали на равных. Общины с похожими характеристиками тогда еще не создавали какого-то монолитного течения в масштабах всей страны, а преобладание кое-где тех или других объяснялось местными особенностями. Меняться это положение стало в конце войны. Поощряемая епископатом и отчасти властями легализация незарегистрированных общин поставила их членов перед выбором: лояльность Патриаршей Церкви и возможность вернуться к храмовому богослужению или оппозиционность и окончательный уход в подполье. В результате произошла поляризация ранее аморфного подпольного континуума. Примерно две

¹ *Davis Natalie Zemon. From «Popular Religion» to Religious Cultures // Reformation Europe. A Guide to Research. Ed. Steven Ozment. St. Louis, 1982. P. 321–341. Цит. по: Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 40–41. Ср. Панченко А. А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Русская религиозность: проблемы изучения / Составители А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 14–25.*

трети нелегальных общин в это время проявили свою лояльность Патриаршей Церкви¹. К ним присоединились группы церковной оппозиции, воссоединившиеся с патриархом Алексием I, прежде всего общины, считавшие своим возглавителем еп. Афанасия (Сахарова)². Одна из их участниц свидетельствовала:

«Мы — дети катакомбной церкви тех лет <...> когда открылись храмы Троице-Сергиевой Лавры и туда хлынула масса людей, мы смешались с этими толпами и не посмели отделить себя от них и усомниться. Мы не рассуждали, не мудрствовали, а приняли изменение вокруг нас как должное и покорились с радостью, посчитав это волей Божией. Да и о чем можно было спорить, стоя рядом с мощами преподобного Сергия? Он нас позвал, и мы пошли»³.

Другая часть оппозиционеров окончательно ушла в подполье и стала осознавать свое нелегальное положение как норму⁴. В это же время появляется ряд сочинений, написанных в жанрах проповеди, пророчества, видения и обличающих легальную Церковь. Одна из таких проповедей 27 июня 1944 г. была обнаружена в почтовом ящике архиеп. Новосибирского и Барнаульского Варфоломея (Городцова). В ней, в частности, говорилось следующее (с сохранением орфографии оригинала):

«Вы присвоили чужое звание себе. Вы самозванцы, называетесь пастырями церкви, нет вы не пастыри — вы еретики и хуже еретиков, сатанисты двадцатого века. Почему, да потому, что вы прославляете сатаниста Сталина, главного предтечу антихриста, который принес хулу на бога и на святого духа, на св<ятую> троицу и вы его прославляете <...> Вы не истинные пастыри, вы волки в овечьих шкурах. <...> Вы работаете не богу, а безбожию. Бог отнял у вас разум, вы забыли, что Госп<одь> Ис<ус> Х<ристос> сказал — нельзя работать богу и мамоне. <...> Господь поразил вашего главного самозванца патр<иарха> Сергия к вразумлению вас всех, а вы не вразумляетесь, а наипаче прилепляетесь к гнусным сатанистам, если вы не остановитесь, не пойдете истинным путем, то ожидайте — всех скоро Господь поразит»⁵.

¹ Так обстояло дело в Рязанской области (см. Часть 2, § 2), данные которой можно считать средними по России: в этой области, находившейся между по большей части оппозиционными (Воронежской, Тамбовской) и лояльными (Московской) легальному священноначалию областями, были в равной мере представлены обе тенденции, кроме того, местным жителям — как и большинству тогдашнего российского населения — была свойственна сильная традиционная религиозность.

² *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001. С. 136–137; *Протоиерей Владислав Цыпин.* История Русской Церкви. С. 341–342.

³ *Желнавакова М.* Письма // Альфа и Омега. 2000. № 1(23). С. 269.

⁴ См. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Лл. 12 об., 135; Д. 14. Лл. 96–97; *Протоиерей Владислав Цыпин.* История Русской Церкви. С. 342.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 41.

Послание это, как предположил уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви, было непосредственным откликом на проповедь архиеп. Варфоломея, произнесенную в третью годовщину начала Великой Отечественной войны, и на провозглашенное в храме многолетие И. В. Сталину. Богослужение 22 июня, безусловно, было поводом для выпада в адрес архиеп. Варфоломея, но причиной его была общая активизация легальной Церкви (как раз в феврале 1944 г. в Новосибирске был открыт второй храм¹) и ее патриотическая позиция, шедшая в разрез с идеями антисоветского эсхатологизма. Расширение церковной деятельности заставило проявиться оппозиционные настроения, до этого не находившие выхода. Но важно и другое. В этом тексте уже соединены воедино идеи антисоветского эсхатологизма (Сталин как предтеча антихриста), о скором Втором пришествии и всеобщем воздаянии с представлениями о лжецеркви, которая теперь прочно отождествляется с легальной Патриаршей Церковью. Тем самым в мировоззрении групп, отрицательно отреагировавших на «церковное возрождение» 1940-х гг., все теснее смыкаются антисоветский эсхатологизм, церковно-оппозиционные настроения, подпольный статус, изоляционистская парадигма поведения². Процесс этот был повсеместным. В центрально-черноземных областях в это время получает хождение написанное в жанре пророчества «Собрание из списков о преподобном Серафиме Саровском», в котором также «предсказывалось», что над легальными церквями «возьмут власть» еретики, а истинные рабы Божии должны будут скрываться в уединенных местах³. Так в 1940-е гг. формируется религиозная субкультура, альтернативная базовой религиозной культуре Патриаршей Церкви,



Епископ Афанасий (Сахаров),
1950-е годы

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Л. 40.

² Подробнее о поведенческом изоляционизме см. Часть 1, § 4.

³ Митрохин Л. Н. Реакционная деятельность «истинно православной церкви» на Тамбовщине // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. М., 1961. С. 156–157.

как легальной, так и подпольной ее части¹. Позднее носители этой субкультуры усвоят себе имя «катакомбников», а свои общины станут именовать «катакомбной церковью»².

Однако называть церковью конгломерат этих групп можно лишь условно. Выше уже было сказано, что в 1930-е гг. оппозиция создала иерархически выстроенные объединения только епархиального уровня. В середине 1940-х гг. общины, формировавшие новую субкультуру, практически уже лишились священства, что было воспринято ими как очередное знамение конца времен. В одном из произведений того времени говорилось, что теперь истинных христиан «накрыла тьма на определенное Богом время», не стало истинного священства, и «архангельский глас умолк»³. Все более в этой среде растет роль проповедников — руководителей отдельных общин. Некоторым из них силой личного авторитета удавалось удерживать в сфере своего влияния другие, даже весьма отдаленные группы единомышленников. Так, липецкий проповедник В. Д. Титов, получивший «слова наставления» от пастырей-«буевцев», в 1944–1947 гг. был идейным вдохновителем оппозиционных групп во многих районах Тамбовской области, в том числе тех, что позднее составили Липецкую область⁴. Но и в этом случае речь о создании иерархизированной структуры уже не шла⁵.

Редукция богослужений и исчезновение таинств к 1950-м гг. стали отличительной чертой «катакомбной» субкультуры, равно как и уверенность в особой благодатной одаренности почитаемых лидеров⁶. Оппозиционные по отношению к легальной Церкви настроения выражались не только в уверенности в ее еретической сущности или — у некоторых групп — в том, что Патриарх — антихрист, но и, например, в представле-

¹ Ср. *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 39; *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 240.

² Такое понимание «катакомб» в корне будет отличаться от чисто терминологического («катакомбный» — значит «незаконный») употребления этого понятия представителями «сергианского» подполья. См. *Протоиерей Глеб Каледа.* Очерки жизни православного народа в годы гонений. С. 139–140. Также о понятии *катакомбы* см. *Беглов А.* «Катакомбное наследие»: в реальности и на самом деле // Религия в России / Проблемы. 22 октября 2001: <http://religion.russ.ru/problems/20011022-beglov.html>.

³ *Никольская З. А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 187.

⁴ Там же. С. 166–167.

⁵ *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 39; *Шкаровский М. В.* Иосифляны. С. 194–195.

⁶ *Никольская З. А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 178–179, 181–183; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 78–79, 109, 117–119.

нии, что благодать у этой Церкви отнята и теперь проявляется у святых мест, прежде всего источников. В связи с этим представители «катакомбной» субкультуры проявляли особое внимание к местам нелегальных паломничеств. Именно они очень часто становились здесь организаторами молений, хотя практически все святыни находились в совместном пользовании «катакомбников» и православных¹.

В рамках альтернативной субкультуры существовали множество различных течений, делавших акцент на том или ином аспекте учения. Иоанниты, федоровцы, стефановцы и подобные им общины, ставшие частью субкультуры, особенно почитали своего харизматически одаренного пастыря. Другие выделяли определенный аспект эсхатологии или, как молчальники, практиковавшие массовый затвор, изоляционистскую установку поведения. Антисоветские воззрения были доведены до логического конца группами из районов Рязанской, Воронежской и Орловской областей, позже составившими Липецкую область. Наступление немецких войск ими было воспринято как приближение «карающего меча», несущего избавление от антихристовой власти². При всем территориальном и идейном разнообразии этих групп, учитывая жесткие разногласия, часто возникавшие между ними, все они отвечали четырем выделенным нами признакам: всем им были свойственны антисоветский эсхатологизм, церковно-оппозиционные настроения, подпольный статус, изоляционистская парадигма поведения.

Общность базовых представлений и поведенческих стратегий этих общин обусловила сближение и других элементов их мировоззрения и религиозных практик. Так, антисоветский эсхатологизм был питательной средой для напряженных эсхатологических ожиданий, которые с неизменным постоянством в этот период и позже перерастали в эсхатологические движения новохлыстовского типа³. Поэтому мифология и отчасти религиозные практики нового хлыстовства широко распространялись в пределах всей «катакомбной» субкультуры. Подобным образом обстояло дело и с «катакомбными» богослужениями. К 1950-м гг. отличительными чертами «катакомбной» субкультуры стали редукция богослужений и ис-

¹ *Никольская З. А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 180–181; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 63, 88–89, 106–107.

² ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 65. Лл. 305–306; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 31–32.

³ *Митрохин Л. Н.* Реакционная деятельность «истинно православной церкви» на Тамбовщине. С. 157; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 36–37, 80–87.

чезновение таинств¹, что в своем предельном выражении, как мы видели выше, также приводило к оживлению тех элементов народной религиозности, что известны нам по русской христовщине. Тем самым в отношении общин, отвечающих четырем вышеназванным признакам, мы можем говорить именно о религиозной субкультуре, элементы которой пронизывают все стороны жизни ее носителей, о субкультуре, во всех ее вариантах альтернативной базовой религиозной культуре Патриаршей Церкви. Такой подход позволяет целостно описывать жизнь и идеологию оставшихся в подполье общин, в равной степени учитывая все проявления их мировоззрения².

Механизм образования групп, ставших затем носителями альтернативной субкультуры, хорошо прослеживается на примере «дедушек» и серафимовцев. И тот, и другой конгломерат общин возник на рубеже 1920-х — 1930-х гг.: «с начала коллективизации и закрытия церквей». Закрытие храмов и исчезновение духовенства привело к тому, что верующие стали собираться на домашние богослужения. «Постепенно руководящая роль за такими “церковными службами” закреплялась за одним “дедушкой”» или — у серафимовцев — за кем-то из женщин. Они же крестили детей, хоронили умерших, совершали другие требы и даже причащали. Рубежом в развитии этих движений стал 1943 г., а именно — начавшееся «с освобождением Воронежской области и Курской от немецкой оккупации» открытие церквей, «когда в приходы стали назначать священников»³. С этого

¹ *Никольская З. А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 178–179, 181–183; *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. С. 78–79, 109, 117–119.

² Другие подходы проявляют пристальное внимание к одному или к двум из названных нами признаков. Например, в рамках парадигмы *альтернативного православия*, противопоставленного «официальному» Православию Русской Церкви, акцент делается на церковно-политических воззрениях носителей «катакомбной» субкультуры. По сути, эта парадигма представляет собой адаптацию для светского религиоведения той концепции церковного подполья, которая была сформулирована историками и публицистами, принадлежавшими к Русской Православной Церкви Заграницей, которые обращали внимание прежде всего на существование и деятельность общин, оппозиционных руководству Московской Патриархии. См. *Солдатов А.* От РПЦЗ к РПАЦ: истоки «альтернативного» Православия в современной России. Часть 1–2 // Религия в России / Религия в истории. 30 октября 2001: <http://religion.russ.ru/history/20011030-soldatov.html>; 1 ноября 2001: <http://religion.russ.ru/history/20011101-soldatov.html>; *Альтернативное Православие. Справка // Отечественные записки. № 1. 2001. С. 206–212.*

³ Значимость этого момента в становлении субкультуры столь высока, что наш источник говорит о 1943 г. как моменте возникновения «дедушек». Это явный анахронизм. Недаром в том же источнике подчеркивается связь между недостатком священников, который начал ощущаться в первой половине 1930-х гг., и появлением «дедушек». См. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 97.

момента группы, которые ранее, как утверждали наблюдатели, не имели «какой-либо своей идеологии», отчетливо заявили о своей позиции. Они «начали пропагандировать», что «Советская власть безбожная, что духовенство православной церкви продалось власти и потому де "официальная" православная церковь безблагодатная».

Конечно, антисоветско-эсхатологические и оппозиционные настроения были свойственны членам этих групп и раньше, но в отсутствие храмов какой бы то ни было юрисдикции они оставались непроявленными или же касались обновленческих церквей, которые игнорировало большинство верующих¹. Этого нельзя сказать про изоляционистскую модель поведения, прослеживавшуюся у «дедушек» и серафимовцев и до 1943 г. В частности, серафимовцы отрицательно относились к колхозам и не допускали колхозников в свои ряды. «Дедушки», выделяясь на общем фоне своим подчеркнуто патриархальным видом, демонстрировали самую основу поведенческого изоляционизма — его антимодернизационный пафос. После 1943 г. изоляционистские настроения стали еще более отчетливы: из сферы общения, помимо колхозников, были исключены те, кто стал прихожанином вновь открытых легальных храмов. Причем внутри этих движений существовала дифференциация, основанная на большем или меньшем радикализме именно в этом вопросе. Среди «дедушек» встречались общины, которые, считая духовенство Патриаршей Церкви «коммунистами и хриstopродавцами», избегали общения с ее прихожанами не только в молитве, но «даже в частной жизни».

Усиление поведенческого изоляционизма среди носителей альтернативной субкультуры в это время не было случайным. Формирование альтернативной религиозной субкультуры сопровождалось ростом активности ее носителей. Это проявилось прежде всего в том, что в военные и первые послевоенные годы наблюдалась заметная радикализация изоляционистских настроений. В некоторых группах неприемлемой стала считаться не только работа в колхозе, но и вообще на государственных предприятиях. Если раньше считалось возможным обучение детей в школе до 4-го класса, то теперь на учебу налагался запрет². Так очерчивались границы новой религиозной субкультуры, через отторжение колеблющихся укреплялось мировоззрение ее носителей³. Кроме того, в учении этих

¹ Ср. ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Лл. 25–26.

² Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 39–40.

³ Если «катакомбная» субкультура последовательно отделяла себя от базовой религиозной культуры, то последняя фактически не делала сколь-нибудь эффективных попыток в том же направлении. Проповеди и другие меры, предпринимаемые епископатом с целью оградить своих прихожан от влияния альтернативной субкультуры (см. ниже), оче-

групп закрепляется то состояние церковной жизни, которое существовало в подполье к началу «церковного возрождения». «Дедушки», например, учили, что «храм православный — бездушные кирпичи, и ходить туда не следует. Лучше молиться самим — без священника». Тем самым отсутствие духовенства и таинств приобретало характер нормы¹.

Группы «дедушек» и серафимовцев дают нам яркий пример того, как общины, начавшие подпольными богослужениями, постепенно превращались в носителей альтернативной субкультуры. Узловым моментом в их эволюции стала легализация церковной жизни на ранее оккупированных территориях. Она сыграла роль электрического разряда, который запустил процесс кристаллизации альтернативной субкультуры. В результате легализации произошло размежевание церковного подполья: попытка вернуться в легальную Церковь одних общин и осознание подпольного положения как нормы другими. Определенную роль в формировании альтернативной субкультуры сыграло и явное пренебрежение священническими обязанностями представителей легального духовенства². Но такие случаи попали в поле зрения представителей подполья вследствие появления большего числа открытых храмов, то есть опять же вследствие легализации. Радикализация поведенческого изоляционизма, отказ от легализации, отчетливая артикуляция церковно-оппозиционных настроений, произошедшие в ходе формирования альтернативной субкультуры, были зеркальным отражением стремления легализоваться другой части церковного подполья.

Альтернативная субкультура закрепила в качестве нормы все те изменения, которые произошли в церковной жизни в условиях подполья почти за 20 лет. В ней в концентрированном виде можно наблюдать результаты этих изменений — разрушения иерархических связей, исчезновения священства и таинств, редукции богослужения. Эта ее особенность дает

видно, не давали результатов. Отчасти это объясняется противодействием властей, отчасти — двойственной позицией самого священноначалия Патриаршей Церкви, по меньшей мере с пониманием относившегося к нелегальной церковности; падением образовательного уровня легального духовенства, которое, по признанию епископов, не было способно противостоять влиянию субкультуры (см. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 99), а также высокой эффективностью «катакомбной» проповеди, обусловленной тем, что представители обеих религиозных культур продолжали жить бок о бок, пользоваться общими святынями, а «богослужения» представителей альтернативной субкультуры порой оставались единственной возможностью молиться в отсутствие храмов. Так или иначе, уже на рубеже 1940–1950-х гг. отдельные элементы альтернативной субкультуры начинают встречаться в ограде легальной Церкви. См., например, РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 285. Лл. 191–193.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Лл. 97–98.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 8; *Протоиерей Владислав Цыпин*. История Русской Церкви. С. 256–257.

нам возможность понять одну из причин активной легализации церковного подполья в 1940-е гг. Очевидно, многие его участники на интуитивном уровне почувствовали, что редукция церковной жизни принимает необратимый характер. Те примерно две трети нелегальных общин, которые сделали попытку вернуться к храмовому богослужению, тем самым стремились остаться в рамках традиционной религиозной культуры. Удалось вырваться из тисков нелегального существования далеко не многим. К концу 1940-х гг. в недрах церковного подполья завершилось формирование альтернативной религиозной субкультуры. Советские историки и религиоведы, с конца 1950-х гг. занявшиеся изучением «внецерковных православных течений», застали результаты этого процесса.

Деградация церковной жизни как следствие политики властей

Отдельные явления религиозной жизни, позднее нашедшие свое место в рамках альтернативной субкультуры, возникли задолго до революции 1917 г. Еще в 1910-х гг. появились упомянутые выше группы иоаннитов, иннокентьевцев, ильинцев, а также некоторые проявления поведенческого изоляционизма¹. Однако особую остроту процессы, завершившиеся формированием новой религиозной субкультуры, приобрели в советский период. Это было связано с политикой властей в отношении Церкви и в частности — с вытеснением церковной жизни за пределы легальности. Наиболее отчетливо это видно на примере подпольных паломничеств к святым местам, вокруг которых концентрировалась религиозная жизнь носителей альтернативной субкультуры.

В апреле 1949 г. в своей записке в правительство Г. Г. Карпов привел состоявший из 21 пункта список святых мест, к которым более или менее регулярно совершались паломничества с численностью молящихся от 100 до 10–15 тысяч человек². Из этого перечня явствует, что в семи случаях паломничества совершались к закрытым или разрушенным церквям или часовням, где ранее по преимуществу находились чтимые иконы. По крайней мере, одна из этих церквей была прежде монастырским храмом. В 12 случаях объектом паломничеств были святые источники. Происхождение

¹ *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи: (XVIII — начало XX в.) Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. Тт. 1–2. СПб., 1999. Т. 1. С. 339; *Беглов А.* Церковное подполье в СССР в 1920–1940-х годах: стратегии выживания // *Одиссей. Человек в истории.* 2003. М., 2003. С. 78–104. См. также Часть 1, § 4.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 70–77.



Саровский монастырь, 1930-е годы.

Фотография предоставлена Музеем Российского федерального ядерного центра ВНИИЭФ (город Саров)

некоторых из них, например, колодца на месте Курской Коренной пустыни или «громового колодца» на месте бывшей часовни в Орловской области, в записке Г. Г. Карпова прямо связано с находившимися здесь когда-то святынями. По другим документам известно, что то же происхождение имели и другие источники. Одни из них до закрытия обителей были частью монастырских комплексов (об этом свидетельствует и А. И. Демьянов, говоря, что «*“святыне” источники — это, как правило, родники, расположенные <...> на месте бывших монастырей*»¹), другие были явлены уже в советское время на месте уничтоженных святынь. Так, например, возник почитаемый родник на «святой горе» в Урюпинске (неупомянутый, кстати, в списке Г. Г. Карпова)². Поэтому и названия большинства этих источников были связаны с именем святого или с чудотворной иконой, а паломничества сюда совершались в дни их празднования. Это наблюдение подтверждают и другие случаи нелегальных паломничеств, регионального и местного значения, оставшиеся за пределами перечня Г. Г. Карпова.

¹ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. С. 107. Курсив наш. — А. Б.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 288. Л. 89; Д. 148. Л. 53; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 13. Л. 44.

Частью бывших монастырских комплексов были упоминавшиеся в предыдущем параграфе святой источник Солёный ключ в местечке Табынск Гафурийского района Башкирии, источники в городе Нижний Ломов и Семь ключей в Шемышейском районе Пензенской области и два святых источника в Кушниковой дубраве, находившейся в Кирсановском районе Тамбовской области¹.

Несколько особняком в перечне Г. Г. Карпова стоят известное «с давних времен» паломничество к Светлому озеру у села Владимирское в Воскресенском районе Горьковской области, а также моления у «святой яблони» в селе Подгорное Хлевенского района Воронежской области, которое совершалось с 1930-х гг. Со Светлым озером легенда связывала спасение от нашествия монголов «града Китежа», который при приближении врагов чудесным образом погрузился в его воды. Паломничество к Светлому озеру было известно в течение нескольких столетий и продолжалось в советские годы. Многолюдные моления проходили здесь по воскресеньям, собирая от одной до нескольких сотен молящихся, и в большие праздники, например, на Пасху, когда число приходящих достигало нескольких тысяч. Наибольшее число верующих (десятки тысяч человек) приходило к Светлому озеру в дни памяти Владимирской иконы Божией Матери, в честь которой была освящена стоявшая у озера деревянная церковь, снесенная после революции². Причем, по утверждению уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви, «до войны 1941 года в праздники на “светлое” озеро, когда проводилась там служба, выезжала торговать кооперация»³. Как видим, Светлое озеро стало объектом паломничества как видимый знак легендарного чуда — спасения града Китежа. На местном уровне это паломничество было частью вполне церковного культа Владимирской иконы Богородицы — защитницы Руси⁴.

Как символ чуда, а значит — Божественного присутствия, воспринималась верующими и «святая яблоня» в Воронежской области. По рассказу очевидца, первоначально она росла на горе рядом с селом Подгорное, весной поток воды снес деревце в лощину, но оно не погибло, а прижилось

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 119, 123; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 88. Д. 648. Л. 32; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16. Л. 55; *Левин О. Ю., Просветов Р. Ю., Алленов А. Н.* Кирсанов Православный. М., 1999. С. 173.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 322. Лл. 26–27, 155–156.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 322. Л. 27.

⁴ Включение чуда «града Китежа» в культ Владимирской иконы вполне логично, ведь все дни празднования в честь этой иконы (21 мая / 3 июня, 23 июня / 6 июля, 26 августа / 8 сентября), которые и были днями наиболее массовых паломничеств к Светлому озеру, установлены в честь избавления другого града — Москвы от нашествия «преемников» монголо-татарских завоевателей: Тамерлана, ханов Ахмата и Махмет-Гирея.

и продолжало расти. Это было воспринято как чудо, и яблоня стала объектом паломничества и регулярных молений, совершавшихся по воскресеньям и праздникам и собиравших от сотни до тысячи и более человек. Несмотря на то, что эта яблоня была срублена в конце 1940-х гг., из окрестных сел к месту, где она росла, продолжали стекаться «огромные толпы людей»¹. Представляется, что эти примеры подтверждают наблюдение историка А. С. Лаврова, сделанное им на материале XVIII в., о том, что в новое время поклонение природным объектам (святым рощам, камням, источникам и т.д.) в России было частью местного культа святых (или, добавим, культа чудес), обычно вполне церковного:

«Любое упоминание о священных камнях или деревьях, связанных с теми или иными культурами, нельзя безусловно упорядочить как языческие «пержитки», отрывая их от связанного с ними культа святых»², — пишет исследователь.

Таким образом, все известные нам места нелегальных паломничеств, за исключением паломничества к «святой яблоне» в Воронежской области, были в свое время центрами культов святых или чудотворных икон и существовали в рамках традиционной религиозной культуры Российской Церкви. Именно в этом качестве они сохранились до конца 1940-х гг. как объекты массовых и регулярных богомолий. В советское время монастыри были закрыты, церкви и часовни разрушены, связанные с ними церковные традиции вытеснены за пределы легальности. Однако благодаря еще сильной религиозности российского населения, они продолжали существовать в подполье. Примечательно, что в список Г. Г. Карпова не попали западные республики — Украина, Белоруссия, Молдавия, где в 1940-х гг. действовали несколько десятков легальных монастырей, святыни которых и были объектом паломничеств. Подпольные паломничества возникали здесь по поводу различных чудесных явлений и в силу давления властей не приобретали регулярного характера³. Тем самым на совет-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 321. Лл. 159, 159 об., 160; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 72–73; *Митрохин Л. Н.* Реакционная деятельность «истинно православной церкви» на Тамбовщине. С. 154.

² *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 223. Ср. Там же. С. 223–226. Ср. упоминание о *Кушниковой дубраве* как о месте паломничества на Тамбовщине: *Левин О. Ю., Просветов Р. Ю., Алленов А. Н.* Кирсанов Православный. С. 173.

³ ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 170. Лл. 344–345; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 92–97; Д. 285. Лл. 96–101; Д. 497. Лл. 20–22.

ский период можно распространить заключение А. С. Лаврова, сделанное им применительно к началу XVIII в.:

«Если мы рассматриваем культы <святых> в их исторической динамике, включающей в себя и репрессию, то мы не можем не видеть, что именно жесткость борьбы с «суевериями» <...> вытесняла подобные культы, делала их частью внецерковных практик»¹.

Такая эволюция прослеживается и в рассматриваемый нами период. Так, в селе Мамонтово Сосновского района Тамбовской области когда-то существовал монастырь, бывший центром паломничества. В конце 1940-х гг., судя по записке Г. Г. Карпова, паломничество все еще совершалось к недействующей монастырской церкви. А уже через 10 лет (возможно, из-за того, что церковь была снесена) объектом паломничества стало Мамонтовское озеро, в водах которого когда-то и была явлена чудотворная икона свт. Николая².

Репрессии 1920–1940-х гг. вытеснили местные культы не только за границу легальности, но за ограду Церкви. Теперь они были обречены на постепенное вырождение. Думается, то же самое происходило и в других сферах церковной жизни. Нет сомнений, что именно политика по делегализации церковной жизни и репрессии 1920–1930-х гг. привели к разрушению иерархических связей, сокращению духовенства, исчезновению таинств. То, что большая часть церковной жизни оказалась за пределами законного, привело к невозможности полноценного руководства ею со стороны легального епископата и следовательно — к постепенному ее одичанию.

Усилия епископата по нормализации церковной жизни

Описанные мутации церковной жизни не были секретом для священноначалия Русской Церкви. В середине 1940-х гг. тревожные сообщения приходили со всех концов страны³. Поэтому епископы из Центрального Черноземья, Краснодарского края, Поволжья неоднократно просили уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви открыть храмы в первую очередь там, где «распространены нелегальные моления

¹ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 223.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 76; Никольская Э. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 180–181.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 8; Д. 14. Л. 18; Д. 16. Л. 137 об.; Д. 35. Л. 104.

верующих без священников» и где «развивается сектантское влияние»¹. Помимо поддержки стремления незарегистрированных общин к легализации (см. Часть 2, § 3) епископы обращались к своей пастве с проповедями, обличая «самочинных совершителей церковных служб и треб» и тех, кто отрицает святость храма Божиего. В Журнале Московской Патриархии в 1948 г. не раз печатались такие «сообщения из епархий»². В том же году епархиальные архиереи представили Священному Синоду написанные по его запросу доклады «о состоянии сектантства» в своих епархиях. Под «сектами» в этом случае понимались не только протестантские деноминации, но и различные «новые секты, возникшие главным образом за время советской власти и отколовшиеся от церкви из-за несогласия с принятым высшей церковной властью курсом на мирное сожительство с Советской властью»³, и ставшие в это время частью «катакомбной» субкультуры. Эти группы, как отмечал один из епископов, «по своей враждебности к церкви и непримиримости с нею» не уступали баптистам. Распространение «новых сект» преосвященные единодушно связывали с отсутствием действующих храмов и уходом богослужебной жизни в подполье. Там, где церковью не было, а носители альтернативной субкультуры были достаточно активны, они автоматически становились организаторами домашних молений, распространяя свои взгляды среди их посетителей. Однако епископы отмечали и пассивность большинства легального духовенства, главным образом, сельского, которая объяснялась, по их мнению, низким уровнем его богословского образования. Архиереи предлагали Синоду открывать в епархиях курсы для подготовки духовенства к миссионерской деятельности и издавать антисектантскую литературу⁴.

Сам Священный Синод только в 1947–1949 гг. дважды касался в своей работе этой темы. Оба раза Синод, обращаясь к правительству, подчеркивал, что открытие большего числа храмов будет «лучшей мерой борьбы против сектантства <...> и самозванцев, совершающих богослужения и требы без благословения Епископа и без требуемой Положением регистрации гражданской Властью»⁵. Как одну из действенных мер Синод рассматривал легализацию института разъездных священников и указывал на воспитательное значение безупречной личной жизни духовенства и восстановления на должной высоте богослужебной практики. Предполагалось также возобновить миссионерскую работу. На своей сессии

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 12. Л. 12; Д. 16. Лл. 7, 78 об.

² Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 253.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 93.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 99.

⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 148.

12–16 мая 1947 г. Синод постановил сделать представление правительству «об учреждении епархиальных миссионерских советов и миссионеров, как консультантов по сектантским делам»¹, а февральская сессия 1949 г. признала «желательным издание литературы миссионерского содержания»². В феврале 1948 г. Московская Патриархия предложила епархиальным управлениям сообщить в годовом отчете сведения о миссионерской работе. Этот вопрос послужил толчком для организации миссионерской деятельности на местах. В ряде епархий были созданы миссионерские советы, выделены священники-миссионеры, образованы миссионерские округа, составлены планы миссионерской работы. Все эти мероприятия, разумеется, не могли получить одобрения властей. В июне 1948 г. зампреда Совета по делам Русской Православной Церкви С. К. Белишев своим инструктивным письмом «разъяснил» уполномоченным, что миссионерская деятельность Церкви «может быть допущена в каждом отдельном случае только с разрешения Совета». Это следовало «лично в тактичной форме разъяснить епископу»³. И хотя в ноябре 1948 г. председатель Совета Г. Г. Карпов в письме Сталину высказался в поддержку желания Церкви организовать миссионерскую работу против сектантов, этим планам не было суждено реализоваться⁴.

И все же важно отметить пристальное и постоянное, не ослабевавшее в течение всего «нового курса» внимание епископата Русской Православной Церкви и центрального церковного руководства к той эволюции, какую претерпевала церковная жизнь в условиях подполья. Настойчивое подчеркивание предпочтительности легализации незарегистрированных общин перед всеми другими мерами воздействия, в апреле 1949 г. даже поставленное Г. Г. Карповым в вину Патриарху и епископату⁵, говорит о том, что они вполне осознавали пагубность происходивших в подполье изменений. Снова, как 20 лет назад, в пору особой активности обновленчества, священноначалие Русской Церкви должно было стремиться к максимальной легальности, на этот раз с тем, чтобы хотя бы затормозить происходившее в подполье постепенное вырождение церковных практик. Если тогда, как писал один из уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви про ситуацию в своей республике до 1943 г., «основная часть верующих, не разбираясь особенно в обновленчестве и патриархии, шла в легальную церковь, за легальными священниками-обнов-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 302.

² РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 148.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 148. Лл. 37–38.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 248.

⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 77.

ленцами»¹, то теперь верующие в большинстве российских сел, где просто отсутствовали действующие храмы, шли к ближайшему святому источнику или в дом, где проходили моления, не разбираясь, священник перед ними или шарлатан, носитель традиционной религиозной культуры или альтернативной субкультуры, произносится им молитва или заговор. Неразборчивость большинства верующих в условиях духовного голода бросалась в глаза даже уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви. Один из них писал в 1944 г.:

«Характерно, что верующие не проявляют необходимой требовательности к духовным лицам: является ли он действительно священником, имеет ли право служить или нет, безразлично, достаточно назвать себя священником и иметь некоторые предметы культа, как верующие целиком доверяются этому человеку, лишь бы таковой провел службу и удовлетворил их религиозную потребность»².

Думается, уже в 1930-е гг. легальный епископат прекрасно осознавал, что политика делегализации церковной жизни ведет к ее постепенной деградации. Сопротивляться такой политике можно было, лишь всеми силами сохраняя легальность церковного организма. Митр. Сергей (Воскресенский) писал в начале войны, что задачей Московской Патриархии в годы, предшествующие «новому курсу», было

«посильно замедлить, затормозить предпринятое большевиками разрушение Церкви. Она <Московская Патриархия> стремилась оградить догматическую чистоту и каноническую верность православия, одолеть схизмы, сохранить канонически законное преемство высшей церковной власти, удержать канонически законное положение Российской Церкви среди прочих автокефальных Церквей <...> Нас поддерживало в этом сознание, что верующие, добровольно подчиняясь нашему руководству, сами помогают нам поддерживать на канонических основах некоторый минимальный порядок в Церкви и не дают ей рассыпаться. Патриархия оставалась единственным легализованным органом церковного управления, и потому она одна только сохраняла возможность хоть несколько упорядочивать церковную жизнь и тормозить разрушение Церкви большевиками»³.

Эта же задача по упорядочению церковной жизни, наверное, еще более остро стояла перед епископатом Русской Церкви в 1940-е гг.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 35. Л. 24.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 15. Лл. 123–124.

³ *Протоиерей Владислав Цытин*. История Русской Церкви. С. 254–255.

ИТОГИ: ТЩЕТНЫЕ ПОПЫТКИ ЛЕГАЛИЗАЦИИ

Таким образом, 1940-е гг. стали новым этапом в истории как государственной политики в отношении Церкви, так и церковного подполья. В этот период была значительно расширена сфера легальной церковной жизни, подпольное положение более не рассматривалось как повод для репрессий против Церкви, а Совет по делам Русской Православной Церкви проводил курс на частичную легализацию церковного подполья. Однако граница легальности по-прежнему оставалась подвижной: изменения государственной политики не были зафиксированы в законодательных актах, что дало руководству страны возможность в конце 10-летия снова сузить границу легальности, хотя и не в той мере, что в 1930-е гг.

