

АЛЕКСАНДР КРАВЕЦКИЙ
Институт русского языка им. В. В. Виноградова
Российской академии наук
(Москва, Россия)

Изобретая церковную традицию: некоторые особенности церковной практики в XX веке

**The invention of the church tradition:
some characteristics of the XXth century church practice**

ABSTRACT: The article attempts to analyze some aspects of the life of the Russian Church in the second half of the 20th century as an experience of inventing a tradition. Methodologically, the work is based on the materials of the well-known collection *The Invention of Tradition*. The present work considers some issues related to icon painting, spiritual practices, the behavior of those praying during worship, features of female believers' clothing, etc. and concludes that the phenomena which appeared in church life 20-30 years ago are perceived as a deep antiquity by modern believers.

KEYWORDS: History of the Russian Church, church culture, everyday practices, religious revival, the sociology of religion

I

Представление о том, что следование традиции — это несомненное благо, является существенной чертой православного сознания. При этом создание нового естественным образом позиционируется как воссоздание старого. Очень характерным в этом отношении является название известного сборника А. В. Карташева «Воссоздание Святой Руси». Говоря о церковном строительстве в будущей, постбольшевистской России (книга вышла в 1956 г.) и прекрасно понимая, что «прошлогодний снег растаял», а «старо-теократические условия исчезли» [Карташев 1956: 47], Карташев, тем не менее, регулярно называет строительство будущего воссозданием.

Такое словоупотребление является чрезвычайно показательным. Как известно, большинство церковных реформ проводятся в стремлении не к модернизации, а к реконструкции, к восстановлению тех особенностей церковной жизни, которые в сознании реформаторов ассоциируются с «золотым веком».

Церковь — институт достаточно инерционный и опирающийся на традицию. Поэтому при нормальном течении событий трансляция поведенческих норм от старшего поколения к младшему происходит вполне органично. При этом все более или менее заметные изменения рефлексированы и осознаются как изменения и нововведения. Однако в случаях, когда традиция церковной жизни была прервана, а затем воссоздана вновь, представления о границе между традицией и инновацией оказываются размытыми.

Здесь следует отметить, что в эпоху гонений на Церковь система непосредственной, из рук в руки, передачи норм и традиций народного благочестия была уничтожена. «Подпольная» церковная жизнь не могла, да и не всегда хотела воспроизводить дореволюционные образцы. Появившиеся в городах религиозные кружки и подпольные монашеские общины были для России явлением новым. Эти объединения на практике реализовывали столь популярные в начале XX века идеи о возвращении к раннехристианским нормам общинной жизни. Здесь возникали и развивались новые формы церковной жизни, которых предшествующие эпохи не знали.

В XX веке РПЦ пережила две непохожие друг на друга эпохи «воссоздания». Первая эпоха — это конец войны и первые послевоенные годы, вторая — конец 1980 — начало 90-х годов. Остановимся на этих периодах подробнее.

II

Конец войны и первые послевоенные годы. После Второй мировой войны были открыты 1270 храмов (1944-1947) [Шкаровский 1999: 336], восемь духовных семинарий и две академии. Однако о «реабилитации» православия в глазах общественного мнения или же об открытом движении общества в сторону Церкви речи не было. Послевоенное открытие храмов принципиально отличается от открытия храмов в постсоветский период, что было связано с несколькими причинами. Во-первых, ослабление гонений не вело к массовому приходу в Церковь нового поколения верующих. В большинстве случаев речь шла не о создании новых, а о легализации уже существующих общин. Во-вторых, во вновь открытых храмах служили «старые» священники. В значительной степени это были священники из закрытых храмов, не служившие или же служившие неофициально. Молодое поколение священнослужителей в заметной части было представлено выходцами из недавно присоединенных западных районов страны (когда после войны в Центральной России храмы открывали, в Западной Белоруссии и Украине их закрывали и священнослужители переезжали в Центральную Россию). Часть этих священнослужителей получила вполне традиционное образование в православных учебных заведениях Польши. То есть, здесь можно го-

ворить о передаче традиции от одного поколения к другому. Таким образом, открытие храмов не привело к приходу нового поколения священников. По данным Совета по делам РПЦ, в 1955 году 64,3% были старше 55 лет и лишь 11,2% младше 40 лет [Докладные записки 1955: 109-110]. То есть можно сказать, что послевоенное церковное возрождение было именно возрождением, а не реконструкцией, не воссозданием.

