

ЕПИСКОП ПАВЕЛ (ВОЛКОВ)

ОТЗЫВ И КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ НА  
ЗАПИСЬ КОКУНИНА ЧАСТНОЙ БЕСЕДЫ,  
БЫВШЕЙ  
МЕЖДУ ЕП. ПАВЛОМ И ПОМОРАМИ  
12 ЯНВАРЯ 1926 ГОДА

Предлагаемые читателю замечания единоверческого епископа Павла (Волкова) о своей беседе со старообрядцами поморского согласия, помимо главной своей цели раскрыть подлинное содержание дискуссии, открывают нам во многом сокрытый для внешней среды богословский мир старообрядчества.

Описываемая викарным епископом встреча — это традиционная для старообрядцев форма обсуждения спорных вопросов с той лишь разницей, что если в предыдущее время старообрядцы встречались исключительно с целью полемики, то в XX столетии стали возможны беседы в домашней, а значит в более спокойной и доброжелательной обстановке. Отзывы еп. Павла открывают привычную картину не только прохождения бесед и обсуждаемых в них тем, но и последующую трактовку и оценку этих бесед. Сотни книг описывали споры старообрядцев с православными, и все они в основном предлагали оценку аргументов участников спора в зависимости от личных предпочтений авторов и издателей этих книг.

Сегодня не возникает уже никаких сомнений, что в старообрядческом расколе дискуссии о литургических подробностях не были главными. Реформы патриарха Никона вскрыли глубокий духовный кризис русского общества того времени и послужили лишь предлогом к расколу. Ибо главная причина раскола XVII в. кроется в недоверии к священноначалию, хотя обрядовые различия между

православием и ересью также имели для средневекового человека важное (почти догматическое) значение пограничного знака, видимым образом указывающего на разность в вере. Поэтому обвинения в неправославии слышны были с обеих спорящих сторон.

В стремлении сохранить привычный церковный обряд и в то же время пытаться приспособиться к условиям новой жизни, противники реформ были вынуждены переосмысливать основные тезисы своего мировоззрения. Это неизбежно вело не только к расколу с Церковью, но и к разделению внутри самого раскола.

Старообрядчество разделилось на поповское и беспоповское течения лишь к концу XVII столетия. До этого времени всех старообрядцев объединяло непринятие никоновских реформ. Так, например, в поморских скитах, которые в будущем обозначат себя как беспоповские, служили священники<sup>1</sup>. В то же время распространителями учения об «истреблении священства» иногда могли быть сами священнослужители (например, священноинок Варлаам, проповедовавший в новгородских землях; соловецкий иеродиакон Игнатий, учивший в Поморье). И все же в богословских предпочтениях старообрядческих общин изначально наблюдается тяготение к двум типам мировоззрения. Вполне обоснованно полагает проф. П. С. Смирнов<sup>2</sup>, что невозможно обозначить точное время разделения старообрядчества. Однако уже к концу XVII в. можно увидеть принципиальные расхождения двух его ветвей. В 1694 г. новгородский собор констатирует факт воцарения духовного антихриста, лишившего христиан Божественной литургии, а на Ветке в 1695 г. освящается новая церковь для совершения Евхаристии.

Упомянутые еп. Павлом поморы (чаще поморцы) — это старообрядцы поморского согласия беспоповской ветви старообрядчества. Так они именуются от северных мест Поморья, где еще до появления раскола из-за малонаселенности края и отдаленности приходов друг от друга сложилась беспоповская, бессвященниче-

<sup>1</sup>См.: Смирнов 1898. С. 127.

<sup>2</sup>См.: Там же. С. 80 (приложение).

ская практика церковной жизни<sup>3</sup>. Здесь, на р. Выг, в Повенецком уезде Олонецкой губернии, и было основано Выговское общежительство (1694 г. — сер. XIX в.) — один из важнейших духовных центров беспоповства. Авторитетность и значимость Выго-Лексинской обители, несомненно, связаны духовной преемственностью с иноками Соловецкого монастыря, разгромленного царскими войсками в 1676 г. Последование уставу и богословским суждениям выговцев стало определяющим критерием беспоповского «Древлеправославия». Новые соглашения, появившиеся в результате разгоревшихся в Поморье споров об отношении к Церкви, государственной власти и браку, всегда старались указать на свою преемственность от Выговского монастыря, называя себя поморцами или старопоморцами (как, например, федосеевцы).

Систематическое обоснование учения первых беспоповцев находится в «Поморских ответах», написанных в 1723 г. насельниками Выгорецких скитов в ответ на 106 вопросов православного иеромонаха Неофита<sup>4</sup>. В дальнейшем ряд богословских и экклезиологических вопросов был отчасти переосмыслен во внутренних распрях старообрядчества и в полемике с православными миссионерами.

Как и все беспоповцы, поморцы совершают крещение и исповедь, составив определенное чинопоследование крещения мирским чином, без священнических молитв, и разработав практику исповеди в форме откровения помыслов и наложения надлежащей епитимьи. Отличительной особенностью поморцев от других беспопов-

<sup>3</sup>См.: Ивановский 1892. С. 65—67.

<sup>4</sup>Правда, «Поморские ответы» никогда не использовались старообрядцами-поморцами в качестве систематического изложения своей веры. Ср.: «Часто к “Поморским ответам” относятся как к некоему староверческому “катехизису”. А между тем главная задача составителей была — уберечь Выговское общежительство от разорения, не навлечь гнева суровых церковных и мирских властей. Поэтому ответы полны тонких обтекаемых формулировок, учитывая, что некоторые вопросы были просто политически провокационны (о “православии” царя, о спасительности вне староверия)» (комментарий редакции на статью И. Н. Заволоко. См.: Заволоко И. Н. «Поморские ответы» и их значение для старообрядчества // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2003 год. Издание Единого Совета Древлеправославной Поморской Церкви. С. 6).

цев было допущение, в отсутствие священников, бракосочетания как не требующего священнического благословения.

Одним из путей возвращения нормальной церковной жизни было появление с конца XVIII столетия в среде старообрядчества идеи единоверия. Ярким вдохновителем ее был инок Никодим Стародубский (†1784). В Русской Православной Церкви о возможности сосуществования двух обрядовых практик в одной Церкви говорили митрополит Димитрий (Сеченов), епископ Гедеон (Криновский) и архиепископ Никифор (Феотоки). Первый в истории единоверческий приход был основан архиепископом Никифором в Херсонской епархии в кон. 1779 или в нач. 1780 г. по просьбе старообрядцев с. Знаменка<sup>5</sup>.

Правда, отношение большинства старообрядцев к единоверцам всегда было отрицательным. Причина тому кроется не только в насильственных методах, которыми иногда насаждалось единоверие, но и в самой идее единства в разнообразии, которая нередко понималась лишь как нечто безжизненное и искусственное, скорее напоминающее игру слов<sup>6</sup>, нежели раскрывающее заботу православной иерархии о старообрядцах. Потому-то старообрядцы часто пренебрежительно называли единоверие унией<sup>7</sup>.

Официальную историю единоверия обычно начинают с прошения московских старообрядцев-поповцев в 1799 г., в котором указывались условия, на которых они желали бы воссоединиться с Православной Церковью при сохранении старого обряда. Условия эти были сформулированы в 16-ти пунктах и с замечаниями москов-

<sup>5</sup>Кем и как положено начало единоверию в Русской Церкви // Братское слово. № 2. 1892. Т. 1. С. 113.

<sup>6</sup>Ср.: «Если Синод разрешил креститься двуперстием присоединившимся к Православию, то пребывание в сообщении с Русской Церковью, с удержанием старого обряда, есть пребывание в Православии. Зачем тогда слово “единоверие”?» (Карлович 1881. С. 34). Или: «Если вера Никона хороша, то зачем же единоверие? Зачем лукавить самим с собою, зачем обманывать Бога и людей?» (Пичугин Л. Ф. О единоверии в Русской Церкви. Полемический очерк. М., 1909. С. 40).