Вместе с тем политика «нового курса» и в частности позиция Совета по делам Русской Православной Церкви, активная деятельность легального епископата, направленная на легализацию незарегистрированных общин и священников, и в целом ситуация религиозного подъема дали возможность вернуться к храмовому богослужению тысячам приходских общин, возобновить легальную монашескую жизнь, упорядочить церковную благотворительность и хозяйственную деятельность. Тенденция к легализации стала господствующей в подпольной церковной жизни. Но ее реализация была далеко не равномерной. Если на Украине, в Белоруссии и некоторых российских областях, подвергшихся немецкой оккупации, смогло легализоваться значительное число ранее незарегистрированных общин (на Украине — почти половина), то на территориях, остававшихся в тылу Красной армии, этот процесс имел значительно меньший размах. Несоответствие объема легальной церковной жизни потребностям верующих вело к тому, что в этот период появились новые виды нелегальной церковной деятельности, в частности — нелегальные богослужения легальных священников, известные как священнические разъезды.

Одновременно легализация церковного подполья стала толчком для поляризации подпольных общин и формирования новой «катакомбной» субкультуры, противопоставившей себя базовой религиозной культуре Патриаршей Церкви. В мировоззрении носителей альтернативной субкультуры соединились антисоветский эсхатологизм, церковно-оппозиционные настроения и поведенческий изоляционизм. В ней в качестве нормативных закрепились религиозные практики, существовавшие

в подполье к середине 1940-х гг. и представлявшие собой деградировавшие церковные практики, в ней сформировался свой религиозный фольклор, обосновывавший размежевание с легальной Церковью. Широкое распространение в рамках альтернативной субкультуры получили хилиастические воззрения и представления о своих лидерах как воплощениях Божества. Во второй половине 1940-х гг. «катакомбные» движения фактически утратили священство¹ и представляли собой более или менее крупные конгломераты единомысленных групп. Тем самым говорить о них как о единой институции или даже Церкви не представляется возможным.

Так церковное подполье прошло значительный путь. Будучи в 1920–1930-е гг. чуть ли не единственным способом сохранения церковной жизни, оно донесло ее составляющие до периода «потепления» в государственно-церковных отношениях. Однако именно в этот момент сказались последствия многолетних репрессий: часть подполья покинула ограду Церкви.

¹ Так воспринимали свое положение сами представители субкультуры. См. *Никольская Э. А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан. С. 187. Очевидно, выжившие священники вели настолько замкнутый образ жизни, что утратили связь с подавляющим большинством «катакомбников».

ЭПИЛОГ

ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ В 1950–1980-е годы: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

История церковного подполья советского периода — как и вся история Русской Церкви в XX веке — исполнена драматических взлетов и падений. Здесь мы видим замечательные примеры героизма и самопожертвования, верности священническому долгу и христианскому призванию. И здесь же мы наблюдаем трагические результаты церковных разделений и уродливые последствия оскудения церковной жизни. Обе стороны этой истории сплавлены воедино; разделять их было бы для историка непозволительным упрощением. Сегодня само церковное подполье давно отошло в прошлое, но оно напоминает о себе то спорами о том, кому действительно принадлежит «катакомбное наследство», то выступлением церковных групп, религиозность которых явно отмечена влиянием «катакомбной» религиозной субкультуры советского периода¹. Подведем же итоги этого исторического пути.

Как мы видели, уже в начале 1920-х гг., в ходе кампании по изъятию церковных ценностей определение по собственному усмотрению границы легальности было осознано государственной властью как эффективный инструмент давления на Церковь. В 1922–1927 гг. в качестве повода для такого давления власть использовала отсутствие регистрации у органов

¹ См. *Беглов А.* «Катакомбное наследство»: в реальности и на самом деле // *Религия в России / Проблемы.* 22 Октября 2001: <http://religion.russ.ru/problems/20011022-beglov.html>; *Беглов А.* Лжепророки в своем отечестве. О генезисе религиозных настроений сторонников канонизации Григория Распутина // *НГ-религии.* 19 марта 2003 г. № 5 (113). С. 3; *Макаркова Е.* Апокалипсис пензенских сектантов // *Страна.Ру.* 14 ноября 2007: <http://www.strana.ru/doc.html?id=81114&cid=1>.

центрального и епархиального управления Патриаршей Церкви. Необходимая по закону регистрация была получена ими в 1927 г. Но принятое в апреле 1929 г. Постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» закрепило узкую зону легальности, запретив церковные благотворительность и образование и предусмотрев жесткую схему регистрации церковных общин. Начавшееся вскоре повсеместное закрытие храмов вытеснило в подполье огромную массу снимаемых с регистрации приходов. Тенденция к сужению сферы легальной церковной жизни продолжала действовать в государственно-церковных отношениях и в 1930-е гг. Церковное подполье в это время было одним из главных поводов для репрессий против Церкви, как легальной, так и подпольной.

Меняться эта тенденция начала в конце 1930-х — начале 1940-х гг. В период «нового курса» в государственно-церковных отношениях сфера легальности была существенно расширена. Была разрешена благотворительная деятельность, стали открываться монастыри и храмы. Однако новое положение Церкви оформлялось лишь постановлениями правительства и не закреплялось законодательными актами. Сталинское руководство не собиралось связывать себя какими-либо, пусть даже формальными обязательствами. Оно по-прежнему оставляло за собой возможность по своему усмотрению определять границу легальности и рассматривало свою церковную политику как «клапан», который можно открывать и закрывать в зависимости от необходимости. Между тем, в отличие от политического руководства страны, Совет по делам Русской Православной Церкви (а возможно, через него — и органы государственной безопасности) пытался проводить линию на легализацию церковного подполья и неоднократно использовал факт его существования в качестве аргумента при отстаивании своей позиции в отношениях с Церковью перед лицом вышестоящих инстанций. Тем самым изменяемая граница легальности на протяжении всего рассмотренного периода была существенной составляющей государственной политики в отношении Православной Церкви, а церковное подполье во многом было результатом этой политики.

В 1920–1930-е гг. подполье оказалось главным способом сохранения церковной жизни, которая не могла существовать в легальных условиях. Поэтому нелегальная церковная жизнь в это время была очень разнообразна. В подполье существовали монашеские общины и приходы, высшее учебное заведение Патриаршей Церкви и множество детских и молодежных образовательных кружков, значительно была развита благотворительность, продолжала существовать хозяйственная деятельность. 1940-е гг. стали новым этапом в истории церковного подполья, ознаменованным стремлением к легализации всех сторон церковной жизни. Так,

в период войны развернулась и была признана властями церковная благотворительность. На пять лет (до 1948 г.) к легальному существованию вернулись паломничества к неофициальным (находившимся не в действующих монастырях) святыням и традиционные крестные ходы внутри приходов. Была легализована и постепенно нашла свое место в системе централизованного распределения ресурсов хозяйственная деятельность Русской Церкви.

Так же обстояло дело и с ранее незарегистрированными общинами. 1941–1942 гг. были ознаменованы возвращением на оккупированных территориях к храмовому богослужению тысяч подпольных общин — приходских и монашеских. После освобождения большинство из них обрели легальный статус. На территориях, остававшихся в тылу Красной армии, все большее число верующих подавало заявления об открытии церквей. В этом процессе далеко не последнюю роль играли незарегистрированные общины и заштатное духовенство. Последнее стало основным кадровым резервом легальной Церкви как на епархиальном, так и на общецерковном уровне. Тем самым можно сказать, что легализация церковного подполья в 1940-е гг. была одним из важнейших механизмов возрождения церковной жизни.

Отношение легального епископата к подпольным формам церковной жизни в 1920–1930-е гг. было благожелательным. Многие епископы Патриаршей Церкви — в том числе непосредственные помощники Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) — участвовали в созидании церковного подполья: руководили учебными заведениями, рукополагали тайных священников, организовывали благотворительность. Однако полноценное руководство нелегальной церковной жизнью из единого центра в условиях жесткой репрессивной политики властей было невозможно. Взаимодействие епископата и подпольных общин осуществлялось на уровне епархий или через личные связи легального епископа и нелегального духовенства. В 1940-е гг. легальный епископат в масштабе всей страны выступил с системой согласованных с центральным церковным руководством действий, направленных на вовлечение в процесс легализации большего числа незарегистрированных общин и священников. Такая позиция епископата и стремление самих незарегистрированных общин вернуться к храмовому богослужению имели не только внешние причины (разрешение властей и стремление максимально реализовать возможности, открывшиеся перед Церковью в период «нового курса»).

Это объяснялось и тем, что церковная жизнь в условиях нелегального существования претерпевала глубокие изменения. Репрессии и раско-

лы вели к сокращению числа священников, функции которых в подпольных общинах переходили к мирянам, как мужчинам, так и женщинам. В результате редуцировались или заменялись иными произведениями богослужебные чинопоследования, исчезали таинства. Обычаи церковного подполья постепенно трансформировались во внецерковные практики. Разрушение иерархических связей не позволяло восполнить потери в священнослужителях, а также вело к искажениям церковного сознания. В середине 1940-х гг. все это привело к формированию новой религиозной субкультуры. Катализатором этого процесса стало начавшееся в это время открытие церквей и общее возрождение легальной церковной жизни. Возможность возобновить богослужение в ранее закрытых храмах привела к поляризации подполья. Примерно две трети незарегистрированных общин делали попытки легализоваться и вернуться к храмовому богослужению и тем самым сохранить традиционную религиозную культуру. В мировоззрении других общин сомкнулись антисоветский эсхатологизм, церковно-оппозиционные настроения, подпольное положение и изоляционистская стратегия поведения. Эти общины в течение 1940-х гг. и сформировали новую религиозную субкультуру, противопоставившую себя базовой религиозной культуре Русской Православной Церкви. В этой субкультуре в концентрированном виде можно было наблюдать результаты изменений церковной жизни, происходивших в условиях подполья в течение почти 20 лет, — разрушения иерархических связей, исчезновения священства и таинств, редукации богослужения.

Таким образом, в продолжение рассмотренного периода церковное подполье прошло значительный путь — от чуть ли не единственного средства сохранить церковную жизнь, невозможную в других условиях, до явления, отчасти вышедшего за ограду Церкви. Отношение к подполью легального епископата менялось от благожелательного к определявшемуся стремлением добиться его максимальной легализации. Очевидный выигрыш оставался на стороне государственной власти, которая осознала изменяемую по ее усмотрению границу легальности в качестве эффективного средства давления на Церковь и умело им пользовалась. Именно политика советского государства была центральным фактором в истории церковного подполья.

В заключение попробуем проследить его судьбу в последующие десятилетия существования советской власти — в 1950–1980-е гг. В нашем обзоре мы выделим прежде всего основные тенденции истории церковного подполья в этот период.

Начало 1950-х гг. принесло всей Русской Православной Церкви и тем церковным группам, что существовали нелегально — без установленной

регистрации, некоторую стабилизацию положения. Административный и идеологический натиск 1948–1949 гг. не завершился крупномасштабной репрессивной кампанией. Церковь сохранила приобретения, полученные ею в течение «нового курса»: открытые монастыри, духовное образование, вновь открытые действующие храмы. После не вполне удачной (по мнению власти) попытки создать систему всеправославного единства под эгидой Москвы, Церковь с 1949 г. начинает нащупывать новую сферу деятельности во внешнеполитической сфере, включаясь в международное движение борьбы за мир¹.

С осени 1948 г. стремление к легализации, во многом определявшее жизнь многих незарегистрированных церковных общин в предыдущий период, было прервано. Несмотря на многочисленные заявления верующих, новые храмы в этот период не открывались. Однако и поводом для репрессий незарегистрированное существование этих общин после 1948 г. не стало. В начале 1950-х гг. подпольные приходы чувствовали себя достаточно уверенно, святые места у недействующих монастырей, храмов, часовен, источников продолжали собирать тысячи паломников. В отношении этих форм церковного подполья административные меры, время от времени применяемые властями, не приносили сколько-нибудь значительного результата. Репрессии против наиболее активных членов церковного подполья, прежде всего против лидеров групп, оппозиционных Патриаршей Церкви, могли снизить интенсивность их деятельности, но не искоренить эти группы как таковые.

Смерть Сталина как будто вернула «новый курс» в то русло, по которому шли государственно-церковные отношения до 1948 г. С конца 1954 г. возобновляется открытие храмов на территории СССР. Тем самым незарегистрированные церковные общины снова получают возможность вернуться к храмовому богослужению. Снова начинает действовать тенденция к легализации церковного подполья. Особенно значимым в этой связи было постановление Совета Министров СССР от 17 февраля 1955 г. «Об изменении порядка открытия молитвенных зданий». Оно прямо разрешало Совету по делам Русской Православной Церкви без обычных формальностей регистрировать фактически действовавшие общины, в распоряжении которых имелись молитвенные здания (молитвенные дома). В результате только до конца 1955 г. в упрощенном порядке было зарегистрировано 37 ранее нелегальных приходов. При этом рост действующих церквей в 1955–1957 гг., как отмечает Т. А. Чумаченко, шел именно за

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 305–307.

счет легализации «фактически действовавших» религиозных общин¹. Так легализация церковного подполья была практически официально признана главным путем увеличения числа приходов Русской Церкви. Точка зрения Совета по делам Русской Православной Церкви, который, как мы помним, все 1940-е гг. пытался объяснить «директивным инстанциям», что предпочтительнее допустить легализацию подпольных общин, чем закрывать глаза на их существование или прибегать к репрессивным мерам, казалось, наконец, получила признание со стороны государственных и партийных лидеров.

Однако, как скоро стало ясно, для Церкви это была только временная, обманчивая передышка. Между 1953 и 1957 гг. преемники Сталина, занятые борьбой за власть, не могли всерьез думать о пересмотре государственной политики в отношении Церкви. «Разведка боем», предпринятая в 1954 г. представителями идеологического крыла высшего руководства страны, встретила сопротивление старой «сталинской гвардии» (В. М. Молотова, Г. М. Маленкова, К. Е. Ворошилова), не считавшей необходимым пересматривать «новый курс» в отношении Церкви². Но в 1957 г., после разгрома последней «антипартийной группы», которую как раз и составляли лидеры государственного (а не партийного) аппарата и приверженцы «нового курса» в государственно-церковных отношениях³, победивший парталпарат и его ставленник на посту первого лица страны смогли, наконец, перейти к реализации той линии, которая казалась им единственно правильной, — к масштабному наступлению на Церковь, обоснованному прежде всего идеологическими постулатами. Сложившаяся в военные и послевоенные годы система государственно-церковных отношений безжалостно клеймилась как «пережиток периода культа личности», а кадры, проводившие политику нового курса, были обречены на списание⁴. В 1957–1960 гг. прошла настоящая чистка Совета по делам Русской Православной Церкви, закончившаяся отставкой его председателя Г. Г. Карпова. На смену выходцам из спецслужб, которые были испол-

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 44. Л. 92; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999. С. 162–163; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 353–354.

² Подробнее о попытке наступления на Церковь в 1954 г. см. *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. М., 2004. С. 92–103; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 153–160; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 349–351, 358.

³ *Пихоя Р. Ф.* Советский Союз: история власти. 1945–1991. Новосибирск, 2000. С. 149–163.

⁴ *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. С. 92–95, 105–112.



Патриарх Алексий I с секретарем
Д. А. Остаповым, 1960-е годы

нителами политики «нового курса» в отношении Церкви, в Совет пришли люди из партаппарата¹. Их умонастроение достаточно точно сформулировал Патриарх Алексий I, после знакомства с новыми сотрудниками Совета в начале 1958 г. сказавший: «Новым товарищам, вероятно, будет трудно работать <с Церковью>, так как они, наверное, были активны в антирелигиозной работе»².

С 1958 г. начинается новый период в истории Русской Православной Церкви, ознаменовавшийся организованным наступлением на нее, которое началось с подрыва ее материальной базы, продолжилось закрытием учебных заведений, монастырей и храмов и шло на фоне мощной пропагандистской кампании³. С 1958 г. перестают открываться новые хра-

¹ См. Там же. С. 105–112; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 176–178. 195–197.

² Цит. по *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. С. 105. Ср. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 177.

³ *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. С. 113–121; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 197–222; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 359–393; *Фирсов С. Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004. С. 5–55.

мы, легализация церковного подполья становится более невозможна¹. Но главное — начинается массированная кампания по закрытию православных церквей, которая за 10 лет привела к сокращению их числа почти в два раза: в 1960 г. в СССР действовало 13008 православных храмов, а в 1970 г. — 7338².

Помимо наступления на легальные приходы и монастыри в ходе «хрущевских гонений» развернулось и наступление на некоторые виды церковного подполья. Так, уже 28 ноября 1958 г. ЦК КПСС принял постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”». Перед местными властями в директивном порядке была поставлена задача прекратить паломничества к неофициальным святыням. Через полгода местные партийные организации должны были отчитаться о достигнутых результатах. Столь жесткие формулировки постановления дали сигнал местным властям начать настоящую войну с паломничествами и святынями. Прежде всего подверглись уничтожению, а иногда изощренному поруганию сами святые места. Святые источники засыпали, бетонировали, огораживали, выставляли вокруг них милицейские кордоны. На месте одного из источников в Тамбовской области устроили летний выпас для свиней. Когда такие меры не достигали желаемого эффекта, власти прибегали к репрессиям против организаторов или участников паломничеств, привлекая их в том числе и к судебной ответственности³.

Нужно отметить, что кампания по борьбе с нелегальными паломничествами, кажется, была единственной акцией хрущевского руководства в отношении религии, которая не вызвала однозначно отрицательной реакции у священноначалия Русской Православной Церкви⁴. Причины такой позиции достаточно прозрачны. Как мы видели, стихийные моления у святых мест, лишившиеся нормирующего воздействия Церкви, представляли собой очаги распространения «катакомбной» субкультуры, альтернативной традиционной религиозной культуре Русской Православной Церкви, и доставляли много беспокойства ее епископату⁵. На протяжении всего предыдущего десятилетия Патриарх, Синод и епархиальные архиереи не раз обращались к духовенству и пастве с распоряжениями

¹ Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 205; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 366.

² Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. С. 118.

³ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 365–366.

⁴ О реакции Церкви на другие акции см., например, Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 210–216; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 367–368 и др.

⁵ См. Часть 2, § 4.

и призывами не участвовать в паломничествах к святым местам, «не почитаемым церковью». Весной 1959 г. Патриарх Алексий I разослал в адрес епархиальных управлений еще одно аналогичное послание, в котором обязал духовенство «вести разъяснительную работу среди верующих» о недопустимости паломничества к таким святым местам и даже отчитываться о ходе такой работы перед Патриархией¹.

Новый импульс в этот период получили и репрессии против лидеров подпольных церковных групп. Примерно с 1957 г. свою деятельность в этом направлении активизировал Комитет государственной безопасности при Совете министров СССР. По мнению Р. Г. Пихои, речь даже шла о возвращении к «чекистскому курсу» 1930-х гг. «на искоренение религии путем уничтожения Церкви»². Действительно, мы можем констатировать, что со второй половины 1950-х гг. КГБ перестает быть приверженцем и проводником политики «нового курса» в государственно-церковных отношениях, какими были органы госбезопасности в предыдущий период³. Это, безусловно, было связано с масштабной реформой этих органов, предпринятой хрущевским руководством, которая привела к сращиванию аппарата КГБ с партийными органами. Сотрудники Комитета госбезопасности теперь все яснее осознавали себя не просто исполнителями приказов, а «вооруженным отрядом» именно коммунистической партии⁴. С этим связана и их воинствующе антицерковная позиция этого периода. Между тем окончательной реставрации репрессивной политики в отношении Церкви и церковного подполья 1930-х гг. в этот период все же не произошло. Репрессиям и «профилактике» со стороны органов государственной безопасности подвергались прежде всего лидеры и активные участники групп церковного подполья, а эти меры, как мы видели выше, разрабатывались еще в рамках «нового курса». Однако интенсивность таких «адресных» репрессий в хрущевское десятилетие, безусловно, вышла на новый уровень.

Уже в августе — сентябре 1956 г. в Казахстане, в городе Темиртау и трех районах Караганды, были организованы «общественные суды» над более чем 40 активистами нелегальных церковных групп, оппозиционных Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Большая часть этих активистов были приговорены к выселению из Карагандинской об-

¹ Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. С. 186–187.

² Пихоя Р. Г. Советский Союз: история власти. 1945–1991. С. 214.

³ См. Часть 2, § 1.

⁴ Подробнее см. Пихоя Р. Г. Советский Союз: история власти. 1945–1991. С. 211–213, 215.

ласти на пять лет. А осенью 1960 г. по карагандинским общинам нанесли удар уже органы госбезопасности, арестовав практически всех их руководителей¹.

С 1 января 1961 г. вступила в действие статья 227 Уголовного кодекса РСФСР, которая предусматривала уголовную ответственность за «организацию или руководство группой, деятельность которой, проводимая под видом проповедывания религиозных учений и исполнения религиозных обрядов, сопряжена с причинением вреда здоровью граждан или иными посягательствами на личность и права граждан, либо побуждением граждан к отказу от общественной деятельности или неисполнению гражданских обязанностей», а также с вовлечением в группу несовершеннолетних². В 1962–1964 гг. по различным пунктам этой статьи к разным срокам заключения было приговорено более 200 человек, среди которых «истинно-православные христиане», то есть лидеры и представители групп церковного подполья, оппозиционных Русской Православной Церкви Московского Патриархата, по численности занимали третье место после пятидесятников и свидетелей Иеговы³. Характерно, что, как отмечалось в обзоре судебной практики по этой статье, подготовленной в июле 1965 г. Верховным судом РСФСР, очень часто уголовному преследованию по статье 227 верующие подвергались *только за принадлежность* к незарегистрированной (порой — недавно снятой с регистрации) церковной группе, а также — за хранение религиозного самиздата. Такую практику Верховный суд считал неверной и направлял дела таких лиц на пересмотр с целью отмены или смягчения приговора⁴.

20 августа того же 1961 г. КГБ СССР направил в ЦК КПСС докладную записку об «изуверской деятельности церковников», которой он пытался получить санкцию на активизацию борьбы с ними и приводил многочисленные примеры того, что деятельность представителей церковного подполья носила «антиобщественный характер». Очевидно, санкция со стороны партийных органов была получена, и уже осенью 1963 г. председатель КГБ В. Е. Семичастный отчитывался перед ЦК о проведенных арестах и об успешном «профилактировании» органами госбезопасности членов незарегистрированных церковных общин во Владимирской, Вологодской, Горьковской, Ивановской, Кемеровской, Новосибирской, Перм-

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 240.

² РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 15. Д. 120. Л. 76. Эта статья в несколько исправленном виде унаследована и современным отечественным законодательством. См. Уголовный кодекс Российской Федерации. Статья 239: Организация объединения, посягающего на личность и права граждан.

³ РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 15. Д. 120. Л. 76. Ср. Там же. Л. 84.

⁴ РГАСПИ. Ф. 556. Оп. 15. Д. 120. Л. 70, 88–89.

ской, Челябинской областях, в Алтайском крае, а также в Киргизии и некоторых областях Украины и Казахстана¹. Подобная позиция КГБ СССР в отношении «церковно-сектантского элемента» была еще раз подтверждена в постановлении Президиума ЦК КПСС, принятом в июле 1962 г. после событий в Новочеркасске. В нем сотрудники Комитета обязывались «решительно повысить уровень агентурно-оперативной работы по пресечению враждебных проявлений со стороны церковников и сектантов, обратив особое внимание на быстрейшую парализацию деятельности нелегальных групп и общин». В отношении руководителей и организаторов «церковных и сектантских формирований» предписывалось осуществлять «активные чекистские мероприятия»².

Однако столь жесткий репрессивный натиск на членов церковного подполья был прерван отставкой Н. С. Хрущева, когда гонения на Церковь в своих крайних формах были прекращены. Уже 21 ноября 1964 г., то есть через пять недель после заседания Президиума ЦК КПСС, решившего судьбу его первого секретаря, в Центральный комитет партии поступило письмо председателя Совета по делам религиозных культов А. Пузина, который не только предлагал исправить «ошибки» в отношении верующих, но и разрешить зарегистрировать фактически действовавшие религиозные общества и группы, то есть вернуться к той практике в отношении подполья, что существовала в 1955–1957 гг. В январе 1965 г. последовало постановление Президиума Верховного совета СССР «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих»³, к которому примыкал очень симптоматичный секретный указ Президиума ВС СССР «О снятии ограничений по спецпоселению с участников сект <...> и членов их семей», под который, наряду с другими, попадали такие члены оппозиционного церковного подполья, как «истинно-православные христиане» и «иннокентьевцы»⁴. Тем самым эти представители церковного подполья более не рассматривались властью как исключительно опасные «антиобщественные элементы». Отношение к нелегальной церковной жизни смягчилось, но к легализации незарегистрированных общин, как предлагал А. Пузин и как это было в 1940-е гг. и в середине 1950-х гг., новые веяния не привели. Продемонстрировав отход от одиозных форм хрущевского курса, новое партийное руководство не собиралось отказы-

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 259–260.

² Цит. по Пихоя Р. Г. Советский Союз: история власти. 1945–1991. С. 214.

³ Подробнее см. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 389–391.

⁴ Пихоя Р. Г. Советский Союз: история власти. 1945–1991. С. 254.

ваться от его общей антицерковной направленности. По-прежнему, хотя и с меньшей интенсивностью, закрывались православные храмы. По-прежнему органы госбезопасности зорко следили за деятельностью организаторов домашних молений, пресекая «планы противника по созданию новых легальных и нелегальных церковно-сектантских формирований». Такая тенденция в государственно-церковных отношениях в целом оставалась неизменной вплоть до начала 1980-х гг.¹

Казалось бы, гонения 1950–1960-х гг. создавали условия для нового роста церковного подполья. Именно такое предположение сделал Д. В. Поспеловский, опираясь на данные Совета по делам Русской Православной Церкви о выявленных к 1 июня 1962 г. незарегистрированных приходах на территории РСФСР². По этим сведениям, число подпольных общин в некоторых областях и автономных республиках заметно превосходило число зарегистрированных приходов (в 1,5, в 6 и даже в 12 раз). Однако само по себе такое преобладание еще не говорит о *росте* церковного подполья. Прямо говорят об этом только сведения по Горьковской области, где число незарегистрированных приходов возросло в 2,5 раза (в 1948 г. их было выявлено 53, а в 1962 г. 136)³. По другим областям данных для сравнения у нас пока нет. Кроме того, среди регионов, где были активны подпольные общины, Д. В. Поспеловский не называет области Центрального Черноземья, что скорее может говорить о сокращении числа незарегистрированных приходов там, где в предыдущий период они были заметным явлением. Вообще преобладание подпольных приходов над легальными выявлено для начала 1960-х гг. почти исключительно в Поволжье. Предстоит выяснить, объясняется это, например, резким сокращением действующих церквей при стабильном количестве незарегистрированных общин в ходе «хрущевских гонений» или же здесь действительно продолжал действовать механизм «перетекания» легальных общин в подполье, столь характерный для 1930-х и 1940-х гг.

Рискованным нам представляется и предположение канадского исследователя о том, что большая часть снятых с регистрации на рубеже 1950–1960-х гг. священников, а по его подсчетам, это многие сотни и даже тысячи, пополнили ряды церковного подполья⁴. И дело не только в

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 391; Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. С. 446–449; Пихоя Р. Г. Советский Союз: история власти, 1945–1991. С. 329.

² Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 321–322, 470, прим. 22.

³ См. Приложение 2, таблица 4; Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 322.

⁴ Там же. С. 321.

том, что число снятых с регистрации священников нам кажется завышенным. В конце 1950-х гг. изменились условия, которые в предыдущие десятилетия обеспечивали массовость церковного подполья и стабильность его существования. Выше мы видели, что жизнь приходов — легальных и незарегистрированных — была тесно связана с жизнью сельской общины. Фактически деревенская община, до коллективизации объединенная прочными экономическими и социальными узами, а после — работой в колхозе, была тождественна приходской общине, хотя, конечно, не все ее члены были одинаково активны в церковном отношении. И в 1920-е, и в 1930-е, и в 1940-е гг. сельская община оставалась главной социальной базой церковной жизни на самом нижнем, приходском уровне, прежде всего она обеспечила жизнеспособность всей Русской Церкви в период самых жестоких репрессий и в том числе жизнеспособность подпольных незарегистрированных приходов.

И вот теперь, на рубеже 1950–1960-х гг., сельская община, а с ней и сельский приход Русской Православной Церкви вступают в стадию умирания. Это было вызвано несколькими социальными процессами, развивавшимися в нашей стране с конца 1920-х гг., но именно в конце 1950-х гг. вступившими в новое качество. Еще в 1950 г. была проведена крупномасштабная кампания укрупнения колхозов, которая затронула 79,3% этих хозяйств, существовавших в это время в СССР. Она сопровождалась сокращением приусадебных крестьянских хозяйств, которые давали более половины валовой сельскохозяйственной продукции и были основой выживания отечественного села. Но для нашей темы главное то, что укрупнение колхозов создавало предпосылки для постепенного вымирания небольших деревень, поскольку жить в крупном селе, ставшем главной усадьбой колхоза, было удобнее, а в маленькой деревне — «бесперспективно». Эта тенденция в полной мере проявила себя в следующие десятилетия¹. Если раньше колхоз, как правило, совпадал со старой сельской (и приходской) общиной, то теперь укрупнение колхозов вело к распаду старых сообществ, объединенных когда-то общими экономическими интересами, социальными навыками и традиционной религиозностью.

Свою лепту в разрушение низовых религиозных общин старого села внесла и кампания освоения целины 1954–1957 гг. В ходе нее из центральных областей России в Зауралье, Западную Сибирь, на Алтай и в Казахстан переселились 55924 семьи крестьян-колхозников. На новых местах сразу создавались совхозы-«агророда», работники которых считались наемными сельскохозяйственными рабочими². Здесь не могли быть вос-

¹ Пихоя Р. Г. Советский Союз: история власти. 1945–1991. С. 19–20.

² Там же. С. 171.

созданы старые общинные связи русского села, но эти же связи разрушались и там, откуда уезжали «покорители целинных земель». Если целью переселенческой политики императорского правительства в 1906–1911 гг. было создание «крепкого хозяина», частного собственника, то аналогичная политика советского руководства в 1950–1960-е гг. преследовала цель превращения уцелевшего собственника-колхозника в сельскохозяйственного пролетария, наемного рабочего, зависимого от государства и отчужденного от частной собственности, от земли, от традиционного социального уклада. По замечанию Р. Г. Пихои, речь шла о «ликвидации уже не кулачества, а самого крестьянства как класса»¹.

Наконец, на рубеже 1950–1960-х гг. в новую стадию входит отечественная урбанизация. Как раз в эти годы численность городского населения превысила численность сельского: в России это произошло в 1958 г., в целом по Союзу — в 1961 г.² Это был очень важный симптом: российское деревенское море, из которого индустриализация и город с конца XIX в., черпали свои людские ресурсы, стало заметно мелеть. А ведь вплоть до конца 1950-х гг. прирост городского населения СССР на 80% обеспечивался за счет переезда вчерашних крестьян в города или за счет «повышения» статуса крупных сел до города или рабочего поселка³. Эти процессы: миграция из деревни в город, из маленьких сел в большие, отъезд на целину, преобразование крупных сел в города, разрушение традиционного уклада в самой деревне — означали исчезновение той самой сельской общины, которая была «первичной ячейкой» религиозной жизни в нашей стране на протяжении многих столетий и в течение первых тридцати лет советской власти. К истории церковного подполья это имело самое непосредственное отношение. Уходила в прошлое социальная основа традиционной религиозности, тот социальный организм, который придавал удивительную живучесть нелегальной церковной жизни довоенного периода и 1940-х гг. Именно поэтому мы полагаем, что сколько-нибудь существенный рост церковного подполья во время «хрущевских гонений» маловероятен. Для такого роста не было условий; те механизмы, что в предыдущие десятилетия обеспечивали устойчивость массовой религиозной жизни и после закрытия храмов, теперь перестали действовать. Конечно, разные регионы в разной степени были затронуты этими процессами. Возможно, как раз в Поволжье старые социальные механизмы действовали дольше, чем в центральных и центрально-черноземных областях России. Но даже

¹ Там же. С. 19.

² *Сенявский А. С.* Урбанизация России в XX веке: Роль в историческом процессе. М., 2003. С. 125.

³ Там же. С. 118.



Митрополит Зиновий (Мажуга) и схиигумен Серафим (Романцов) в Сухуми, начало 1970-х годов

если дальнейшие исследования подтвердят такое предположение, это не будет противоречить общей тенденции: со второй половины 1950-х гг. такой вид церковного подполья как нелегальные приходы теряет свой массовый характер.

Аналогичным образом, хотя и по другим причинам, обстояло дело с другим видом нелегальной церковной жизни — с подпольным монашеством. Судя по известным сегодня источникам, закрытие монастырей в конце 1950-х — 1960-е гг. так же, как в 1920-х гг., действительно привело к тому, что большая часть их бывших насельников так или иначе пополняла ряды нелегального монашества. Наиболее ярким и хорошо описанным примером является Глинская пустынь, часть монахов которой после закрытия монастыря в 1961 г. перебралась на Кавказ и поселилась как в городах, так и в кельях в горах. Здесь они пользовались покровительством митрополита Тетрицкарройского (Грузинской Православной Церкви) Зиновия (Мажуги) — постриженника Глинской пустыни. Это были маленькие незаметные группы (судя по всему, вместе жили не более двух монахов), которые — в отличие от насельников «домашних» монастырей более раннего периода — практически не оказывали влияния на религиозную жизнь сельской или городской округи. Это, правда, не касалось нескольких особенно почитаемых глинских старцев, к которым паломники ехали со всей страны¹. Но влияние этих пастырей покоилось на их личном ду-

¹ *Схиархимандрит Иоанн (Маслов)*. Глинская пустынь. История обители и ее духовно-просветительская деятельность в XVI–XX веках. М., 1994. С. 474–475; *Иоанн (Маслов)*, *схиархимандрит*. Глинский патерик. М., 1997. С. 686–688; *Архимандрит Рафаил (Каре-*



Митрополит Сухумский и Абхазский Илия
(сейчас — Католикос-Патриарх всея Грузии) и
схиархимандрит Серафим (Романцов) (второй справа),
1975 год

ховном авторитете, а не на той роли, какую играли в церковной жизни нелегальные монастыри.

Нужно также учитывать, что теперь было принципиально иным число закрытых монастырей и их насельников. В 1920-е гг. количество закрытых обителей достигало нескольких сотен, а изгнанных насельников — десятков тысяч¹. В 1950-е гг. общее число российского легального монашества немногим превышало четыре с половиной тысячи человек. К 1965 г. был закрыт 41 монастырь, который должны были покинуть 3161 иноков и инокинь. Некоторых из них власти трудоустроили, других отправили в больницы и дома престарелых, часть бывших насельников переселилась к родственникам и близким знакомым². Тем самым подпольные монашес-

лин). Тайна спасения. Беседы о духовной жизни. Из воспоминаний. М., 2002. С. 261–292, 399–401.

¹ К 1914 г. в Российской империи действовали 1025 монастырей. Часть из них прекратила свое существование уже в годы Первой мировой войны; другие (около 50) оказались за границами Советской России. Из оставшихся около 600 было ликвидировано до 1922 г. Таким образом, к 1923 г. на территории СССР находилось примерно 300 обителей, которые закрывались в течение всех 1920-х гг. См. *Смолич И. К.* Русское монашество. 988–1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». М., 1999. С. 563; *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М., 1999. С. 9; *Васильева О. Ю.* Судьбы русских монастырей в XX веке // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. М., 2002. С. 336. О численности российского монашества к 1917 г. см. Часть 1, § 2.

² *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 369, 399.