Совершенно иную ситуацию мы наблюдаем с конца 80-х годов XX века. Во-первых, количество открытых храмов в это время оказывается на порядок большим, чем в послевоенный период. И главное, люди, пришедшие в Церковь, существенно отличаются от тех, кто приходил в Церковь после войны. Дело в том, что в 60-е годы интерес к православию появился у достаточно широкого круга советской интеллигенции. Конечно же, этот интерес ни в коей мере нельзя смешивать с воцерковленностью. Вплоть до 80-х годов среди прихожан храмов (даже в больших городах) эти «новые» верующие составляли абсолютное меньшинство. Однако значение этого меньшинства велико. Благодаря этим «новым», не имеющим традиционной церковности людям, в обществе начинает пробуждаться интерес к церковной жизни. В среде фрондирующей интеллигенции интерес к христианству становится хорошим тоном. В большинстве случаев, этот интерес был достаточно светским: интересовала философия, искусство, но не духовная жизнь.

Одним из источников, из которого это новое поколение черпало информацию о происходящем в мире, были вещающие на русском языке западные радиостанции. С 1953 г. на «Радио Свобода» начались передачи о. Александра Шмемана [Шмеман 2009], с 1960 на Би-Би-Си стал регулярно выступать митр. Сурожский Антоний¹. Трудно сказать, в какой степени советские радиослушатели отдавали себе отчет в том, насколько остросовременными были эти передачи. Скорее всего, не отдавали. И о. Александр Шмеман и владыка Антоний говорили и писали не как русские богословы XIX в., а как жители послевоенной Европы. А для большинства их слушателей их передачи были голосом ушедшей России, голосом традиции.

Постепенно в СССР новое поколение церковной интеллигенции. Это были люди, чье формирование происходило вне Церкви, люди, пришедшие к православию в значительной степени на протестной волне. Их жизнь в Церкви (да и в мире) складывалась по-разному. Труднодоступность литературы, а во многих случаях отсутствие какого бы то ни было руководства, вели к крайней поляризации мнений и убеждений. При этом, в отличие от большинства священнослужителей, эти люди были воспитаны так же, как и большинство советских граждан. Они прошли советскую школу, пионерскую организацию и комсомол. Они читали советские газеты

¹ Пользуюсь случаем поблагодарить Е. Л. Майданович, сообщившую мне эту дату.

и книги, смотрели советские фильмы. И придя в Церковь, эти люди могли говорить о своем христианском опыте на языке, понятном их современникам.

Для нашей темы судьба поколения 60-х годов очень важна. Именно в 60-80-е годы были созданы предпосылки для превращения православия в предмет общественного интереса. Древнерусская архитектура, икона, литературные произведения, так или иначе связанные с христианской традицией, включали христианство в сферу интересов людей, совершенно от Церкви и церковной жизни. При этом можно сказать, что духовные поиски 60-х — начала 80-х годов в значительной степени определили церковную жизнь следующих поколений верующих, пришедших в Церковь в конце 80-х годов и позже. Для тех, кто приходил в Церковь в конце 80-90-е годы, богоискатели 60-80-х гг. воплощали традицию церковной жизни. При этом очевидно, что после культурного разрыва, вызванного гонениями на Церковь, ни о какой подлинной традиционности (ни о какой передаче из рук в руки) речь идти не могла.

Молодежь, пришедшая в Церковь в 60-80-е годы, получала знания о христианстве из книг. Это поколение было более образованным, чем поколение, сохранившее веру в эпоху гонений, прекрасно знающее бытовую традицию православия, но не имеющее книжных познаний. Церковные старушки, в принципе настороженно относившиеся к неопитам с комсомольским прошлым, признавали за ними образование и информированность. Очень интересный в этом отношении диалог приводит С. С. Аверинцев, рассказав, как старушка обратилась к его супруге с вопросом: «Ты молодая и, наверное, знаешь, когда в этом году Пасха?» Это наблюдение Аверинцева кажется нам весьма показательным. Если в нормальной ситуации носителем религиозных знаний является старшее поколение, то здесь носителем знаний оказывается поколение более молодое, делящееся информацией со старшим. Несколько позже такое смещение поколенческих ролей проявится в тех ситуациях, когда дети уговаривали своих родителей креститься и фактически руководили их религиозным воспитанием. В результате транслирование информации от младших к старшим (а не от старших к младшим, как это должно было бы происходить в традиционном обществе), становится широко распространенным явлением.