<sup>7</sup>Ср.: «Платоновское единоверие — подлинное подражание латинской унии. Только в том случае мысль и цель перехода из православия в латинство, а в России из православия в православие» (Карлович 1881. С. 128).

ского митрополита Платона (Левшина) (†1812) были утверждены 27 октября 1800 г. императором Павлом I.

Новая страница в истории старообрядчества открылась с начала XX в. благодаря Высочайшему манифесту о веротерпимости 1905 г. Во всех старообрядческих согласиях увеличивается активность в храмостроительстве, книгоиздательстве, появляются периодические издания, обстоятельно освещающие события в жизни всех согласий, старообрядцы созывают Всероссийские соборы и съезды. Недаром сами они любят называть это предреволюционное время «золотым веком старообрядчества».

Поморское согласие продолжает развиваться даже в 20-е гг. XX столетия, несмотря на изменившиеся общественные условия. Ярким свидетельством этого развития были почти повсеместные соборные заседания, на которых обсуждались вопросы церковного устройства приходской жизни. В это время активно действует центральный орган поморского согласия — Всероссийский (или Высший) Духовный совет, который был образован на II Всероссийском Соборе и просуществовал до 30-х гг. прошлого века. В крупных городах собираются областные Духовные советы.

Общий для старообрядцев энтузиазм не обошел стороной и единоверческих общин, важным событием в жизни которых стало рукоположение викарного единоверческого епископа.

Однако активность церковной жизни повсеместно спадает в 30-е гг. XX в. В это десятилетие было репрессировано большинство наставников поморского согласия, в том числе один из активнейших деятелей старообрядчества, упоминаемый еп. Павлом нижегородский наставник И. М. Кокунин (†1937)<sup>8</sup>. Единоверческие общины разделили общую судьбу гонимой Православной Церкви.

Раскол старообрядчества представляет собою очень сложное явление в истории Русской Церкви, породившее не только богатейшую культуру, но и особый тип религиозности. В истории старообрядческих согласий мы находим немало ложных ожиданий (воцаре-

<sup>8</sup> См.: Агеева Е. А. Беспоповцы // ПЭ. Т. IV. 2002. С. 717.

ния антихриста на Руси) и канонических ошибок (признание самозванцев в качестве епископов). Но нельзя не признать, что в целом история раскола — это история жизни глубоко верующих людей, не забывавших об идеале святости и пытавшихся осуществить его. Непрестанная память о праведности предков давала внутреннюю силу и импульс для последующих поколений старообрядцев<sup>9</sup>. Но история старообрядчества — это все-таки история ошибок и неверных стремлений, это печальный пример жизни вне Церкви.

\*\*\*

Г.И.Х.С. † Б.П.Н.А.<sup>10</sup>

16 июля 1926 г. наставник поморской общины Нижнего Новгорода И. М. Кокунин передал мне для отзыва запись нашей частной беседы, которую мы вели зимой сего 1926 г. на 12 января. Свою запись Кокунин озаглавил так: «Новая идеология в единоверии».

Прежде всего, самое заглавие породило во мне некоторые недоумения. «Новая идеология...» Идеология чего? Неизвестно. Неизвестность того, какая именно идеология в единоверии народилась, делает неизвестным содержание и определения к слову идеология, т. е. определения «новая». Неизвестно, была ли еще старая идеология и нужно ли это самое слово «новая».

Не поняв заглавия из самого заглавия, я обратился к чтению самой записки, надеясь там найти разгадку и удовлетворение своим недоумениям по поводу заголовка. Читаю.

После кратких биографических сведений запись говорит о субъективности как об основном якобы грехе новообрядчества, остающе-

<sup>9</sup> В качестве примера можно привести правило Собора 1802 г. часовенных старообрядцев: «Инок Авраамия, и инок Иоанна, и инок Тарасия мы видехом, и свидетельставахом, что телеса их лежат нетленными. И поэтому и мы имеем надежду получить спасение» (Правило 29 // Постановление Собора часовенных 1802 г. в доме молитвенном дер. Щелконоговой, у настоятеля Даниила Кавыкина. Рукопись). О том же могли сказать и старообрядцы других согласий.

<sup>10</sup> Скорее всего, данная аббревиатура означает традиционную формулу молитвы Иисусовой: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас. Аминь.

гося в основе своей православным<sup>11</sup>. Затем говорится о единоверии как точке сочетания истинно-православных основ веры с устройением личной жизни христианина, причем нет раскрытия того, в чем именно заключается это сочетание. Далее говорится, что все единоверие якобы пропитано духом никонианства, что 90% священников единоверческих до половины 1922 г. совершенно сливали понятие единоверия и никонианства и что приходская жизнь единоверия не отвечает идеалам церковным<sup>12</sup>. Еще дальше говорится о необхо-

<sup>11</sup> Очень смелая и нетрадиционная мысль для беспоповского наставника. Само разделение в старообрядчестве на поповскую и беспоповскую ветви было порождено именно отношением к Православной Церкви. Поповцы или старообрядцы, принимающие священников от Греко-Российской Церкви, были более умеренными в отношении к Православной Церкви. Беспоповский взгляд на окружающий мир и свое безиерархичное положение связан с основным тезисом о безблагодатности Греко-Российской, а вместе с нею и Вселенской Церкви (см.: Шахов 2001. С. 97—98). «Беспоповство не могло, не отрицая самое себя, отказаться от представлений об уже состоявшейся онтологической катастрофе — исчезновении из мира благодати и истинного священства» (Шахов 2001. С. 190).

<sup>12</sup> Внутреннее положение единоверческих общин не было однозначным. С одной стороны, главной своей задачей единоверцы видели сохранение старого обряда в своих общинах, а с другой — Св. Синод порою направлял в единоверческие приходы священнослужителей, не имевших ни желания, ни опыта служения по старому обряду. Это отвечало распространенному среди священноначалия взгляду на единоверие как на церковные общины, появившиеся в результате снисхождения Церкви к духовной незрелости старообрядцев, как на переходную ступень для них к Православию (ср. мнение свт. Филарета (Дроздова) о единоверии: Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 5. Ч. 2. М., 1888. С. 562). Митр. Платон (Левшин) писал о назначении единоверия: «Дабы возыметь благу надежду, что таковые со временем Богом просветятся и ни в чем в неразностиующее с Церковью придут согласие» (цит. по: Труды Первого единоверческого съезда в Москве. 25—30 октября 1909 г. М., 1910. С. 116—117). Таким образом, единоверческие общины должны были стать миссионерскими по отношению ко всем старообрядцам. Даже столь просвещенный пастырь, как архиепископ Никифор (Феотоки), столь аргументированно и подробно доказывавший Св. Синоду естественность для Церкви употребления нескольких обрядов, в присоединении старообрядцев к Церкви надеялся, «что, наконец, между ними и нами не будет никакого различия ни в чтении новых книг, ни в совершении какого-нибудь, хотя бы самого ничтожного обряда» (Никифор (Феотоки), архиеп. Краткое повествование об обращении раскольников селения Знаменки [Кем и как положено начало единоверию в Русской Церкви // Братское

димости создания церковного клира и о церковном культе. (Здесь сделаю маленькую оговорку. Говоря о культе, я не давал понятие его, не касался идеологии культа, а говорил лишь о значении его в церковной жизни. Кратко мою мысль можно выразить одним словом: «культоцентризм».) После сего идет иллюстрация моей мысли в виде сопоставления мирской культуры и духовной. Отсюда вывод — необходимо осознать значение культа в религии и его сущность и вовлечь верующих в сознательное и активное участие в церковной жизни. Опять-таки вопрос не касался того, как это сделать, а если и касался, то мимоходом.

На возражение Воронова я дальше говорил о значении внешнего в жизни христианина. Иллюстрации: положить нога на ногу, табак, фимиам.