кие общины могли пополнить около трех тысяч человек. Конечно, они уже не могли создать сеть «домашних» монастырей, подобную той, что покрывала страну в довоенные годы. Тем более что монашествующие старались селиться в труднодоступных местах, выбирая для этого, например, горы Грузии и Абхазии¹. Подобно незарегистрированным приходам, нелегальные монастыри 1950–1960-х гг., хотя и продолжали существовать как явление церковной жизни, уже были не столь многочисленны, как в довоенные годы, и не могли оказывать сколько-нибудь заметного влияния на церковную жизнь этого периода.

Вместе с тем в этот период и по меньшей мере до 1970-х гг. в Русской Православной Церкви сохранялась и практика рукоположения отдельными архиереями тайных священников для окормления подпольных общин, известная в 1920–1930-х гг.². По пути тайного священства теперь шли люди, для которых семинария и регистрация в Совете по делам религий по тем или иным причинам были закрыты: ученые, бывшие советские служащие, члены подпольных религиозных кружков и т.п. Сейчас доподлинно известны имена двух тайных священников, рукоположенных в послевоенные годы. Это протоиерей Николай Иванов (1904–1990), рукоположенный в 1955 г. в Саратове архиепископом (позднее — митрополитом) Гурием (Егоровым), и священник Глеб Каледа (1921–1994), который был рукоположен в 1972 г. в Ярославле учеником митрополита Гурия и в прошлом тоже тайным священником митрополитом Иоанном (Вендландом). Отец Николай Иванов с 1956 г. жил в Москве



Митрополит
Иоанн (Вендланд), 1972 год



Профессор и тайный
священник Глеб Каледа
незадолго перед выходом
на открытое служение,
1990 год

¹ *Архимандрит Рафаил (Карелин)*. Тайна спасения. Беседы о духовной жизни. Из воспоминаний. С. 263–273.

² См., например, *Митрополит Иоанн (Вендланд)*. Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999. С. 118–119.

и работал в издательском отделе Московской Патриархии (до выхода на пенсию в 1966 г.). Священник Глеб Каледа был выдающимся ученым-геологом — начальником отдела во Всесоюзном научно-исследовательском геологическом нефтяном институте (ВНИГНИ), позднее — доктором геолого-минералогических наук, профессором. Рукоположение ученого такого уровня в священный сан в то время вызвало бы настоящий скандал да и было попросту невозможно, поскольку встретило бы отказ в регистрации со стороны уполномоченного Совета по делам религий. Поэтому для него был открыт лишь путь тайного священства. И тайный протоиерей Николай Иванов, и тайный священник Глеб Каледа совершали богослужения у себя дома, соблюдая все возможные меры предосторожности, руководили небольшими незарегистрированными общинами, оба они были заметными авторами церковного самиздата. На богослужениях они поминали Патриарха Московского и всея Руси, а также рукоположивших их архиереев, то есть осознали себя священнослужителями Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Отец Николай до самой своей кончины оставался на нелегальном положении, а священник Глеб Каледа вышел на открытое служение осенью 1990 г.¹

Помимо названных митрополитов Гурия (Егорова) и Иоанна (Вендланда) в качестве активных совершителей тайных рукоположений современные публикации называют митрополита Никодима (Ротова; 1929–1978), а устные воспоминаний современников — еще и некоторых ныне здравствующих иерархов Русской Православной Церкви. Между тем сегодня нам доподлинно неизвестен *ни один* тайный ставленник митрополита Никодима, тогда как Д. В. Пospelовский, ссылаясь на устные свидетельства начала 1990-х гг., предполагал, что он совершил более сотни таких рукоположений². У нас нет оснований в принципе отрицать такого рода деятельность митрополита Никодима³, но думается, что число совершенных им нелегальных хиротоний по неизвестным нам причинам было сильно завышено информантами канадского исследователя. Более вероятно, что — как и в случае с митрополитами Гурием и Иоанном — такие

¹ См. *Гарькавый И.* Страница жизни Церкви // Альфа и Омега. 1995. № 1(4). С. 114–125; *Профессор, протоиерей Глеб Каледа.* Полнота жизни во Христе. Проповеди. М., 1996. С. 194–195; За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917–1956. Биографический справочник. Книга первая. А–К. М., 1997. С. 479–480; Священник Глеб Каледа — ученый и пастырь / Сост. В. Г. Каледа. М., 2007.

² См. *Пospelовский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 322–323.

³ Ср. воспоминания свидетелей о совершавшихся им в довольно рискованных условиях тайных Литургиях: Человек Церкви. К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929–1978). М., 1998. С. 274–277.

поставления священников, совершенные митрополитом Никодимом, носили единичный характер. Причем, в отличие от довоенного времени, тайные рукоположения 1950–1980-х гг. были прежде всего мерой пастырского воспитания тех лиц, что вставали на путь нелегального служения Церкви. На примере священника Глеба Каледы очень хорошо видно, что епископы, совершавшие тайные поставления, были прежде всего наставниками, заботившимися о духовном росте своих духовных детей, готовых к принятию священства¹. Задача выживания Церкви в условиях гонений была в этом случае для них непервостепенна. Было очевидно, что ее нельзя решить единичными рукоположениями священников, которые в глубокой тайне будут окормлять от силы два десятка верующих. Так, тайные священнические рукоположения, как и другие виды церковного подполья, в 1950–1980-е гг. приобретали все более элитарный характер.

Нам уже приходилось отмечать, что в этот период такие же процессы происходили и в подпольном церковном образовании. Церковно-просветительская деятельность при храмах, довольно активно развивавшаяся во второй половине 1940-х гг., к началу 1950-х гг. постепенно была свернута. Одновременно продолжали или начинали работать домашние кружки для детей и подростков, но о широком их распространении в это время говорить не приходится. Они были единичны и охватывали очень узкий круг участников. То же относится и к студенческим религиозным кружкам. Немногочисленность, замкнутость, ориентированность на узкий круг «своих», строгая конспирация будут характерны для церковных образовательных кружков вплоть до 1980-х гг.²

Таким образом, мы можем выделить, как представляется, центральную тенденцию в жизни церковного подполья 1950–1980-х гг. В этот период нелегальная церковная жизнь сохранялась практически во всех своих формах, характерных и для 1920–1940-х гг. Продолжали существовать незарегистрированные приходы и монастыри, совершаться паломничест-



Митрополит
Никодим (Ротов),
1963–1967 годы

¹ Ср. *Каледя Л. В.* Воспоминания об отце Глебе // Священник Глеб Каледя — ученый и пастырь. С. 278–281.

² *Беглов А.* Православное образование в подполье: страницы истории // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). С. 162–163.

ва к неофициальным святыням, действовали религиозные образовательные кружки. Однако заметно сузился как масштаб распространения, так и число участников всех этих видов нелегальной церковной жизни. Церковное подполье во всех своих проявлениях стало *уделом элиты*, уделом узкого круга участников. Если до Великой Отечественной войны подполье оставалось главным способом сохранения церковной жизни, то теперь центр тяжести религиозной активности все больше перемещался из нелегальной в легальную сферу. Влияние церковного подполья на жизнь основной массы верующих неуклонно снижалось. Происходило это, как мы видели, по разным причинам. Давала себя знать политика властей в отношении, например, паломничеств к неофициальным святым местам. Но главное, снижение нелегальной церковной активности происходило вследствие ряда социальных процессов, имевших место в СССР в 1950–1980-е гг. В таком суженном виде нелегальная церковная жизнь сохранилась вплоть до 1990 г., когда советская система контроля над религиозными организациями, установленная законодательством 1929 г., прекратила свое существование, а выжившие представители и формы церковного подполья влились в бурную реку церковного возрождения 1990-х гг.

SUMMARY

ALEXEY BEGLOV. IN SEARCH OF «IDEAL CHURCH CATACOMBS». CHURCH UNDERGROUND IN THE USSR

This book is the first study of the illegal, i.e. prohibited by the Soviet law, Church life during the Soviet period. It underlines the illegal surviving strategies and describes the variety of forms, used by the Church underground movement (*podpolie*) as a reaction to the state policy towards the Church. The book describes the illegal parishes and monasteries, the underground charity work and church economy, as well as the pilgrimages to the “non-official” (that is the places located in the closed monasteries) holy places. The period between 1920 and 1940s is the focus of author’s attention, although the most important tendencies of the church underground movement are traced up to the 1980s.

It was in the 1920s, during the campaign of the exemption of the church treasures that the state power defined in an *arbitrary* way what was legal and illegal as far as the Church was concerned. This approach was soon to become an effective tool for oppressing the Church. During 1922–1927 the central and diocesan administration of the patriarchal Church was denied the official registration. The absence of registration immediately became another reason for oppression. When the required registration was obtained in 1927 the decree of VZIK and SNK “On the religious organizations” established an extremely narrow zone of legal church practice by prohibiting the church charity activity and church education. The decree demanded an extremely strict procedure of registration for church communities. As a result mass closure of churches followed, which in turn led many church communities to go underground, thus de facto becoming illegal. The sphere of legal activity for the Church continued to shrink during the 1930s. The existence of Church underground move-

ment became one of the main reasons for State repressions against both the legal Church and the underground communities.

The situation changed in the period from 1930 to the beginning of 1940. This was the period marked by what is now called the “new deal” (*novyi kurs*), in the church-state relations. The sphere of legal activity for the Church was enlarged. Charity work was allowed; monasteries and churches were reopened. At the same time the new position of the Church was regulated by the government decree which was not supported by the existing laws. Stalin’s officials did not want to obligate themselves to any formal regulations. They continued to define the measure of legality of the Church in an arbitrary way. The policy towards the Church continued to be a sort of a vent which could be opened or closed when needed. At the same time, unlike the political leaders of the country, the Council of the affairs of the Russian Orthodox Church (and possibly, the State security service) tried to legalize the Church underground movement. Its existence was used as a powerful argument in the discussions with higher officials. Thus, the volatile, non-fixed by law *measure of legitimacy* played a considerable role in the state politics towards the Russian Church, while the existence of Church underground appeared to be a result of this tactic.

During the 1920–1930 the underground existence appeared to be the main way of preserving the church life, as it could not exist legally. This is a reason for the great variety of forms church life took: numerous monastic communities and parishes, forms of higher Church education as well as lots of educational groups for children and youth. There existed charity activities and various forms of economic functioning.

The 1940s became a new period in the history of the church underground, marked by the desire to legalize all forms of church life. Thus, during the War-time, church charity work was legalized and began to flourish. For five years (before 1948) pilgrimages to the “non-official” holy places were proclaimed legal, as well as the traditional processions with icons. The economic church functioning became legal and gradually it occupied its place in the centralized distribution of the resources.

The same is true concerning the previously unregistered communities. In 1941–42 thousands of underground communities in the occupied territories — both parish and monastic ones — came back into the open. After liberation most of them acquired the legal status. More and more believers on the un-occupied territories wrote petitions, asking for open churches. The un-registered communities and clergy played an important role in this process. The underground clergy was widely used by the legal Church on all levels. We can assume, that the legalization of the church underground in 1940s was one of the most important mechanisms of revitalization of the church life.

The attitude of the legal bishops towards the underground forms of the church life was favorable in 1920–1930. Many bishops of the Patriarchal Church, including the closest helpers of metropolitan Sergii (Stargorodskiy), participated in organizing the church underground: they patronized the educational institutions, they ordained secret (*tainie*) priests, and they organized charity activities. At the same time the full leadership over the illegal church life from the centre was impossible, considering the strict official repressive policy. The interaction between the bishops and the underground communities was achievable on the diocesan level and through the private communication of the legal bishop with the illegal clergy. In 1940s the legal bishops everywhere in the country suggested a system of actions needed to incorporate a huge number of unregistered communities and priests into the process of the legalization. The position of the bishops and the desire of the un-registered communities to return to the open church service can not be solely explained by the external reasons only, such as the official permission and the desire to realize the opportunities for the Church, opened by the “new deal” of the State.

It is also explained by the profound transformation of the church life in its situation of illegal existence. Repressions and splits lead to the extinction of priests. Their function was taken over by lay people, both men and women. As a result, the church services were reduced or substituted, the sacraments disappeared. The traditions of the church underground gradually transformed into non-church religious practices. As the hierarchal bonds were usually destroyed, there was no way of ordaining the new priests. This also led to the transformation of the church consciousness. In the mid 1940s this led to the formation of the new religious sub-culture. The opening of the churches and the general revitalization of the church life added force to this process. The possibility to start again the church services in the previously closed churches led to the polarization of the underground movement. Approximately two thirds of the un-registered communities made attempts to legalize and return to the open church service in keeping with the traditional religious culture. The system of beliefs of the other third demonstrates the clash between their anti-soviet eschatological expectations and the general State anti-church attitudes; their illegal status and the isolationist behavior. During the 1940 these communities formed the new religious sub-culture, which opposed itself to the general religious culture of the Russian Orthodox Church. This subculture demonstrates the results of the changes of the church life, which took place in the underground during almost 20 years. These include the decay of the hierarchical bonds, the disappearance of clergy and the sacraments, and the reduction of the church services.

During the described period the church underground underwent great change: from being initially the only way of preserving church life, to becoming a movement alien to the true church traditions. The attitude of the legal bishops towards the underground Church also underwent change: from being initially favorable to later wishing to legalize it. The state power continued to gain profit from both, as it saw the volatile arbitrary border of legality as an effective tool that it could use to control the Church.

In 1950–1980 the illegal church life continued its existence in the same forms, as were typical for 1920–1940. The unregistered parishes and monasteries continued to exist, as well as pilgrimages and religious educational groups. But the number of participants became much smaller. Generally speaking the church underground existence became the lot of the elite. Its influence on the mass of believers became negligible, while the general religious activity tended to move into the legal sphere. Largely this happened because of the social evolution of the soviet society with its final transformation into the non-peasant society (*raskrestianivanie*). In previous decades the peasant community kept the traditions of the religious life. Now in 1950–1960 the peasant community (*obsina*) and the village parish of the Russian Church both legal and illegal — came to an end.

In a modified way the illegal church life continued up to 1990 s, when the soviet system of control over religious organizations, established by the law in 1929, ceased to exist, and the surviving forms of the church underground joined in the renaissance of the Church life of 1990 s.

Приложения _____

ДОКУМЕНТЫ
ТАБЛИЦЫ
УКАЗАТЕЛИ

**ИЗБРАННЫЕ ДОКУМЕНТЫ
ПО ИСТОРИИ ЦЕРКОВНОГО ПОДПОЛЬЯ
1930–1940-е годы**

1930-е годы

1.

**Из Докладной записки
Комиссии по делам религиозных культов ЦИК СССР,
направленной в ЦИК СССР и ЦК ВКП(б),
о состоянии религиозных организаций в СССР
(Воронежская область)**

<1 сентября 1936 г.>

Инструктор Комиссии при обследовании Воронежской области по этому вопросу собрал материалы по Острогожскому и Алексеевскому районам. Из этих материалов видно, что в Острогожском районе из 13 функционирующих церквей нет ни одной церкви староцерковной ориентации. Церкви поделены между обновленцами и группировкой ВЦС¹. Ни ту, ни другую ориентации наиболее «последовательные» верующие не признают. В г. Острогожске функционируют три церкви и все обновленческого направления. Верующие посещают их плохо, ходят в ближайшее село Новая Сотня, где церковь хотя тоже не староцерковного течения, но принадле-

¹ Правильно: *ВВЦС – Временный высший церковный совет*, орган центрального церковного управления, созданный в 1925 г. несколькими архиереями после ареста Патриаршего местоблюстителя митрополита Петра (Полянского) и возглавляемый архиеп. Екатеринбургским Григорием (Яцковским). ВВЦС не получил признания со стороны большинства епископата, духовенства и верующих Российской Православной Церкви.

жит ориентации ВЦС, которая по сравнению с обновленцами считается терпимой. В Алексеевском районе из 30 бывших церквей функционирует только одна, да и то занята обновленцами.

В результате на больших пространствах закрываются церкви, верующие лишаются возможности удовлетворять свои религиозные потребности, да к тому еще остающиеся церкви принадлежат обновленцам, которые подавляющим большинством верующих не признаются, считаются «красными, советскими» попами.

Этим объясняется, что отдельные служители культа староцерковного течения и так называемые «буевцы»¹ пользуются большой популярностью среди верующих. К ним приходят издалека от своих функционирующих церквей, где служат обновленцы. Так в Острогжском и Алексеевском районах ходят рассказы о попе Горгоникидзе из с<ела> Малахина, Лискинского р<айо>на. Из этих районов ходят к нему отдельные поклонники. Горгоникидзе буевского направления, недавно возвратился из ссылки, считается священником, наделенным особой «благодатью». Помимо службы в церкви Горгоникидзе занимается «медицинской» практикой. Таким образом, благодаря неправильному отношению к ориентациям православной церкви создается в массах верующих представление о «го-нимых» и «красных» попах, первые окружаются ореолом святости. //²

Это также создает предпосылки для возникновения новых религиозных течений, отколовшихся от православной церкви. Так в селе Новая Сотня, Острогжского р<айо>на, в течение последних месяцев наблюдается странное поведение группы верующих в 15–20 чел<овек,> регулярно посещающих эту церковь. Группа в начале службы в церкви находится в ограде и входят в церковь организованно только тогда, когда кончаются «часы» и начинается «великая ектения». Также группа организованным путем уходит из церкви не дожидаясь конца (после молитвы «Отче наш»). Оказывается, что верующие, принадлежащие к этой группе, посещают церковь из приходов, занятых обновленческими служителями культа. По их представлению обновленческие церкви «лишены благодати». Эти церкви они совершенно не посещают. Церкви, принадлежащие ВЦС, как видно из примера, посещаются, но с известными ограничениями. <...>

¹ Последователи еп. Уразовского Алексея (Буя), викария Воронежской епархии, с конца 1920-х гг. вставшего в оппозицию к священноначалию Российской Православной Церкви, возглавлявшемуся митр. Сергием (Страгородским).

² Здесь и далее — конец страницы.

При закрытии церквей не обращается внимания на то, остается ли поблизости другая функционирующая церковь, где бы верующие могли отправлять религиозные обряды. В районах, зараженных сектантством, не учитывается то обстоятельство, что после закрытия всех церквей, часть православных переходит в сектантство. <...>

Ярким примером незаконного закрытия является закрытие церкви в с<еле> Хлевище, Алексеевского р<айо>на. В ней запрещена служба с ноября 1934 г. <...> При проверке на месте оказалось, что село до сих пор очень религиозное. <...> // <...> Церковь обслуживает 5 селений с общим количеством 390 дворов. Сейчас в связи с закрытием соседних церквей ее приход следует считать еще большим. Ближайшие действующие церкви в с<еле> Алексеевке — в 15 клм. и в г. Буденном — в 18 клм. Несмотря на такое расстояние, эти церкви посещаются. Население исполняет религиозные обряды, но приспособленны<е> к условиям. Так, погребение производится по внешнему виду без священника. Но с могилы покойника берется лопатка земли, при первой оказии земля доставляется попу в ближайшую церковь, где над ней производится «погребение». После этого земля рассыпается на могиле и умерший считается похороненным по христианскому обряду. Так же производится обряд венчания. Служитель культа производит обряд над кольцами брачующихся, независимо даже от желания их. Как производится обряд крещения, установить не пришлось, однако известно, что крестить детей возят на колхозных лошадях, носят пешком за 15 и 18 клм. Кроме этого, село время от времени посещают бродячие попы. В этих случаях в доме собирается 30–40 чел<овек>, смотря по вместимости, и совершаются требы, не исполненные верующими из-за дальности расстояния до церкви. Судя по этому можно заключить, что церковь закрыта преждевременно. <...>

В СССР есть очень много районов, где нет ни одного молитвенного здания. Состояние религиозности в этих районах не изучено. Однако материалы Комиссии по отдельным районам Воронежской области, которые были обследованы Комиссией, сигнализируют о весьма неблагоприятном положении в них. По разговорам с товарищами, по письмам и поверхностному наблюдению, как будто все обстоит благополучно. Церквей нет, религиозные обряды никто не соблюдает, даже жалоб нет. Районным работникам становится даже смешно, что поднимается вопрос о церквях. Можно подумать, что в районе все стали уже безбожниками и религиозные пережитки окончательно изжиты.

Однако следует принять во внимание, что в этих районах также нет систематической массовой антирелигиозной работы. <...> Обычно

СВБ¹ считается практически необходимым до тех пор, пока в районе имеются функционирующие церкви. <...> Колхозник с каждым годом становится зажиточней, появляется огромная тяга к культуре, колхозники требуют «для души», но удовлетворение этих требований отстает.

По существу в районах, где полностью ликвидированы церкви, наблюдается:

1) Укрепление, рост влияния сектантства. Сектантство вообще в Воронежской области распространено широко и деятельность его не сокращается, особенно в районах, где нет церквей.

2) Моления по домам без попов («хатнюки» и др.). При этом рост молений замечается сразу после засыпки церквей осенью <ю> под хлеб и прекращения в них службы.

3) Появление религиозных обрядов более фанатических, мистических (землица, кольца и проч.).

4) Появляются бродячие попы, полулегальные (терпимые местными органами в силу необходимости) и нелегальные, совершающие обряды по домам. Поп «передвижка» приближается к массам верующих, теснее связан с ними. //

5) В известной части населения повышается интерес к религиозным вопросам. Подготавливается почва для всякого рода антисоветской агитации, слухов, сплетен (об антихристах, о втором пришествии, песни религиозного содержания, письма с неба и т.д.). Легче орудуют разные проходимцы, знахари, предсказатели, святые и др.

6) Наконец, подготавливается почва для возникновения контрреволюционных, церковно-монархических и фашистских организаций. Явление вполне закономерное. Религиозность населения административно загоняется в подполье. Она выливается в тайные формы, ищет выхода и находит его сначала в некотором изменении религиозных обрядов и их приспособлении к существующей обстановке, а впоследствии в формы организации нелегальных групп, которые широко используются контрреволюционным элементом для создания контрреволюционных групп фашистского и террористического порядка.

Ярким примером может служить Ольховатский район, Воронежской области. В нем до революции было всего 12 церквей. Сейчас ни одна не функционирует. Только 3 церкви закрыты законным путем постановлением ОблИК² и после проведения массовой работы. <...>

¹ Союз воинствующих безбожников — массовая антирелигиозная организация в СССР в 1925–1947 гг.

² ОблИК и далее РИК — Областной исполнительный комитет и Районный исполнительный комитет, местные органы власти соответствующих урочней.

При приезде работника Комиссии в район работники РИКа заявили ему, что «сектантства в районе нет, религиозность не наблюдается», бродячих попов в районе нет, молений по домам нет, а верующие в РИК с жалобами не обращаются видимо потому, что <<>церквями не интересуются».

Впоследствии оказалось правильным только последнее утверждение о том, что верующие в РИК не обращаются. После многочисленных обращений в прошлое время ходить в РИК действительно бросили. Религиозная жизнь течет по руслу, неизвестному для РИК'а.

На территории района около с<ела> Карояшинки в конце 1935 г. была обнаружена нелегальная церковь — пещера, где устраивались скрытые моления. На них присутствовало до 30 человек. Пещера была вырыта по инициативе контрреволюционной группы церковно-монархического характера. По делу этой группы осуждено 18 человек. Группа существовала с 1934 г., распространила свое влияние на ряд районов области, она состояла, главным образом, из кулацкого, бродячего элемента. Задачей ее была поставлена контрреволюционная агитация против советской власти. Группа в своей деятельности широко использовала религиозные настроения населения. Нелегальная церковь была ее главным средством влияния.

Вслед за этим делом была разоблачена контрреволюционная деятельность попа церкви самого села Ольховатки Попова Е., который, окружив себя церковно-монашеским элементом, вел систематическую агитацию против советской власти, используя религиозные предрассудки населения. Попов систематически проводил нелегальные собрания верующих, на которых распространял провокационные антисоветские слухи, говорил «о гонениях на // религию в СССР», Попов учил верующих: «власть вмешивается в церковные дела, закрывает церкви для ссыпки хлеба. Вам нужно протестовать, не допускать закрытия церквей».

Вслед за этим в районе была вскрыта новая контрреволюционная организация террористического характера. Эта группа устраивала нелегальные сборища — моления, на которых обсуждались вопросы террора и контрреволюционной агитации. Группа использовала религиозные предрассудки населения, распространяя слухи о гонениях на религию, проповедуя о пришествии антихриста, называя антихристом тов. Сталина, распространяя стихи, песни монархического и религиозного содержания и религиозные книги. По делу арестовано 9 человек.

В этом же районе осуждена группа фанатиков из 6 человек, отказавшихся нести государственные повинности и платежи по религиозным убеждениям.

Несмотря на то, что все церкви закрыты в районе, имеется 5 попов, которые ходят из деревни в деревню и служат по хатам («попы передвижки»).

Председатель Комиссии культов
при Президиуме ЦИК Союза ССР <подпись> (П. Красиков)
И. О. Отв. Секретаря <подпись> (Узков)

ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 32. Лл. 26, 25, 27, 32–34 (так в деле переставлена нумерация).
Подлинник.

Частично опубликовано: Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 300–316.

2.

Из доклада члена Комиссии по делам религиозных культов ЦИК СССР Е. Муравьева о «деятельности религиозников» в Куйбышевском крае

<2 декабря 1936 г.>

Сов<ершено> секретно

1. Оживление деятельности религиозников в крае.

В связи с ошибками и перегибами, допущенными в крае при закрытии церквей, слабостью антирелигиозной работы, неудовлетворительным руководством и климатическими особенностями нынешнего года (засуха в ряде районов) — в Куйбышевском крае наблюдается значительное оживление деятельности религиозников, принимающей во многих местах контрреволюционный характер.

В ряде сельских районов (Сергиевский, Мордовия, Байтугановский и др.) и городов (Куйбышев, Пенза, Сызрань, Ульяновск и др.) увеличилось посещение церквей. В крае имеется 48 районов и городов, где особенно распространена деятельность церковников <...>, 27 районов и городов, где существуют сектантские группы <...>. За 1936 год ликвидировано уже 19 контрреволюционных группировок религиозников (привлечено к ответственности 125 чел<овек>) и находятся в процессе ликвидации или в ближайшее время будут ликвидированы еще 14 группировок.

На территории края действует контрреволюционное подполье, возглавляемое верхушкой контрреволюционного духовенства, имеющее свя-

зи с церковниками в других областях Союза, и определенный план борьбы против советской власти. Ряд активных церковников ориентируется на фашистскую интервенцию против СССР и вооруженное восстание в тылу, террор и диверсию. <...>

Основными кадрами контрреволюционных церковных группировок являются возвращающиеся из ссылки попы, бывшие монахи и монашки, религиозные фанатики, различные «юродивые», «блаженные», «святые», «прозорливые», «болящие» и т.п. религиозные шарлатаны, около которых организуются религиозные очаги. Эти очаги представляют собой замаскированные контрреволюционные ячейки церковников, около них группируются различные деклассированные элементы (бродячие попы, б<ывшие> монахи и монашки, // странники, странницы, кликуши), которые, вместе с различными мракобесными слухами о «чудесах», о «предсказаниях» и т.п., разносят контрреволюционные провокационные слухи о «восстаниях в связи с недородом», о «неизбежной гибели советской власти», с приведением в доказательство этого религиозных текстов (из «священного писания»). В качестве примера можно привести два дела, находящихся в производстве краевого суда.

1. Дело Ромашева и других (обв<инительное> закл<ючение> от 31/VII-36 г.).

Б<ывшим> иеромонахом Ромашевым была организована контрреволюционная группа в с<еле> Баз. Мордовские Юрткули Старо-Майнского района, которая устраивала нелегальные сборища, проводя контрреволюционную агитацию.

Ромашев и другие участники контрреволюционной группы распускали слухи о скорой войне и изменении существующего строя, призывали не вступать в колхозы, называя их делом антихриста, и заявляли колхозникам: «Когда погибнет советская власть, тогда мы вас раскулачивать будем»; уговаривали колхозников не брать паспортов, так как на них стоит печать антихриста. <...>

В селах, где закрыты церкви, продолжают жить попы, которые ведут религиозную агитацию среди населения (напр<имер>, с<ело> Выша Керенского р<айо>на) и добиваются открытия церковей вновь.

Широко практикуются поповские раз<езды> для совершения религиозных обрядов. В с<еле> Шалах Темниковского р<айо>на, аферист Атаманзин (организатор кулацкого восстания в 1918 г.), выдавая себя за попа, за несколько дней окрестил 150 детей. Обнаружен целый ряд подпольных молитвенных домов, церковей и т.п. — в домах активных религиозников, в лесу, в землянках, в пещерах (на окраине Пензы и в Пензенском р<айо>не). В самом Куйбышеве имелись две подпольных церкви (подго-

товлялось открытие третьей), в которых проводились контрреволюционные собрания и распространялись антисоветские документы. <...> В Мелекесе вместо закрытых церковей функционируют две домовых церкви. В крае имеется еще 11 таких церковей (по далеко неполным сведениям), подано два заявления об открытии молитвенных домов в г<ороде> Куйбышеве.

Имея главной своей базой в городах неорганизованное население, религиозники усиливают свою агитацию среди отсталых слоев рабочих и советских служащих. В сельских районах религиозники в первую очередь опираются на единоличников, наиболее высока религиозность и больше всего развернута работа церковников и сектантов там, где наиболее низок процент коллективизации. Ведется агитация, что вступающие в колхозы продаются антихристу, колхозникам на лбы будут ставиться печати, они будут гореть в аду и т.п. До сих пор продолжают отдельные случаи выхода из колхозов в связи с этой агитацией (с<ело> М. Якушка Ново-Малыклинского р<айона>).

Свой основной актив церковники вербуют среди женщин и старых людей, которые выдвигаются ими в церковные «двадцатки», вовлекаются в молебствия, подпольную агитацию и т.п.; действуют через письмоношцев и других лиц, занимающих «мелкие должности», но постоянно связанных с массой (Ново-Малыклинский, Богатовский р<айоны>). <...> // <...>

Особенно опасными являются попытки религиозников развернуть религиозную работу среди молодежи и детей. Так, например, в Сызрани организована группа служащей и учащейся молодежи из религиозных семей. Руководителями церковников группа обрабатывается в антисоветском духе. <...>

Используя засуху, церковники летом с<его>/года почти повсеместно устраивали крестные ходы и молебны о дожде, имевшие антиколхозный характер (Ново-Спасский, Лунинский, Шемышейский, Кузнецкий, Керенский, В.-Сызранский, Мокшанский, Свищевский, Башмаковский, Бессоновский, Ново-Малыклинский, Темниковский и др. районы); сейчас они объясняют неурожай закрытием церковей, внушают колхозникам, что скоро должны притти японцы, которые не трогают верующих и строят церкви (Сергиевский р<айон>), или ожидают Гитлера (баптисты и меннониты немецких колхозников Кошкинского р<айона>) и т.п. В связи с затмением солнца религиозники распространяли слухи (в Ново-Спасском р<айоне>) о предстоящем падении планеты, которая сожжет весь район. В с<еле> Томышево колхозники 19 июня не выходили на работу, ожидая «конца света». Такие же слухи о «светопредставлении» были пущены и в других районах (Сергиевском и Ктевском), целью их был срыв

колхозной работы. Успех этой агитации среди отсталой части населения и ее безнаказанность и привели к тому, что она сейчас распространилась и на ряд других районов (В. Глушицкий, Пестравский и др.).

В связи с всенародным обсуждением Сталинской Конституции, религиозники провели агитацию, нагло извращающую смысл Сталинской Конституции, особенно ее статей 124 и 136.

Раз'ясняя ст. 124 Конституции (говорящую об отделении церкви от государства и свободе отправления религиозных культов) в таком духе, что раз имеется свобода верований (Башмаковский р<айо>н) или же раз церковь отделена от государства (Пестравский р<айо>н), то теперь ранее закрывавшиеся церкви должны быть открыты, религиозники ведут кампанию среди отсталых масс за открытие церквей. Ст. 136, говорящую о том, что пользование избирательным правом устанавливается «независимо от... вероисповедания..., социального происхождения, имущественного положения и прошлой деятельности», раз'ясняется <так в тексте. — А. Б.> таким образом, что советская власть «исправляет свою ошибку», делая попов трудящимися и «активными строителями социалистического общества». Обновленцы в своих декларациях, поданных в Краевой Исполнительный Комитет, заявляют о своей «тесной идеологической связи» с советской властью». Эта агитация до сих пор не получает должного отпора.

Наряду с высказываниями активных церковников о проекте Конституции в таком духе, что новая Конституция — это обман, так как ею коммунисты стараются только привлечь к себе народ, — имеются и факты о том, что на Конституцию возлагаются большие надежды в деле улучшения работы религиозных общин, имеются высказывания о желательности издания религиозной литературы, журналов. <...>

2. Ошибки и перегибы, допущенные в крае при закрытии церквей.

Одной из серьезных причин, создавших условия для активизации религиозников, является практиковавшееся в крае голое администрирование при закрытии церквей, вызвавшее сильное недовольство и раздражение верующих, а в отдельных местах даже и массовые выступления, руководимые религиозниками-активистами и используемые контрреволюционными элементами в своих целях. <...> // <...>

Таким образом, общее количество церквей и других молитвенных зданий, используемых незаконно или неиспользуемых — 1264 <...>, т<о> е<сть> больше половины всех церквей и молитвенных зданий, бывших на территории края до революции. <...>

Все эти 1264 здания могут быть, а некоторые и сейчас уже являются предметами повседневных споров верующих с местными органами влас-

ти. Только за 2 ½ месяца (2-я половина июля — август — сентябрь 1936 г.) в комиссию по делам культов Крайисполкома поступили заявления с просьбой об открытии 60 церквей. Такие же заявления, еще не дошедшие до Крайисполкома, имеются в РИКах и горсоветах (напр<имер>, по Ставропольскому р<айо>ну — 5 заявлений, в г<ороде> Сызрани в горсовет приходило несколько делегаций). Приток заявлений об открытии церквей увеличился, особенно за последнее время.

В крае имеется (по материалам комиссии по делам культов) 19 районов, где закрыты все церкви <...>. Что закрытие церквей было произведено там в большинстве случаев без массовой раз'яснительной работы, показывает тот факт, что за 2 ½ последних месяца из 12 этих районов поступили заявления с просьбой об открытии там 15 церквей. В некоторых из этих районов, безусловно, сильны еще религиозные настроения, что свидетельствует о факте слишком поспешного закрытия там всех церквей, в порядке голого администрирования, без проведения соответствующей массовой работы, что приносит только вред, так как заставляет активных религиозников уходить в подполье, организуя около себя верующих трудящихся. Так, в Свищевском р<айо>не за последнее время наблюдалась активность религиозников, устраивались крестные ходы, имеются случаи подпольного совершения религиозных треб, причем религиозная активность перерастает в активность антисоветскую. Крестные ходы с молебствиями о дожде были в районах: Башмаковском и Бессоновском. Подпольная деятельность церковников наблюдается в районах Мокшанском и Чембирском. В Кутузовском районе детей крестят в банях, в домах. В Больше-Глушицком районе (где осталась одна церковь) верую-//щие и в тех селах, где нет церквей, собираются по праздникам и выполняют религиозные обряды. В Ардатовском районе МАССР, хотя там и нет ни одной церкви, выполнение религиозных обрядов все еще имеет значительное распространение среди населения (есть даже случаи выполнения религиозных обрядов комсомольцами).