III

Смещение поколенческих ролей ведет к тому, что память о собственном прошлом начинает претерпевать существенные трансформации. Чем больший срок проходит со времени падения советской власти, тем более укрепляется в общественной памяти «воспоминание» о том, что во времена СССР в стране была достаточно активная религиозная жизнь. Поразительные циф-

ры демонстрируют данные социологического опроса, проведенного в 2005 году. На вопрос о том, воспитывались ли опрошиваемые в религиозном духе или нет, 42% в возрасте 60 лет и старше ответили, что они получили религиозное воспитание (50-59 лет — 22%; 40-49 — 20%; 30-39 — 19%) [Фурман / Каарияйнен 2007: 13]. Эти цифры кажутся фантастическими. Те, кому в 2005 г. было более 60 лет, родились во время войны и в предвоенные десятилетия. Представить себе, что в те годы почти половина детей получала религиозное воспитание совершенно невозможно. Если верить этому опросу, каждый пятый мой сверстник получил религиозное воспитание. Моему личному опыту эти цифры решительно противоречат. Интерпретируя эти цифры, авторы опроса отмечают, что по сравнению с советским временем произошла смена представлений о социально престижном. «Теперь в соответствии с новыми представлениями о «должном», «нормальном» и «приличном» люди начинают представлять и изображать своих родителей более религиозными, чем они были на самом деле» [Фурман / Каарияйнен 2007: 15]. При этом авторы опроса обращают внимание на то, что по результатам тех же опросов среди людей в возрасте 40-49 лет крещеных оказывается больше (82%), чем среди более младших поколений (18-29 — 77%; 30-39 — 76%). Трудно поверить, что среди людей, родившихся в годы хрущевских гонений на Церковь крещеных больше, чем среди родившихся в более мягкие по отношению к религии времена. Авторы опросов указывают также на то, что в современной России православие воспринимается не столько как религия, сколько как «символ русского своеобразия и некой духовной ценности этого своеобразия. <...> В силу этого в полном противоречии с «нормальной» логикой и прямым значением терминов в современной России понятие «православный» не является частью более широкого понятия «верующий», а, скорее, наоборот — понятие «верующий» является частью понятия «православный»». При этом приверженцами православного вероучения называет себя большее число людей, чем верующими» [Фурман / Каарияйнен 2007: 15].

Приведенные выше данные опросов характеризуют представления о своем прошлом всего общества, а не только практикующих православных. Однако историческая память православных оказывается столь же избирательной. Современные верующие очень плохо представляют себе недавнюю жизнь своей Церкви. Это связано с тем, что, как мы уже говорили, пробудившийся в 60-е — 80-е годы общественный интерес к православию имел, скорее, светский, ориентированный на культуру, а не на вероучение характер. Весьма показательными в этом отношении являются данные протодиакона Сергея Голубцова, который в 1977-1989 гг. в дни Великого поста фиксировал количество причастников в московском храме Преподобного Пимена Великого [Голубцов 1997: 123-124]. В течение этого периода, характеризующегося значительным ростом общественного интереса к православию, число причастников регулярно уменьшалось на 3% в год. Правда, при этом посте-

пенно увеличивалось количество детей и молодежи. Если в 1977 г. в течение Поста в храме причастилось 12000 человек, то на протяжении 1977-1989 гг. число причастников ежегодно уменьшалось примерно на 3 процента. При этом среди причащающихся резко увеличилось количество детей, молодежи и мужчин.

Эта статистика кажется весьма показательной. На ее основании мы можем утверждать, что «религиозное возрождение» в 70-80 годы практически не увеличивало общего числа практикующих христиан. Однако несомненно, что увеличивалось число людей, считавших, что христианином быть хорошо.