Дальше идет схема течений русской церковно-религиозной жизни, положение единоверия среди них, теперешнее состояние бывшей господствующей Церкви, мое отношение к духовной власти ее, мое мнение о поморцах и вопрос о соединении старообрядчества.

Из этого перечня мыслей, которые согласно с записью Кокунина будто бы были высказаны мною, видно, что наш разговор был довольно разнообразен, но не видно из записи никакой идеологии,

слово. № 2. 1892. Т. 1. С. 138]). Поэтому в богослужении многих единоверческих общин складывалась особая практика, так что «в каждой почти единоверческой церкви свой порядок и обычай. Существует какая-то смесь полуправославного, полудиноверческого» (Свящ. С. Шлеев. Доклад о богослужении // Всероссийский Съезд 1912. С. 71).

Свящ. Симеон Шлеев так описал положение единоверческого богослужения: «В погоне за внесением в единоверческий строй и уклад церковной жизни новоисправленных чинов и обрядов замечалось какое-то состязание. В одном приходе ектения говорится по исправленной редакции, в другом “херувимская” заканчивается совсем не по-старообрядчески; здесь внесено: “Всех и вся”, “Видехом свет истинный”; там батюшка с благородными ушами прекратил пение “по крюкам”; в ином месте на соблазн “малых сих” вводит троеперстие и проч.» (Свящ. С. Шлеев. Об обучении единоверческого духовенства // Всероссийский Съезд 1912. С. 109—110).

Разумеется, такое богослужение отталкивало старообрядцев от присоединения к Церкви.

тем более новой. Сознание необходимости культоцентризма в направлении церковной жизни не есть еще идеология; необходимость создать церковный клир — тем более. Схема течений религиозной жизни России тоже не есть идеология и сама еще нуждается в идеологии.

Итак, ни я, ни другой кто не найдет в записи раскрытия заговора.

Перейду к общей оценке записи Кокунина. С внешней стороны запись сделана грубым топорным языком обыкновенного беспоповского жаргона. В своей записи Кокунин в мои уста везде безразлично влагает слово «никонианство» и совершенно не принимает во внимание, что я употреблял слова: «никонианство», «новообрядчество» и «Греко-Российская Церковь» в различных, не сводимых к какому-либо одному из них значениях; свести их к одному — значит делать насилие над моими мыслями и приписывать мне то, что я не выражал. Из разговоров с Кокуниным я, между прочим, убедился, что сам он нисколько не следит за своей терминологией<sup>13</sup> и весьма далек от сознания, что это — очень тяжкий грех и явный признак отсутствия правильной духовной жизни.

С внутренней стороны, эта запись введет в немалое заблуждение лиц, ее прочитавших, ибо в ней мне самому очень трудно узнать себя, а местами совершенно невозможно. Так, например, в биографических сведениях Кокунин изображает меня как человека, который долго искал ответа на мучающий его вопрос: где найти воплощение идеалов жизни святых?! Рисует меня человеком, знающим

<sup>13</sup> Неточность терминологии характерна для всех богословских рассуждений беспоповцев. Такая терминологическая неопределенность позволяла им обосновывать свои представления о Церкви, лишившейся иерархии, об отсутствии Таинства, о пришествии в мир антихриста и т. д. В качестве примера можно указать на нерасчлененное употребление общего понятия Церкви как богочеловеческого организма, Тела Христова (ср.: 1 Кор. 12, 12), и Церкви как общества людей; церкви как места совершения богослужения и церкви как храма человеческой души (ср.: 2 Кор. 6, 16. См.: *Ивановский 1892. С. 100*). Поэтому словом «Церковь» нетрудно было злоупотреблять и, говоря об одном предмете, приводить доказательства, относящиеся к другому.

старообрядчество только по академическим учебникам, причем, очевидно, не зная этих учебников, дает им «изуверную» характеристику и, что всего удивительнее, говорит неоднократно о каком-то моем переходе в единоверие со званием епископа.

Автор обладает, должно быть, пылким воображением, иначе ничем нельзя объяснить появление таких неверных сведений обо мне.

Я по крови и по воспитанию — единовер, т. е. старообрядец. Мой родитель уже 24 года священствует в единоверии. 25 лет я прожил в Заволжье среди старообрядцев, непосредственно наблюдал их жизнь и нередко вел с ними частного рода разговоры. Таким образом, старообрядчество знакомо мне с детства, знакомо непосредственно, опытно, а не только по учебникам. Так как я был единоверцем и всегда был в единоверии, то так я в нем оставался и по окончании образования; переходить в единоверие, да еще со званием епископа, мне было неоткуда. По окончании Академии до епископства я исполнял обязанности священника при единоверческой церкви с. Бор, а потому был избран кандидатом во единоверческого епископа губернским съездом единоверцев в 1922 г. и по просьбе их был рукоположен митрополитом Сергием по древнему чину в единоверческой церкви с. Бор.

Спрашивается, откуда же Кокунин взял эти и другие неверные обо мне сведения? Ответ один: из своего пылкого воображения. Ему ничего не стоило бы обратиться ко мне за точными краткими биографическими сведениями, но он почему-то этого не сделал.

Обращусь к записи самой беседы.

Автор обещал изложить разговор в его последовательном порядке, но не выполнил своего обещания. Самые главные и существенные моменты беседы он почему-то совсем опустил. Из записи читатель вынесет впечатление, что внимание собеседников сосредоточивалось почти всецело на единоверии, но это не совсем верно. В беседе на 12 января единоверию было уделено весьма немного времени. Заполню те важные пробелы, которые допущены Кокуниным.

После того, как все присутствующие расселись, был подан чай. Тема разговора не была обозначена, и разговор сначала вращался

на разнообразных вопросах как единоверия, так и беспоповства. Последовательно все эти вопросы трудно припомнить. Но вот речь как-то зашла о критерии истинности церковной жизни. Кокунин [сказал]: «Таким критерием служит соборное сознание. Раньше мы не имели этого критерия, ибо не могли собираться, а теперь мы его имеем»<sup>14</sup>. Я напомнил Кокунину его мысль, высказанную еще ранее у меня, что соборные определения — безусловно правильны, но позволил сделать некоторое ограничение этой мысли. Не все и не всегда соборные определения могут быть правильными безусловно. В доказательство своей мысли я взял соборное определение поморского Всероссийского съезда в 1909 г. о том, что брадобритие, табакокурение и прочее есть грех<sup>15</sup>. В дальнейшем вопрос шел главным образом о брадобритии. Тогда я еще не был знаком с постановлениями их соборов, но слышал от них же, что было сделано такое постановление. И я высказал мысль, что подобное постановление собора есть глубочайшая и опаснейшая ошибка с их точки зрения. Ведь наши предки смотрели на брадобритие как на ересь. Собор же сказал, что это грех. Между ересью и грехом разница большая. И кто прав? Предки или их потомки? Если это грех, то какая разница между брадобритием и осуждением? Осуждение — грех и брадобритие — грех: явления одного порядка. Кокунин определил разницу в том, что брадобритие является соблазном уже всей Церкви, а осуждение — нет. Я привел из Златоуста слова, где он говорит, что осуждение приносит тысячу зол и тому, кто осуждает, и тому, кто слышит осуждение, ибо слово осуждения обтекает всю вселенную. Афанасий Великий говорит, что осуждающий есть антихрист. Разграничение, указанное Кокуниным, оказалось недостаточным.

<sup>14</sup> Речь, по-видимому, идет о том, что до Высочайшего манифеста о веротерпимости 17 апреля 1905 г. у старообрядцев не было возможности созвать значимый собор для разрешения церковных вопросов. Хотя старообрядцы в течение всей своей истории часто собирали местные соборы, только в 1909 и 1912 гг. в Москве состоялись два Всероссийских собора христиан-поморцев, до сих пор имеющие повсеместный авторитет среди поморцев.

<sup>15</sup> Ср.: «Брадобрийцев считать явно нарушающими закон Церкви»; «табакокурение есть грех чрезвычайный» (Деяния собора поморцев 1909. Л. 10—10 об.).