Перегибы при закрытии церквей дают возможность активным религиозникам выступать под флагом защиты советского законодательства и действовать, опираясь на советские законы, нарушаемые перегибщиками. Факты перегибов используются враждебными нам контрреволюционными элементами; активные религиозники связываются с антисоветскими элементами, получая от них инструкции, как действовать по вопросу об открытии церкви (Александровский и Пестравский районы).

Церковники пытаются провоцировать отсталые группы верующих на активные требования об открытии церквей, вербуя специально для этого кадры «ходовиков» из числа религиозных фанатиков, организуют сбор под-

писей, дают установки на организацию массовых выступлений. Руководителями церковного подполья в Пензе в несколько районов (Наровчатский, Лунинский, Нижне-Ломовский, Башмаковский) посланы попы в села, где бездействуют церкви, с установкой: жить в селе, но не совершать религиозных треб, чтобы этим заставить верующих требовать открытия церквей. Контрреволюционной церковной группировкой в Ульяновске давались прямые указания сельским контрреволюционным церковным группировкам об организации массовых выступлений за открытие церквей, причем обосновывалось это таким образом, что жалобы религиозных общин об открытии церквей остаются без удовлетворения. Давались указания, что колхозники, требуя открытия церкви, не должны выходить на работу, пока их просьба не будет удовлетворена. <...>

ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 891. Лл. 30–32 об. Подлинник.

1940-е годы

Активизация церковного подполья

3.

Спецсообщение начальника управления НКГБ СССР по Пензенской области секретарю Пензенского обкома ВКП(б) о настроениях верующих

28 июня 1943 г.

За последнее время среди верующих слоев населения области широко распространились настроения за открытие церквей.

В мае с<его>/г<ода> бродячий епископ Филарет (Волокитин Х. Т.) установил связь с активными церковниками в гор. Пензе и районах области, распространил слух, что он направлен в Пензу митрополитом Сергием, от которого, якобы, имеет полномочия на открытие церквей. Собрал более 1000 подписей верующих и возбудил ходатайство об открытии церкви в Пензе.

Бывший председатель церковного совета Митрофановской церкви гор<ода> Пензы Никифоров в мае с<его>/г<ода> возбудил ходатайство

перед Горисполкомом об открытии в Пензе 2-й церкви. Свое ходатайство обосновал тем, что к нему обращались более 300 человек верующих, которые желают открыть церковь.

В селе Ершово, Поимского района, б<ывший>/дьякон Литкин организовал сбор подписей среди верующих граждан, оформив это соответствующим заявлением и возбудил ходатайство об открытии церкви.

В Шемьшейском районе б<ывшая>/монашка Шофина 12 июня с<его>/года обходила граждан села Ст. Норка, спрашивая их, верующие они или нет и желают ли открыть церковь.

В Сердобском районе группа верующих в количестве 50–60 человек дважды приходили организованно к зданию райисполкома с коллективной просьбой открыть церковь. Там же активный церковник Титов работу ведет среди верующих села Студенки об открытии церкви.

Верующие из села Евлашево и Комаровки Кузнецкого района также возбуждали ходатайство об открытии церквей.

30 мая с<его>/г<ода> в селе Н. Азясь, Мокшанского района, группа церковников после моления на квартире у Колчиной, направились к церкви с целью осмотреть, пригодна ли она для исполнения церковных обрядов. //

Наряду с ходатайствами об открытии церквей в области существуют нелегальные и полуофициальные группы церковно-сектантского элемента, которые, собираясь на частных квартирах, осуществляют моления.

В Лопатинском районе активная церковница Войнова систематически устраивает сборища церковников у себя на квартире, на которых читаются церковные стихи и молятся.

В Б. Демьяновском районе в селах Монастырское, Красный Восток, Дубровка и др. существуют нелегальные сектантские группы, которые, собираясь на квартирах для моления, вовлекают других лиц в свои религиозные секты.

Аналогичные группы церковников и сектантов, собирающиеся на нелегальные моления, имеются в Даниловском, Башмаковском, Сосновоборском, Городищенском, Каменском, Н. Пестравском, Вадинском, Бековском районах и гор. Кузнецке. Всего по районам области зафиксировано более 20 таких групп.

Установлено ряд случаев, когда верующие организуют групповые выходы на молебствия с просьбой о ниспослании дождя, урожая и т.д. Например:

В начале мая месяца в селе Огоревка, Даниловского района, группа женщин в количестве 13–15 человек, ночью с иконами и религиозными песнями ходили вокруг села, молясь о дожде и урожае.

В Шемышейском районе у источника, называемого «семь ключей» (по преданию верующих является «святым» источником), находящегося в поле у села Дубровка, верующими преимущественно женщинами, организовывали<сь> религиозные сборища в апреле и мае месяцах, на которых собирались до 100 и более человек. 13 июня у этого источника собралось около 800 человек верующих из села Шемышейского, Даниловского и Лопатинского районов. Эти сборища приурочиваются к религиозным праздникам.

В мае месяце с<его>/г<ода> имел место случай, когда массовое религиозное сборище использовал антисоветский элемент. 30 мая с<его>/г<ода> в <селе> Николо-Азясь, Мокшанского района, группа церковников в количестве 30 человек, после моления на дому организовали шествие по селу с иконами, церковным песнопением и, проходя по селу, собрали толпу свыше 100 человек. Во время шествия и моления, кликуша Потапова якобы в припадке религиозного экстаза, начала произ-//водить антисоветские выкрики, направленные против колхозов.

Наличие фактов активизации верующих слоев населения говорит прежде всего об отсутствии мас<с>овой партийно-воспитательной работы среди населения, <связанном с> прекращением работы радиоузлов в ряде районов области, запоздалым и редким доставлением газет в колхозы и бригады.

Этим пользуется бродячий элемент, который под видом больных, юродивых, странников выдает себя за «святых» и прозорливых людей, призывает к молению и открытию церквей, распространяет всевозможные слухи. Особое влияние на религиозно-настроенную массу оказывают бродячие попы, монахи, появившиеся за последнее время в области после отбытия сроков наказания и высланные из режимных городов. Например:

Волокитин Х. Т., быв<ший> священник, в прошлом судим за контрреволюционное преступление, бежал из лагеря, проживал в Москве, откуда выслан в 1941 году, в Пензенской области вел бродячий образ жизни.

Калинин И. В., быв<ший> дьякон, дважды судим за антисоветскую деятельность, проживает в Кондольском районе, систематически у себя на квартире принимает верующих, которым дает «наставления» по религиозным вопросам. Его посещают граждане из Терновского, Телегинского, Даниловского и Шемышейского районов.

Марушин А. Г., быв<ший> священник, ведет бродячий образ жизни, распространяет слухи о якобы состоявшемся решении Советского правительства об открытии церквей.

Действующие в области две церкви, которые в основном оказывают полезное влияние на верующее население, возбуждая патриотические чувс-

тва и призывает <так в тексте. — А. Б.> трудиться каждого в любой работе с целью победы над врагом, в то же время используется вышеуказанными проходимцами для агитации за массовое открытие церквей. Распространяются такие настроения через верующих, прибывающих в Пензенскую область из далеких деревень области за 100 и более километров.

П/п. Начальник УНКГБ по Пензенской области
полковник государственной безопасности НИКОЛАЕВ
Верно: Чевамия <автограф>

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 181. Лл. 10, 10 об., 11. Заверенная машинописная копия. Датируется по штампу Пензенского обкома ВКП(б).

Частично опубликовано: Книга для учителя. История политических репрессий и сопротивления несвободе в СССР. М., 2002. С. 323–324.

4.

Сообщение о высылке из Рязанской, Воронежской и Орловской областей в восточные районы страны участников движения «Истинно-православные христиане»

7 июля 1944 г.

Копия
Совершенно секретно
экз. № 3

707/6

7 июля <19>44 <г.>¹

ГОКО товарищу Сталину И. В.

НКГБ СССР выявлена антисоветская сектантская организация «Истинно-православных христиан», состоящая в основном из бывших кулаков и ранее судимых за антисоветскую деятельность. Группы этой организации имеются в некоторых районах Рязанской, Воронежской и Орловской областей.

Активные участники организации находятся на нелегальном положении, а рядовые участники живут в домах с замурованными окнами, мужчины отпускают волосы, женщины отвергают брак, но в своей среде ведут распутный образ жизни.

¹ Номер, дата, последняя цифра года вписаны от руки.

Сектанты ведут паразитический образ жизни и проводят антисоветскую работу: налогов не платят, от выполнения государственных обязательств и от службы в Красной Армии уклоняются, на вызовы в советские органы не являются, советских документов не принимают.

Из-за боязни советского влияния на детей участники организации не пускают их в школу и воспитывают в духе враждебности к советской власти.

Аресты активных участников не оказывают должного воздействия на членов организации в силу существующего у них поверия: «Кто арестован и сидит в тюрьме, тот избран богом, находится на кресте, и ему обеспечено царство небесное».

Учитывая разлагающее влияние этой организации на колхозы ряда районов Рязанской, Воронежской и Орловской областей, НКВД СССР принял решение — участников организации «Истинно-//православных христиан» вместе с членами их семей переселить в Омскую, Новосибирскую области, Алтайский и Красноярский края, рассредоточив их там в нескольких спецпоселениях, где они будут находиться под наблюдением НКВД.

Переселению подлежат:

Из 62 населенных пунктов десяти районов Рязанской области — 416 хозяйств — 1323 человека; из 18 населенных пунктов пяти районов Воронежской области — 99 хозяйств — 274 человека; из 7 населенных пунктов двух районов Орловской области — 22 хозяйства — 76 человек. Всего — 1673 человека.

Переселение будет проведено 15.VII—1944 г. по персональным спискам, составленным УНКГБ Рязанской, Воронежской и Орловской областей, на основании проверенных данных, подтверждающих принадлежность переселяемых к организации.

Прошу Вашего согласия.

НАРОДНЫЙ КОМИССАР ВНУТРЕННИХ ДЕЛ

С о ю з а С С Р

(Л. Берия)

<...> Осн: докладная записка НКГБ СССР т. Меркулова
№ 1723/м от 11.V.—44 г. <...>

ГАРФ. Ф. Р-9401. Оп. 2. Д. 65. Лл. 305–306. Копия.

Опубликовано: Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 262–263.

5.

**Из справки Воронежского обкома ВКП(б)
о деятельности религиозных групп и сект
на территории Воронежской области**

9 апреля 1948 г.

По состоянию на 1 апреля 1948 года на территории Воронежской области функционирует официально православных церквей – 131, из которых 50% были открыты в период оккупации Воронежской области немцами, а остальные в период с 1944 по 1947 год. <...>

Сравнительно малое число открытых православных церквей в 1947 году объясняется не снижением активности верующих в направлении ходатайства последних по открытию церквей, а тем, что многие заявления верующих по тем или иным причинам отклонены, а часть их находится в стадии рассмотрения. Подано же в 1947 году 150 заявлений об открытии 66 церквей, против 97 заявлений, об открытии 37 церквей, поданных в 1946 году.

Наиболее насыщены церквями районы юго-западной части области, т.е. районы, подвергавшиеся немецкой оккупации <...> //

Наряду с официально действующими православными церквями в области существует большое количество нелегальных групп верующих православного толка, из которых наиболее распространенным течением является «истинно-православные христиане» (сокращенно «ИПХ»).

«ИПХ» исповедует православную веру, но не признает ныне действующих церквей, как связанных с «безбожной Советской властью и коммунистами».

Основные «кадры» «ИПХ» состоят в основном из бывших монашек, монахов, черничек и религиозно-настроенных бывших кулаков.

Течением «ИПХ» более поражены Р<ождественно->Хавский, Молотовский, Боринский, Липецкий, Грязинский, Лосевский, Подгоренский, Новохоперский, Елань-Коленовский, Н<ово>Усманский, Анненский, Лимановский, Панинский, Лискинский районы.

За 1947 год и 3 месяца 1948 года Управлением МГБ было вскрыто и ликвидировано 11 антисоветских групп «ИПХ» с общим количеством арестованных 50 человек.

В Грибановском районе антисоветской группой церковников руководил проповедник Самойлов Борис Михайлович, 1923 года рождения, уроженец города Липецка Воронежской области.

Самойлов на территории Грибановского и смежных с ним районов Воронежской области сумел расположить к себе значительное количество верующих из отсталой части населения, среди которых проводил богослужения. Этому способствовало то обстоятельство, что до сентября 1946 года в Грибановском районе церковь не функционировала, церковные обряды верующими совершались на дому.

Самойлов во время молебствий и бесед с верующими проводил антисоветскую агитацию.

Члены группы «ИПХ» систематически участвовали в нелегальных сборищах, где наряду с молениями, обсуждали // вопросы форм ведения антисоветской деятельности среди населения. Распространяли провокационные разговоры о якобы скорой войне СССР с Америкой и другими капиталистическими странами и гибели в этой войне Советского Союза. В период выборов в Верховные органы Советской власти призывали население не участвовать в них, не работать в колхозах, отказываться от уплаты налогов и госплатежей. Вели работу по вовлечению в антисоветские группы новых участников. <...>

«ФЕДОРОВЦЫ»

Эта секта возникла в 1924 году на юге бывш<ей> ЦЧО¹ в Петропавловском и Ново-Калитвянском районах.

Руководство «федоровцами» осуществлял Федор Рыбалкин, именем которого и было названо это течение.

В 1929–30 гг. за активную антисоветскую деятельность участники этой секты были органами ОГПУ разгромлены.

В данное время небольшие группы и одиночки сектантов «федоровцев» проживают в Россошанском, Подгоренском, Писаревском, Петропавловском, Радченском районах, как правило, все они одиночники, участия в общественно-политических мероприятиях не принимают.

В январе 1948 года в Радченском районе за антисоветскую деятельность арестованы и осуждены 3 сектантки-«федоровки», которые еще в 1930 году были судимы и по отбытии наказания вернулись в Радченский район и снова проводили вражескую работу.

Все они вели бродячий, паразитический образ жизни, перебираясь из одного села в другое. Их руководительница Сазонова А. Д. среди верующих фанатиков именовала себя дочерью бывшего царя Николая II.

Будучи резко враждебно настроены к Советской власти, среди населения распространяли разные провокационные слухи и клеветали на Советскую власть.

¹ ЦЧО – Центрально-Черноземная область.

«ИОАННИТЫ»

Секта последователей Иоанна Кронштадтского (бывший протоиерей Кронштадтского собора Иван Сергиев). //

Члены этой секты исповедуют православную религию, но кроме этого Иоанна Кронштадтского признают за святого и, в первую очередь, поклоняются ему.

Так же, как и «ИПХ», «иоанниты» не признают ныне действующих церквей, как церквей связанных с Советской властью.

Отдельные группы иоаннитов выявлены в гор<оде> Воронеже и его окрестностях, а также в Воронцовском районе. Общее количество иоаннитов в Воронежской области не превышает 70–80 человек.

Руководители их среди своих единомышленников ведут антисоветскую агитацию с клеветой на Советскую власть и восхваление бывш<его> царского строя России. Воронежские иоанниты через своих «курьеров» связаны с единомышленниками ряда городов Союза, как-то: Новгород, Калинин, Харьков и другие.

Секретарь обкома ВКП(б)

по пропаганде и агитации <подпись> (И. Цедилин)

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 25–33. Подлинник.

Частично опубликовано: Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 264–266.

6.**Из справки управления МГБ по Алтайскому краю
«о религиозной деятельности населения в Алтайском крае
по состоянию на 1 апреля 1948 года»**

6 апреля 1948 г.

Совершенно секретно

На территории Алтайского края к началу 1929 года существовало 595 церквей, 5 монастырей и около 300 сектантских групп и общин.

Сейчас в крае имеется 7 действующих православных церквей, 4 молитвенных дома и 8 общин Евангельских Христиан и Баптистов.

Кроме того по районам края учтено 90 нелегальных групп церковников и сектантов с количеством участников до 3 000 человек.

В крае преобладающее большинство верующих являются православные и баптисты.

Наряду с этим имеются старообрядцы, «Адвентисты 7-го дня», «Истинно-православные христиане странствующие», трясуны, молоканы, католики, мемониты <так в тексте. — А. Б.>, иудеи и мусульмане.

Наиболее пораженными в этой области являются: Гор<од> Барнаул, гор<од> Рубцовск, гор<од> Камень, гор<од> Славгород, Краюшкинский район, Троицкий, Старо-Бардинский, Змеиногорский, Кулундинский, Знаменский, Тальменский, Михайловский, Ключевской, Баевский и Горно-Алтайская автономная область.

В период Отечественной войны, в силу психологических переживаний населения за нахождение на фронте или погибших в боях членов семей, значительно возросло количество верующих. Это объясняется еще и тем, что в этот период в ряде городов и сел со стороны партийно-советских организаций была ослаблена культурно-воспитательная работа. //

Изложенные обстоятельства были учтены антисоветским элементом и последний, видя большое тяготение населения к религии, стал организовывать нелегальные сборища, на которых, наряду с отправлением религиозных обрядов, велась работа по обработке верующих в антисоветском духе.

В целях отрыва верующих из-под влияния антисоветского элемента с разрешения правительства в Алтайском крае в 1943–1944 гг. было открыто несколько церквей, в которых велась патриотическая работа, направленная на морально-политическое сплочение верующих против фашистских захватчиков.

Во всех действующих церквях священнослужители систематически выступали перед верующими с религиозно-патриотическими проповедями.

Через действующие церкви верующие Алтайского края в период Отечественной войны внесли в фонд обороны денежных средств на сумму 1 миллион 300 тысяч рублей. Одновременно в этот же период проводился сбор средств и вещей для раненых бойцов и детей фронтовиков.

В процессе наблюдения за деятельностью официально-действующих православных церквей какой-либо организованной враждебной деятельности со стороны верующих и духовенства не установлено и последние ведут чисто религиозную работу по совершению и соблюдению обрядов.

Наряду с этим установлено ряд случаев, когда отдельное реакционно-настроенное духовенство и служащие церквей в своих политических взглядах ориентируются на капиталистические страны: Англию, Америку, разжигают религиозный фанатизм у верующих и ведут обработку учащейся молодежи в идеалистическом духе. <...> // <...>

Имеется некоторая часть православных верующих, попавших под влияние антисоветского элемента, которая бойкотирует вновь открытые цер-

кви, мотивируя тем, что в ней совершаются богослужения за Советскую власть.

Так один из верующих, проживающих в гор. Рубцовске, где официально действует православная церковь, по этому вопросу говорил: //

«Церкви, которые сейчас открыты, являются Советскими, а священники — советскими агитаторами, поэтому службу они ведут за Советскую власть. Посещать эти церкви ни в коем случае нельзя. В Евангелии сказано, что накануне последнего отживания <так в тексте. — А. Б.>, т<ак> к<ак> на земле появились антихристы, будут ставить печати на людей, а кто не будет принимать печати, будет смертельно гонимый. Чтобы избежать это, нужно усердно молиться и предостерегать <так в тексте. — А. Б.> будущее. Грех иметь паспорта, профсоюзную книжку, принимать участие в голосовании по выборам правителей, грех воспитывать детей в Советском духе и отдавать их в школу».

Верующая, проживающая в Змеиногорском районе, заявила так:

«Священники в этих церквях поставлены из партии, под ризой у них медали, службу они ведут сокращенно, не так, как раньше была служба, они обновленцы, поэтому в церковь ходить никогда не надо, надо избегать эти церкви, крестики покупать также не надо, т. к. на них находили серп и молот, колоски, пятиконечную звезду и СССР».

В целях разжигания религиозного фанатизма среди населения на протяжении ряда лет в крае распространяются в массовом порядке анонимные письма религиозного содержания, так называемые «Святые письма», причем, как установлено в процессе проверки, исполнителями в написании и распространении этих писем в основном являются учащиеся. <...>

В 1946 году было учтено 39 сектантских групп, насчитывающих в своем составе более 800 человек, в настоящее время учтено 58 сектантских групп с общим количеством 1 500 верующих.

В то же время деятельность православных церквей, молитвенных домов и нелегальных религиозных сборищ резко сократилась.

В 1946 году нелегальных групп церковников по краю насчитывалось 138, в то время как в настоящее время их имеется только 32. //

Резкое сокращение нелегальных групп произошло в результате проведенных профилактических мероприятий со стороны органов МГБ.

Посещение церквей и исполнение обрядов (крещение, венчание, отпение <так в тексте. — А. Б.>) снизилось примерно на 50%, причем такое большое снижение обуславливается следующими моментами:

1. Из-за отсутствия церквей в крае до 1943–1944 гг. и принесенные войной жертвы увеличило количество треб у верующих, в основном крещение и отпение.

2. В момент открытия и в первые годы существования церквей посещало большое количество населения из-за любопытства.

3. Разочарование у верующих в посещениях церквей из-за непристойного поведения духовенства, пьянки, раздоры, склоки, алчность на деньги и т.д.

4. Дороговизна в расценках на совершение обрядов. По существующим в церквях расценкам венчание стоит 200 руб., крещение 50 руб., отпевание заочно 50 руб., с приносом покойника в храм 80 руб.

По этим же причинам доходы в церквях также сократились. <...>

Фактами посещения церквей и других религиозных сборищ со стороны партийно-советского актива, Управление МГБ не располагает, однако имеются ряд случаев, когда жены председателей сельских Советов, колхозов, члены ВКП(б) крестят своих детей и принимают участие в нелегальных религиозных сборищах. <...>

В августе 1946 года в Белоглазовском районе в с<ело> Тугозвонovo приезжал поп-нелегал. Советский актив данного села пригласил попа к себе на квартиры, где производил крещение своих детей.

В этот момент окрестили своих детей: Председатель колхоза имени Кагановича — Литвинов Кирилл Васильевич, учительница // Тугозвонovской НСШ — Рыжова Дарья Дмитриевна, секретарь комсомольской организации колхоза имени Кагановича — Бабиченко Иван Давыдович и жена секретаря первичной партийной организации данного же колхоза — Кузьмина Федора.

НАШИ ПРЕДЛОЖЕНИЯ:

1. Усилить политико-воспитательную работу среди населения, обратив при этом особое внимание на лиц, проживающих в отдаленности от культурных центров.

Организовать на окраинах городов и в отдаленных от райцентров населенных пунктах клубы, избы-читальни, кино-театры и другие культурно-просветительные и увеселительные учреждения.

2. Партийно-советским и комсомольским организациям на местах выявлять верующих, в особенности лиц, принадлежащих к сектам, среди которых организовать специальную работу по их воспитанию и в особенности по отрыву из-под их влияния молодежи.

3. Предложить Уполномоченным Крайисполкома по религиозным культам и русской православной церкви не допускать к руководству церквей и других религиозных организаций, лиц, ранее судимых за антисоветскую деятельность. //

4. Этим же Уполномоченным предложить через Райисполкомы и сельские Советы организовать работу по выявлению нелегальных религиозных групп и проведению профилактических мероприятий по прекращению их деятельности.

<Подпись:> Начальник отделения УМГБ АК (Гаврилов) <подпись>. 6 апреля 1948 года.

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 121–122, 124–125, 128–131, 134–135. Подлинник.

«Домашние» монастыри

7.

Монахиня Досифея (Вержбловская)

Из воспоминаний о матушке Марии

Монахиня Досифея (Елена Владимировна Вержбловская; 1904–2000) родилась в Воронеже. В 1937–1940 гг. отбывала заключение в лагере строгого режима на Дальнем Востоке. После освобождения находилась под духовным руководством непоминающего священника Петра Шипкова, входившего в группу церковной оппозиции под руководством епископа Афанасия (Сахарова). В 1943 г., продолжая жить в миру, стала послушницей схиигуменьи Марии, под руководством которой прожила следующие 18 лет. В 1946 г. приняла постриг в рясофор. В последние годы жизни находилась под духовным руководством протоиерея Александра Меня.

Мы помещаем здесь фрагменты ее воспоминаний о двух «домашних» монастырях — монастыре в Загорске под руководством схиигуменьи Марии и монастыре в Саратове под руководством «сестрицы Пашеньки». События, которые описываются в этих фрагментах, относятся к середине 1940-х годов. Подзаголовки даны нами.

Загорский монастырь

<...> Я обратилась к своему духовнику с просьбой, чтобы он принял мои обеты <...> Он повез меня в Загорск¹, к уже многим тогда известной

¹ Тайный монастырь под руководством схиигуменьи Марии находился в Загорске (Сергиевом Посаде) на ул. Кустарная, 28.

матушке — схиигуменье Марии. Раньше она была игуменьей большого женского монастыря в городе Вольске, где-то в Поволжье. В монастыре этом было 500 монахинь. Когда начались преследования, их всех разогнали. Матушку преследовали особенно, потому что у нее было много духовных детей и она пользовалась большой известностью. Но духовные дети ее прятали. В конце концов ей выправили документы на чужое имя, и она по благословиению своего духовного руководителя, старца, которого она называла о. Ионой, приехала в Загорск и поселилась там. Матушка рассказывала, что старец Иона ей сказал: «Поезжай к преподобному Сергию, под его покровительство, и он сохранит тебя».

Вскоре около нее собралась группа таких же гонимых, как она, монахинь. Обычно с ней жило несколько человек, но фактически в ее маленький домик приезжало много людей, которые скрывались. Они находили здесь совет, поддержку и убежище. Это было удивительное место — уют для многих гонимых. Сама она (я потом узнала ее ближе) была изумительный человек. Вот к такой матушке о. Петр и решил меня привезти.

Я поехала с о. Петром в Загорск и перешагнула порог этого маленького домика. И сразу попала в совершенно другой мир. Мне показалось, что я в книгах Мельникова-Печерского. Маленький домик, низкие комнаты, крашенные полы, какой-то особенный запах меда и воска и горящих лампад. И вообще все это было удивительно: и манера разговаривать, и здороваться. «Благословите... простите...» — раздавалось все время. И когда к матушке подходили, то кланялись ей в ноги, и она давала целовать свою руку...

<...> Жизнь в маленькой общине в Загорске была совершенно необыкновенной. Это был островок среди общей жизни тогдашней Советской России. И не чувствовать этого было невозможно. Здесь было какое-то особенное сочетание жизни «бытового» монашества конца XIX века и вместе с тем жизни глубоко мистической, сокровенной, органически связанной с первыми веками христианства, когда не было никакого разделения церквей, — от начала до IV века, и потом, когда составлялись известные книги «Добротолюбия». Как будто параллельно шли две жизни в нашей маленькой общине: с одной стороны, быт, полный юмора и лукавства, смешного и иногда просто детского, а с другой стороны — молитва и мистическая связь с невидимым миром, который через матушку ощущался особенно близким.

У матушки были насельницы — типичные монахини, и каждая из них, оставаясь у нее жить подольше, конечно, старалась как можно больше ей угодить. Поэтому между ними было соревнование, с моей точки зрения — не совсем доброкачественное. <...>

За две недели я получила у матушки очень много. И все эти наивные и невинные хитрости и такие смешные несогласия, когда они старались «подсидеть» друг друга, чтобы занять первое место около матушки, были очень несерьезными, детскими и порой смешными. <...> И действительно смешно: вот две старые монахини ссорятся. Матушка выходит и говорит: «Кланяйтесь сейчас же друг другу и просите прощения! Чтобы этого не было!» И вот они начинают кланяться и говорить: «Прости меня Христа ради... Прости меня Христа ради...», а сами одна другой показывают кулак и говорят: «Озорница... Озорница...» Потом опять: «Прости меня Христа ради...» Ну как тут не посмеяться? Конечно же, смеешься от души.

Меня они тоже старались подвести под гнев матушки. Вот одна говорит: «Матушка, а ведь у нее собака... она ее в дом-то пускает. Собака-то у нее какой породы? Бородатая... А она ее в кресло сажает, как человека, и потом — эта собака-то ей тарелки подает, матушка». Матушка всплескивает руками и начинает смеяться: «Вот дура-то, — говорит матушка, — вот дура-то!». И смеется. И мне никакого замечания за это не делает. Широта у нее была очень большая.

Матушка была полна юмора, бытового, простонародного юмора, сочного и здорового. И при том она немного юродствовала — это был ее стиль, ее способ общения с людьми.

<...> Смогу ли я как следует описать свою матушку? Думаю, что нет. Как передать ее глубину и детскость? Ее прозорливость и вместе с тем наивность и частое недоумение и непонимание того, что делается в нашей стране? А наряду с этим какое-то удивительное знание будущего многих людей. Я знаю, что те, кто обращался к ней как к старице и следовал ее советам, не ошибались и получали то, что искали. Она была и ребенком, и взрослым, и очень-очень мудрым и удивительно широким человеком. Я всегда поражалась ее широте.

К ней приезжало очень много людей, особенно с Поволжья, где она провела всю жизнь в Вольском монастыре. И люди эти были обычно больше из простого народа. Они приезжали со своими нуждами, невзгодами и удивительными рассказами о всяких чудесах. У многих были какие-то видения; обязательно кто-то видел Божью Матерь или кого-нибудь из великих святых. Матушка, которая была очень мудрой и широкой, в то же время как ребенок очень любила все эти истории и верила всему тому, что рассказывали ее гости. Вместе с тем к ней приезжала и интеллигенция, в особенности из Москвы. <...>

Я была послушницей три года. В 1946 году матушка решила, что меня пора постричь, запросила в письме благословение от о. Ионы <...> Вскоре после письма о. Ионы меня постригли в рясофор, но с произнесением всех монашеских обетов и с переменою имени. <...>

В основном при матушке жили три-четыре человека. Но дом ее был постоянно наполнен и часто переполнен людьми. Много приезжих, много ее духовных детей с Поволжья. Приезжали к ней за советами, за духовным руководством, привозили продукты. Очень много приезжало монахинь из разогнанных монастырей. И всем матушка давала приют. Некоторые жили только по нескольку дней, а некоторые — подолгу. Бывали случаи — и год, и два. Иногда приезжали с детьми, что страшно возмущало ее постоянных насельниц. Например, мать Палладия или Раечка говорили: «Ну что же это такое? Ведь мы монахини, зачем же нам дети?» Но матушка принимала всех, кто в ней нуждался.

Была одна, не помню, из какого монастыря, больная монахиня. У нее был рак, и она умирала. С ней была послушница, и матушка отдала им отдельную комнату. Мне запомнилась одна Пасхальная ночь, когда мы все собрались, как всегда, у матушки и с пением «Христос воскрес» пошли по всему дому и зашли в комнату, где лежала уже умирающая старая монахиня. Я помню, как она на нас смотрела. Мы стояли около нее, пели «Христос воскрес», а она улыбалась нам, и крупные слезы катились у нее по щекам. Потом, когда она умерла, ее послушница продолжала еще некоторое время жить у матушки. <...>

Больше всех жалела и горячее всех принимала участие в жизни этих бедных, несчастных, сбитых с толку монахинь из разогнанных монастырей сама матушка. И многие знали, что они всегда найдут у нее приют, и приезжали.

Матушку нашу до сих пор помнят. И многие. Она была известна. Именно своей необычайной прозорливостью, своими мудрыми советами, своей любовью и своей удивительной способностью принимать всех-всех, кто в ней хоть как-нибудь нуждался, в самое тяжелое и страшное время.

Саратовский монастырь

Мы доехали до Саратова, где на окраине города жила сестрица Пашенька. Ехать нам пришлось довольно долго, пока мы добрались до нее. Это было что-то вроде пригорода с небольшими огородами и садами. В одном из таких домиков и жила Пашенька.

Нас приветливо встретили насельницы сестрицы Пашеньки. Их было несколько человек, и вся обстановка в доме была совсем как у нашей матушки. Насельницы эти были большей частью из мордвы. Они прекрасно говорили по-русски, так же, как и по-мордовски. И все-таки по характеру и по темпераменту они несколько отличались от русских. Начальницей этой небольшой обители была сестрица Пашенька.

После первых приветствий и восклицаний мы пошли здороваться с Пашенькой. При доме была небольшая пристройка, что-то вроде террасы,

где лежала Пашенька. Там стояли кровать и стол со шкафчиком, на столе были колокольчик и несколько, очевидно, богослужбных, книг. Первой пошла к ней мать Мария. Была она там долго. После нее пошла я. Меня не предупредили, что Пашенька — полный инвалид. Я увидела перед собой урод, такого, какого я никогда еще в жизни не видела. Мне показалось, что тела почти совсем не было, — оно было маленьким, скрюченным и высохшим. И большая голова с громадными голубыми глазами. Первое мое чувство было ощущение страха и тошноты, которая подступает к горлу, когда видишь уж очень большое уродство. Но это было только первое мгновение. Потом все прошло, и я видела только громадные глаза, совершенно необычайные, которые внимательно смотрели на меня, — глаза, сияющие как два голубых солнца. <...>

В доме у Пашеньки ничего не делалось без ее благословения. Так же, как у матушки в Загорске. И удивительное дело: Пашенька, которая лежала на терраске и никогда не вставала, всегда знала, что происходит в доме. Если что-нибудь в доме делалось не так, она звонила в колокольчик. На ее звонок прибегал кто-нибудь из ее послушниц, и она говорила: «А почему у вас то-то или то-то?» Она все знала, несмотря на то, что никогда не вставала со своей постели, и от нее ничего нельзя было скрыть.

Мы ночевали у Пашеньки одну или две ночи. У матери Марии были с ней долгие беседы. А я думала свои думы, гуляла около дома и разговаривала с сестрицами, которые рассказывали о своем житье-бытье. У них жизнь была как у настоящих монахинь — в молитве и полном послушании. <...>

Больше я никогда не видела сестрицу Пашеньку. Я только знала и чувствовала, что она молится обо мне. И я всегда молилась и молюсь о ней и ее родителях Авраамии и Анне. Впоследствии я узнала, что она постриглась в схиму под именем Серафимы. Так распорядилась наша матушка. <...> Удивительный человек. Не человек, а ангел, спустившийся на землю, была эта Пашенька.

После ее смерти все насельницы жили некоторое время вместе, но с течением времени — кто уехал, кто умер. Так постепенно все и исчезло: исчез этот домик на этой улице, эта терраса, где жил святой человек или ангел. И как будто ничего не было, а ведь это было. Это было. И я была так близко от нее, от этой жизни.

Нелегальная хозяйственная деятельность

8.

Сообщение о выявленной в Москве группе лиц, занимавшихся нелегальным изготовлением и продажей икон и других предметов религиозного культа

4 сентября 1949 г.

копия
Секретно
экз. № 5Товарищу Сталину И. В.
Товарищу Берия Л. П.
Товарищу Маленкову Г. М.
Товарищу Ворошилову К. Е.

<4> сентября <194>9

Органами МВД по гор<оду> Москве выявлена группа лиц, занимавшихся нелегальным изготовлением и продажей икон и других предметов религиозного культа.

К уголовной ответственности привлечены: Комиссарова Е. С., 1907 года рождения, нигде не работающая; Плетнева О. Н., 1898 года рождения, нигде не работающая; Миронов Ф. Д., 1903 года рождения, по профессии экономист-плановик, нигде не работающий, и Бордюков Н. К., 1889 года рождения, по профессии художник, нигде не работающий.

Расследованием установлено, что Бордюков, Комиссарова, Плетнева и Миронов совместно нелегально изготавливали иконы, нательные кресты и другие предметы религиозного культа, которые они продавали на рынках, у церкви и на кладбищах гор<ода> Москвы и других городов Советского Союза.

При обысках у указанных лиц изъято: 524 иконы, 1500 иконо-медальонов, 305 поминальных книжек, 1800 нательных металлических крестов, 1200 отпечатанных типографским способом церковных молитв, 1500 бумажных венчиков, 13 металлических лампадок, 2 фотоаппарата, 300 фотографий на религиозные темы, различные приспособления для изготовления металлических рамок для икон и др., а также на 68 рублей разменной советской монеты.