IV

Энтузиазм, с которым в первые годы перестройки советское общество воспринимало открытие храмов, в значительной степени был связан с постоянно увеличивающимся интересом к православию. В эти годы не только открывались новые храмы, создавались воскресные школы, учреждались различные образовательные структуры. При этом среди активных прихожан, преподавателей, лекторов и т. п. в первые годы преобладали люди, пришедшие в церковь в 70-е — 80-е годы. И для нового поколения неопитов именно они олицетворяли собой церковную традицию. Эти люди, обратившиеся или пришедшие в Церковь в последние десятилетия советской власти, принесли с собой свои достаточно экзотические представления о церковной жизни. Среди них было много людей с гуманитарным и художественным образованием, воцерковление которых когда-то началось с изучения древнерусской литературы и языка, искусства, музыки, философии и т. д. И приходя в Церковь, они считали своим долгом претворить в реальную жизнь кабинетные реконструкции своих преподавателей. Интересно посмотреть, каким образом реконструкции историков XX века вошли в жизнь Церкви на правах древней традиции. Рассмотрим несколько сюжетов, демонстрирующих такое вхождение.

Исихазм и русское православие. В первую очередь здесь следует сказать о том значении, которое современная православная культура приписывает исихазму. Наиболее последовательным исследователем исихазма, считающим эту традицию основой русского православия, является С. Хоружий. По его мнению, первая фиксация практики умной молитвы содержится уже в Поучении Владимира Мономаха. Позже, после победы иосифлян, эта традиция замирает для того, чтобы вскоре вновь возродиться. Во второй половине XVIII в. Никодим Святогорец и Макарий Коринфский составили греческое Добротолюбие, а вскоре Паисий Величковский и его ученики начали работу над русской версией этой книги. При Александре I в Россию начинают возвращаться ученики преп. Паисия. Новым центром исихазма становится Оптиная пустынь. Готовится русское Добротолюбие,

которым занимались Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник. С. Хоружий полагает, что о второй половине XIX в. можно говорить как об «исихастском возрождении» (в этом ряду он предлагает рассматривать славянофилов — в первую очередь, Аксаковых, — «Откровенные рассказы странника духовному отцу» и др.). Это возрождение было прервано революционными событиями, но продолжено в деятельности ряда общин (Мечевская община и др.). «События истории XX века, — утверждает С.Хоружий, — разумеется, оборвали продвижение русского исихастского возрождения» [Хоружий 2000: 235].

Представление о том, что исихазм был существеннейшей чертой русского православия, вроде бы подтверждается и фундаментальной библиографией по исихазму, в которой приведены выходные данные многих сотен написанных на русском языке публикаций [Исихазм 2004]. На первый взгляд, все это выглядит очень убедительно. Однако человек, принявший это построение на веру, впадет в глубокое недоумение, если обратится к справочной литературе, увидевшей свет в конце XIX — начале XX века. В официальной «Справочной книге священноцерковнослужителя» Серафима Булгакова информация об исихазме содержится в разделе «Ереси и секты». Прочитав эту справку целиком:

И с и х а с т ы (т. е. спокойные). Так называлось в Греции в XVI в. монашеское сословие мистиков, которые отличались самой странной мечтательностью. Они почитали пупок средоточием душевных сил и, следовательно, центром созерцания и думали, что, положив подбородок на грудь и беспрестанно смотря на пуп, можно видеть райский свет и наслаждаться лицезрением небожителей. Это спокойное сосредоточие на одном пункте, отвлекающее мысль от всего внешнего, представлялось необходимым условием восприятия несозданного света. От внутреннего спокойствия (ἡσυχία) приверженцы этого учения и получили свое название. Они преимущественно жили на Афонской горе. На Константинопольском соборе 1341 г. исихасты, покровительствуемые императором Андроником Палеологом Младшим и ревностно защищаемые Григорием Паламою, впоследствии архиепископом Фессалоникийским, одержали верх в прении о существовании этого света с Варлаамом, калабрским монахом. Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собой предано было забвению² [Булгаков 1913: 1622].

Не столь резкое, но тоже безусловно отрицательное определение исихазма обнаруживаем и в изданном в 1913 г. «Полном православном богословском энциклопедическом словаре»:

² Правда, в календарном разделе этой книги в разделе, посвященном второй седмице Великого поста, когда вспоминается Григорий Палама, исихастская практика описывается как вполне православная [Булгаков 1913: 570].

Исихасты — (пребывающие в безмолвии), представители мистического движения в среде греческого монашества XIV столетия на Афоне. Некоторые из монашествующих признавали, что существует вечный, несозданный божественный свет, который некогда явился на горе Фаворе во время Преображения Господня и тогда, в XIV стол., просиял им в награду за их отшельническую жизнь. В целях укрепления и поддержания этого света, они по целым дням и ночам пребывали в коленопреклоненном положении, опустив голову на грудь и уставив глаза в середину живота (в пуп). Движение исихастов было непродолжительно и скоро прекратилось. Идеи Исихазма проповедовал впоследствии Кавасила [Богословский словарь 1913: 966].