«Вы-то, — говорил я, — по привычке еще будете различать брадобритие и осуждение, а ваши потомки, наверняка, не будут. Дальше: почему вы, подводя брадобритие под категорию греха, не допускаете брадобрийцев на общую молитву с собой? Какое основание для этого? Затем: постановление вашего собора о брадобритии как о грехе несомненно стоит во внутреннем противоречии с постановлением Стоглавого собора о сем же предмете<sup>16</sup>. Грешников вы несомненно отпевае, приносы и помины за них творите, а брадобрийцев по Стоглаву нельзя отпевать или сорокоусты за них петь, а ведь, по-вашему, они — грешники<sup>17</sup>. Почему так? Стоглав смотрел, очевидно, на брадобритие как на что-то большее греха, иначе и постановления такого не сделал бы». Вопрос со стороны одного из присутствующих: «Так что же такое, по-вашему, брадобритие? Ведь нельзя его назвать и ересью?» Я [ответил]: «Если его нельзя назвать ересью, то тем более нельзя назвать грехом; вашему собору и нужно было — выяснить и определить природу этого явления и отвести ему определенное место в религиозной жизни, не противореча в то же время отеческому преданию. Но собор этого не сделал, а, сообразуясь с настроением ослабевшей паствы своей, просто счел за нужное сделать свою очередную уступку, пойти на компромисс.

Определение вашего собора о брадобритии, табакокурении и прочем как о грехе знаменует собою глубокий внутренний сдвиг с основных позиций старообрядчества — сдвиг опасный и тем более опасный, что ваши руководители не сознают этого. Между ересью и грехом — расстояние большое, и оно поморцами пройдено; сде-

<sup>16</sup> Стоглавый собор 1551 г. «стрижение брад» прямо не называет ересью, но указывает: «Несть православных, но поганых латынская и еретическая предания» (Стоглав. СПб., 1863. Гл. 40. С. 124).

<sup>17</sup> Согласно решению Первого Всероссийского собора, «скончавшимся без покаяния с обритой бородой, не признававшим брадобритие за грех, погребения петь не следует» (Уложение. Л. 8 об.). Эта практика среди поморцев еще сохранялась в начале XX столетия. Позже, в качестве компромиссного варианта, могли совершать погребение при закрытом гробе. В настоящее время решение собора, выразившего некогда повсеместный старообрядческий обычай, соблюдается очень редко.

лана одна из опаснейших уступок в пользу мира сего. Эта уступка есть знамение разложения вашего христианского быта и свидетельство непонимания вами надлежащего взаимоотношения и значения основных элементов Христовой религии: догмата, культа, заповедей, канона, обычая. Отсюда проистекает и неопределенность в воззрениях на ересь и грех.

На вопрос «Что же такое брадобритие?» я ответил, что его нельзя считать ересью, как это делали наши предки; но нельзя считать и грехом, как это сделали вы — поморцы. Оно нечто среднее между ересью и грехом: быть может, и не среднее, но, во всяком случае, отличное от того и другого. Для обозначения его нужно отыскать термин. Термин этот мною, как мне кажется, найден, но требуется проверка его, ибо этим вопросом я только что начал заниматься. Когда я приду к окончательному решению вопроса, тогда могу и вам сообщить результаты своих изысканий.

Вот в кратких словах то, что было предметом рассуждений о брадобритии и что совершенно замолчено Кокуниным. Забыть такой интересный для старообрядца-беспоповца вопрос — невозможно. Постановка вопроса о брадобритии сильно всех заинтересовала: один из присутствующих (поморец из Москвы) сказал: «Много я слышал разного рода бесед, но подобно той, что сейчас слышу, еще не приходилось слышать».

Второй слой разговора касался беспоповства вообще и поморства в частности. «Всякая поповщинская церковь или беспоповщинский толк необходимо есть явление в том или другом отношении компромиссное. Хотя вы о себе и говорите, что в чистоте и неприкосновенности соблюдаете отеческое предание, но вы не можете сказать, что вы — то же, что и ваши предки. Ряд уступок, делаемых вами, не прекращается, и вместе с тем все усиливается процесс вашего начавшегося разложения. Хотя и медленнее, чем мы, но и вы идете к тому же пределу; у вас этот процесс по известным причинам идет медленнее, чем шел у нас, но в этом отношении разницы принципиальной между нами и вами нет. Разница лишь во времени. Брадобритие было ересью, теперь оно — грех, а через немного времени о нем вовсе не будут

говорить. Другой пример: в мире с половины XVII века царствует антихрист; потом он стал царствовать только в Греко-Российской Церкви; из чувственного он превратился в духовного, а теперь идея духовного антихриста уже отмирает совсем, превратившись в аллегорию, по выражению Кокунина<sup>18</sup>. Уступка в одном всегда ведет за собой уступку в другом, т. е. по всей линии религиозной жизни.

Мы, единоверцы, в данный момент имеем важное преимущество перед вами. Единоверие, находясь в самых неблагоприятных для существования условиях, в каких не находилось ни одно старообрядческое общество, разложилось до известного только предела, а в настоящее время оно, хотя и медленно, начало уже возрождаться. Таким образом в то время, как вы медленно, делая уступку за

<sup>18</sup> Учение об антихристе было определяющим в мировоззрении противников реформ патриарха Никона, что во многом предопределило разрыв старообрядцев с Церковью. Исторически эсхатология старообрядцев развивалась в разных местах по-разному, переходя от персонализации антихриста в лице патриарха Никона, царя Алексея Михайловича, императора Петра I к более сложной концепции духовного антихриста. В большей степени это учение развил основатель федосеевского согласия Феодосий Васильев. Согласно учению Феодосия, ставшему общим для большинства беспоповцев, под антихристом следует понимать всеобщее отступление от православия (см.: Смирнов 1909. С. 163—175). Это базовое толкование легло в основу отношения беспоповцев к Православной Церкви как принявшей антихриста в реформах XVII в. и окружающему миру. Впервые соборно учение о духовном антихристе было произнесено на Новгородском соборе (1-е правило) 1694 г.: «Несомненно нам верить и прочим учение творить. Еже есть: по грехом нашим в кончину века достигом, в няже и антихрист царствует в мире ныне, но царствует духовно, в видимой церкви, седе на престоле Бога Живаго под именем Иисуса, показуя себе яко Бога, и тем, чрез воинство антихристово, разоряющее церкви Божия, вся Таинства ея истребил и всякую святыню омрачил и свое новодействие восстановил» (Смирнов 1898. С. 45).

Учение о духовном антихристе распространилось главным образом среди беспоповских общин как попытка богословски объяснить свое состояние без Таинств и без иерархии. «Учение о духовном антихристе, о явлении пророков Илии и Еноха не в чувственном виде есть основное учение беспоповцев, и без него не имело бы никакого прикрытия и никакой опоры их противозаконное без священства существование», — писал глубокий знаток старообрядческой психологии архимандрит Павел Прусский (Павел (Леднев), архим. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1897. С. 47).

уступкой, будете приближаться к тому же предмету, мы в то же самое время с Божией помощью подыдемся от него уже значительно выше. В этом наше преимущество перед вами, поморцами.

С самого начала вы должны были идти на компромиссы и теперь продолжаете идти этим путем. Компромиссное состояние поморского общества будет видно из сопоставления его с другими беспоповскими толками. Крайними полюсами беспоповства, на мой взгляд, являются некрещенные старообрядцы и мелхиседеки. Некрещенные старообрядцы, существующие и доселе, рассуждают так: в мире царствует антихрист, который истребил благодать священства; простецам нельзя совершать Таинства. Поэтому они и оставляют своих детей без крещения. Недавно пятнадцать человек таких старообрядцев присоединились через крещение к единоверческой церкви с. Сомовски Нижегородской губернии Лысовского уезда.