Дальнейшее расследование ведется в направлении выявления нелегальной мастерской, изготавливавшей металлические кресты и медальоны,

и типографии, в которой печатались церковные молитвы и поминальные книжки.

МИНИСТР ВНУТРЕННИХ ДЕЛ СССР —

(С. КРУГЛОВ)

осн.: сообщение ГУМ № 6/А/2671с от 24.VIII-49 г.

справка ОБХСС УМВД МО № 4/77314 от 27.VIII-49 г. <...>

ГАРФ. Ф. Р-9401. Оп. 2. Д. 236. Л. 149. Копия.

Паломничества к неофициальным святыням

9.

Из отчета уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Кировской области И. Новикова за второй квартал 1949 г. с описанием паломничества из города Кирова в село Великорецкое, состоявшегося в июне 1949 г.

5 июля 1949 г.

Верующие города Кирова и др<угих> мест утром 3 июня с<его>/года стали собираться у кафедральной церкви г<орода> Кирова с тем, чтобы организовать традиционный крестный ход из города в с<ело> Великорецкое на место «явления» иконы Николая Великорецкого. Такой крестный ход на расстояние около 65 километров обычно совершался ежегодно на протяжении пяти столетий.

Местный Архиерей на просьбы молящихся, как и в прошлом году, разъяснил, что никакого крестного хода в с<ело> Великорецкое не будет и что церковь не даст для этого никаких икон.

Несмотря на это, несколько сот человек верующих толпой с принесенными ими малого образца иконами и с пением направились к перевозу.

В этом году я решил быть там, в Великорецком, во время подхода и скопления верующих, для чего выехал поездом до ст<анции> Юрья и дальше пешком 25 к/м.

В с<ело> Великорецкое я пришел 4-го июня вечером. Направившаяся из города толпа еще не прибыла, но уже чувствовалось некоторое скопле-

ние местного народа, готовившегося к этому дню, как к ярмарке. Нужно иметь ввиду, что в дореволюционное время на эту ярмарку, продолжавшуюся до 10 дней, выезжало много торговцев из г<орода> Вятки и еще больше из Москвы. Ими были построены каменные двухэтажные торговые помещения (ряды), и эти десять дней торговля шла настолько бойко, что, видимо, оправдывала расходы.

На этот раз торговля была организована райпотребсоюзами из трех соседних районов, расположившимися со своими промтоварами и водкой в длинном ряду полуразрушенных торговых зданий.

Местные кустари выступали с солидным запасом бураков из бересты и глиняной посуды в расчете на верующих, берущих «святую воду» из источника при часовне.

Расположенные рядом, на высоком берегу реки Великой, две большие каменные церкви, громадная колокольня, стоящая отдельно от церквей, два ряда каменных торговых и поповских зданий, следы разрушенной каменной ограды и «святых ворот» и почти замкнутое кольцо лесного массива создают впечатление, что Вы находитесь на месте старого монастыря или небольшой крепостцы времен Екатерины.

На второй день часов с 6 утра с колокольни можно было наблюдать, как по всем четырем дорогам, идущим к селу, пестрой вереницей пешком, на лошадях и на грузовиках потянулся народ. Это преимущественно колхозная молодежь, празднично разодетая, с гармоникой и песнями, идут на ярмарку погулять. Захожу в церковь. Она наполовину пуста, службу ведет местный благочинный и двое соседних священников. До смешного разрозненно, вызывая недоуменные улыбки молящихся, поют несколько человек, изображая хор. Кажется, что их уже никто не хочет слушать. В задних рядах и среди отдельных групп молящихся, расположившихся в полупустующей зимней части церкви, идут оживленные разговоры. Шум. Сбоку, несколько позади меня человек в военном лет 45, с фельдфебельскими усами, чисто подбритым подбородком, с целым рядом медалей на груди рассказывает троим слушающим его пришельцам с сумками за плечами, историю явления иконы: «а ризу золотую, золотыми-же гвоздями приколотил на икону собственными руками сам Иван Грозный, — поясняет он. — А эта не та икона, та теперь...», и встретившись случайно со мною глазами... умолкает. Я отхожу.

Невдалеке на разостланном на полу пиджаке и густо наложенной на нем свежей крапиве стоит богатырского роста мужчина и неистово молится, не обращая внимания на шум.

«Зачем ты крапиву-то под ноги положил?», — спрашивает его рядом стоящий уже седой бородач. Тот, помолчав, отвечает, что пришел из Уд-

муртии, ноги отбил, мозоли, а дал Николе во время болезни ног обещание, что, если выздоровеет, обязательно пойдет пешком в Великорецкое.

Недавний бухгалтер, а теперь священник начинает говорить проповедь о явлении иконы и необходимости творить добрые дела, но после нескольких фраз путается, явно смутившись.

Не дослушав его до конца, выхожу на площадь, густо покрытую народом. Оживленно торгуют ларьки, особенно те, в которых есть водка и пиво. Несколько молодежных артелей, навеселе проходят с гармониками, выжимая из них все, чтобы перекрыть друг друга. Молодой человек в матросской форме, стараясь казаться пьянее, чем он есть, дерет, закрыв глаза, какие-то не совсем пристойные частушки. Идущая навстречу им артель девушек, конфузясь, круто поворачивает от них.

Идут из Кирова! На площадь вливается новый поток людей, около тысячи человек. Впереди несут небольшую икону, врезанную в лист фанеры. Вокруг иконы женщины поют «Взбранной воеводе...». Поют так, как поет артель грузчиков, выкатывая после долгой работы последнюю бочку из трюма: отрывисто, яростно, с сознанием исполненного долга «радуйся невесто невестная». К передней иконе, подминая друг друга, бросаются верующие с тем, чтобы прикоснуться к ней. К иконе устремляется масса рук, украшенная зеленью фанера гнется, как лист бумаги, невообразимая давка, и все это кончается тем, что через повалившихся на землю людей икону проносят в церковь, где снова начинается служба.

Меньше чем в полукилометре от церкви на берегу реки расположена каменная часовня. Она наполовину разрушена. Вокруг часовни много народа. По дорожным котомкам нетрудно определить, что это пришедшие издалека.

В самой часовне трое благообразных мужичков, как выяснилось местных, читают псалтири, коленопреклоненно молятся, им подают. Поданное тут же исчезает в карманах. Появляется финагент и «псалтири» исчезают. Рядом с часовней источник, к которому непрерывно подходят верующие, наполняют купленные на базаре бураки и бутылки, тут же умываются, пьют «святую» воду и вновь наполняют посуду, чтобы нести воду с собой.

Круто спускающийся к часовне песчаный берег густо усеян народом. Это верующие ищут в песке камешки с изображением Николая. Найдя камешек долго вертят его в руках, стараясь найти желаемое изображение святого, сомневаются, снова рассматривают и на всякий случай опускают в уже тяжело наполненные карманы.

На берегу напротив часовни среди других деревьев стоит гигантская сосна.

Вокруг ее, толкая друг друга, молящиеся, преимущественно старушки, отдирают руками кусочки коры и крестясь прячут в платочки. Громадный, необыкновенно чистый ствол сосны уходит вверх и скрывается в необъятной кроне.

Часть верующих смотрит сквозь крону и в просветах ее тоже отыскивают изображение святого. Иногда радостным голосом та или иная заявляет крестясь, что «видела», «сподобил святитель». Ее с завистью отталкивают другие, старясь тоже «сподобиться».

В реке беспрерывно, мало стесняясь друг друга, купаются пришедшие, покрытые дорожной пылью богомольцы.

Колхозные лодки усиленно снуют по реке, зарабатывая на перевозе. Председатель сельсовета, смеясь, сообщил мне, что колхоз намеренно не собрал мост, разобранный на время половодья.

«Тонут», «лодка перевернулась», — вдруг закричали в толпе. Среди реки действительно плавает перевернутая лодка, а вокруг ее барахтаются 7–8 человек, плывущих к берегу. Все благополучно выходят на берег. Среди искупавшихся возникает спор, тут же перешедший в драку, фиксирую и это на пленку. Выяснилось, что искупавшиеся пассажиры сели на лодку сильно пьяными.

Возвращаюсь на площадь. Гулянье в разгаре, множество пьяных и не только из молодежи, но и из старичков.

Вот в толпу людей въезжает напряженная лошадь, давит людей. На телеге среди овечьих кож и новых колес сидит пьяный, ничего не соображающий старик. Над ним смеются те, кто подальше, а кто оказался задет запряжкой, тот подносит к лицу старика кулак, пытаясь «вразумить».

Захожу в церковь, там среди примерно 200 человек верующих идет бесконечная служба, все пять представителей духовенства устало читают поминания, идет общая панихида по умершим.

Вечер. Опустела площадь. Ушла колхозная молодежь. Разошлись по домам колхозников пришедшие с иконой молящиеся. У церковной ограды и у построек на площади остались те, кто «пал костыми», не выдержав борьбы с алкоголем. Укладывают на автомашины пустые бочки и бутылки кооператоры. «Великорецкая» кончилась.

Спрашиваю в сельсовете сколько же, по-Вашему, было народу. Отвечают, что тысяч семь, что из них местных, пришедших погулять, было 85%, но что и пришедших с иконами в этом году было больше % на 20, чем в прошлом, то же подтверждают и представители духовенства.

— «Вот и кончилось наше моление. Теперь до будущего года. В обычные же праздники церковь здесь посещают на больше тридцати-сорока человек», — заявили мне священник и диакон Великорецкой церкви.

Ухожу из Великорецкого с твердым убеждением, что здесь нет роста религиозного настроения масс, что собравшиеся местные, старые и молодые колхозники пришли по традиции на ярмарку погулять, что пришедшие с иконами — по преимуществу отжившие люди и кликуши с разных мест, в общем составляющие ничтожное количество.

Через два дня возвратившаяся из Великорецкого группа верующих, человек 75, пришла к Серафимовской церкви и требовала, чтобы духовенство церкви отслужило молебен.

В этом им было отказано, и они недовольные духовенством разошлись.

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 488. Лл. 24–28. Подлинник.

10.

**Из информационной записки
Совета по делам Русской Православной Церкви
при Совете министров СССР
в Совет министров СССР и ЦК ВКП(б) о религиозных пережитках,
выражающихся в исполнении обрядов и массовых молений
по нелегальной (не состоящей на регистрации) церкви,
и о лицах, занимающихся нелегальной церковной деятельностью**

25 апреля 1949 г.

Помимо официально зарегистрированных храмов, монастырей и духовенства русской православной церкви, за деятельностью которых Уполномоченные Совета осуществляли наблюдения и по указаниям Совета проводили ограничительные мероприятия против усиления влияния церкви на население, в ряде краев, областей РСФСР выявлено значительное количество лиц, не относящихся к юрисдикции Московской патриархии и выполняющих «требы» и другие священнические обязанности нелегально. Такие лица, состоящие из заштатного духовенства, монашествующих и просто всяких проходимцев, нигде не зарегистрированные, а часто даже не имеющие никакого духовного сана, проводят нелегальные молитвенные собрания, в большинстве случаев, в тех населенных пунктах, где нет действующих церквей.

В некоторых областях РСФСР пунктов, где проводятся нелегальные молитвенные собрания, имеется большое количество. Так, например:

В Рязанской области при наличии 86 зарегистрированных действующих церквей на 1-е января 1949 года выявлено 174 нелегальных молитвенных дома.

В Горьковской области при наличии 47 действующих церквей выявлено 37 молитвенных домов и т. д.

В таких молитвенных домах регулярно проводятся молитвенные собрания, на которых бывает до несколько сот молящихся. Например:

В селе Белбаж, Залесского района, Горьковской области, в доме гр-ки Пастуховой в религиозные праздники собирается до 150–200 человек молящихся.

В г<ороде> Бугульме, Татарской АССР, имеется 3 незарегистрированных молитвенных дома, в одном из них (дом Наумова по Калининской улице) в зимнее время молящихся бывает до 200 чело-//век, а в летнее — до 500 человек.

В селе Богдановка, Куйбышевской области, в большие религиозные праздники в молитвенном доме собирается до 300 человек молящихся.

И если за деятельностью зарегистрированных молитвенных домов, церквей и священнослужителей Уполномоченные Совета на местах, да и другие местные советские органы, осуществляют наблюдение, то нелегальные молитвенные дома и их священнослужители, не состоя на регистрации, действуют без всякого контроля, беспрепятственно, за исключением случаев, когда их деятельность принимает форму антисоветской работы или агитации и вмешиваются органы МГБ.

Деятельность в течение многих лет таких нелегальных молитвенных домов, пещер, тайных избушек и т.п. представляет собою крайне политически вредное явление, так как организаторы этих молитвенных домов и их священнослужители нередко имеют благоприятную почву для своей деятельности, а местные органы, в том числе и административные, не знают, как с ними можно бороться.

Не только борьба, но и сам факт выявления деятельности таких нелегалов встречает значительные затруднения. Так, например, председатель Сергиевского Райисполкома Куйбышевской области т. Астахов, работающий в районе несколько лет, в декабре месяце 1948 года сообщал, что совершение церковных служб и религиозных обрядов незарегистрированными священниками и другими лицами на территории района не имело место. При проверке же оказалось, что в ряде сел этого района имеются факты нелегального отправления церковных служб.

Такое же положение в Жиганском районе, Куйбышевской области, когда местные работники отрицали наличие нелегальных молитвенных собраний; при проверке было установлено наличие таких собраний.

Все это говорит о том, что данные о нелегальном отправлении церковных треб, которыми располагает Совет, далеко не полные и этот вопрос подлежит более глубокой проверке и изучению на местах. //

Необходимо сказать, что в областях УССР и БССР таких незарегистрированных молитвенных домов почти нет.

По данным Уполномоченных Совета также выявлены в целом ряде областей такие факты, как усиленное поклонение «чудотворным» иконам, моления у «святых мест», у «святых колодцев», «обновление» икон, крестные ходы и другие факты фанатизма.

Такого рода моления, как правило, проводятся без участия зарегистрированного духовенства, силами нелегалов и монашествующих и привлекают значительное количество молящихся.

Так, например:

1) В день чествования иконы «Владимирской божией матери» — 6 июля — из года в год с давних времен собираются огромные толпы верующих старообрядцев и православных у т.н. «Светлого» озера в Горьковской области. С этим озером связана легенда старообрядцев об исчезнувшем в XIII веке апокрифическом «граде великом Китеже». В 1948 году в этот день у «Светлого» озера было около 10 тысяч человек.

2) В селе Вердеревщина, Болдарского района, Тамбовской области, находилась часовня с «чудотворной» иконой «Казанской божией матери». В 1930 году часовня была снесена, но на это место ежегодно 4 ноября (день чествования иконы) собираются верующие. В 1948 году их собралось до 400 человек.

3) На кладбище гор<ода> Котельничи, Кировской области, в так называемый праздник «семик» (четверг перед праздником «троицы») собирается большое число семей из г<орода> Котельничи и окружающих сел. На могилах своих сородичей они совершают молебны, пьют и обедают, поминая своих родственников. В 1948 году в «семике» участвовало около 10 тыс. человек.

4) В селе Подгорное, Хлевенского района, Воронежской области, почитается место со «святой» яблоней, куда стекались из окрестных сел, районов и города Воронежа огромные толпы людей. Несмотря на то, что яблоня эта была срублена, все же в 1948 году к ней собралась толпа богомольцев. К этому времени кем-то был специально распространен слух, что 15 августа к «святой» яблоне придет «мать с двумя приросшими к ней сы-//новьями». К вечеру 14 августа к яблоне стали стекаться люди. 15 августа паломников было около тысячи человек.

5) В Северо-Осетинской АССР особой популярностью среди верую-

щих осетин пользуется так называемое «святое» место в Садонском районе, у селения Сей, в горной местности под названием «Рек».

Здесь на небольшой возвышенности сохранилась древняя часовня, построенная якобы грузинской царицей Тамарой. Часовня представляет собой небольшое каменное здание со склепом внутри, где, по преданию, похоронен муж царицы Тамары. У этой часовни ежегодно, в начале августа, собираются верующие всех горных селений Садонского ущелья.

19 августа 1948 года (день «преображения») на это место прибыло до 1000 человек, где было жертвоприношение, устраивался пир и произносились молитвы.

6) В селе Б. Ламовка, Пичаевского района, Тамбовской области, у родника в день «святого Тихона» 29 июня на протяжении ряда лет происходят массовые моления. В 1948 году в этот день в молении у родника приняло участие до 6 тыс. человек.

7) «Святой» колодец, находящийся в трех километрах от села Свищевское, Кирсановского района, Тамбовской области, ежегодно в день «Николы» (22 мая) посещается верующими. В 1948 году было до 4 тысяч человек.

8) У «святого» колодца, находящегося в районе села Липяги, Воронежской области, в день т<ак> н<азываемой> «девятой Пятницы» (после «пасхи») ежегодно собирается большое число верующих. К этому колодцу приходят верующие из разных районов Воронежской и Курской областей. В 1948 году в этот день сюда прибыло более 2 тысяч человек.

9) Ежегодно в т<ак> н<азываемый> «Ильин день» 2-го августа стекаются толпы людей к «святому» источнику, находящемуся в лесу на расстоянии 7 км от города Бутурлиновка, Воронежской области. В этот день в 1948 году с 6 часов утра с разных улиц города Бутурлиновка верующие с пением молитв двинулись в лес, где у «святого» колодца уже было большое сборище людей. Шествие продолжалось до 4 часов вечера. //

10) На расстоянии трех километров от села Четвертаковое, Ардатовского района, Мордовской АССР, находится «святой» колодец, на который ежегодно в день церковного праздника «Казанской божией матери» 8 июля съезжаются верующие из окрестных сел и районов и даже из Горьковской области. В 1948 году в этот день число верующих, принявших участие в молении у колодца, достигло 1.500 человек.

11) В райцентре Даниловке, Пензенской области, на роднике т.н. «явленной живоносной источницы» в большие церковные праздники совершается паломничество верующих, доходящее до 1000 человек.

12) У «святого» колодца в селе Буховое, Колыбельского района, Рязанской области, проводятся религиозные сборища, с отправлением всех ви-

дов религиозных треб и богослужений, которые исполняются бывшими служителями религиозного культа, бродячими монашествующими элементами и разного рода кликушами в целях личной наживы.

В летнее время к колодцу стекается большое число верующих из разных районов Рязанской и Тамбовской областей. Совершаются отдельные паломничества из Московской, Воронежской и других областей.

В религиозные праздники, особенно в летнее время, сборища у колодца достигают тысячи и более человек и присутствующие после проводимых богослужений берут из колодца «святую» воду.

13) В Должанском и Краснинском районах Орловской области ежегодно летом верующие проводят массовые моления у «громового колодца» на месте бывшей часовни. Моления происходят без участия духовенства, так как в этих районах церквей нет. Читают молитвы бывшие монашки и старики из числа местных жителей.

14) В некоторых районах Архангельской области, особенно в летнее время, были моления у «святых» источников. Так, например, в лесу села Ледско-Немировского, Шенкурского района, около источника «Варламенский колодчик» 2 июля 1948 года (по церковному календарю «день Варлаама Шенкурского») собралась группа верующих более 150 человек. //

15) В Краснодарском крае насчитывается пять «святых» колодцев, куда стекаются верующие.

Так, например, в Усть-Лабинском районе, около станицы Некрасовской, к колодцу под названием «9-я Пятница» (после «пасхи») стекаются верующие из окрестных сел и деревень и даже из г. Краснодара, несмотря на то, что богослужения у этого источника не происходят.

16) В Билярске, Татарской АССР, к водному источнику стекается большое число верующих из разных населенных пунктов. Причем, как прежде, так и теперь, на водный источник приходят православные и мусульмане. Чтение молитвы исполняется самими верующими без служителей культа.

17) В Курской области с давних времен празднуется местный праздник т<ак> н<азываемая> «десятая Пятница» после «пасхи». В этот день ежегодно из Курска в т<ак> н<азываемую> «Коренную пустынь» совершается крестный ход. Следует отметить, что все помещения быв<шей> «Коренной пустыни» заняты ремесленным училищем и даже сделана ограда, однако источник остался незасыпанным.

В связи с запрещением таких крестных ходов зарегистрированное духовенство в них не принимает участия, но верующие, по традиции, сами, без духовенства, отправляются из Курска в «Коренную пустынь» (в 27 км

от гор<ода> Курска), где на пути к ним присоединяются верующие разных районов и сел.

В 1948 году в таком крестном ходе приняло участие свыше 15 тыс. человек, преимущественно женщин.

18) Из города Кирова совершается крестный ход в село Великорецкое на место «явления» иконы «Николая Великорецкого», причем, несмотря на постоянные предупреждения епископа о том, что крестный ход запрещен и его не будет, верующие стихийно собираются, выносят из квартир иконы и уходят на реку, а к ним по пути присоединяются верующие других сел и деревень.

В 1948 году в таком крестном ходе 9 июня приняло участие до 1.500 человек, причем часть из них была из соседних областей: Молотовской, Вологодской и из Удмуртской и Марийской республик. //

19) В селе Мамонтово, Сосновского района, Тамбовской области, 22 мая (день «Николая-Чудотворца») ежегодно у здания недействующей (закрытой) церкви собираются с иконами на богослужение до тысячи человек верующих из окружающих сел и города Тамбова.

20) В селе Рождественском, Увельского района, Челябинской области, в 1949 году нелегально была проведена служба у бывшего здания церкви, занятого под клуб. На молении участвовало до 120 человек.

21) В селе Ишаки, Ишлейского района, Чувашской АССР, в 1933 году была закрыта и разобрана церковь, которая в дореволюционное время служила местом паломничества верующих чувашей из-за «чудотворной» иконы «Николая», якобы найденной каким-то пастухом в болотистых лугах села Ишаки.

За последние годы на месте разрушенного здания церкви, среди гор щебня и кирпича, на открытом месте, была установлена кем-то икона «Чудотворца Николая», куда и стекаются верующие не только из окружающих селений и районов, но из отдельных районов Чувашской республики.

Особенно многолюдно бывает тут в базарные и весенние праздничные дни, в это время молящиеся ставят перед иконой свечи, кладут деньги, продукты и т.д.

Эти факты нелегальных отправлений треб, массовых молений у «святых» мест и т.д. свидетельствуют о живучести среди верующих масс религиозных предрассудков и о широком шарлатанстве, безнаказанно совершаемом со стороны нелегалов, заштатного духовенства и разных проходимцев.

Изложенное приведено как примеры, фактически же такие явления имеют место в значительно бóльших размерах.

В ряде мест отдельные проходимцы, используя религиозные чувства верующих, выдают себя за различного рода «святых», «пророков», «исцелителей» и за определенную плату производят «исцеления» больных, «отчитывание маловерующих», «выгоняют бесов» и т.п. шарлатанство.

Уполномоченные Совета, согласно Положению, занимаясь делами, относящимися к патриаршей церкви, и не имея аппарата, // не могли полностью выявлять подобные факты и пользовались в данном случае лишь отрывочными сведениями, получаемыми ими от духовенства и верующих, с которыми им приходится сталкиваться в процессе своей работы.

Патриарх и епископат в своих письмах в Совет многократно просили о принятии административных мер к таким, как они называют, «самочинным службам» и по отношению духовенства, совершающего «требы» без регистрации. Синод в 1949 году даже дважды принимал решения по этому вопросу, но во всех этих случаях они исходят из своих интересов, прося об открытии бóльшего числа церквей.

По мнению Совета, организация борьбы с подобного рода предрассудками должна идти путем усиления политико-просветительской работы на местах и конкретно в каждом отдельном случае, а административные меры надо принимать органам милиции и прокуратуры по отношению к организаторам шарлатанства, обмана, в целях возбуждения суеверия в массах населения, что предусмотрено ст. 123 УК РСФСР.

Председатель Совета
по делам русской православной церкви
при Совете Министров СССР <подпись> (Карпов)

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Ед.хр. 109. Лл. 70–77. Подлинник.

Нелегальные богослужения легальных священников

11.

**Из справки Хабаровского крайкома ВКП(б)
о проверке фактов массового крещения детей
в поселке Унгун Ленинского района Хабаровского края****22 февраля 1949 г.**

В поселке станции Унгун проживает с 1941 г. гражданка Булгакова в возрасте, примерно, 55–60 лет, муж ее работает на станции стрелочником. По рассказу коммуниста т<оварища> Семейкина — сосед по квартире — Булгаковы имеют в хозяйстве 8 голов скота: корову, 2 двухгодовалых телки, 4 годовалых теленка и козу.

Булгакова является активной церковницей, имеет связь с Хабаровской церковью, постоянно ведет в поселке религиозную пропаганду, особенно активную религиозную пропаганду она развила в 1948 году и, главным образом, среди женщин, для сего использует различные методы воздействия на жителей поселка. Так, например, рассказывает, что правительство поощряет религиозную деятельность и разрешило открывать церкви, поэтому необходимо крестить детей. Кто не будет верить в бога и крестить детей, на них падет божья кара, что якобы в г<ороде> Хабаровске крестят детей коммунисты и офицеры Советской Армии в чине до полковника включительно. Рассказывала шарлатанскую легенду, что в Хабаровске некая старушка Аннушка с помощью бога исцелилась от недуга и у нее появились божественные знаки в виде крестов на ногах и т.д.

Летом 1943 года в поселке в адрес гр<ажданки> Костиной поступило из г<орода> Биробиджана письмо от неизвестного автора, в котором указывалось, что в 1948 г. мир будет об'ят огнем и кто не будет верить в бога и не примет крещения погибнут, рекомендовалось во избежание кары, размножить его и распространить среди населения. Это письмо Булгакова также использовала в своих агитационных целях.

Основным помощником Булгаковой в религиозной пропаганде является проживающая в поселке гр<ажданка> Костина, муж которой работает на станции конюхом. Костина занимается знахарством и ветеринарией. // Свою работу по оказанию «лечебной» помощи населению, а также лечение скота использует в религиозных целях, воздействуя на население, отказывая<сь> лечить, если не верят в бога и не крестят детей.

В работе этих двух религиозниц помогает актив из нескольких женщин, в частности, в поселке живет гр<ажданка> Шилова, в прошлом активная общественница, сейчас стала активной помощницей Булгаковой в религиозной работе. С их помощью Булгакова вынуждала женщин поселка возить своих детей в г<ород> Хабаровск и крестить их в церкви. <...>

После этих двух фактов крещения детей коммунистами Булгакова усилила работу среди женщин, вовлекая их крестить детей, заручившись их согласием, пригласила священника Скоробогатского из г<орода> Хабаровска приехать в поселок Унгун. Скоробогатский прибыл в поселок Унгун 9 февраля с<его> г<ода>, по пути останавливался на станции Бирюфельд, где 7 и 8 февраля с<его> г<ода> крестил детей. К его приезду Булгакова провела подготовку, оповестив всех женщин поселка Унгун и окружающих сел о его прибытии. В поселке Унгун священник пробыл 9, 10 и 11 февраля. Церковные обряды — богослужение и крещение детей — проводил в квартире Булгаковой.

Жители поселка Унгун почти полностью окрестили своих детей, в том числе и все коммунисты, имевшие детей. Крестить детей приезжали и приходили жители ближайших сел и поселков, а также военнослужащие воинской части, расположенной в селе Лазарево.

Следует отметить, что командир этой части майор Никитин оказывал содействие в крещении детей военнослужащих, предоставив для // поездки в поселок Унгун 3 автомашины, а начфин этой части по телефону справлялся у гр<ажданки> Шиловой, когда священник будет проводить крещение, чтобы направить автомашины с семьями военнослужащих.

Всего было окрещено около 200 человек детей, за крещение каждого человека священник собирал плату 50 рублей, каждому окрещенному ребенку на шею вешался крестик.

Во время пребывания священника Булгакова посещала квартиры жителей поселка и уговаривала крестить детей, там, где родители не могли отвести их сами, она предлагала свои услуги. Например, у секретаря парторганизации станции т<оварища> Бухановского жена была больна, и тогда явилась Булгакова и предложила свои услуги, взяла троих детей, отвела их, где они были окрещены.

Были случаи, когда Булгакова применяла насильный увод детей и крещение их без согласия родителей. <...> Были случаи, когда Булгакова, увидев на улице детей, брала их и вводила крестить. <...>

Из 11 человек коммунистов ст<анции> Унгун окрестило своих детей 7 человек, в том числе и секретарь парторганизации т<оварищ> Бухановский. Из 7 человек коммунистов Д<орожно->Э<ксплуатационного > У<правления> окрестили своих детей 3 человека. Остальные избежали

этого вследствие отсутствия своих детей, <все,> кроме т<оварища> Дерина, ссылаются на <своих> жен, что они сделали это тайно от них.

Коммунисты парторганизаций занимаются в политкружке – руководитель т<оварищ> Михальченко – прошли 4 темы, посещаемость хорошая.

Все коммунисты выписывают газеты «ГОЗ» и «Пограничный транспортник», газету «Биробиджанская звезда» никто не выписывает. В международных событиях коммунисты разбираются слабо.

В поселке среди населения никакой культурно-воспитательной работы не ведется. Имеющийся красный уголок не работает, нет библиотеки, радио, не бывает кино. На протяжении длительного времени в поселке со стороны райкома и обкома ВКП(б) не проводилось ни одной лекции или доклада о международном положении и на другие политические и научно-естественные темы. <...>

Даже пропагандист т<оварищ> Михальченко не мог об'яснить слушателям на политзанятии, почему правительство разрешает открытие церквей.

Комсомольская организация фактически никакой работы среди молодежи и в школе среди детей не ведет, длительное время не собирали собрание. В школе нет пионерского отряда.

Учителя школы никакой культурно-воспитательной работы, а также антирелигиозной работы, в связи с фактами крещения детей и активизации религиозников, среди населения и не проводили, и не проводят, ограничившись только тем, что когда на другой день около 40 человек детей явилось в школу с крестами, уговорили их снять кресты и в школу с ними не приходиться. //

Священник Скоробогатов нарушил установленный законом порядок для в'езда в пограничную полосу – прибыл на станцию Унгун без пропуска. Сержанты охраны МГБ т.т. Безруков и Ослопов, сопровождавшие поезд, в котором ехал Скоробогатов, при проверке документов у пассажиров, установили, что Скоробогатов не имеет пропуска, однако не приняли мер к возвращению его обратно в г<ород> Хабаровск, а разрешили ему ехать к месту назначения, чем проявили политическую беспечность и нарушили установленный порядок допуска граждан в пограничную полосу. <...>

Парторганизация проявила беспечность и не использовала законное право, немедленно удалить священника из района, как прибывшего в пограничную полосу без пропуска, чем не допустили бы массового крещения детей. Хуже того, начальник депо т<оварищ> Мирошниченко и председатель сельсовета с<ела> Лазарево т<оварищ> Цирюльников не выпол-

нили указание зам<естителя> председателя облисполкома т<оварища> Миневича и зав<едующего> промышленно-транспортным отделом обкома ВКП(б) т<оварища> Шестерикова обеспечить немедленную отправку священника с первым поездом из района.

Все это произошло в результате того, что Ленинский РК ВКП(б) крайне мало уделял внимания этим парторганизациям. Работу их не проверял, не оказывал им помощи в организационной, партийно-массовой и культурно-воспитательной работе. Не имел соответствующей информации от этой парторганизации о положении дел на месте, в результате чего не знал об активной работе церковников, которые // сумели охватить своим влиянием все население поселка, в том числе и семьи коммунистов.

Считаем необходимым обсудить этот вопрос на бюро обкома ВКП(б) и принять соответствующие решения для исправления недостатков в работе этих парторганизаций и предупреждения этих ошибок в других парторганизациях.

Бригада: М. Посредников, Шестериков, Лобанцев.

22.II-49 г.

Верно: зав. сектором информации
крайкома ВКП(б) — Козлов

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Лл. 83-88. Заверенная копия с копии.

СТАТИСТИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ ЗА 1947–1948 годы О ПОДПОЛЬНЫХ ЦЕРКОВНЫХ ОБЩИНАХ В НЕКОТОРЫХ ОБЛАСТЯХ РСФСР

Осенью 1948 г. Совет по делам Русской Православной Церкви провел через своих уполномоченных масштабное изучение нелегальной церковной жизни на территории РСФСР. На места были разосланы два секретных письма за подписью председателя Совета Г. Г. Карпова: № 855/с от 30 сентября 1948 г. и № 875/с от 8 октября 1948 г. В первом из них уполномоченным предлагалось собрать сведения о нелегальных молитвенных домах и церковных службах, имеющих место в их областях, и представить эти сведения в Совет в виде таблицы установленной формы, которая должна была содержать следующие данные: имя и сан совершителя богослужений, название населенного пункта, где они совершаются, с какого времени и как регулярно совершаются эти службы, какое число верующих их посещает, облагается ли совершитель служб и/или их организатор налогами со стороны финансовых органов, каково расстояние от данного населенного пункта до ближайшей действующей церкви, было ли ходатайство из этого населенного пункта об открытии храма и какое принято по нему решение, сохранилось ли здание церкви в этом или ближайшем населенном пункте и каково его состояние. Второе, октябрьское письмо нацеливало уполномоченных Совета на сбор информации о существующих в их областях неофициальных святых местах и паломничествах к ним. На основании собранных материалов в апреле 1949 г. Г. Г. Карпов представил в Совет министров СССР и ЦК КПСС информационную записку «О религиозных пережитках, выражающихся в исполнении обрядов и массовых молений по нелегальной (не состоящей на регистрации) церкви» (см. Приложение 1, документ 10).

Первоначальный замысел руководства Совета по делам Русской Православной Церкви, очевидно, состоял в том, чтобы наглядно, на большом материале с мест показать политическому руководству страны необхо-

димось согласиться с открытием новых церквей и тем самым снизить активность церковного подполья (см. подробнее Часть 2, § 1). Об этом, в частности, говорят рекомендации, данные Г. Г. Карповым некоторым уполномоченным Совета в ходе сбора информации о незарегистрированных общинах. Председателя Совета особенно интересовали такие случаи, когда нелегальная церковная жизнь четко соотносилась с отказами местных властей открыть церковь¹. Однако как раз на осень 1948 — весну 1949 гг. пришелся кризис в государственно-церковных отношениях, особенно обострившийся после 28 октября 1948 г., когда правительство отменило данное ранее разрешение на открытие 28 церквей и молитвенных домов². В этих условиях реализовать первоначальный замысел Совета было невозможно. Поэтому и апрельское 1949 г. информационное письмо Г. Г. Карпова содержало только рекомендации об усилении «политико-просветительской работы на местах», а не об открытии церквей в районах распространения нелегальных молений.

Однако информация, собранная уполномоченными Совета по делам Русской Православной Церкви во исполнение предписаний его руководства в 1948 и 1949 гг., представляет значительный интерес и во многом носит уникальный характер. Фактически это была единственная попытка получить достоверные статистические данные о церковном подполье в масштабе не отдельной области, а всей РСФСР. К сожалению, далеко не все уполномоченные справились с поставленной перед ними задачей: по ряду областей ответы на сентябрьское и октябрьское письма Совета не обнаружены. Другие уполномоченные представили неполные сведения. Так, таблицы одних состояли из девяти столбцов, а других — только из четырех-пяти. Именно поэтому дошедшую до нас информацию трудно свести воедино и представить в виде единообразной статистики. Характерно также, что при сборе сведений о церковном подполье уполномоченные испытывали и трудности «источниковедческого» характера, о чем наиболее вдумчивые из них подробно информировали руководство Совета.