Подобного рода цитирование можно продолжить. Совершенно очевидно, что в конце XIX — нач. XX в. слово «исихазм» не обладало той положительной семантикой, которое оно имеет сейчас. Это слово не фиксирует словарь русского языка XVIII века (не говоря уж о Словаре русского языка XI-XVII века). Не исключено, что оно употреблялось в богословских исследованиях (хотя подобных примеров мы не знаем), но в обычной благочестивой литературе оно, насколько нам известно, не встречается. В сходных контекстах использовались такие слова, как «сердечное безмолвие», «внимание», «Иисусова молитва», «умная молитва», «непрестанная молитва», «умное делание», «духовное делание», «тайное делание», «сокровенное поучение», «тайное поучение» и т. д. [Лепяхин 1992: 18] Для того, чтобы ответить на вопрос, когда слово исихазм приобрело современное значение, необходимо специальное исследование, которое пока не проделано. По всей видимости, исток этой традиции следует искать в 20-х годах ушедшего века. Как известно, 1920-е гг. вошли в историю как время духовных поисков российской интеллигенции. Я не предпринимал специальных усилий для поисков относящихся к деятельности братств текстов, связанных с исихастской проблематикой. Приведу лишь пример из проповеди о. Сергия Мечева, в которой встречается это слово: «Где бы ты ни находился и в какой бы суете ты не жил, ты можешь начать службу Богу, ты можешь быть исихастом» [Мечев 1993: 163-164]. Однако широкое употребление это слово приобретает лишь в 60-70-е годы XX века в исследованиях советских гуманитариев, занимающихся различными проблемами культуры Древней Руси. Понятно, что говорить о монашеских корнях древнерусской культуры или же оперировать такими терминами как «умное делание» тогда было невозможно по цензурным соображениям. При этом термин «исихазм», не вызывающий ассоциаций с богословской проблематикой, оказался чрезвычайно удобным. В 70-80-е годы об исихазме стали писать в связи с историей древнерусской литературы и иконописания. В результате у формировавшегося в те годы поколения гуманитариев возникло устойчивое представление о том, что вне исихазма говорить о русской религиозной культуре невозможно. А поскольку это по-

коление вошло в жизнь в конце 80-х годов (то есть, в наиболее активный период воссоздания православной культуры), исихазм стал восприниматься как одна из основ православного вероучения. При этом сфера употребления этого термина стремительно расширялась. Введенное Г. М. Прохоровым понятие политического исихазма³ [Прохоров 1979] уже в начале XXI в. получило широкое распространение в политической публицистике. Слово, которое сто лет назад почти не употреблялось, сейчас вышло далеко за пределы церковного дискурса. При этом, вопреки историческим фактам, современные православные убеждены в том, что исихастская традиция была присуща Русской церкви на всех этапах ее существования⁴.

Икона и пение. С конца XVIII в. академическая школа русского иконописания все более активно использовала материалы, технику и приёмы светской живописи, при этом в круг иконографических образцов активно включались сюжеты, заимствованные из произведений европейских мастеров. Эта ветвь иконописной традиции полностью отошла от средневековых приемов передачи изображения. Существовавшая параллельно традиция «массового» иконописания оставалась более консервативной, но и здесь о сохранении традиции древнерусского искусства говорить не приходится. Лишь во второй половине XIX века в связи с освоением технологии расчистки древних икон в обществе появляется интерес к иконописи. Причем исходил этот интерес от светской науки, а не от церковной.

В предреволюционной периодике и на Поместном соборе 1917-18 гг. неоднократно звучали призывы вернуться к национальным истокам иконописания. Однако практических последствий эти призывы не имели. В советское время, когда иконописцы работали в полуподпольном режиме, говорить о каких-либо существенных переменах не приходится. Определенные перемены наметились лишь после 60-х годов. Широкий интерес к древнерусскому искусству и деятельность реставраторов вновь пробудили интерес к древней иконе. При этом существенным стало следование древним техникам и использование аутентичных натуральных материалов. Использование аутентичных материалов стало знаковым моментом, по которому можно проследить границу между поколениями иконописцев. Характерно, что в статье, посвященной творчеству современного иконописца Ксении Покровской, Ирина Языкова специально указывает на то, что Покровская не вошла в число учеников монахини Иулиании (Соколовой) потому, что матушка Иулиания всю жизнь работала синтетическими пигментами, а принадлежащая к более

³ Г. М. Прохоров говорит о политическом исихазме, когда характеризует ситуацию, когда сторонники свт. Григория Паламы занимали большую часть государственных постов.