Мелхиседеки рассуждают противоположно. Без причастия Тела и Крови Христовых спастись невозможно, а священных лиц нет. Но благодать в день Пятидесятницы излилась не только на апостолов, но и на всех верующих, на всю Церковь. С уничтожением преемственно-апостольского священства может действовать священство по чину Мелхиседекову. Отсюда каждый истинно верующий есть иерей, и каждый может причаститься укрухом хлеба.

Одни до конца провели беспоповскую идею о конечном истреблении священства, другие последовательно до конца развили иную беспоповскую идею, что благодать сохраняется помимо священства в обществе верующих. В сравнении с этими толками поморцы сделали уступку, допустив крещение простецам и развив учение о духовном причащении<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Отсутствие иерархии поставило перед старообрядцами вопросы беспрецедентного устройства церковной жизни без священников. Особенно сложным для разрешения был вопрос о Таинстве Евхаристии. Первое время, когда были еще живы иереи «старого поставления» (рукоположенные до Большого Московского собора), в отсутствие священника христиане старались причащаться запасными Дарами. Позже, когда «благочестивых» священников становилось все меньше, приобретает значение учение о духовном причащении, ясно уже высказанное Феодосием Васильевым в 1707 году. В своем «Обличении» основатель федосеевского

Идея воцарения антихриста проведена последовательно странниками<sup>20</sup>. Признанием государства и его власти вы пошли на компромисс и принуждены были развить учение о духовном антихристе.

Между некрещеными старообрядцами и мелхиседеками можно в порядке постепенной уступчивости разместить все беспоповские толки. Все они представляют цепь. Задача поморцев — сомкнуть эту цепь, объединить беспоповство. В силу своего компромиссного состояния вы этой задачи выполнить не можете.

Далее вопрос зашел о появившейся среди поморцев идеи священства<sup>21</sup>. Причем осуществление этой идеи предполагается путем

согласия приводит логику беспоповской сакраментологии, которая станет классической для многих беспоповских общин. Согласно этому представлению, воцарившийся антихрист истребил истинную Евхаристию, поэтому беспоповцы не имеют возможности причащения Святых Таин, полагая надежду на спасение «правой верой». Соблюдение «правой веры» является главным условием истинного, ставшего уже духовным, причащения через добродетельную жизнь (См.: *Смирнов 1909. С. 233—234*).

«Поморские ответы» также говорят о духовном причащении, когда «благословенных ради вин не имеющих где причаститься, еже устами вкусити животворящих и пречистых Таин, обаче веру теплую и усердное желание о сем показывают, добродетельми свое житие украшающее: таковии чрез веру и усердие духовне причащаются Плоти и Крове Христовы» (Ответ 104).

<sup>20</sup> Странники, или бегуны, или скрытники — наиболее радикально настроенные старообрядцы беспоповского направления. Исходя из своих воззрений полагали, что весь мир осквернен антихристом. Поэтому следует уходить из мира, укрываться от антихриста и странствовать, потому что в мире нельзя жить истинным христианам, никак не соприкасаясь с ним. Основные сведения о согласии странников см. в книге: *Мальцев А. И. Староверы-странники в XVIII — первой пол. XIX в. Новосибирск, 1996*.

<sup>21</sup> Беспоповские общины поморцев никогда принципиально не отрицали необходимость иерархии и Таинств, но свое безиерархичное положение оправдывали вынужденным, обусловленным гонениями состоянием. Авторы «Поморских ответов» писали: «Не архиереев, но новин опасаемся и не церковей рукотворенных, но нововнесенных в ня новых преданий и уставов бегаем» (Ответ 102). Несмотря на решение Новгородского собора 1694 г. («Обязуемся с клятвой хранить вечно учение, что по грехом нашим в таковая времена достигохом, в няже православнаго священства вконец по благочестию лишились» (*Смирнов 1898. С. 126*)), беспоповцы всегда подчеркивали, что они не только не отрицают необходимость Таинств и священства, но готовы восстановить в своей церкви полноценную иерархию.

внутренне-самостоятельным, не заимствованным ниоткуда<sup>22</sup>. Во время разговора на эту тему один старец обратился ко мне с таким вопросом: «А скажите, отец Павел, правильно это будет

С начала XVIII столетия в поморстве велась напряженная интеллектуальная и духовная деятельность, связанная с попытками решения этого вопроса. Выговцы путешествовали на Святую Землю для ознакомления с православием на Востоке. Созывались общестарообрядческие соборы (1765 г.) о совместном поиске архиерея.

Однако все попытки XVIII века восстановить трехчинную иерархию не увенчались успехом. Экспедиции на Восток закончились неудачей, а на общем с поповцами Московском соборе так и не удалось найти единодушного решения. С тех пор поморцы укрепились в мысли о невозможности восстановить полноценную иерархию. Все чаще звучала мысль о том, что «во время пришествия антихриста не имать явиться Тело и Кровь Христова» (см.: *Ивановский 1892*. С. 74—78). В наше время вопрос о восстановлении священства в поморском согласии не поднимается. Так, на одном из последних поморских соборов было отмечено: «Считать поиски благочестивого священства, предпринимавшиеся староверцами в первое послераскольное время, исторически и географически исчерпанными в XVII—XVIII веках, рассматривая нынешнее безиерархическое устройство Древлеправославной Церкви в качестве исполнения пророчеств и неизреченного Божия промысла о Своей Церкви» (Постановление Совещания руководителей центральных органов и общин Древлеправославной Поморской Церкви России, Белоруссии, Латвии, Литвы // *Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2002 год*. Издание Единого Совета ДПЦ. С. 3). Это же постановление дословно было повторено на III Всероссийском Соборе Древлеправославной Поморской Церкви 2006 г., проходившем в Санкт-Петербурге (см.: *Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2007 г.* Изд.-во Единого Совета ДПЦ. С. 9).

<sup>22</sup> В 1926 г. в Нижнем Новгороде под председательством И. М. Кокунина проходил собор наставников, принявший решение об актуальности поиска священства для восстановления церковной полноты (см.: *Мельников 1999*. С. 144). Старообрядческий начетчик Ф. Е. Мельников в своей «Краткой истории древлеправославной (старообрядческой) Церкви» пишет, что на этом соборе наставники рассматривали вопрос о принятии священства от других православных Церквей. В силу глубоко укорененного церковного сознания старообрядцев история беспоповцев поморского согласия не знает идеи самосвятства. Неожиданным может выглядеть лишь решение совместного собора поповцев и беспоповцев 1765 г. со ссылкой на известный прецедент в Русской Церкви о поставлении епископа через возложение руки св. митрополита Ионы, мощи которого почивают в Успенском соборе (см.: *Нильский И.* О последней попытке раскольников найти себе епископа // *Христианское чтение*. Декабрь, 1859. С. 413). Правда, решение собора так и не было осуществлено.

или нет?» «А уж об этом вы сами должны подумать», — ответил я, удивившись простоте старца. Причем добавил: «Я думаю, что поморцам осуществление этой идеи грозит сильным расколом внутри, так как осуществление упомянутой идеи сопряжено с нарушением очень многих канонов, следовательно, осуществляя свои идеи, вы не выходите из своего компромиссного состояния, а лишь больше его осложняете. Но как вы думаете, у вас полнота или неполнота?» «Полнота», — был ответ<sup>23</sup>. «Так что же вам еще искать, — [сказал я, —] если у вас полнота? Если же вы ищете, то у вас в каком-то смысле нет полноты; что-нибудь одно из двух».