Так, еще до рассылки осенних писем 1948 г. (требование собирать информацию о нелегалах содержалось в инструкциях Совета с 1944 г.) уполномоченный Совета по Воронежской области Гостев запрашивал у своего руководства, будет ли уместно собирать эти сведения путем секретно-

¹ См., например, ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 322. Л. 88.

² Подробнее см. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999. С. 127, 167; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 342–343.

го циркулярного опроса секретарей райкомов партии. В своем ответе Г. Г. Карпов указал, что эту информацию предпочтительно собирать лично и из разных источников¹. Таких источников у местных сотрудников Совета было несколько: во-первых, сведения низовых советских и партийных работников, во-вторых, рассказы верующих и, в-третьих, информация духовенства. Первый из этих источников был крайне ненадежен. Местные власти, по словам уполномоченных, *всегда* занижали количество участников нелегальных молений: утверждали, что «ходят пять старух», а при проверке выяснялось, что моления «носят массовый характер». Информация самих верующих, даже посетителей этих собраний не всегда отличалась точностью². Наиболее квалифицированными информантами были представители духовенства, но далеко не все из них шли на контакт с уполномоченными³. Именно поэтому председатель Совета по делам Русской Православной Церкви настаивал, чтобы любую информацию о нелегальной церковной жизни уполномоченные проверяли лично. Показательно, что его оценка полученных сведений была сдержанной: «Не только борьба, но и сам факт выявления деятельности таких нелегалов встречает значительные затруднения. <...> данные о нелегальном отправлении церковных треб, которыми располагает Совет, далеко не полные, и этот вопрос подлежит более глубокой проверке и изучению на местах»⁴.

По выявленным в архивах статистическим сведениям уполномоченных мы составили представленные ниже таблицы, в которых показано распространение незарегистрированных церковных общин по районам четырех областей российского центра, Центрального Черноземья и Поволжья (таблицы 1–4), а также представлена характеристика руководителей этих общин (таблицы 5–8). См. комментарий к этим данным во второй части, § 2.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 321. Л. 62, 64–64 об.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 322. Л. 88–89; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 305. Л. 51–52. Ср. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 71.

³ См., например, ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 321. Л. 159.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 71.

Таблица 1

Подпольные общины в Рязанской области на 1 января 1948 г.¹

№	Районы	Церкви		Незарегистрированные общины		
		действующие	всего	возбуждавшие ходатайство об открытии церкви (% от всех)	не возбуждавшие ходатайство об открытии церкви (% от всех)	всего (100%)
1	Бельковский	3	12	7 (63,6%)	4 (36,4%)	11
2	Березовский	–	11	1 (100%)	–	1
3	Букринский	1	6	–	1 (100%)	1
4	Б. Коровинский	1	14	нет данных	нет данных	нет данных
5	Воскресенский	1	15	нет данных	нет данных	нет данных
6	Горловский	1	21	1 (100%)	–	1
7	Данковский	1	18	7 (77,8%)	2 (22,2%)	9
8	Добровский	1	30	4 (66,7%)	2 (33,3%)	6
9	Елатомский	3	20	–	6 (100%)	6
10	Ерахтурский	2	16	3 (50%)	3 (50%)	6
11	Ермишинский	2	15	6 (85,7%)	1 (14,3%)	7
12	Желтухинский	–	12	2 (100%)	–	2
13	Захаровский	2	25	2 (100%)	–	2
14	Ижевский	1	20	2 (50%)	2 (50%)	4
15	Каверинский	2	28	1 (50%)	1 (50%)	2
16	Кадомский	2	25	2 (50%)	2 (50%)	4
17	Касимовский	1	30	5 (62,5%)	3 (37,5%)	8
18	Клепиковский	2	20	3 (100%)	–	3
19	Конобеевский	1	12	3 (100%)	–	3
20	Колыбельский	1	9	2 (40%)	3 (60%)	5
21	Кораблинский	1	15	1 (50%)	1 (50%)	2
22	Лебедянский	1	32	1 (100%)	–	1
23	Левтолстовский	1	12	2 (100%)	–	2

¹ Составлено по РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 39–45, 48–49, 63–64.

24	Мервинский	2	23	1 (100%)	–	1
25	Милославский	1	12	1 (100%)	–	1
26	Михайловский	6	26	1 (50%)	1 (50%)	2
27	Можарский	1	17	1 (25%)	3 (75%)	4
28	Муравлянский	–	10	–	5 (100%)	5
29	Новодеревенский	1	13	3 (75%)	1 (25%)	4
30	Октябрьский	2	13	–	1 (100%)	1
31	Пителинский	2	21	–	1 (100%)	1
32	Пронский	2	32	2 (28,6%)	5 (71,4%)	7
33	Путятинский	2	10	1 (100%)	–	1
34	Раненбургский	1	21	2 (66,7%)	1 (33,3%)	3
35	Рыбновский	2	11	нет данных	нет данных	нет данных
36	Ряжский	2	18	–	1 (100%)	1
37	Рязанский	1(2)*	14(28)	2 (40%)	3 (60%)	5
38	Сапожковский	1	16	1 (50%)	1 (50%)	2
39	Сараевский	1	9	3 (75%)	1 (25%)	4
40	Сасовский	1	30	1 (20%)	4 (80%)	5
41	Семионовский	1	15	2 (66,7%)	1 (33,3%)	3
42	Скопинский	1	28	3 (60%)	2 (40%)	5
43	Солотчинский	2	16	–	1 (100%)	1
44	Спасский	3	27	5 (71,4%)	2 (28,6%)	7
45	Старожиловский	2	18	1 (20%)	4 (80%)	5
46	Троекуровский	–	9	нет данных	нет данных	нет данных
47	Трубетчинский	2	14	–	2 (100%)	2
48	Тумский	3	13	2 (40%)	3 (60%)	5
49	Ухоловский	1	23	–	2 (100%)	2
50	Чапаевский	1	14	нет данных	нет данных	нет данных
51	Чернавский	1	15	3 (75%)	1 (25%)	4
52	Чучковский	–	17	2 (66,7%)	1 (33,3%)	3
53	Щацкий	2	20	нет данных	нет данных	нет данных
54	Шелуховский	3	18	–	–	–
55	Шиловский	2	21	4 (80%)	1 (20%)	5
	Всего:	85	1010	96 (54,9%)	79 (45,1%)	175

* В скобках указаны данные по городу Рязань.

Таблица 2

Подпольные общины в Воронежской области на 1 января 1949 г.¹

№	Районы	Церкви ²		Незарегистрированные общины		
		действующие	всего	возбуждавшие ходатайство об открытии церкви (% от всех)	не возбуждавшие ходатайство об открытии церкви (% от всех)	всего (100%)
1	Абрамовский	-	-	-	3 (100%)	3
2	Алексеевский	16	16	нет данных	нет данных	нет данных
3	Алешковский	2	2	нет данных	нет данных	нет данных
4	Анненский	2	5	нет данных	нет данных	нет данных
5	Архангельский	1	2	-	3 (100%)	3
6	Байчуровский	2	2	нет данных	нет данных	нет данных
7	Белогорьевский	-	9	нет данных	нет данных	нет данных
8	Березовский	-	13	-	2 (100%)	2
9	Бобровский	2	8	нет данных	нет данных	нет данных
10	Богучарский	1	17	нет данных	нет данных	нет данных
11	Боринский	-	11	-	2 (100%)	2
12	Борисоглебский	2	9	нет данных	нет данных	нет данных
13	Буденновский	8	8	нет данных	нет данных	нет данных
14	Бутурлиновский	2	2	нет данных	нет данных	нет данных
15	Ведугский	4	4	нет данных	нет данных	нет данных
16	Вейделевский	2	3	1 (100%)	-	1
17	Верхнехавский	-	4	нет данных	нет данных	нет данных
18	В. Карачанский	1	5	нет данных	нет данных	нет данных
19	В. Мамонский	1	6	нет данных	нет данных	нет данных
20	Водопьяновский	-	15	нет данных	нет данных	нет данных
21	Воробьевский	1	13	-	1 (100%)	1
22	Воронежский	3	22	нет данных	нет данных	нет данных
23	Воронцовский	1	3	-	1 (100%)	1

¹ Составлено по ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 321. Л. 139–143; 156–158.² В т.ч. молитвенные дома.

24	Голосновский	1	2	нет данных	нет данных	нет данных
25	Грачевский	1	7	нет данных	нет данных	нет данных
26	Гремяченский	–	3	нет данных	нет данных	нет данных
27	Грибановский	2	4	нет данных	нет данных	нет данных
28	Грязинский	1	9	–	2 (100%)	2
29	Давыдовский	1	4	нет данных	нет данных	нет данных
30	Дмитряшевский	–	1	–	1 (100%)	1
31	Добринский	1	4	нет данных	нет данных	нет данных
32	Евдаковский	1	9	–	2 (100%)	2
33	Елань-Коленовский	–	1	нет данных	нет данных	нет данных
34	Землянский	1	2	–	1 (100%)	1
35	Калачеевский	1	15	нет данных	нет данных	нет данных
36	Кантемировский	1	8	нет данных	нет данных	нет данных
37	Каширский	1	5	1 (50%)	1 (50%)	2
38	Козловский	–	1	1 (100%)	–	1
39	Коротоякский	3	7	1 (25%)	3 (75%)	4
40	Ладомировский	2	2	нет данных	нет данных	нет данных
41	Левороссошанский	1	4	нет данных	нет данных	нет данных
42	Лимановский	–	2	нет данных	нет данных	нет данных
43	Липецкий	4	23	нет данных	нет данных	нет данных
44	Лискинский	1	16	нет данных	нет данных	нет данных
45	Лосевский	2	9	нет данных	нет данных	нет данных
46	Меловатский	–	8	нет данных	нет данных	нет данных
47	Михайловский	5	5	нет данных	нет данных	нет данных
48	Молотовский	2	6	–	1 (100%)	1
49	Нижедевицкий	4	4	–	1 (100%)	1
50	Никитовский	4	4	нет данных	нет данных	нет данных
51	Ново-Калитвянский	–	11	нет данных	нет данных	нет данных
52	Ново-Усманский	–	6	нет данных	нет данных	нет данных
53	Ново-Хоперский	2	10	нет данных	нет данных	нет данных
54	Ольховатский	4	4	нет данных	нет данных	нет данных
55	Острогожский	5	16	нет данных	нет данных	нет данных
56	Павловский	1	6	нет данных	нет данных	нет данных
57	Панинский	н. д.	1	нет данных	нет данных	нет данных
58	Песковский	2	4	нет данных	нет данных	нет данных
59	Петропавловский	–	5	нет данных	нет данных	нет данных
60	Писаревский	–	3	нет данных	нет данных	нет данных

61	Поворинский	–	–	нет данных	нет данных	нет данных
62	Подгоренский	1	1	нет данных	нет данных	нет данных
63	Полянский	–	5	нет данных	нет данных	нет данных
64	Радченский	–	9	–	1 (100%)	1
65	Репьевский	5	6	1 (100%)	–	1
66	Ровеньский	1	5	нет данных	нет данных	нет данных
67	Рожд. Хавский	1	10	1 (50%)	1 (50%)	2
68	Россошанский	1	3	нет данных	нет данных	нет данных
69	Садовский	–	7	нет данных	нет данных	нет данных
70	Семилукский	1	13	1 (100%)	–	1
71	Синелипяговский	–	1	нет данных	нет данных	нет данных
72	Ст. Криушанский	–	4	нет данных	нет данных	нет данных
73	Талицкий	–	6	нет данных	нет данных	нет данных
74	Таловский	–	2	1 (100%)	–	1
75	Терновский	2	2	нет данных	нет данных	нет данных
76	Токайский	–	6	нет данных	нет данных	нет данных
77	Уколовский	4	4	нет данных	нет данных	нет данных
78	Усманский	2	7	–	1 (100%)	1
79	Хворостянский	1	9	нет данных	нет данных	нет данных
80	Хлевенский	2	9	2 (100%)	–	2
81	Хохольский	1	4	–	1 (100%)	1
82	Хреновской	1	2	нет данных	нет данных	нет данных
83	Чигольский	1	4	2 (66,7%)	1 (33,3%)	3
84	Шаталовский	2	5	–	1 (100%)	1
85	Щученский	1	7	2 (50%)	2 (50%)	4
86	Эртильский	1	н. д.	нет данных	нет данных	нет данных
	<i>Всего:</i>	133	541	14 (30,4%)	32 (69,6%)	46

Таблица 3

Подпольные общины в Тамбовской области на 1 января 1949 г.¹

№	Районы	Незарегистрированные общины		
		возбуждавшие ходатайство об открытии церкви (% от всех)	не возбуждавшие ходатайство об открытии церкви (% от всех)	всего (100%)
1.	Алгасовский	5 (100%)	-	5
2.	Дегтянский	1 (50%)	1 (50%)	2
3.	Жердевский	-	1 (100%)	1
4.	Знаменский	-	1 (100%)	1
5.	Инжавинский	1 (50%)	1 (50%)	2
6.	Каменский	1 (100%)	-	1
7.	Кирсановский	-	2 (100%)	2
8.	Котовск г.	-	1 (100%)	1
9.	Красивский(?)	1 (100%)	-	1
10.	Ламский	-	1 (100%)	1
11.	Лысогорский	-	2 (100%)	2
12.	Матоновский	-	1 (100%)	1
13.	Мичуринский	1 (100%)	-	1
14.	Моршанский	-	1 (100%)	1
15.	Никифоровский	1 (100%)	1 (100%)	2
16.	Первомайский	-	1 (100%)	1
17.	Пичаевский	1 (100%)	-	1
18.	Рассказово г.	-	1 (100%)	1
19.	Ракшинский	-	3 (100%)	3
20.	Ржаксинский	-	2 (100%)	2
21.	Старо-Юрьевский	-	1 (100%)	1
22.	Сосновский	-	1 (100%)	1

¹ Составлено по ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 352. Л. 148-152.

23.	Тамбовский	–	1(1)* (100%)	2
24.	Уваровский	3 (100%)	–	3
25.	Уметский	–	1 (100%)	1
26.	Шпикудовский	–	1 (100%)	1
27.	Шульнинский	–	1 (100%)	1
	<i>Всего:</i>	15 (35,7%)	27 (64,3%)	42

* В скобках указаны данные по городу Тамбов.

Таблица 4

Подпольные общины в Горьковской области на 1 января 1949 г.¹

№	Районы	Незарегистрированные общины		
		возбуждавшие ходатайство об открытии церкви (% от всех)	не возбуждавшие ходатайство об открытии церкви (% от всех)	всего (100%)
1.	Арзамасский	2 (100%)	–	2
2.	Богородский	2 (100%)	–	2
3.	Б. Мурашкинский	1 (100%)	–	1
4.	Бутурлинский	–	1 (100%)	1
5.	Вадский	1 (50%)	1 (50%)	2
6.	Вачский	–	1 (100%)	1
7.	Воротынский	1 (50%)	1 (50%)	2
8.	Воскресенский	1 (33%)	2 (67%)	3
9.	Горький г.	1 (20%)	4 (80%)	5
10.	Дзержинск г.	1 (100%)	–	1
11.	Дивеевский	–	1 (100%)	1
12.	Заветлужский	–	3 (100%)	3
13.	Залесный	2 (67%)	1 (33%)	3

¹ Составлено по ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 322. Л. 21, 177–186.

14.	Кстовский	–	1 (100%)	1
15.	Лукояновский	3 (37%)	5 (63%)	8
16.	Лысковский	1 (100%)	–	1
17.	Павловский	6 (86%)	1 (14%)	7
18.	Первомайский	–	2 (100%)	2
19.	Салаганский	–	1 (100%)	1
20.	Спасский	–	1 (100%)	1
21.	Уренский	–	1 (100%)	1
22.	Чернухинский	2 (100%)	–	2
23.	Шатковский	2 (100%)	–	2
	<i>Всего:</i>	26 (49,1%)	27 (50,9%)	53

Таблица 5
Руководители* незарегистрированных общин в Рязанской области на 1 января 1948 г.¹

	Белое духовенство		Монашесствующие				Миряне		Всего
	священники	диаконы	черное духовенство	монахи	монахини	мужчины	женщины		
В общинах, возбуждавших ходатайства об открытии церкви	49 (47,1%)	6 (5,8%)	7 (6,7%)	9 (8,7%)	32 (30,8%)	–	1 (1,0%)	104 (100%)	
	55 (52,9%)		48 (46,2%)			1 (1,0%)			
В общинах, не возбуждавших ходатайства об открытии церкви	24 (28,6%)	4 (4,8%)	13 (15,5%)	7 (8,3%)	35 (41,7%)	1 (1,2%)	–	84 (100%)	
	28 (33,3%)		55 (65,5%)			1 (1,2%)			

* Их число отличается от числа общин, так как в ряде групп было несколько организаторов: священник и монахиня, несколько монахинь и т.д.

¹ Составлено по РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Лл. 39–45

Таблица 6
Руководители незарегистрированных общин в Воронежской области на 1 января 1949 г.¹

	Белое духовенство		Монашесствующие				Миряне		Всего
	священники	диаконы	черное духовенство	монахи	монахини	мужчины	женщины		
В общинах, возбуждавших ходатайства об открытии церкви	-	-	-	-	4 (26,7%)	7 (46,7%)	4 (26,7%)	15 (100%)	
В общинах, не возбуждавших ходатайства об открытии церкви	-		4 (26,7%)		11 (73,3%)				
	2 ² (5,1%)	-	-	-	2 (5,1%)	14 (35,9%)	21 (53,9%)	39 (100%)	
	2 (5,1%)		2 (5,1%)		35 (89,7%)				

¹ Составлено по ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 321. Л. 139–143; 156–158.

² Рукоположение одного из них ставится уполномоченным под сомнение.

Таблица 7
Руководители незарегистрированных общин в Тамбовской области на 1 января 1949 г.¹

	Белое духовенство		Монашество				Миряне		Всего
	священники	диаконы	черное духовенство	монахи	монахини	мужчины	женщины		
В общинах, возбуждавших ходатайства об открытии церкви	4 (28,6%)	1 (7,1%)	–	–	1 (7,1%)	7 (50,0%)	1 (7,1%)	14 (100%)	
В общинах, не возбуждавших ходатайства об открытии церкви	5 (35,7%)			1 (7,1%)		8 (57,1%)			
В общинах, не возбуждавших ходатайства об открытии церкви	7 ² (26,9%)	2 (7,7%)	2 (7,7%)	–	2 (7,7%)	11 (42,3%)	2 (7,7%)	26 (100%)	
	9 (34,6%)			4 (15,4%)		13 (50,0%)			

¹ Составлено по ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 352. Л. 148–152.

² Один из них, по сведениям уполномоченного, был лишен сана, а другой был запрещенным в служении обновленческим священником.

Таблица 8
Руководители незарегистрированных общин в Горьковской области на 1 января 1949 г.¹

	Белое духовенство		Монашесствующие			Миряне		Всего
	священники	диаконы	черное духовенство	монахи	монахини	мужчины	женщины	
В общинах, возбуждавших ходатайства об открытии церкви	13 (46,4%)	1 (3,6%)	1 (3,6%)	–	3 (10,7%)	4 (14,3%)	6 (21,4%)	28 (100%)
	14 (50,0%)			4 (14,3%)		10 (35,7%)		
В общинах, не возбуждавших ходатайства об открытии церкви	12 (44,4%)	–	–	–	2 (7,4%)	11 (40,7%)	2 (7,4%)	27 (100%)
	12 (44,4%)			2 (7,4%)		13 (48,2%)		

¹ Составлено по ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 322. Л. 21, 177–186.

Источники и библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ)

Ф. 353. — Наркомат юстиции.

Ф. 5263. — Комиссия по делам культов ЦИК СССР.

Ф. 6991. — Совет по делам Русской Православной Церкви.

Ф. 9401. — Особая папка И. В. Сталина.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАС-ПИ)

Ф. 17. — Центральный Комитет КПСС.

Ф. 89. — Е. Ярославский.

Ф. 151. — П. Г. Смидович.

Ф. 556. — Бюро ЦК КПСС по РСФСР.

Личные архивы:

— О. А. Кавелиной;

— Л. В. Каледы;

— Н. В. Крупиной;

— П. В. Протопоповой;

— В. И. Пузик.

Опубликованные источники

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994.
2. Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1–2. М.–Новосибирск, 1997–1998.
3. *Арсений (Жадановский), епископ*. Воспоминания. М. 1995.
4. *Арцыбушев А. П.* Матушка Евдокия. М., 2000.
5. *Арцыбушев А. П.* Милосердия двери. М., 2001.
6. *Бобринская В. С.* Жизнь священника Сергия Сидорова и его семьи // Записки священника Сергия Сидорова, с приложением его жизнеописания, составленного дочерью, В. С. Бобринской. М., 1999. С. 141–293.

7. *Богоявленская О. П.* Воспоминания о брате: (Олег Павлович Богоявленский — Иеромонах Феодор) // *Альфа и Омега.* № 1(27). 2001. С. 259–282.
8. *Варфоломей (Ремов), архиепископ.* Письма и автобиография / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и примечания *А. Л. Беглова* // *Альфа и Омега.* 1996. № 2/3 (9/10). С. 353–378.
9. *Варфоломей (Ремов), архиепископ.* Из духовного наследия / Подготовка текста, публикация, вступительная статья и примечания *А. Л. Беглова* // *Альфа и Омега.* 1998. № 4(18). С. 119–133.
10. *Варфоломей (Ремов), архиепископ.* «Мы владеем всерадостной тайной». Слово о пастырях и учениках / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и комментарии *А. Л. Беглова* // *Альфа и Омега.* 2000. № 1(23). С. 87–108.
11. *Варфоломей (Ремов), архиепископ.* «Благоговейный путь». Слово о духовном восхождении / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка и комментарии *А. Л. Беглова* // *Альфа и Омега.* 2000. № 2(24). С. 146–159.
12. *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001.
13. *Вениамин (Милов), епископ.* Дневник инока. Письма из ссылки. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
14. *Владимир Тимаков, протоиерей.* Высокопреосвященный Кирилл, архиепископ Пензенский и Саранский // *Альфа и Омега.* 2000. № 3(25). С. 298–316; № 4(26). С. 245–263; 2001. № 1(27). С. 285–306.
15. *Волков С.* Последние у Троицы: Воспоминания о Московской духовной академии. (1917–1920) / Литературная запись, вступительная статья, именной указатель и сноски *А. Л. Никитина.* М. – СПб., 1995.
16. Всесозная переписка населения. 1937 г. Краткие итоги. М., 1991.
17. *Глеб Каледа, протоиерей.* Очерки жизни православного народа в годы гонений: (Воспоминания и размышления) // *Альфа и Омега.* 1995. № 3(6). С. 127–144.
18. *Глеб Каледа, профессор, протоиерей.* Полнота жизни во Христе. Проповеди. М., 1996.
19. *Глеб Каледа, протоиерей.* Записки рядового // *Альфа и Омега.* 2002. № 1(31). С. 267–311; № 2(32). С. 302–329.
20. Дар ученичества. Сборник / Составитель *П. Г. Проценко.* М., 1993.
21. *Досифея (Вержбловская), монахиня.* О матушке Марии // *Василевская В. Я.* Катакомбы XX века. Воспоминания. М., 2001. С. 279–306.
22. *Желнавакова М.* Воспоминания о матери. Письма // *Альфа и Омега.* 1999. № 4(22). С. 256–277; 2000. № 1(23). С. 247–271.
23. «Женская Оптина». Материалы к летописи Борисо-Глебского женского Аносина монастыря. М., 1997.
24. Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. М., 2001.

25. Заветы о молитвенном делании. Благословение монашествующим и всем ревнующим о благочестии Смоленской Зосимовой пустыни схиигумена Германа. Б. м., 1995.
26. Записки священника Сергия Сидорова, с приложением его жизнеописания, составленного дочерью, В. С. Бобринской. М., 1999.
27. За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917–1956. Биографический справочник. Книга первая. А–К. М., 1997.
28. *Игнатия, монахиня*. Старчество на Руси. М., 1999.
29. *Игнатия, монахиня*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001.
30. *Игнатия (Петровская), монахиня*. Высоко-Петровский монастырь в 20–30 годы / Подготовка текста, публикация, предисловие и примечания А. Л. Беглова // Альфа и Омега. 1996. № 1(8). С. 114–135.
31. *Игнатия (Петровская), монахиня*. Патриарх Сергий и Высоко-Петровский монастырь / Подготовка текста, публикация и примечания А. Л. Беглова // Альфа и Омега. № 3(21). 1999. С. 181–185.
32. *Игнатия (Петровская), монахиня*. О Святейшем Патриархе Алексии I / Подготовка текста, публикация и примечания А. Л. Беглова // Альфа и Омега. № 1(23). 2000. С. 128–146.
33. *Игнатий (Лебедев), схииерарх мандрит*. Письма из заключения // *Монахиня Игнатия*. Старчество на Руси. М., 1999. С. 214–315.
34. *Игнатий (Лебедев), схииерарх мандрит*. Письма монахине Ксении // *Монахиня Игнатия*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья. М., 2001. С. 290–314.
35. *Илья Четверухин, протоиерей, Четверухина Е.* Иеросхимонах Алексий, старец-затворник Смоленской Зосимовой пустыни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
36. *Иоанн (Вендланд), митрополит*. Проповеди. Ярославль, 1995.
37. *Иоанн (Вендланд), митрополит*. Библия и эволюция. Ярославль, 1998.
38. *Иоанн (Вендланд), митрополит*. О пастырской молитве. Ярославль, 1999.
39. *Иоанн (Вендланд), митрополит*. Князь Федор (Черный). Митрополит Гурий (Егоров): Исторические очерки. Ярославль, 1999.
40. [*Иулиания (Каледа), монахиня*.] Воспоминания об отце // *Профессор, протоиерей Глеб Каледа*. Домашняя Церковь. Очерки духовно-нравственных основ созидания и построения семьи в современных условиях. 2-е изд. М., 1998. С. 257–279.
41. [*Каледа Л. В.*] Краткое жизнеописание отца Владимира Амбарцумова // *Вестник русского христианского движения*. 1990. № 3(160). С. 261–273.
42. *Каледа Л.* Воспоминания об отце — священнике Владимире Амбарцумове // Альфа и Омега. 2000. № 2(24). С. 243–262.

43. *Каледа Л.* Воспоминания об отце Глебе // Альфа и Омега. 2002. № 2(32). С. 220–254; № 3(33). С. 226–260.
44. *Китер Н.* Православная Церковь в СССР в 1930-е годы // Церковно-исторический вестник. 1998. № 1. С. 44–61.
45. *Крашенинникова Е.* Храмы и пастыри // Альфа и Омега. 1999. № 3(21). С. 258–279.
46. *Лихачев Д. С.* Избранное: Воспоминания. 2-е изд., переработанное. СПб., 1997.
47. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 391–599.
48. Молю о тех, кого Ты дал мне... Владыка Серафим (Звездинский) в воспоминаниях духовной дочери, схимонахини Иоанны (Анны Сергеевны Патрикеевой). М., 1999.
49. <Московская прихожанка.> Святейший Патриарх Алексий I и восстановление Свято-Троицкой Сергиевой Лавры // Альфа и Омега. 1999. № 4(22). С. 193–206.
50. «Не поминающие своего Патриарха остаются вне Церкви». Письмо епископа Афанасия (Сахарова) духовным чадам / Публикация и вступительная статья *Е. Апушкиной* // К Свету. Патриархи смутных времен. № 13. М., 1994. С. 96–99.
51. *Николай Ведерников, протоиерей.* Воспоминания о встречах с Патриархами Сергием и Алексием // Альфа и Омега. 2002. № 3(33). С. 220–225.
52. *Новоселов М. А.* Письма к друзьям. М., 1994.
53. От внешнего к внутреннему. Жизнеописание Н. Е. Пестова. Новосибирск, 1997.
54. Письма игуменнии Афанасии (Громеко) митрополиту Евлогию (Георгиевскому). Архив митрополита Евлогия / Предисловие, публикация, комментарии *Н.Т. Энеевой* // Проблемы истории Русского зарубежья: материалы и исследования. Вып. 1. М., 2005. С. 362–374.
55. Письма Патриарха Алексия своему духовнику: [1917–1921.] Издание Средненского монастыря, 2000.
56. Правда о религии в России. Московская Патриархия, 1942.
57. *Пыльнева Г. А.* Воспоминания о старце Зосимовой пустыни иеросхимонахе Иннокентии. М., 1998.
58. *Рафаил (Карелин), архимандрит.* Тайна спасения. Беседы о духовной жизни. Из воспоминаний. М., 2002.
59. Религиозные организации в СССР: накануне и в первые годы Великой Отечественной войны (1938–1943 гг.) / Вступительная статья, комментарии и подготовка текста к публикации *М. И. Одишова* // Отечественные архивы. 1995. № 2. С. 37–67.

60. Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943–1945 гг.) / Вступительная статья, комментарии и подготовка текста к публикации *М. И. Одинцова* // Отечественные архивы. 1995. № 3. С. 41–70.
61. Русская Православная Церковь в советское время: (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Составитель *Г. Штриккер*. Кн. 1–2. М., 1995.
62. Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов. Московская Патриархия, 1943.
63. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996.
64. Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокружения. Документы и материалы. М., 1998.
65. Санкт-Петербургская епархия в двадцатом веке в свете архивных материалов. 1917–1941. Сборник документов. СПб., 2000.
66. Священник Глеб Каледа — ученый и пастырь / Сост. *В. Г. Каледа*. М., 2007.
67. *Серафим (Томин), схиархимандрит*. Глава преподобного Силуана Афонского // Христианос. Альманах. 1991. № 1. С. 77–88.
68. *Сергий (Савельев), архимандрит*. Далекий путь: История одной христианской общины. М., 1998.
69. *Снопов Н.* «От рода сего». [Воспоминания о схимонахине Агнии (Стародубцевой)] // Альфа и Омега. 1999. № 4(22). С. 207–213.
70. Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД. Документы и материалы. 1918–1939. Тт. 1–4. М., 2000.
71. *Судоплатов П.* «Остаюсь единственным живым свидетелем...» // Молодая гвардия. 1995. № 5. С. 18–43.
72. Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. Документы и материалы. 1927–1939. Тт. 1–3. М., 2000.
73. У Бога все живы. Воспоминания о даниловском старце архимандрите Георгии (Лаврове). М., 1996.
74. *Феодор (Богоявленский), преподобномученик*. «Завещание» / Подготовка текста, публикация, вступительная заметка *А. Л. Беглова* // Альфа и Омега. 2001. № 1(27). С. 283–284.
75. *Четверухина Е.* «Удалился от мира...». Воспоминания о схимонахе Симоне (Сергее Евгеньевиче Кожухове). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997.
76. *Д'Эрбиньи, о <тец> М <ишель>, S. J.* Церковная жизнь в Москве / Авторизованный перевод с французского с предисловием *И. Ф. Наживина*. Париж, 1926.

Библиография

77. *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы: Взаимоотношения Советского государства и религии. М., 1991.
78. *Алексеев В. А.* «Штурм небес» отменяется? Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. М., 1992.
79. *Алексеев В. И., Ставру Ф.* Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское возрождение. 1980. № 11. С. 91–118; № 12. С. 108–126; 1981. № 1(13). С. 75–97; № 2(14). С. 118–154; № 3(15). С. 85–100; № 4(16). С. 91–121; № 5(17). 97–114; № 6(18). С. 105–125.
80. *Андреев И. М.* Заметки о катакомбной церкви в СССР. Джорданвилль, 1947.
81. *Андрей Голиков, священник, С. Фомин.* Кровью убеленные. Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики: (1940–1955). Мартиролог православных священнослужителей и церковнослужителей Латвии, репрессированных в 1940–1952 гг. Жизнеописания и материалы к ним. М., 1999.
82. [Беглов А.] От публикатора [к *Монахиня Игнатия (Петровская)*]. Слово о старчестве // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 165–166.
83. [Беглов А.] От публикатора [к *Монахиня Игнатия (Петровская)*]. Опыт литургического богословия в трудах русских песнотворцев // Альфа и Омега. 1997. № 2(13). С. 280–282.
84. [Беглов А.] Жизненный путь архиепископа Варфоломея // Альфа и Омега. 1998. № 4(18). С. 119–129.
85. [Беглов А.] Дополнение от составителя // *Монахиня Игнатия*. Старчество на Руси. М., 1999. С. 83–93.
86. *Беглов А.* Прозелитизм среди мертвых: Католическая пропаганда записывает в ряды приверженцев Римского престола расстрелянных православных епископов // НГ-религии. 11 августа 1999 г. № 15(38). С. 6.
87. *Беглов А.* «Миссионерская разведка» отца Николая Трубецкого. Как начиналась Псковская миссия // Альфа и Омега. 2001. № 2(28). С. 243–251.
88. *Беглов А.* «Катакомбное наследие»: в реальности и на самом деле // Религия в России / Проблемы. 22 октября 2001: <http://religion.russ.ru/problems/20011022-beglov.html>.
89. *Беглов А.* Архиепископ Варфоломей (Ремов): Argumentum advocati Dei. Настоятель Высоко-Петровского монастыря по материалам архивов его приходов // Церковь в истории России. Вып. 5. М., 2003. С. 222–240.
90. *Беглов А.* Церковное подполье в СССР в 1920–1940-х годах: стратегии выживания // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 78–104.
91. *Беглов А.* Епископат Русской Православной Церкви и церковное подполье в 1920–1940-е гг. // Альфа и Омега. 2003. № 1(35). С. 138–155.
92. *Беглов А.* Эволюция церковной жизни в условиях подполья: итоги двадцатилетия (1920–1940-е гг.) // Альфа и Омега. 2003. № 2(36). С. 202–232.

93. *Беглов А.* Советское законодательство в отношении Русской Православной Церкви 1920–1940-х гг.: колебания границы легальности // Религии мира. 2004. М., 2004. С. 211–218.
94. *Беглов А. Л.* «Сергианское» подполье: к постановке проблемы // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Материалы. Том 1. М., 2005. С. 292–298.
95. *Беглов А.* Церковная оппозиция в 1940-е годы // Альфа и Омега. 2006. № 2(46). С. 111–133.
96. *Беглов А.* Понятие «катакомбная церковь»: мифы и реальность // Мeneвские чтения. 2006. Научная конференция «Церковная жизнь XX века: про-тоиерей Александр Мень и его духовные наставники». Сергиев Посад, 2007. С. 51–59.
97. *Беглов А.* Опыт выживания православного монашества в советское время и возрождение русской аскетической традиции (на материалах архива не-легального Высоко-Петровского монастыря в Москве 1920–1930-х гг.) // Возрождение православных монастырей и будущее России. Материалы III Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподоб-ного Серафима Саровского и судьбы России». Нижний Новгород, 2007. С. 58–69.
98. *Беглов А.* От соборного Определения — к Декрету СНК. К вопросу о генезисе государственно-церковных отношений советского периода // Альфа и Оме-га. 2007. № 1(48). С. 146–170.
99. *Беглов А.* Православное образование в подполье: страницы истории // Альфа и Омега. 2007. № 3(50). С. 153–172.
100. *Васильева О.* Жребий митрополита Сергия Воскресенского // Наука и рели-гия. 1995. № 5. С. 20–25.
101. *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского госу-дарства в 1943–1948 гг. М., 1999.
102. *Васильева О. Ю.* Особенности религиозной жизни на временно оккупирован-ной территории // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 226–247.
103. *Васильева О.* Дело архиепископа Варфоломея, или «человек-загадка» про-тив Русской Православной Церкви // Альфа и Омега. 2000. № 4(26). С. 192–205.
104. *Васильева О.* Митрополит Сергей (Страгородский): штрихи к портрету // Альфа и Омега. 2002. № 1(31). С. 136–163.
105. *Васильева О.* Февральская пресс-конференция митрополита Сергия инст-ранным корреспондентам: историческое наследие и материал для историчес-кого осмысления // Альфа и Омега. 2002. № 3(33). С. 131–137.
106. *Васильева О. Ю.* Судьбы русских монастырей в XX веке // Монашество и мо-настыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. М., 2002. С. 332–342.
107. *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Со-бор. М., 2004.