«Несомненно, все эти искания ваши порождаются компромиссным состоянием вашего общества, между тем в единоверии нет никакого компромисса. Мало того, оно заключает в себе весьма ценное свойство — антиномическое единство двух внутренних сил, которые я для простоты понимания назову центробежной и центростремительной. Одна из них направлена в сторону новообрядчества, другая в сторону старообрядчества. Уравновешение этих сил и согласное их действие — наша внутренняя задача. Без наличия антиномического единства нет жизни, нет внутреннего стимула для ее возбуждения. Если вы раньше и жили, то благодаря чисто внешнему стимулу — гонениям со стороны антихриста. Гонения прекратились, внешний стимул отпал, идея антихриста отмерла, и поморство ищет сейчас выхода из создавшегося положения». Кокунин [ответил]: «Да, мы в половине XVII века были заряжены; этого

<sup>23</sup> Несмотря на безиерархичность своего положения, поморское сообщество всегда смотрело на себя как на Церковь Христову (ср. доклад Л. Ф. Пичугина «О существе Церкви» на I Всероссийском соборе христиан-поморцев 1909 г.: «Мы, староверцы-беспоповцы-поморцы, исповедуем и содержим истинную Христову Церковь, находясь без видимого священства по уважительной причине, ибо по 1666 число священство фактически пало в ереси» (Деяния собора поморцев 1909. С. 37). Ср.: «Древлеправославная Поморская Церковь является истинной преемницей по Символу Веры Единой Соборной Апостольской Церкви Христовой» (Уложения III Всероссийского собора Древлеправославной Поморской Церкви // *Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2007 г.* Изд.-во Единого Совета ДПЦ. С. 8).

заряда хватило на 250 лет; теперь он ослабел, и нужен новый заряд». На это я опять заметил, что внешний стимул ненадежен, ныне он есть, а завтра его может и не быть — нужно иметь внутренний стимул, каковым может служить антиномический закал религиозного общества.

Здесь было сказано о необходимости сделать догматы не только формами мысли, но и принципами жизни религиозного общества.

Третий слой разговора нашего был о месте и значении церковного культа в религиозной жизни, от которого мы перешли к вопросам культуры. Эта часть нашего разговора изложена Кокуниным, но настолько неудовлетворительно и скверно, что я никак не могу признать ее своей.

В беседе были затронуты и другие темы. Так, например, по вопросу о соединении старообрядцев<sup>24</sup> мною была высказана мысль о необходимости правильного отношения к Греко-Российской Церкви. Одни старообрядцы (большинство единоверцев) против решительного разделения с Греко-Российской Церковью, другие выдвинули принцип: нераздельно; прочие старообрядцы в основе отношения к Греко-Российской Церкви имеют принцип: неслитно. Мне кажется, тут есть крайность, которая всегда влечет за собой

<sup>24</sup>С начала XX столетия наблюдается тенденция к объединению старообрядческих согласий. В 1906 г. уврачевался т. н. «неокружнический» раскол в белокриницком согласии, вызванный «Окружным посланием» 1862 г. Соборы белокриницкого согласия неоднократно (в 1911 и 1915 гг.) обращались к беглопоповцам, отрицавшим каноничность белокриницкой иерархии, с предложением объединиться (см.: Мельников 1999. С. 509—510). Поморские старообрядцы к концу XIX в. пытаются сгладить острые углы полемики между федосеевцами и поморцами (ср.: Предсоборное совещание духовных отцов и начетчиков. Об иноверцах // Деяния собора поморцев 1909. С. 25—27). А в XX в. практически принципиальной разницы между этими беспоповскими согласиями не ощущалось, что привело, например в Латвии в 50—60 гг., к сравнительно бесконфликтному реформированию федосеевских общин в поморские. Например, Рижская Гребенщиковская старообрядческая община, являющаяся крупнейшей общиной поморского согласия, еще в XIX столетии была федосеевской. В настоящее время о федосеевском прошлом общин свидетельствуют только некоторые сохранившиеся обычаи в богослужебной практике.

односторонность. Принципиально правильное решение вопроса будет тогда, когда мы решительно откажемся от одностороннего пользования и дробления единого православного принципа, когда мы обе его половины примем сразу: неслитно и нераздельно. Этим самым мы сообщим своей церковной жизни антиномический закал, отчего она получит необходимую жизненность.

Как на пример я сослался на наших предков, проводивших этот принцип по отношению к грекам в течение почти пятисот лет. Исторически теперь известно, что греки еще с XIII века сделались новообрядцами, а наши предки продолжали оставаться старообрядцами. Несмотря на это, общение между Церквами не порывалось. Такому отношению наших предков к новообрядцам-грекам не помешали даже клятвы Стоглавого собора, которыми был огражден старейший обряд.

Как до Стоглава, так и после него общение и единение Церквей не прерывались, хиротония греческих епископов признавалась. Известно, что два наших патриарха были поставлены греческими патриархами — несомненно, новообрядцами — уже после клятв Стоглавого собора. Наши предки не разделялись с греками из-за разности в обрядах, но вместе с тем в этом не сливались с ними. Вот этот тип отношений наших предков-старообрядцев к грекам-новообрядцам и взяли единоверцы в основу своих отношений к Греко-Российской Церкви. Кокунин на это заметил: «Но тогда еще не было разделения духа, а в половине XVII века произошло разделение духа». Что означает «разделение духа», им пояснено не было<sup>25</sup>.

<sup>25</sup>Мысль о более глубоком различии старообрядчества и православия все чаще стала звучать в устах старообрядцев (особенно поповцев) с конца XIX в. Раскол XVII столетия предстает при таком подходе не только как следствие обрядовых нововведений патриарха Никона, но прежде всего как результат секуляризации мировосприятия послереформенной Русской Церкви.

«Церковная мистика у старообрядчества и новообрядчества глубоко различна. Партес, ласкающий и развлекающий человеческий слух, итальянская живопись вместо иконы, представляющая красивые по-земному образы, но оставляющая мысли предстоящего здесь имманентными дольнему миру, наконец, укрепив-

Вот самая существенная и центральная часть нашего разговора, почему-то опущенная Кокуниным, которая захватила по своему интересу и оригинальности решения вопросов всех присутствующих, так что не было нисколько удивительным, когда Александр Михайлович Киселев в заключение сказал: «Ну, пора кончать! До сих пор мы не встречались с единоверцами и мыслили о них почти так же, как о никонианах. Но вот мы слышали здесь представителя единоверия и из разговоров с ним убедились, что единоверцы — старообрядцы и даже больше старообрядцы, чем мы». На этом беседа и закончилась.

Последних слов ни в коем случае нельзя было бы произнести, если бы беседа касалась только тех вопросов, которые указаны в записке Кокунина. Собственно о единоверии в этот вечер я мало говорил. И вовсе не единоверие было самым центральным и главным в беседе, а то, что я кратко выше изложил. Спрашивается, откуда же взял Кокунин столько материала о единоверии?

Большую часть материала о единоверии он взял из первой нашей беседы, [состоявшейся] у меня на квартире в один из сентябрьских вечеров прошлого 1925 г. Причем он многое перепутал, многое искажил, многое поставил в иную связь. И немудрено! От сентября до июня много времени.

Считаю нужным кратко сообщить часть нашей первой беседы, имеющей отношение ко второй. Кокунин [спросил]: «Что вы думаете предпринять в области своей церковной жизни?» Я ответил, что наши задачи поставлены губернским съездом 1925 г.; на съезде поставлено провести: 1) уставность богослужения, 2) улучше-

нийся обряд разрозненной, индивидуальной молитвы при общем богослужении, все это пригибает человека к земле» (цит. по: Кириллов И. А. Старообрядчество и новообрядчество (к вопросу о возможности их соединения) // Слово Церкви. № 24. 1917. С. 464). О том же писал и В. П. Рябушинский: «У них (православных. — Р. К.) пока все еще разная тональность, разный характер религиозного чувства. Это первопричина, а различие в обрядах — лишь следствие. Снятие клятв собора 1666—1667 гг. — великое дело, но это еще не все» (Рябушинский В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М., Иерусалим, 1994. С. 99).

ние церковного пения, 3) восстановление церковной дисциплины и 4) позаботиться о подготовке церковного клира. Вот наши первые задачи. Задачи не оригинальны, но оригинальна постановка решения этих вопросов. Все указанные вопросы и раньше обсуждались<sup>26</sup>, но в жизнь не проводились, потому что не было дано надлежащей почвы для осознания важности этих вопросов в церковной жизни. Такой почвой мы поставили культ. Здесь было указано важное значение культа в области церковной жизни. Но Кокунин, сам ничего не понимая в вопросе о культе, в своей записи пытается на основании моих слов о значении культа дать понятие культа, но этим только показывает убожество своей мысли по этому вопросу, извращая в то же время до неузнаваемости мои собственные мысли касательно культа.

Не имея возможности проанализировать всю запись Кокунина, я остановлю внимание на первой странице записи. Прежде всего там говорится о субъективизме как направлении в церковном мировоззрении. Я действительно говорил, что такое субъективизм вообще и в чем он может проявляться, а затем сказал, что в половине XVII века в церковной жизни был сделан сдвиг именно в сторону субъективизма, отчего получилось немало ненормальностей в жизни Русской Церкви, а Кокунин уже положил субъективизм в основу жизни Греко-Российской Церкви. Далее говорится о формализме в жизни последней. Внутреннего родства между формализмом и субъективизмом я не нахожу, из чего должно быть ясно,

<sup>26</sup> Эти вопросы были предметом обсуждения I и II Всероссийских съездов единоверцев 1912 и 1917 гг. На первом съезде православных старообрядцев поднимались вопросы улучшения церковного пения (см. доклад священника Г. Дрибинцева «О постановке церковного пения в единоверческих приходах»), отмечалась острая необходимость в школах для церковного клира, чтобы повышать качество старообрядческого богослужения (см. доклад священника Симеона Шлеева «Об обучении единоверческого духовенства, особенно вновь поставленных иереев и диаконов единообразному совершению церковного богослужения»). Улучшение качества богослужения обсуждалось и на других съездах единоверцев (см.: Труды Первого единоверческого съезда в Москве. 25—30 октября 1909 г. М., 1910. С. 32—38; 61—62).

что слова о формализме мною были сказаны в иной связи, причем этот формализм Кокунин выставляет как главный принцип церковной жизни, и что этот принцип будто бы сама Церковь предписала верующим. Как субъективизм, так и формализм есть результат известных жизненных явлений, а не результат приказаний. И было бы слишком кощунственно влагать в уста Церкви, какая бы она ни была, такие слова, какие влагает ей Кокунин. Никакая Церковь, ни тем более я как единоверец, не могли сказать такое. Так может сказать только беспоповщинский начетчик.

Далее Кокунин пишет: «Дух никонианства проник во все уголки духовной жизни единоверия». И раньше я знал, а теперь тем более, что есть очень стойкие и крепкие единоверческие приходы, ни говоря уже об отдельных семьях и лицах. Здесь опять же сказалась оценка беспоповщинского начетчика.

Кокунин пишет обо мне: «К тому моменту, как я вошел в единоверие, в нем насчитывалось не менее 90% священников, совершенно сливающих понятие о единоверии и никонианстве». Терминология не моя, а начетническая. Действительно, я думаю, что единоверию должно принадлежать самостоятельное значение, но в силу сложившихся исторических обстоятельств оно его не имело. Неудивительно, что многие (но только не 90%) в силу своего воспитания или образования, быть может, и сливали единоверие с Греко-Российской Церковью. Кроме того, статистикой сливающих единоверие с Греко-Российской Церковью я еще не занимался, да и не мог заняться, ибо в своем ведении я имею до 100 единоверческих церквей, а всех их около пятисот. На основании одной пятой я не мог судить обо всем единоверии. Да и к тому количеству церквей, которое я имею, я не могу приложить указанную Кокуниным цифру. Если бы это было так, то зачем нужно было бы единоверцам хлопотать о своем единоверческом епископе, а мне известно, что в этих хлопотах главное участие всегда принимало духовенство<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Желание единоверцев окормляться у единоверческого епископа было изначально. Уже старообрядческий инок Никодим Стародубский одним из 12 пунктов условия присоединения к Православной Церкви, поданных в Св. Си-

Дальнейшая рубрика со слов: «мой переход...» и т. д. есть сплошное извращение моих слов. Как бы ни сильно было во мне самомнение, в порядке — даже чисто внешней — скромности я не мог связывать судьбы единоверия со своею личностью. Моя мысль была такая: с получением своих епископов начинаются новые страницы в жизни единоверия, а отсюда естественен и некоторый перелом в его жизни.

В записи далее говорится: «Большинство священников единоверческой церкви меня как единоверческого епископа встретило недружелюбно. Тотчас же против меня была образована оппозиция, очень ярко себя выжившая...» и далее. Таких слов я не могу высказать ни в коем случае, пока нахожусь в здравом уме. Большинство единоверческого духовенства не могло встретить меня враждебно. Ведь я не сам к ним пришел и не был назначен к ним насильно, против их желания. Кандидатом в единоверческого епископа я избран

нод, указал на желание иметь хореепископа, который, состоя в непосредственном ведении Синода, управлял бы делами всех российских старообрядцев (пункты 3—6) (см.: *З. Искание глаголемыми старообрядцами в XVIII веке архиерейства // Православное обозрение. Апрель. 1867. С. 511—513*). Разумеется, в то время Св. Синод отказал в просьбе старообрядцам. В прошении 1800 г. о присоединении к Церкви с правом сохранения старых обрядов старообрядцы даже не упоминают о своем епископе. С появлением старообрядческой Белокриницкой иерархии в 1846 г. вопрос о единоверческом епископе возник в среде священноначалия Русской Церкви. Так, свт. Филарет (Дроздов) в целях ограничения распространения старообрядческого раскола предлагал Св. Синоду рукоположить для единоверцев экстерриториального викарного епископа (см.: *Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 4. М., 1886. С. 293—306*). В 1890 г. единоверцы снова подают прошение в Св. Синод о поставлении единоверческого епископа (см.: *Свящ. С. Шлегев. Единоверие в своем внутреннем развитии (в разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев) // Зимина 2005. С. 289*). Вопрос о единоверческом епископе неоднократно поднимался на единоверческих съездах 1909, 1912 и 1917 гг. Наконец, Поместный Собор 1917—1918 гг. принял решение о рукоположении викарного единоверческого епископа (см.: *Постановление Священного Собора Православной Российской Церкви о единоверии. П. 2 // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Деяния LXXXIII—CI. Т. 7. М., 1999. С. 164*).

губернским съездом единоверцев, большинство членов которого составляло духовенство. Все единоверцы и все духовенство единоверческое (за небольшим исключением) только и жило мыслию о своем епископе, это было целью всей их прошлой жизни; для этого главным образом и собирались два Всероссийских съезда. Стремления единоверцев увенчались успехом. Собор 1918 г. разрешил единоверцам иметь своих епископов. Первым единоверческим епископом был еп. Симон, рукоположенный в 1918 г. патриархом Тихоном, но который, к сожалению, был убит в 1921 г. в г. Уфе<sup>28</sup>. Из сказанного ясно, что единоверческий епископ не был какой-то неожиданностью в 1922 г., каким-то пугалом для большинства духовенства, против которого «тотчас же» нужно было образовать оппозицию. Зачем же было хлопотать, собираться, избирать себе епископа? Неужели только для того, чтобы отнестись к нему враждебно и составить против него оппозицию? При таких условиях, какие рисует богатая фантазия Кокунина, не только не нужно бытие единоверче-

<sup>28</sup> Священномученик еп. Симон (Шлеев) (†18.08.1921) — первый единоверческий епископ. Симеон Иванович Шлеев родился в 1873 г. в семье старообрядцев-беспоповцев даниловского согласия. В младенчестве присоединен к православию на правах единоверия. Окончил Нижегородскую семинарию, выпускник Казанской духовной академии. Известный и активный деятель единоверия. Настоятель казанского единоверческого храма во имя Четырех Евангелистов. Переведен в Санкт-Петербургскую епархию, назначен настоятелем Никольской единоверческой церкви. Автор многочисленных статей по вопросу единоверия, в том числе монографий: «Единоверие и его столетнее организованное существование в Русской Церкви» и «Единоверие в своем внутреннем развитии. В разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев». Устроитель реального единоверческого училища, женской гимназии, единоверческого братства Санкт-Петербурга, издатель единоверческого журнала «Правда православия» (потом «Глагол времени»), участвовал в трудах VI отдела Предсоборного Присутствия, организатор и участник I и II Всероссийских единоверческих съездов 1912 и 1917 гг., участник Священного Собора Русской Православной Церкви 1917—1918 гг. Активный сторонник появления единоверческого епископата. С 1918 г. — единоверческий епископ Охтинский, в 1920 г. св. патриархом Тихоном назначен временно управляющим Уфимской епархией. Застрелен неизвестными у своего дома при возвращении из уфимского кафедрального собора со всеобщей в канун Преображения Господня (см.: *Зимица 2005*).