108. *Васильева О., Кнышевский П.* Кремлевская вечеря // К Свету. Патриархи смутных времен. № 13. М., 1994. С. 70–76.
109. *Владислав Цытин, протоиерей.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997.
110. *Владислав Цытин, протоиерей.* О катакомбах XX века. Беседа в редакции // Альфа и Омега. 2002. № 1(31). С. 108–109.
111. *Владислав Цытин, протоиерей.* О ситуации в церковной жизни 20–30-х годов // Альфа и Омега. 2002. № 3(33). С. 109–119.
112. *Гарькавый И.* Страница жизни Церкви // Альфа и Омега. 1995. № 1(4). С. 114–125.
113. *Георгий Митрофанов, священник.* Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы. К вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграции в период 1920–1927 гг. СПб., 1995.
114. *Георгий (Тертышников), архимандрит.* Жизнеописание архимандрита Кроныда (Любимова), наместника Свято-Троицкой Сергиевой Лавры // Альфа и Омега. 1998. № 2(16). С. 146–163.
115. *Головкова Л.* Особенности прочтения следственных дел в свете канонизации Новомучеников и Исповедников Российских // Альфа и Омега. 2000. № 4(26). С. 206–215.
116. *Дамаскин (Орловский), иеромонах.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1. Тверь, 1992.
117. *Дамаскин (Орловский), игумен.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2–6. Тверь, 1999–2002.
118. *Дамаскин (Орловский), игумен.* История Русской Православной Церкви в документах Архива Президента Российской Федерации // 2000-летию Рождества Христова посвящается. М., 2001. С. 78–112.
119. *Данилов А. А., Пыжиков А. В.* Рождение сверхдержавы: СССР в первые послевоенные годы. М., 2001.
120. *Демьянов А. И.* Критика идеологии истинно православного христианства: (По материалам социологического исследования в центральных областях РСФСР). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Л., 1974.
121. *Демьянов А. И.* Истинно-православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977.
122. *Демьянов А. И.* Религиозность: тенденции и особенности проявления. (Социально-психологический анализ). Воронеж, 1984.
123. *Елисеев А. Л.* Государственно-церковные отношения в 20-е годы XX столетия // Сборник Орловского церковного историко-археологического общества. Вып. 2(5). Орел, 2001. С. 92–97.

124. *Жиромская В. Б.* Демографическая история России в 1930-е гг. Взгляд в неизвестное. М., 2001.
125. *Жиромская В. Б., Киселев И. Н., Поляков Ю. А.* Полвека под грифом «секретно»: Всесоюзная перепись населения 1937 года. М., 1996.
126. *Журавский А. В.* Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды священномученика Кирилла Казанского. М., 2004.
127. *Журавский А. В.* Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского) // *Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы.* 2000. № 1. Православная Церковь в России и СССР. Источники, исследования, библиография / Ред. номера *С. Л. Фирсов.* С. 343–372.
128. *Зеленогорский М. Л.* Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). М., 1991.
129. *Зубкова Е. Ю.* Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945–1953. М., 1999.
130. *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999.
131. *Иноземцева З. П., Романова С. Н.* Дела по обвинению православного духовенства и мирян как исторический источник // 2000-летию Рождества Христова посвящается. М., 2001. С. 112–131.
132. *Иоанн (Маслов), схиархимандрит.* Глинская пустынь. История обители и ее духовно-просветительская деятельность в XVI–XX веках. М., 1994.
133. *Иоанн (Маслов), схиархимандрит.* Глинский патерик. М., 1997.
134. *Иоанн (Снычев), митрополит.* Жизнь и служение митрополита Мануила. Биографический очерк. Самара, 1997.
135. *Иоанн (Снычев), митрополит.* Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия — григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Самара, 1997.
136. *Казем-Бек А. Л.* Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I // *Богословские труды. Юбилейный сборник к 120-летию со дня рождения Святейшего Патриарха Алексия I, к 80-летию восстановления Патриаршества.* Издательство Московской Патриархии, 1998. С. 13–185.
137. *Кашеваров А. Н.* Православная Российская Церковь и советское государство. (1917–1922). М., 2005.
138. *Клибанов А. И.* Современное сектантство в Тамбовской области: (По материалам экспедиции Института истории АН СССР в 1959 г.) // *Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей. Т. 8.* М., 1960. С. 59–100.
139. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство и современность: (Социологические и исторические очерки). М., 1969.
140. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.

141. *Клибанов А. И.* Из мира религиозного сектантства. Встречи. Беседы. Наблюдения. М., 1974.
142. *Кордонский С.* Рынки власти: Административные рынки СССР и России. М., 2000.
143. *Коровушкина-Пярт И. П.* Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Сб. науч. трудов. Екатеринбург, 2001. С. 206–217.
144. *Кривова Н. А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997.
145. *Лавров А. С.* Канонизация и почитание святых мощей в России в первой половине XVIII в. // Русская религиозность: проблемы изучения / Составители А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 155–174.
146. *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.
147. *Левин О. Ю., Просветов Р. Ю., Алленов А. Н.* Кирсанов Православный. М., 1999.
148. *Левкиевская Е. Е.* Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Российский Православный Университет ап. Иоанна Богослова. Ученые записки. Вып. 4. М., 1998. С. 90–110.
149. *Лукачевский А.* Федоровцы-крестоносцы. М., 1930.
150. *Максим Хижий, протоиерей.* Размышления о церковной политике Патриарха Сергия (Страгородского) // Альфа и Омега. 2002. № 3(33). С. 120–130.
151. *Мальшев Ив.* Что скрывается под маской религий // Безбожник. № 47(477). 30 августа 1931. С. 1.
152. *Медведев Н. В.* Государство и Церковь в России: (1924–1934 гг.). Диссертация... канд. ист. наук. М., 1997.
153. *Мельникова Е. А.* Культы местночтимых святых на территории северо-запада России // Русская религиозность: проблемы изучения / Составители А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 26–33.
154. *Мельтюхов М. И.* Упущенный шанс Сталина. Советский Союз и борьба за Европу. 1939–1941 гг.: (Документы, факты, суждения). М., 2002.
155. *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи: (XVIII – начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. Тт. 1–2. СПб., 1999.
156. *Митрохин Л. Н.* Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. Современное сектантство и его преодоление. По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. М., 1961. С. 144–160.
157. *Михаил Польский, протопресвитер.* Новые мученики российские: В 2 тт. Джорданвилль, Нью-Йорк, 1949–1957.

158. *Навагинский С.* Церковное подполье: (О секте «федоровцев»). Воронеж, 1929.
159. *Никольская Э. А.* К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 9. Современное сектантство и его преодоление. По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. М., 1961. С. 161–188.
160. *Обозный К. П.* Псковская Православная Миссия 1941–1944 годов: (Миссионерский аспект деятельности) // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 248–291.
161. О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991.
162. *Одинцов М. И.* Государство и церковь: история взаимоотношений. 1917–1938. М., 1991.
163. *Одинцов М. И.* Государство и церковь в России. XX век. М., 1994.
164. *Одинцов М. И.* Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны, 1941–1945. М., 1995.
165. *Осипова И. И.* «В язвах своих сокрой меня...». Гонения на Католическую Церковь в СССР. По материалам следственных дел. М., 1996.
166. *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воду слез...». Гонения на Истинно-Православную Церковь в СССР. По материалам следственных и лагерных дел. М., 1998.
167. *Осокина Е. А.* За фасадом «сталинского изобилия»: Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации. 1927–1941. М., 1999.
168. *Панченко А. А.* Религиозные практики и религиозный фольклор // Русская религиозность: проблемы изучения / Составители А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 14–25.
169. *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
170. *Пассат В. И.* Операция «Север». Власти и церковные конфессии в Молдавии в 1940–1960-х гг. // Церковь в истории России. Сб. 3. М., 1999. С. 215–254.
171. *Пассат В. И.* Русская Православная Церковь в Молдавии в 40 – начале 60-х годов XX века // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 293–326.
172. *Перельгин А. И.* Положение Русской Православной Церкви на Орловщине в 1948–1953 гг. // Церковь в истории России. Сб. 3. М., 1999. С. 183–193.
173. *Петюкова О. Н.* Русская Православная Церковь в российской деревне в 1920-е гг.: (По материалам губерний Центральной России). Диссертация... канд. ист. наук. М., 1997.
174. *Пихоя Р. Г.* Советский Союз: история власти. 1945–1991. Новосибирск, 2000.
175. *Покровский Н. Н.* Предисловие // Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1. М.–Новосибирск, 1997. С. 7–109.
176. *Поспеловский Д. В., проф.* Из истории русского церковного зарубежья // Церковь и время. 1991. № 1. С. 19–64; № 2. С. 53–71.

177. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
178. *П. О. Чаев.* Катакомбные монастыри // Грани. 1982. № 123. С. 190–196.
179. Преподобный Оптинский старец священномученик Исаакий // Альфа и Омега. 1999. № 3(21). С. 212–213.
180. *Проценко П. Г.* Биография епископа Варнавы (Беляева). В Небесный Иерусалим. История одного побега. Нижний Новгород, 1999.
181. *Проценко П.* Миф об «истинной церкви». Кому нужна легенда о мощном «катакомбном» движении советских времен? // НГ-религии. 27 января 1999. № 2(25). С. 6.
182. *Сеняевский А. С.* Урбанизация России в XX веке: Роль в историческом процессе. М., 2003.
183. *Сергий Голубцов, протодиакон.* Троице-Сергиева Лавра за последние сто лет. Монашество и его проблемы. События и лица. Устав Лавры. (Обзор и исследование.) М., 1998.
184. *Сергий Голубцов, протодиакон.* Московская Духовная академия в начале XX века. Профессура и сотрудники. Основные биографические сведения. По материалам архивов, публикаций и официальных изданий. М., 1999.
185. *Сергий Голубцов, протодиакон.* Стратилаты академические. Работорцы за Церковь из корпорации Московской Духовной Академии первой половины XX века. Жизнь, труды и крестный путь. По материалам архивов и публикаций. Обзор и исследование. М., 1999.
186. *Сергий Голубцов, протодиакон.* Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М., 1999.
187. *Сергий Голубцов, протодиакон.* Московское духовенство в преддверии и начале гонений. 1917–1922 гг.: Церковно-общественные движения 1917–1918 гг. (Московская епархия и Синод.) Антицерковные судебные процессы 1919–1922 гг. Лидеры и герои, мученики и исповедники. М., 1999.
188. *Сергий Голубцов, протодиакон.* Сплоченные верой, надеждой, любовью и родом. М., 1999.
189. *Смолич И. К.* К вопросу о периодизации истории Русской Церкви / Перевод с немецкого архим. Макария (Веретенникова) // Альфа и Омега. 1998. № 3(17). С. 159–174.
190. *Смолич И. К.* Русское монашество. 988–1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». М., 1999.
191. *Солдатов А.* От РПЦЗ к РПАЦ: истоки «альтернативного» Православия в современной России. Часть 1–2 // Религия в России / Религия в истории. 30 октября 2001: <http://religion.russ.ru/history/20011030-soldatov.html>; 1 ноября 2001: <http://religion.russ.ru/history/20011101-soldatov.html>.
192. *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. Церковь и государство в Советском Союзе: В 3 тт. Джорданвилль, Нью-Йорк, 1987–1988.
193. *Сухова Н. Ю.* Из истории архива Московской Духовной Академии // 2000-летию Рождества Христова посвящается. М., 2001. С. 259–290.

194. *Титов В. Е.* Православие. М., 1967.
195. *Фирсов С. Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004.
196. *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне: Социальная история советской России в 30-е гг.: Деревня. М., 2001.
197. *Хлевнюк О. В.* Политбюро. Механизмы политической власти в 30-е годы. М., 1996.
198. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999.
199. *Шишкин В. А.* Россия в годы «великого перелома» в восприятии иностранного дипломата: (1925–1931 гг.). СПб., 1999.
200. *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб., 1995.
201. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь и Советское государство в 1943–1964 годах: От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995.
202. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь и религиозная политика Советского государства в 1939–1964 гг. Диссертация... докт. ист. наук. СПб., 1996.
203. *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999.
204. *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь. (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М., 2002.
205. *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб., 1999.
206. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999.
207. *Fletcher W. G.* The Russian Orthodox Church Underground. 1917–1970. London, 1971.
208. *Wynot J.* Keeping the Faith: Russian Orthodox Monasticism in the Soviet Union, 1917–1939. Ph. D. defended at Emory University, 2000.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Е. А. Тучков, 1920-е годы.....	35
Г. М. Маленков, 1935 год.....	36
Архимандрит Кронид (Любимов). Москва. Таганская тюрьма. 1937.....	39
Свято-Смоленская Зосимова пустынь. Дорога к святым вратам монастыря, 1900-е годы.....	41
Закрытая Саровская Успенская пустынь, 1930-е годы.....	43
Митрополит Вениамин (Казанский), рисунок 1917–1918 гг.....	44
Иеромонах Гурий(Егоров), 1922 год.....	46
Архимандрит Агафон (в схиме — Игнатий; Лебедев) с членами своей тайной мо- нашеской общины, 1929 год.....	47
Архимандрит Игнатий и монахиня Евпраксия, 1934 год.....	49
Священник Василий Надеждин, начало 1920-х годов.....	56
Факсимиле второй страницы диплома отца Василия Надеждина с подписями преподавателей подпольной Академии, 1927 год.....	57
Квитанция на передачу в Бутырскую тюрьму на имя архим. Игнатия (Лебедева), 1935 год.....	60
В. А. Амбарцумов, будущий священник Владимир с детьми, 1923 год.....	61
Церковь, превращенная в колхозный ссыпной пункт для зерна. Село Барятино Калужской области, современная фотография.....	66
Митрополит Сергей(Воскресенский), 1941–1944 годы.....	74
Епископ Иннокентий (Тихонов), 1920-е годы.....	76
Члены общины архим. Игнатия (Лебедева) за чтением, 1936 год.....	81
Епископ Иоани (Вендланд), 1959–1960 годы.....	82
Монахиня Ксения, духовная дочь архим. Игнатия (Лебедева), 1920-е годы.....	83
Знаки и надписи, которые федоровцы наносили на оконные ставни и двери своих жилищ. Рисунок из книги С. Навагинского, 1929 год.....	89
Г. Г. Карпов, 1946 год.....	105
И. Сталин и К. Е. Ворошилов, 1930-е годы.....	106
В. М. Молотов, 1940-е годы.....	119
Проповедь в храме города Никополь, Украина, 1944 год.....	125
Схиеромонах Серафим (Романцов), духовник Глинской пустыни, 1950-е годы.. 128	
Епископ Ташкентский Гурий (Егоров), 1946–1951 годы.....	153

Епископ Стефан (Никитин), 1960–1963 годы	155
Верующие блокадного Ленинграда, 1942–1943 годы	161
Архиепископ Мануил (Лемешевский), 1946 год.....	174
Молебен и крестный ход в честь Победы в станице Ново-Александровская, Ставропольский край, 1945 год	178
Паломницы возвращаются из Серафимо-Дивеевского монастыря, 1904 год....	180
Курская Коренная пустынь, дореволюционная фотография	181
Патриарх Сергей, 1943 год.....	195
Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), 1940-е годы.....	197
Федоровцы. Фотографии из книги С. Навагинского, 1929 год.....	211
Епископ Афанасий (Сахаров), 1950-е годы.....	217
Саровский монастырь, 1930-е годы	224
Патриарх Алексей I с секретарем Д. А. Остаповым, 1960-е годы.....	239
Митрополит Зиновий (Мажуга) и схигумен Серафим (Романцов) в Сухуми, начало 1970-х годов.....	247
Митрополит Сухумский и Абхазский Илия (сейчас — Католикос-Патриарх всея Грузии) и схиархимандрит Серафим (Романцов) (второй справа), 1975 год.....	248
Митрополит Иоанн (Вендланд), 1972 год	249
Профессор и тайный священник Глеб Каледа незадолго перед выходом на открытое служение, 1990 год.....	249
Митрополит Никодим (Ротов), 1963–1967 годы.....	250

Приложение 5

Список таблиц в тексте

Таблица 1. Легальные и подпольные приходы на территории трех союзных республик в 1916–1946 гг.....	68
Таблица 2. Открытие церквей во время оккупации по областям УССР	126
Таблица 3. Динамика открытия церквей на Украине во время оккупации	127
Таблица 4. Возобновление монастырской жизни на оккупированных территориях СССР.....	130
Таблица 5. Легализация духовенства в Рязанской области в 1944–1951 гг.	152

Указатель имен

В указатель не включены имена, присутствующие в библиографических описаниях.

Сокращения:

архиеп. — архиепископ; **архим.** — архимандрит; **диак.** — диакон; **еп.** — епископ; **игум.** — игумен (-ия); **иером.** — иеромонах; **митр.** — митрополит; **мон.** — монах (-иня); **протоиер.** — протоиерей; **св.** — святой; **свт.** — святитель; **свящ.** — священник; **схиархим.** — схиархимандрит; **схиигум.** — схиигумен (-ия); **схимон.** — схимонах (-иня).

А

Августин (Беляев), еп. 52, 59, 60
 Авраамий 284
 Агафон, архим. см. Игнатий (Лебедев), схиархим.
 Александр (Толстопятов), еп. 197
 Александр (Трапицын), архиеп. 76
 Александр (Филиппенко), иером. 137
 Александр Мень, протоиер. 280
 Александр Невский, св. 44, 45, 184
 Александр Смирнов, протоиер. 195
 Александр Хорьков, свящ. 52
 Алексеев В. А. 107
 Алексеев В. И. 73, 106
 Алексей (Буй), еп. 13, 209, 260
 Алексей (Палицын), архиеп. 197, 199, 200
 Алексей I (Симанский), Патриарх 50, 132, 216, 239–241
 Алексей Зеленев, свящ. 133
 Амбарцумов В. см. Владимир Амбарцумов, свящ.
 Амвросий (Сиверс), архиеп. (?)¹ 25

Анатолий Орлов, протоиер. 54
 Андреев А. А. 177
 Андреев И. М. 9
 Андреева А. Н. 62
 Анна 284
 Анна (Солопова), мон. 137
 Анна, старушка из Хабаровска 297
 Антоний (Марценко), архиеп. 124
 Антоний (Романовский), архиеп. 196
 Антоний (Храповицкий), митр. 37, 38
 Арсений (Стадницкий), митр. 46, 77
 Астахов 291
 Агаманзин 265
 Афанасий (Сахаров), еп. 15, 153, 216, 217, 280
 Афанасия (Громеко), игум. 8, 9
 Ахмат, хан 225

Б

Бабиченко И. Д. 279
 Баранова М. 71
 Басов Т. О., свящ. 147
 Баянов Д. см. Дмитрий Баянов, свящ.

¹ Здесь и далее – указание на существующие сомнения относительно сана упомянутого лица.

Безруков, сержант 299
 Бельшев С. К. 105, 229
 Белякова Е. В. 28, 94
 Берия Л. П. 85, 273, 285
 Бордюков Н. К. 285
 Боровикова 143
 Брицкий Г. см. Григорий Брицкий,
 протоиер.
 Брынских, свящ. 144
 Бубнова С. А. 178
 Булгаков С. см. Сергей Булгаков,
 протоиер.
 Булгакова 297, 298
 Бухановский 298

В

Варвара, св. 83, 184
 Варлаам Шенкурский, св. 294
 Варнава (Беляев), еп. 15
 Варсонофий (Веревкин), иером. 45
 Варфоломей (Городцов), архиеп. 216,
 217
 Варфоломей (Ремов), архиеп. 37, 38,
 42, 46–48, 54–56, 60, 75, 76, 78
 Василий (Дохтуров), еп. 138
 Василий Верюжский, протоиер. 93
 Василий Надеждин, свящ. 55–59
 Васильева О. Ю. 28, 107
 Вениамин (Казанский), митр. 44, 45
 Вениамин (Миров), иером., еп. 53, 55,
 58, 59
 Верюжский В. см. Василий
 Верюжский, протоиер.
 Виктор (Островидов), еп. 13, 138, 209
 Винот Дж. см. Wynn J. J.
 Вишневский Г. см. Гавриил
 Вишневский, свящ.
 Владимир Амбарцумов, свящ. 52, 60,
 61
 Владимир Ларионов, свящ. 171, 172
 Владимир Страхов, протоиер. 54, 56
 Владислав Цыпин, протоиер. 24
 Войнова 270
 Волокитин Х. Т. см. Филарет
 (Волокитин), еп.

Ворошилов К. Е. 105, 106, 175, 238, 285

Г

Гавриил Вишневский, свящ. 132
 Гаврилов 280
 Герман (Гомзин), схиигум. 94
 Герман (Полянский), архим. 47, 54, 55
 Гитлер А. 266
 Глаголев С. С. 56
 Глеб Каледа, свящ., протоиер. 3, 11, 28,
 54, 249–251
 Горгоникидзе, свящ. 260
 Гостев, уполномоченный Совета по
 делам Русской Православной
 Церкви 302
 Григорий (Яцковский), архиеп. 12, 259
 Григорий Брицкий, протоиер. 199, 200
 Григорий Синаит, св. 58
 Гурий (Егоров), иером., архим., еп.,
 митр. 15, 44–46, 51, 77, 79, 82–84,
 91, 153, 199, 200, 249, 250
 Гурукина 189

Д

Дамаскин (Орловский), игум. 24
 Девис Н. З. см. Davis N. Z.
 Демьянов А. И. 20, 21, 26, 224
 Денисов, свящ. 162
 Дерин 299
 Димитрий (Добросердов), еп. 197, 198
 Димитрий Донской, св. 155, 159
 Димитрий Ростовский, св. 214
 Дмитрий Баянов, свящ. 38
 Досифея (Вержбловская), мон. 70,
 280–285

Е

Евлогий (Георгиевский), митр. 8
 Евпраксия (Трофимова), мон. 49, 80,
 81
 Ежов Н. И. 36, 39
 Екатерина II, императрица 287
 Епифанова 189

Ж

- Жданов, свящ. 140
 Жуков М. С., свящ. 143
 Жукова 189
 Журавский А. В. 26, 28, 86
 Журинская М. А. 28

З

- Зайцев К. А. 113, 201
 Зеленев А. П. см. Алексей Зеленев,
 свящ.
 Зиновий (Мажуга), митр. 247
 Зосима (Нилов), архим. 47

И

- Иван IV Грозный, царь 287
 Иванов Н. см. Николай Иванов,
 протоиер.
 Иванов С. см. Степан Иванов, свящ.
 Игнатий (Лебедев), Агафон, архим.,
 схиархим. 47–49, 60, 75, 76, 79, 81, 83
 Игнатия (Пузик), мон. 3, 28, 79, 81
 Иларий (Ильин), еп. 196–198, 200
 Иларион (Троицкий), еп. 54
 Илия Пророк, св. 211
 Илия (Гудушаури-Шиолашвили),
 митр., Католикос-Патриарх 248
 Илья Климович см. Климович И.
 Иннокентий (Тихонов), иером., еп. 45,
 76, 77
 Иннокентий, иером. 212
 Иоанн (Береславский), митр. (?) 11
 Иоанн (Вендланд), мон., иером.,
 архим., еп., митр. 46, 77, 79, 82, 83,
 153, 199, 249, 250
 Иоанн (Соколов), митр. 132, 186
 Иоанн Воин, св. 53
 Иоанн Кронштадтский, Сергиев,
 протоиер. 38, 211, 276
 Иоанн Предтеча, св. 94
 Иоанн Смирнов, свящ. 55, 56
 Иоанн Стеблин-Каменский, протоиер.
 87
 Иоанникий (Дмитриев), игум. 60

- Иона (Лазарев), еп. 60
 Иона, иером. (?) 71, 281, 282
 Иосиф (Петровых), митр. 13, 138, 208
 Исаакий (Бобриков), игум. 42
 Исидор (Скачков), архим. 47, 48

К

- Каганович Л. М. 279
 Каледа Г. см. Глеб Каледа, свящ.
 Калинин И. В., диак. 271
 Карпов Г. Г., председатель Совета
 по делам Русской Православной
 Церкви 104, 105, 108–113, 115, 119,
 120, 131, 148, 154, 156, 159, 175, 191,
 201, 202, 223–227, 229, 238, 296,
 301–303
 Каширская В. 94, 95, 97
 Кирилл (Поспелов), еп. 197
 Киселева А. И. 143
 Кислер В. А. 173
 Клибанов А. И. 19, 20, 97
 Клименко, свящ. (?) 137
 Климович И. 211
 Козлов 300
 Колосов 164
 Колчина Т. Е. 212, 270
 Комиссарова Е. С. 285
 Костина 297
 Котов А. С. 137
 Красиков П. А. 264
 Кронид (Любимов), архим. 37, 39
 Круглов С. Н. 286
 Крупина Н. В. 56, 57
 Ксения, Екатерина, мон. 79, 83
 Кузьмин Ф. 279

Л

- Лавров А. С. 226, 227
 Ларионов В. см. Владимир Ларионов,
 свящ.
 Лев (Егоров), иером. 45
 Ленин В. И. 38, 99, 210
 Леонтий (Филиппович), митр. 54
 Леухина 189

Линская 137, 138
 Литвинов К. В. 279
 Литкин, диак. 270
 Лобанцев 300
 Лопачев, мон. 210
 Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.
 196–198, 201
 Ляпустин, свящ. 141

М

Маковеев, свящ. 161
 Маленков Г. М. 35, 36, 39, 238, 285
 Мануил (Лемешевский), митр. 174,
 197
 Мария, мон. 70, 71, 90, 284
 Мария, схиигум. 70, 71, 280–284
 Мартынов, свящ. 196
 Марушин А. Г., свящ. 271
 Махмет-Гирей, хан 225
 Медведев, свящ. 144
 Мельников-Печерский П. И. 281
 Мень А. см. Александр Мень,
 протоиер.
 Меркулов В. Н. 273
 Миневич 300
 Миронов Ф. Д. 285
 Мирошниченко 299
 Митрофан (Тихонов), игум. 47
 Михаил (Хороший), еп. 124
 Михальченко 299
 Молотов В. М. 119, 141, 238
 Муравьев Е. 264

Н

Навагинский С. 18, 89, 211
 Надеждин В. см. Василий Надеждин,
 свящ.
 Наумов 291
 Нектарий (Нуждин), архим. 128, 129
 Нектарий (Трезвинский), еп. 209
 Нерон, император 93
 Никита (Куручкин), архим. 47
 Никитин П. см. Павел Никитин, свящ.
 Никитин С., свящ. см. Стефан
 (Никитин), еп.

Никитин, майор 298
 Никифоров 270
 Никодим (Ротов), митр. 250, 251
 Николаев, полковник 272
 Николаев Г. 139
 Николай (Ярушевич), митр. 115, 154
 Николай II, император 212, 275
 Николай Иванов, протоиер. 249, 250
 Николай Чудотворец, св. 182–184, 227,
 286, 288, 289, 295
 Новиков И. 286–290

О

Оболенский, свящ. 162
 Орлов А. см. Анатолий Орлов,
 протоиер.
 Орлов, свящ. 162
 Орфенов, свящ. 188
 Осипов В. О. 133
 Ослопов, сержант 299
 Остапов Д. А. 239

П

Павел Никитин, свящ. 170
 Павел Флоренский, свящ. 53, 56
 Павла, Пашенька, мон. 70, 280, 283, 284
 Паисий (Величковский), св. 58
 Палладия, мон. 283
 Панормов, свящ. 139
 Пантелеимон, св. 184
 Панченко А. А. 213
 Папина Е. В. 62
 Пастухова 189, 291
 Пашенька см. Павла, мон.
 Пестов Н. Е. 53
 Петр (Ладыгин), еп. 50, 51
 Петр (Полянский), митр.,
 Местоблюстителю 12, 208, 259
 Петр Шипков, свящ. 280, 281
 Питирим (Крылов), архиеп. 76
 Питирим (Свиридов), еп. 162
 Питирим Тамбовский, св. 184
 Пихоя Р. Г. 241, 246
 Плетнева О. Н. 285

- Подгорный В. см. Стефан
(Подгорный), мон.
- Покровский И. В. 104
- Полежаев 147
- Полянский И. В. 112
- Попов Е., свящ. 263
- Попов И. В. 53
- Поспеловский Д. В. 22, 23, 25, 50, 107,
132, 244, 250
- Посредников М. 300
- Потапова 271
- Проценко П. Г. 15
- Пузин А. 243
- Р**
- Раиса, Раечка, мон. 283
- Розов, свящ. 162
- Романенко Н. С. 63
- Романов, свящ. 140
- Ромашев, иером. 265
- Руфим (Троицкий), еп. 208
- Рыбалкин Ф. 18, 211, 213, 275
- Рыжова Д. Д. 279
- С**
- Сазонова А. Д. 275
- Самойлов Б. М. 274, 275
- Саракуз С. И., свящ. 142, 147, 198
- Семейкин 297
- Семичастный В. Е. 242
- Серафим (Батюков), архим. 15, 80, 84,
91
- Серафим (Мещеряков), митр. 38
- Серафим (Романцов), схиархим. 128,
247, 248
- Серафим (Роуз), иером. 23
- Серафим (Томин), схиархим. 50, 51
- Серафим (Шарапов), еп. 163
- Серафим Саровский, св. 179, 217
- Серафима (Кавелина), мон. 28
- Серафима, схимон. см. Павла, мон.
- Сергий (Воскресенский), еп., митр.
73–75, 115, 124, 230
- Сергий (Страгородский), митр.,
Заместитель Местоблюстителя,
Местоблюститель, Патриарх 9–13,
22, 25, 26, 36, 38, 39, 50, 73, 76, 77,
80, 86, 93, 100, 156, 159, 195, 196,
199, 208, 215, 216, 235, 260, 269
- Сергий Булгаков, протоиер. 211
- Сергий Никитин, свящ. см. Стефан
(Никитин), еп.
- Сергий Радонежский, св. 48, 216, 281
- Скоробогатский, свящ. 173, 298, 299
- Смидович П. Г. 16
- Смирнов А. см. Александр Смирнов,
протоиер.
- Смирнов И. см. Иоанн Смирнов, свящ.
Смирнов, свящ. 140
- Соболевский А. И. 56
- Соболевский С. И. 56
- Соколов, свящ. 189
- Солдатов А. В. 23
- Солженицын А. И. 5, 10
- Соловьев С. М. 142
- Ставр Ф. 73, 106
- Сталин И. В. 7, 85, 103–107, 110, 112,
113, 120, 217, 229, 237, 238, 263, 272,
285
- Стеблин-Каменский И. см. Иоанн
Стеблин-Каменский, протоиер.
- Степан Иванов, свящ. 140
- Стефан (Виноградов), еп. 60
- Стефан (Никитин), еп. 153, 155
- Стефан (Подгорный), мон. 211, 214
- Страхов В. см. Владимир Страхов,
протоиер.
- Судоплатов П. А. 115
- Т**
- Тамара, царица 183, 293
- Тамерлан 225
- Титов 270
- Титов В. Д. 218
- Тихон (Белавин), свт., Патриарх 33,
39, 45, 207
- Тихон, св. 293
- Тутучкина П. И., мон. 143
- Тучков Е. А. 34, 35, 39, 55, 115, 116

У

Узков 264

Ф

Федор Рыбалкин см. Рыбалкин Ф.

Феодор (Богоявленский), иером. 47,
54, 55

Феодосий (Григорович-Борисов), еп.
210

Феофан (Говоров) Затворник, св. 58

Филарет (Волокитин), еп. (?) 145, 195,
196, 269

Филипп (Гумилевский), архиеп. 75, 76

Флоренский П. см. Павел
Флоренский, свящ.

Фотий (Тапиро), еп. 201

Х

Хакилев Н. 213

Хорьков А. см. Александр Хорьков,
свящ.

Хрущев Н. С. 203, 243

Ц

Цедилин И. 276

Цирюльников 299

Цыпин В. см. Владислав Цыпин,
протоиер.

Ч

Чевамия 272

Четвериков И. П. 56, 58

Чумаченко Т. А. 113, 237

Ш

Шестериков 300

Шилова 298

Шипков П. см. Петр Шипков, свящ.

Шкаровский М. В. 24–26, 28, 128

Шмакова 164

Шмелева П. 133, 145

Шофина, мон. 270

Я

Ягода Г. Г. 177

Яковенко А. И. 143

Ярославский Е. 16, 51

D

Davis N. Z. 214

W

Wynot J. J. 27

Указатель географических названий

В указатель не включены географические названия, присутствующие в библиографических описаниях, а также названия районов и населенных пунктов из таблиц Приложения 2.

Сокращения:

АО — автономная область; **АССР** — автономная советская социалистическая республика; **г.** — город; **губ.** — губерния; **д.** — деревня; **еп.** — епархия; **обл.** — область; **оз.** — озеро; **окр.** — округ; **пл.** — площадь; **п-ов** — полуостров; **пос.** — поселок; **пуст.** — пустынь; **р.** — река; **р-н** — район; **с.** — село; **с. совет** — сельсовет; **ст.** — станция; **ул.** — улица.