ского епископа, но и невозможно его существование, немислима его деятельность; но у нас было три губернских съезда, деятельность их прошла мирно и плодотворно.

Итак, все подведомственные мне приходы во главе со своим духовенством встретили второго единоверческого епископа радостно и восторженно. Сказанное Кокуниным с точки зрения здравого смысла является бессмыслицей и ложью, которая пусть останется на совести его.

В этом же роде составлена вся запись, которая относится к моему действительному разговору так же, как отображение в кривом зеркале к его действительному лику. И как в кривом зеркале бывает трудно узнать себя, так и в записи Кокунина мне было трудно узнать себя. Многих лиц Кокунин введет в заблуждение своим «творением».

Я не имею времени, да и не считаю нужным разбирать все, написанное Кокуниным. Для образчика я взял первую страницу записи и проанализировал ее, по этому образчику пусть читатель судит и о дальнейших «перлах творчества» Кокунина. Кроме того, на полях записи Кокунина, данной им мне для прочтения с условием ее возвращения, я сделал пометки почти напротив каждой рубрики в таком роде: чушь, туман, уродство, ложь, неверно, грубо, ересь и т. п.

Я удивляюсь, как человек может браться записать то, что он слышал, но чего он безусловно не понимает, о чем первый раз слышит, — я разумею культ. Если я не понимаю предмета речи, то могу ли я правильно передать эту речь? Ясно, что не могу, но Кокунин по каким-то соображениям взялся воспроизвести через пять месяцев такой тонкий предмет моих рассуждений, как культ, сам будучи нисколько не сведущ в этом вопросе. Что же получилось? Уродство жалкое, а местами смеху подобное, туман, извращение, чушь и даже ересь.

Ни в каких учебниках, тем более в академических, я не встречал еще взгляда на старообрядчество как «на изуверную секту»<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Взгляд на сущность и происхождение старообрядческого раскола в течение нескольких столетий претерпевал принципиальные изменения. Первые полемисты XVII—XVIII столетий (Симеон Полоцкий («Жезл правления», «Цвет духовный»), свт. Димитрий Ростовский («Розыск о раскольнической брынской вере»),

Кокунин, очевидно, забыл или не читал труды Каптерева<sup>30</sup> и Голубинского<sup>31</sup>, — но запись Кокунина явилась для меня определенным свидетельством «изуверства» мысли поморцев.

Итак, в запись внесена значительная часть нашей первой беседы и перепутана со второй: из второй беседы опущена самая существенная часть ее о брадобритии и о внутренней структуре беспоповства, в частности поморства. Эта опущенная Кокуниным

Питирим, еп. Нижегородский («Пращица духовная»), архиеп. Феофилакт (Лопатинский) («Обличение неправды раскольнической»), свт. Арсений (Мацеевич) («Дополненное обличение неправых и лжесловесных ответов раскольнических»)) видели в истоках старообрядчества невежество и необоснованное упорство в неподчинении Матери-Церкви. С конца XVIII в. вместе с развитием исторической науки в России меняется отношение священноначалия к обряду и старообрядчеству. Если церковные писатели предыдущего времени единственно возможной богослужебной практикой в Русской Церкви видели новый обряд, то в XIX в. стало возможным появление единоверческих общин, все чаще говорилось о возможности сосуществования нескольких обрядов в литургической практике Церкви. Наконец, с начала XX в. реформы патриарха Никона начали переосмысливаться исторической и богословской наукой. Проблемы и вопросы единоверия начинают волновать священноначалие. Так, на I Всероссийском съезде единоверцев 1912 г. участвовал 21 архиерей (см.: Всероссийский съезд 1912. С. 25).

Такие изменения по отношению к старообрядчеству не могли не сказаться на учебных пособиях и книгах, посвященных расколу.

<sup>30</sup>Каптерев Николай Федорович (†1918) — церковный историк; профессор Московской духовной академии по кафедре Всеобщей истории. В своих работах по истории Русской Церкви XVII в. и старообрядческому расколу (напр.: «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович». Сергиев Посад, 1909—1912; «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов». Сергиев Посад, 1913) доказывал небесспорность как литургических и обрядовых реформ патриарха Никона, так и Большого Московского собора 1667 г., узаконившего богослужебные изменения.

<sup>31</sup>Голубинский Евгений Евсигнеевич (†1912) — историк Русской Церкви, доктор богословия, профессор Московской духовной академии. В монографии «К нашей полемике со старообрядцами» (1892) в противовес общераспространенному мнению (ср. письмо митр. Платона (Левшина) Казанскому архиепископу Амвросию: «Не они старообрядцы, а мы: они же новообрядцы; ежели их не называть раскольниками, по крайней мере новообрядцами» (цит. по: Православное обозрение. 1869. Август. С. 41)) показал, что сохранные старообрядцами обряды (например, двуперстное крестное знамение) исторически древнее, чем обряды, введенные реформами патриарха Никона.

часть нашей беседы была наиболее идейной и потому носила более систематический характер. Приняв во внимание эту изложенную мною центральную часть беседы, можно понять, почему Кокунин дал своей записи такое заглавие: «Новая идеология в единоверии». В этой части беседы, действительно, мною были затронуты вопросы идеологии старообрядчества. Заглавие, хотя и не ясное, но дано правильное, но так как Кокунин по каким-то соображениям опустил эту идеологическую часть моей речи, то и не получилось соответствия заголовка с содержанием самой записи.

Автор записи послал ее в В.Д.С.<sup>32</sup> и в два О.Д.С.<sup>33</sup> Автору нужно бы сначала сделать проверку своей записи и, уже получив от меня отзыв, посылать или не посылать. Но он сделал наоборот, сначала разослал, а потом дал записку мне для отзыва, между тем был угорвор, что наша беседа останется между нами. Поступок Кокунина нельзя отнести к числу порядочных.

Этим замечанием я и закончу свой отзыв.

27 июля 1926 г.  
1 марта 1928 г.  
Епископ Павел

#### ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Всероссийский Съезд 1912 — Первый Всероссийский Съезд православных старообрядцев (единоверцев). СПб., 1912.  
Деяния собора поморцев 1909 — Деяния Первого Всероссийского Собора христиан поморцев, приемлющих брак. М., 1909.  
Зимина 2005 — Зимина Н. П. Путь на Голгофу. Т. 2. Духовное наследие священномученика Симона (Шлеева), еп. Охтинского. М., 2005.  
Ивановский 1892 — Ивановский Н. И. Критический разбор учения беспоповцев о Церкви и Таинствах. Казань, 1892.

<sup>32</sup>По всей видимости, Всероссийский Духовный Совет.

<sup>33</sup>Возможно, областные Духовные Советы.

ОТДЕЛ III. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- Карлович 1881* — *Карлович В. М.* Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. М., 1881.
- Мельников 1999* — *Мельников Ф. Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999.
- Смирнов 1898* — *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898.
- Смирнов 1909* — *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909.
- Шахов 2001* — *Шахов М. О.* Старообрядческое мировоззрение. Религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2001.

Публикация игумена *Андроника (Трубачева)*,  
вступительная статья и комментарии *Р. К. Колесникова*