А

Абакан, г. 142
 Абхазия 249
 Агаповский р-н Челябинской обл. 141
 Акмолинск, г. 144
 Алатырский р-н Чувашской АССР 146, 196
 Алейск, г. 143
 Александровский р-н Куйбышевского края 268
 Алексеевка, с. 261
 Алексеевский р-н Воронежской обл. 66, 206, 259, 260, 261
 Алма-Ата, г., еп. 198
 Алтай, регион, край 88, 92, 116, 121, 143, 161, 163, 187, 190, 204, 205, 206, 243, 273, 276, 277
 Америка, Северная, Южная 153, 275, 277
 Англия 277
 Анненский р-н Воронежской обл. 274
 Антиохия, г., Патриархат 153
 Ардатовский р-н Мордовской АССР 182, 268, 293
 Арамазский р-н Горьковской обл. 189
 Артем, г. 142
 Архангельск, г., губ., обл., еп. 27, 41, 54, 137, 185, 196, 294

Архангельский р-н Башкирской АССР 141
 Астрадамовский р-н Ульяновской обл. 139, 206
 Афон, п-ов 50
 Африка 95
 Ачинск, г., окр., еп. 52, 210

Б

Баевский р-н Алтайского края 277
 Байтугановский р-н Куйбышевского края 264
 Балканы 115
 Балта, г. 214
 Барнаул, г., еп. 143, 216, 277
 Барок, с. 189
 Батюшково, с. 60
 Башкирская АССР, Башкирия 178, 183
 Башмаковский р-н Куйбышевского края, Пензенской обл. 266, 267, 268, 269, 270
 Бековский р-н Пензенской обл. 270
 Белбаз, с. 189, 291
 Белгород, г., обл., еп. 92, 127, 203
 Белоглазовский р-н Алтайского края 279
 Белозерский р-н Херсонской обл. 162

- Беломоро-Балтийский канал,
Беломорканал 46
- Белоомут, с. 188
- Белоруссия, Белорусская ССР, БССР
65, 67, 68, 114, 124, 125, 129, 130,
131, 132, 173, 176, 191, 211, 226, 231,
292
- Березовский р-н Красноярского края
147
- Бессарабия 68, 114, 124
- Бессоновский р-н Куйбышевского
края 266, 268
- Бийск, г. 46, 143, 161
- Билярск, г. 294
- Биробиджан, г. 297, 299
- Бирофельд, ст. 173, 298
- Богатовский р-н Куйбышевского края
обл. 140, 266
- Богдановка, с. 190, 291
- Богородское, с. 140
- Болдарский р-н Тамбовской обл. 292
- Большая Ламовка, с. 293
- Больше-Глушицкий р-н
Куйбышевского края 268
- Больше-Демьяновский р-н
Пензенской обл. 270
- Большетроицкий р-н Курской обл.
203
- Большое Туманово, с. 189
- Боринский р-н Воронежской обл. 274
- Бородинский р-н Измаильской обл.
173
- Борский р-н Куйбышевского края,
Горьковской обл. 138, 140
- Борцево, с. 63, 70
- Брейтовский р-н Ярославской обл.
136
- Брестская обл. 211
- Брянск, г., обл., эп. 127
- БССР. см. Белоруссия
- Бугульма, г. 190
– Калининская ул. 291
- Бугуруслан, г. 141
- Буденный, г. 261
- Бутурлиновка, г. 185, 293
- Буховое, с. 183, 294
- В**
- Вадинский р-н Пензенской обл. 270
- Варламенский колодчик, источник
294
- Варненский р-н Челябинской обл. 141
- Ватикан 37, 38
- Великая, р. 287
- Великорецкое, с. 182, 286, 288, 290,
295
- Вердеревщина, с. 292
- Верхне-Глушицкий р-н
Куйбышевского края 267
- Верхне-Сызранский р-н
Куйбышевского края 266
- Верхне-Тавдинский р-н Свердловской
обл. 178
- Верхне-Уральский р-н Челябинской
обл. 141
- Верхнее Санчелеево, с. 140
- Верхотурье, г. 140
- Винница, г., обл., эп. 126, 127, 129, 130,
174
- Висимо-Шайтанск, с. 65
- Витебская обл. 131
- Владимир, г., обл., эп. 91, 191, 242
- Владимирское, с. 225
- Вознесенский источник 184
- Вознесенский р-н Горьковской обл.
138
- Волжск, г. 139
- Вологда, г., обл. 117, 118, 137, 146, 151,
164, 170, 172, 182, 295
- Вольск, г. 281
- Воронеж, г., обл., эп. 64, 66, 72, 85, 91,
94, 259, 260, 261, 262, 272, 273, 274,
276, 280, 292, 293, 294, 302, 306
- Воронцовский р-н Воронежской обл.
276
- Ворошиловград (Луганск), г., обл. 91,
126
- Воскресенский р-н Горьковской обл.
225
- Воткинск, г., эп. 209
- Выша, с. 265
- Вяземский р-н Хабаровского края 174

Вятка (Киров), г., обл., еп. 27, 41, 138, 146, 155, 156, 178, 182, 184, 191, 204, 207, 209, 286, 287, 292

Г

Гавриловский р-н Ярославской обл. 136

Гагинский р-н Горьковской обл. 138

Гатчина, г. 62

Гафурийский р-н Башкирской АССР 183, 225

Германия 115, 123, 130

Горелое, с. 184

Горно-Алтайская АО 277

Городищенский р-н Пензенской обл. 270

Горький, г., обл., еп. 27, 92, 138, 146, 149, 150, 165, 172, 176, 182, 189, 190, 191, 204, 207, 225, 242, 244, 291, 292, 293

Грибановский р-н Воронежской обл. 274

Гродненская обл. 211

Грузия 249

Грязинский р-н Воронежской обл. 274

Грязовец, г. 164

Губашевка, с. 140

Д

Д. Константиновский р-н Горьковской обл. 138

Дальний Восток, регион 52, 141, 280

Даниловка, с. 293

Даниловский р-н Пензенской обл. 270, 271

Дербень, д. 137

Джамбульская обл. Казахской ССР 144

Джелалабад, г. 50

Дмитров, г., р-н, еп. 60, 73

Днепропетровская, обл. 126, 130

Долгое, с. 181

Должанский р-н Орловской обл. 294

Дубовое, с. 72

Дубровка, с. 270

Е

Евгеньевка, с. 173

Евлашево, с. 270

Еврейская АО 173

Европа 115, 153

Егорьевский р-н Алтайского края 143

Екатеринбург (Свердловск), г., обл., еп. 12, 259

Елань-Коленовский р-н Воронежской обл. 274

Елец, г., р-н 133

Ершово, с. 270

Ж

Ждановский р-н г. Горький 165

Жиганский р-н Куйбышевской обл. 291

Житомир, г., обл. 126, 130, 186

З

Завьяловский р-н Алтайского края 143

Загорск см. Сергиев Посад.

см. Сергиев Посад

Залесский р-н Горьковской обл. 189, 291

Западная Белоруссия. см. Белоруссия

Западная Сибирь. см. Сибирь

Западная Украина. см. Украина

Заплавное, с. 140

Запорожская, обл. 126

Зауралье, регион 245

Златоуст, г. 141

Змеиногорский р-н Алтайского края 88, 277, 278

Знаменский р-н Алтайского края 277

И

Иваново. см. Иваново-Вознесенск

Иваново-Вознесенск, Иваново, г., обл., еп. 52

Иерусалим, г. 186

Ижевск, г., еп. 138, 172, 209

Измаильская обл. 173

Иноковка, с. 184

- Иркутск, г., обл. 142
 Исаклы, с. 140
 Исилькульский р-н Омской обл. 158
 Итклубоброво, с. 170
 Ишаки, с. 183, 295
 Ишлейский р-н Чувашской АССР
 139, 183, 295
- К**
- Кабардинская АССР 127
 Казань, г., еп. 44, 53
 Казахстан 67, 92, 144, 147, 241, 243, 245
 Казачинский р-н Красноярского края
 142
 Калинин (Тверь), г., обл. 127, 133, 145,
 189, 191, 276
 Калуга, г., обл., еп. 27, 60, 159, 160, 162
 Каменец-Подольский, г., обл. 171
 Каменский р-н Пензенской обл. 270
 Камень, г. 277
 Камчатка, п-ов 95, 96
 Камышловский р-н Свердловской обл.
 141
 Караганда, г., обл. 241
 Карелия 124, 125
 Карламан, станция 141
 Карловцы. см. Сремские Карловцы
 Кармаскалинский р-н Башкирской
 АССР 141
 Карояшинки, с. 64, 263
 Карсунский р-н Ульяновской обл. 139
 Кемерово, г., обл., еп. 92, 142, 147, 179,
 242
 Керенский р-н Куйбышевского края
 265, 266
 Киев, г., обл., еп. 126, 129, 130, 132,
 160, 185, 186
 Кинель-Черкасский р-н
 Куйбышевского края 140
 Кинешма, г. 52
 Киргизия, Киргизская ССР 50, 67,
 144, 148, 198, 243
 Кирилловский р-н Вологодской обл.
 170
 Киров. см. Вятка
 Кировоградская, обл. 126
 Кировоградский р-н Свердловской
 обл. 140
 Кировск, г. 137
 Кирсанов, г., уезд, р-н 40, 136, 137, 166,
 184, 204, 225, 293
 Китеж град 182, 225, 292
 Клетинщина, с. 184
 Ключевской р-н Алтайского края 277
 Козельск, г. 42
 Козлов. см. Мичуринск
 Колыбельский р-н Рязанской обл.
 183, 206, 294
 Комаровки, с. 270
 Кострома, г., р-н, обл. 136, 191
 Котельнич, г. 184, 292
 Кошкинский р-н Куйбышевского края
 266
 Красная поляна, с. 184
 Краснинский р-н Орловской обл. 294
 Краснодар, г., обл., еп., край 91, 127,
 134, 156, 157, 161, 162, 165, 166, 169,
 171, 185, 201, 227, 294
 Краснощеково, с. 143
 Красноярск, г., обл., еп., край 69, 92,
 116, 117, 118, 142, 144, 147, 155, 157,
 178, 185, 210, 273
 Ленина, ул. 210
 Красный Восток, с. 270
 Краюшкинский р-н Алтайского края
 277
 Крымская АССР, Крым, п-ов 128, 129,
 130, 153
 Ктевский р-н Куйбышевского края
 266
 Кузнецк, г. 270
 Кузнецкий р-н Куйбышевского края,
 Пензенской обл. 266, 270
 Куйбышев. см. Самара. см. Самара
 Кулундинский р-н Алтайского края
 277
 Купино, г. 142, 147, 198
 Куратовка, с. 140
 Курган, г., р-н, обл. 141, 151, 178, 196
 Кургановское, с. 140

Курск, г., обл., губ., еп. 92, 118, 127,
129, 130, 132, 145, 162, 163, 169, 180,
181, 187, 203, 220

Кутузовский р-н Куйбышевского края
268

Кушников дубрава 184, 225

Л

Ладога Старая, г. 153

Лазарево, с. 298, 299

Лазо, ст. 119, 142

Лальск, г. 41

Латвия 116, 124

Ледско-Немировское, с. 294

Ленинский р-н Хабаровского края 297

Лимановский р-н Воронежской обл.
274

Липецк, г., р-н, обл., еп. 72, 91, 183,
189, 205, 218, 219, 274

Липяги, с. 293

Лискинский р-н Воронежской обл.
260, 274

Лопатинский р-н Пензенской обл. 270

Лосевский р-н Воронежской обл. 274

Лукоянов, г., р-н 189

Лунинский р-н Куйбышевского края
266, 269

Лухский р-н Ивановской обл. 135

Львов, г., обл. 72, 108

М

Магнитогорск, г. 141

Маза, с. 140

Малахино, с. 260

Малая Малышевка, с. 140

Малая Шелковка, с. 143, 206

Малая Якушка, с. 266

Мало-Вишерский р-н 133

Мамонтово, с. 227, 295

Мамонтовское оз. 227

Марийская АССР 105, 139, 182, 295

Марпосадский р-н Чувашской АССР
139

Медведенский р-н Курской обл. 132

Мелекес, г. 63, 139, 196, 266

Мещевск, г. 60

Миасский р-н Челябинской обл. 141

Минск, г., обл., еп. 153

Михайловский р-н Алтайского края
277

Михайловский р-н Сталинградской
обл. 171

Мичуринск (Козлов), г., еп. 136, 137

Можайск, г., еп. 153

Мокшанский р-н Куйбышевского
края, Пензенской обл. 90, 177, 212,
266, 268, 270, 271

Молдавия, Молдавская АССР 124,
173, 212, 226

Молотов. см. Пермь

Молотовский р-н Воронежской обл.
274

Монастыри

Александро-Невский под
Кирсановом 184

Алексеевский 41

Бершадский 129

Борисо-Глебская Аносина пуст. 41

Вольский 282

Высоко-Петровский, Петровский
15, 37, 38, 42, 46, 48, 49, 51, 53,
54, 55, 56, 58, 60, 62, 75, 76, 78,
80, 84, 91

Глинская пуст. 42, 128, 129, 130,
179, 194, 247

Головчинский Каменец-
Подольской обл. 171

Дивеевский. см. Серафимо-
Дивеевский

Зосимова пуст. см. Свято-
Смоленская Зосимова пуст.

Коренная пуст. см. Курская
Коренная пуст.

Коряжемский 41

Крестовоздвиженский Полтавский
129, 130

Курская Коренная пуст. 180, 181,
187, 224, 294, 295

Никандрова пуст. 129

Оптина пуст. 42

Оржевский Тишениновский 40

Петровский. см. Высоко-

- Петровский
 Покровский в Киеве 160
 Почаевская лавра 179
 Псково-Печерский 97
 Радчицкий 8
 Рождественский 41
 Саровский 179
 Свято-Смоленская Зосимова пуст.
 42, 44, 47, 49, 78, 84
 Свято-Троицкий Курский 129
 Серафимо-Дивеевский,
 Дивеевский 41, 44, 179, 180,
 224
 Троице-Одигитриева пуст. 41
 Троице-Сергиева лавра 37, 38, 46,
 153, 179, 200, 216
 Феодосиевский в г. Балта 214
 Монастырское, с. 270
 Мордовская АССР, Мордовия 92, 139,
 155, 182, 212, 264, 293
 Мордовские Юрткули, с. 265
 Моршанск, г. 136, 137
 Москва, столица, г., обл., еп.,
 Патриархат 5, 10, 11, 20, 21, 22, 27,
 31, 33, 36, 44, 46, 51, 53, 54, 55, 58,
 60, 74, 75, 76, 77, 78, 89, 91, 103, 104,
 107, 109, 114, 117, 124, 132, 135, 137,
 140, 145, 153, 156, 157, 163, 164, 166,
 167, 169, 175, 179, 183, 185, 187, 191,
 195, 207, 208, 209, 214, 220, 225, 228,
 229, 230, 237, 241, 249, 250, 271, 282,
 285, 287, 290, 294
 Большая Дмитровка, ул. 48, 55
 Введенское кладбище 185
 Кремль 103
 Лубянка, ул. 208
 Сухаревская пл. 53
 Москвино, д., с. совет 135
 Мостовский р-н Курганской обл. 178
 Мурманск, г., обл. 137
 Муром, г., р-н 41, 204
- Н**
 Н. Егорьевка, с. 143
 Н. Пестравский р-н Пензенской обл.
 267, 268, 270
- Надречное, с. 173
 Назаровский р-н Красноярского края
 142, 147
 Наровчатский р-н Куйбышевского
 края 269
 Нейво-Рудянка, с. 140
 Некрасовская, станица 294
 Некрасовский р-н Ярославской обл.
 136
 Нероновка, с. 140
 Несвитчино, с. 184
 Нижне-Тагильский р-н 65
 Нижний Ломов, г., р-н 225, 269
 Нижнянский хутор 171
 Николаев, г., обл., еп. 123, 126
 Николо-Азясь, с. 90, 212, 271
 Никольское, с. 141
 Новая Сотня, с. 259
 Новгород, г., обл., еп. 45, 125, 173, 250,
 276
 Ново-Девиченский р-н
 Куйбышевского края 140
 Ново-Калитвянский р-н Воронежской
 обл. 275
 Ново-Малыклинский р-н
 Куйбышевского края 266
 Ново-Орский р-н Оренбургской обл.
 141
 Ново-Спасский р-н Куйбышевского
 края 266
 Ново-Усманский р-н Воронежской
 обл. 274
 Новое Беладино, с. 133, 145
 Новосибирск, г., обл., еп. 63, 70, 92,
 116, 141, 147, 198, 216, 242, 273
 Новохоперский р-н Воронежской обл.
 274
 Новочеркасск, г. 243
 Новый Лиман, с. 213
 Нью-Йорк, г. 22
 Нязе-Петровский р-н Челябинской
 обл. 141
- О**
 Облученский р-н Еврейской АО 173
 Огоревка, с. 270

Одесса, г., обл., еп., округ 61, 114, 124, 126, 130
Октябрьский р-н Чувашской АССР 139, 156
Ольховатки, с., р-н 64, 262, 263
Омск, г., обл., еп. 112, 116, 117, 136, 141, 147, 158, 166, 273
Орел, г., обл., еп. 72, 85, 91, 107, 116, 127, 128, 129, 130, 132, 143, 160, 161, 162, 171, 172, 205, 219, 224, 272, 273, 294
Оренбург (Чкалов), г., обл., еп. 44, 50, 51, 141, 174, 183, 197
Орск, г. 141
Оснабрюк, г. 51
Острогоск, г., р-н 259
Ош, г. 148

П

Панинский р-н Воронежской обл. 274
Пенза, г., обл., еп., р-н 56, 63, 90, 92, 111, 119, 140, 145, 146, 167, 172, 177, 185, 190, 195, 196, 197, 205, 212, 225, 264, 265, 269, 271, 293
Первитино, с. 133
Перво-Чурашево, с. 156
Перевозное, с. 172
Пермь (Молотов), г., обл., еп. 182, 191, 197, 201, 295
Пестравский р-н Куйбышевского края 267
Пестяковский р-н Ивановской обл. 135
Петропавловск, г. 144
Петропавловский р-н Воронежской обл. 275
Писаревский р-н Воронежской обл. 275
Пискновка, затон 142
Пичаевский р-н Тамбовской обл. 293
Поволжье, регион 13, 27, 65, 86, 92, 138, 139, 178, 182, 187, 191, 207, 209, 227, 244, 246, 281, 282, 303
Погорельский р-н Калининской обл. 133

Подгоренский р-н Воронежской обл. 274, 275
Подгорное, с. Хлевицкого р-на Воронежской обл. 225, 292
Подмосковье, регион 60, 91
Поимский р-н Пензенской обл. 270
Покров-Ильин, с. 188
Полевский р-н Свердловской обл. 140
Полесская обл. 211
Полтавская, обл. 126, 129, 130
Поспелихинский р-н Алтайского края 143
Пржевальск, г. 148
Прибалтика, регион 68, 73, 114
Приморский край, Приморье 119, 142, 147
Псков, г., губ., обл. 75, 125, 129, 130, 170, 203
Путивль, г. 42, 128

Р

Рава-Русский р-н 72, 108
Радченский р-н Воронежской обл. 275
Раковский р-н Сталинградской обл. 171
Раненбургский уезд, р-н Рязанской обл. 72
Ревда, г. 157
Рек, долина 183, 293
Ровенская, обл. 126, 130
Рождественно-Хавский р-н Воронежской обл. 274
Рождественское, с. 295
Россия, Российская империя, РСФСР, Российская Федерация, Русь 8, 10, 31, 42, 43, 52, 65, 68, 69, 74, 86, 92, 103, 109, 121, 128, 130, 133, 134, 135, 148, 172, 181, 187, 191, 216, 225, 226, 242, 244, 245, 246, 276, 281, 290, 301, 302
Россошанский р-н Воронежской обл. 275
Ростов, г., еп. 153
Ростов-на-Дону, г., обл., еп. 163
Рубцовск, г. 88, 277, 278

- Румыния 124
 Русские Токмалы, с. 190
 Рязань, Рязанщина, г., обл., губ., еп. 67, 68, 72, 85, 91, 107, 116, 135, 148, 149, 150, 151, 152, 183, 187, 188, 190, 193, 205, 206, 216, 219, 272, 273, 291, 294, 304, 305, 349
- С**
- Садонский р-н Северо-Осетинской АССР 183, 293
 Садонское ущелье 183, 293
 Салганский р-н Горьковской обл. 138
 Самара (Куйбышев), г., обл., еп., край 63, 76, 77, 88, 92, 183
 Самарканд, г. 144, 200
 Санкт-Петербург, Петроград, Ленинград, северная столица, г., обл., еп. 8, 9, 25, 44, 45, 46, 51, 62, 91, 93, 108, 116, 125, 127, 130, 131, 133, 138, 153, 159, 160, 161, 207
 Конная ул. 45
 Сарайский р-н Рязанской обл. 206
 Саратов, г., обл., еп., край 65, 92, 186, 249, 280, 283
 Свердловск. см. Екатеринбург
 Светлое (Светлояр), оз. 182, 225, 292
 Свищевский р-н Куйбышевского края 266, 268
 Свищевское, с. 184, 293
 Свободинский р-н Курской обл. 187
 Святая Земля 186
 Северная Америка. см. Америка
 Северный Кавказ, Северо-Кавказский, регион, край 9, 37, 38, 61, 65, 116, 157
 Северо-запад России, регион 9, 13, 124, 127, 170
 Северо-Осетинская АССР 171, 183, 293
 Сей, с. 183, 293
 Семеновский р-н Горьковской обл. 138
 Семь ключей, источник 225
 Сенгилевский р-н Самарской (Куйбышевской) обл. 88
 Сергиев Посад, Сергиев, Загорск, г., еп. 37, 53, 56, 91, 280, 281, 284
 Кустарная, ул. 280
 Сергиевский р-н Куйбышевского края 140, 264, 266, 291
 Сердобский р-н Пензенской обл. 270
 Сибирь, регион 27, 65, 92, 141, 174, 245
 Славгород, г. 277
 Смоленск, г., обл., еп. 27, 116, 132
 Солёный ключ, источник 182, 225
 Сорокинский р-н Алтайского края 143
 Сосновоборский р-н Пензенской обл. 270
 Сосновский р-н Горьковской обл. 138
 Сосновский р-н Тамбовской обл. 227, 295
 Спасский р-н Горьковской обл. 189
 Средняя Азия, регион 9, 50, 59, 67, 80, 144, 153, 157, 199, 200
 Средняя Европа. см. Европа
 Сремские Карловцы, Карловцы, г. 33, 39
 СССР, Советский Союз, Союз ССР 5, 6, 9, 10, 13, 17, 18, 23, 36, 37, 51, 69, 74, 78, 89, 98, 99, 114, 115, 123, 125, 167, 237, 240, 245, 246, 248, 252, 261, 263, 265, 275, 276, 278, 285
 Ставрополе, с. 140
 Ставрополь, г., обл., край, еп. 36, 38, 116, 128, 133, 161, 162, 196
 Ставропольский р-н Куйбышевской обл. 140, 268
 Сталинград, г., обл., еп. 133, 171, 182, 185
 Сталинская (Донецкая), обл. 126
 Старая Грибовщина, с. 214
 Старая Деревня, г. 62
 Старая Норка, с. 270
 Старая Руса, г., еп. 45, 77
 Старо-Бардинский р-н Алтайского края 277
 Старо-Майнский р-н Куйбышевского края 265
 Старый Петергоф, г. 44, 45
 Стерлитамак, г. 186
 Стрельна, г. 62

- Студенки, с. 270
 Суджанский р-н Курской обл. 132
 Судогодский р-н Ивановская обл. 135
 Суздаль г. 11
 Сумы, г., обл., еп. 91, 126, 129, 130, 212
 Сызрань, г. 60, 70, 264, 266, 268
- Т**
 Табынск 182
 Табынск, с. 186, 225
 Таджикистан 67
 Тайшет, г. 142
 Такино, с. 158
 Тальменский р-н Алтайского края 143, 277
 Тамбов, Тамбовщина, г., обл., еп. 40, 72, 91, 93, 136, 145, 149, 150, 156, 166, 183, 184, 191, 196, 197, 198, 201, 204, 207, 209, 216, 218, 225, 227, 240, 292, 293, 294, 295, 309, 310, 314
 Татарская АССР, Татария 92, 138, 190, 291, 294
 Ташкент, г. 46, 51, 77, 79, 82, 144, 153, 198, 199
 Тейковский р-н Ивановской обл. 135
 Темиртау, г. 241
 Темниковский р-н Куйбышевского края 265, 266
 Тогучинский р-н Новосибирской обл. 63
 Томск, г., обл., еп. 92
 Томышево, с. 266
 Трех дубов источник 184
 Троица-Чижи, с. 188
 Троицкий р-н Алтайского края 277
 Троицкий р-н Челябинской обл. 141
 Тугозвонovo, с. 279
 Тула, г., обл., еп. 119, 135, 145, 148, 151, 173, 188, 191, 203
 Туркменистан 67
 Тушино, с. 88
 Тюмень, г. 141, 147
 Тянь-Шань, горный хребет 50
- У**
 Увельский р-н Челябинской обл. 295
 Удмуртская АССР, Удмуртия 138, 172, 182, 287, 295
 Ужурский р-н Красноярского края 147
 Узбекистан 67, 144
 Узловая, г. 188
 Украина, Украинская ССР, УССР, экзархат 43, 65, 68, 72, 86, 91, 108, 114, 115, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 179, 186, 207, 212, 226, 231, 243
 Ульяновск, г., обл., еп. 92, 113, 139, 146, 172, 185, 195, 196, 198, 203, 206, 264, 269
 Унгун, пос. 173, 297, 298, 299
 Уразовo, пос., еп. 260
 Урал, горный хребет, регион 27, 52, 65, 94, 140, 182, 191, 197
 Уральск, г. 144
 Урюпинск, г., р-н 182, 224
 Усмань, г. 94, 97
 Успенка, с. 140
 УССР. см. Украина
 Усть-Лабинский р-н Краснодарского края 294
 Уфа, г. 157, 186, 208
- Ф**
 Ферapонтово, с. 170
 Фергана, г. 46, 79, 144, 199
 Финляндия 124
 Фрунзенский р-н Сталинградской обл. 171
- Х**
 Хабаровск, г., край 173, 297, 298, 299
 Хакасская АО 142
 Харьков, г., обл., еп. 91, 126, 171, 179, 212, 276
 Херсон, г., обл., еп. 126, 162, 171
 Хлевенский р-н Воронежской обл. 225, 292
 Хлевище, с. 66, 261
 Хмельницкая, обл. 130
 Холм, г., еп., Холмщина 8

Ц

- Центральная Россия, регион 27, 69, 72, 135, 177
- Центральное Черноземье, Центрально-Черноземная обл., ЦЧО 9, 13, 18, 19, 69, 91, 93, 139, 149, 150, 205, 207, 211, 213, 227, 244, 275, 303
- Церкви:
- Георгиевская церковь в Краснодаре 161, 162
- Георгиевский храм Козельска 42
- Екатерининский собор в Краснодаре 161, 165, 166
- Иоанна Воина в Москве 53
- Князь-Владимирский собор в Ленинграде 62, 160
- Крестовоздвиженская церковь в г. Грязовец 164
- Крестовоздвиженская церковь в Омске 167
- Крестовоздвиженская церковь в Ставрополе 161
- Митрофановская церковь в Пензе 269
- Покровская церковь в Бийске 161
- Покровский собор в Самарканде 200
- Преображенская церковь в Ставрополе 161
- Серафимовская церковь в Кирове 290
- Сергиевская церковь в Курске 162
- Троицы в Листах в Москве 53
- Успенская церковь в селе Перевозное Удмуртской АССР 172
- Цивильский р-н Чувашской АССР 139
- ЦЧО. *см.* Центральное Черноземье
- Цыпино, с. 170

Ч

- Чапаевский р-н Куйбышевского края 140
- Чаша, пос. 141

- Чебоксары, г., р-н, еп. 139, 146, 196
- Челябинск, г., обл., еп. 141, 185, 243, 295
- Чембирский р-н Куйбышевского края 268
- Черемухово, с. 141
- Черниговская обл. 126, 130
- Черноземье, регион 65, 136, 191
- Четвертаковое, с. 182, 293
- Чимкент, г. 144, 147
- Чкалов. *см.* Оренбург
- Чувашская АССР, Чувашия 139, 146, 156, 179, 183, 196, 203, 207, 209, 295
- Чухломской р-н Ярославской обл. 136

Ш

- Шалы, с. 265
- Шарыповский р-н Красноярского края 155
- Шемьшейский р-н Куйбышевского края, Пензенской обл. 225, 266, 270, 271
- Шенкурский р-н Архангельской обл. 294
- Шиловский р-н Рязанской обл. 188
- Ширинский р-н Красноярского края 147
- Широково, д. 178
- Шумерля, г. 139
- Шумилово, д. 63
- Шуя, г. 38

Ю

- Южная Америка. *см.* Америка
- Юрьеvec, г. 52
- Юрьеvecкий р-н Ивановской обл. 135
- Юрья, ст. 286
- Юшта, с. 188

Я

- Якутск, г. 158
- Якутская АССР, Якутия 158
- Яранск, г., еп. 209
- Ярославль, г., обл., еп. 79, 92, 136, 153, 160, 162, 191, 207, 249

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

О чем эта книга	5
Используемые понятия и определения.....	8
Источники: свидетельство участников и свидетельство властей.....	15
Историография: между «контрреволюционной деятельностью» и «церковным сопротивлением»	18

Часть 1. **СОВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ. 1920–1930 годы**

§ 1. Политика советского государства в отношении Российской Православной Церкви: к вопросу о границе легальности.....	31
§ 2. Нелегальная жизнь Церкви.....	40
Подпольные монастыри	40
<i>Монастыри, ушедшие в подполье</i>	40
<i>Новые монашеские общины</i>	44
Образование	52
Благотворительность и хозяйственная деятельность.....	59
Подпольные приходы.....	62
Сакральная топография эпохи гонений: где и как встречались церковные нелегалы	69
§ 3. Легальный епископат и церковное подполье.....	73
§ 4. Стратегии выживания в церковном подполье 1920–1940-х годов.....	78
«Конформисты» церковного подполья.....	78
Изоляционисты церковного подполья	85
Что стояло за противоположными поведенческими парадигмами?	90
Итоги: путь в подполье	99

Часть 2. **СОВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВНОЕ ПОДПОЛЬЕ В ПЕРИОД «НОВОГО КУРСА» В ГОСУДАРСТВЕННО- ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЯХ. 1943–1953 годы**

§ 1. Советское государство и церковное подполье: колебания границы легальности	103
§ 2. Процессы в церковном подполье	123
Легализация церковного подполья на оккупированных территориях.....	123
Церковное подполье на территории, не подвергавшейся немецкой оккупации	134
Благотворительность и хозяйственная деятельность.....	159
Новые виды подпольной деятельности: нелегальные богослужения легальных священников.....	170
Массовые моления и паломничества.....	177

Нелегальная церковная жизнь на рубеже 1940–1950-х годов.....	187
§ 3. Тактика легального епископата: «прекратить самочинные сборища» или «откройте больше храмов».....	194
§ 4. Эволюция церковной жизни в условиях подполья: был ли у церковных нелегалов шанс остаться в ограде Церкви?	202
Упадок традиционной церковной культуры	203
Формирование «катакомбной» субкультуры.....	214
Деградация церковной жизни как следствие политики властей.....	223
Усилия епископата по нормализации церковной жизни.....	227
Итоги: тщетные попытки легализации.....	231

Эпилог

Церковное подполье в 1950–1980-е годы: основные тенденции.....	233
--	-----

Summary

<i>Alexey Beglov</i> . In search of «ideal church catacombs». Church underground in the USSR.....	253
--	-----

Приложения

Избранные документы по истории церковного подполья в 1930–1940-е годы....	259
1. Из Докладной записки Комиссии по делам религиозных культов ЦИК СССР, направленной в ЦИК СССР и ЦК ВКП(б), о состоянии религиозных организаций в СССР (Воронежская область). <1 сентября 1936 г.>.....	259
2. Из доклада члена Комиссии по делам религиозных культов ЦИК СССР Е. Муравьева о «деятельности религиозников» в Куйбышевском крае. <2 декабря 1936 г.>	264
3. Спецсообщение начальника управления НКГБ СССР по Пензенской области секретарю Пензенского обкома ВКП(б) о настроениях верующих. 28 июня 1943 г.....	269
4. Сообщение о высылке из Рязанской, Воронежской и Орловской областей в восточные районы страны участников движения «Истинно-православные христиане». 7 июля 1944 г.	272
5. Из справки Воронежского обкома ВКП(б) о деятельности религиозных групп и сект на территории Воронежской области. 9 апреля 1948 г.....	274
6. Из справки управления МГБ по Алтайскому краю «о религиозной деятельности населения в Алтайском крае по состоянию на 1 апреля 1948 года». 6 апреля 1948 г.....	276
7. Монахиня Досифея (Вержбловская). Из воспоминаний о матушке Марии.....	280
8. Сообщение о выявленной в Москве группе лиц, занимавшихся нелегальным изготовлением и продажей икон и других предметов религиозного культа. 4 сентября 1949 г.	285

9. Из отчета уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Кировской области И. Новикова за второй квартал 1949 г. с описанием паломничества из города Кирова в село Великорецкое, состоявшегося в июне 1949 г. 5 июля 1949 г.	286
10. Из информационной записки Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР в Совет министров СССР и ЦК ВКП(б) о религиозных пережитках, выражающихся в исполнении обрядов и массовых молений по нелегальной (не состоящей на регистрации) церкви, и о лицах, занимающихся нелегальной церковной деятельностью. 25 апреля 1949 г.	290
11. Из справки Хабаровского крайкома ВКП(б) о проверке фактов массового крещения детей в поселке Унгун Ленинского района Хабаровского края. 22 февраля 1949 г.	297
Статистические сведения за 1947–1948 годы о подпольных церковных общинах в некоторых областях РСФСР	301
<i>Таблица 1.</i> Подпольные общины в Рязанской области на 1 января 1948 г.	304
<i>Таблица 2.</i> Подпольные общины в Воронежской области на 1 января 1949 г.	306
<i>Таблица 3.</i> Подпольные общины в Тамбовской области на 1 января 1949 г.	309
<i>Таблица 4.</i> Подпольные общины в Горьковской области на 1 января 1949 г.	310
<i>Таблица 5.</i> Руководители незарегистрированных общин в Рязанской области на 1 января 1948 г.	312
<i>Таблица 6.</i> Руководители незарегистрированных общин в Воронежской области на 1 января 1949 г.	313
<i>Таблица 7.</i> Руководители незарегистрированных общин в Тамбовской области на 1 января 1949 г.	314
<i>Таблица 8.</i> Руководители незарегистрированных общин в Горьковской области на 1 января 1949 г.	315
Источники и библиография.....	316
Список иллюстраций.....	329
Список таблиц в тексте.....	330
Указатель имен	331
Указатель географических названий.....	337

Алексей Беглов
В ПОИСКАХ
«БЕЗГРЕШНЫХ» КАТАКОМБ.
Церковное подполье в СССР

Ответственный редактор

Сергей Чапнин

Оформление обложки

Евгений Чупрыгин

Верстка

Сергей Хос

Автор и издатели благодарят за помощь в подборе иллюстраций О. Ю. Васильеву, Н. В. Крупину, Д. В. Сладкова, фотоархив Издательского Совета Русской Православной Церкви и Музей Российского федерального ядерного центра ВНИИЭФ (г. Саров).

Пописано в печать 19.05.2008. Формат 70 x 100/16.
Печать офсетная. Тираж 5000 экз. Заказ № 1369

Издательский Совет Русской Православной Церкви
119435, Москва, Погодинская ул., д. 20, корп. 2.

Отдел реализации: (495) 246-20-85, 245-30-68

Отпечатано в ОАО «Тилография «Новости»
105005, г. Москва, ул. Фр. Энгельса, 46

В ПОИСКАХ «БЕЗГРЕШНЫХ КАТАКОМБ»

Церковное
подполье
в СССР



Об авторе: Алексей Львович Беглов родился в Москве в 1974 году. В 1997 году закончил филологический факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. С 2004 года работает в Центре истории религии и Церкви Института всеобщей истории РАН, преподает в светских и церковных учебных заведениях, кандидат исторических наук. С 1996 года А. Л. Беглов публикует документы тайных монашеских общин советского периода. В процессе этой работы сформировалась область его научных интересов, которая включает историю России и Русской Православной Церкви в XX веке, а также историю русской аскетической традиции XIX – XX веков. Им подготовлены к изданию книги монахини Игнати (Пузик) «Старчество на Руси» (1999) и «Старчество в годы гонений» (2001), сборник «Путь к совершенной жизни: о русском старчестве» (2005). А. Л. Беглов — один из авторов книги «Русская Православная Церковь. XX век» (2008), автор более 70 работ и публикаций в научных, популярных изданиях и в сети Интернет. Возглавляемые А. Л. Бегловым проекты по сохранению и популяризации наследия тайных монашеских общин 1920–1940-х годов дважды были поддержаны Благотворительным фондом преподобного Серафима Саровского в рамках программы «Православная инициатива».