⁴ Вне всякого сомнения, паламитское богословие и практика умной молитвы играли огромную роль на протяжении всей истории православия. Спорить с этим невозможно. Однако невозможно и антиисторично приписывать Древней Руси тот комплекс взглядов и практик, которые сейчас называют исихазмом.

молодому поколению Покровская пользовалась аутентичными минеральными красками [Языкова 2005: 112]. Основной идеей иконописцев последней трети XX века был отказ от традиции XVIII-XIX вв. (традиции, которую они могли воспринять непосредственно, из рук в руки). Они стали обращаться к более ранним эпохам. Одни видели «золотой век» в Византии, другие — в русской иконе XV века. Однако идея через голову непосредственных предшественников заглянуть в «золотой век» была всеобщей. Любопытно, что когда в 1989 году в Москве прошла выставка «Современная икона» (это была первая выставка работ иконописцев-современников), то, судя по книге отзывов, многие зрители не понимали, почему иконы, написанные в стилистике XV века называются современными [Гусев 1991: 16]. На самом деле, это название было точным: именно такие иконы тогда следовало называть современными. Характерно, что старые прихожане, помнящие церковное богослужение довоенных времен, относятся к подобной архаизации без особого энтузиазма. А. Б. Свенцицкий в конце 90-х годов ушедшего века писал:

Сегодня подражают старинным византийским образцам. Но, восхищаясь вдохновенным примитивизмом древней живописи, мы все же понимаем, что зачастую «простота» ее линий — результат технической неоснащенности живописца. <...> Да поучимся не у «древле» аввакумовцев, а у Нестерова, Лысенко, Васнецовых, Верещагина; быть может тогда легче и отраднее будет современному человеку молиться» [Свенцицкий 1997: 14].

Как нововведения воспринимали старые прихожане и опыты возвращения к унисонному пению. Приведу высказывание по этому поводу из тех же мемуаров:

Очень горько, что сегодня в храмах раздаются голоса против партесного пения: некоторые современные «отцы» из моды на все «допетровское» призывают к унисону! Конечно, такие призывы очень угодны атеистам [Свенцицкий 1997: 13].

Особенности бытового поведения. Было бы очень интересно посмотреть, какие изменения происходят в повседневной жизни практикующего православного: как меняются индивидуальные молитвенные правила, частота посещения храма, причащения, особенности соблюдения постов и т. д. К сожалению, отследить и зафиксировать эти особенности оказывается довольно сложным делом, поскольку особенности повседневной жизни фиксируются в основном тогда, когда они отходят в прошлое или же когда церковный быт становится предметом полемики. Описаний повседневной жизни современного православного, к сожалению, не существует. Поэтому количество примеров, которые я могу здесь привести, весьма ограничено.

В первую очередь, здесь следует сказать об изменении представлений о частоте причащения. Если сто лет назад очень частым считалось прича-

щение раз в месяц⁵, то теперь это воспринимается как норма. Вне всякого сомнения, наша практика определяется здесь не предреволюционной традицией. Свое влияние здесь оказала практика братств 20-х годов, члены которых были сторонниками частого причащения. Вне всякого сомнения, на изменение массовых представлений о частоте причащения огромное влияние оказали упоминавшиеся выше радиовыступления и книги прот. Александра Шмемана, который писал, что по самой своей сути Евхаристия предполагает причащение всех верных, принимающих участие в таинстве. Здесь, конечно же, следует говорить об опосредованном влиянии Шмемана. Ведь многие из тех, кто причащается за каждой воскресной литургией, никогда о нем не слышали или же считают его взгляды модернистскими.

Традиция всенародного пения Символа веры и «Отче наш», которое сейчас воспринимается как норма, возникла лишь в середине 1930-х годов. Старшее поколение прихожан реагировало на это нововведение неоднозначно. А. Ч. Козаржевский писал:

На первый взгляд это кажется оправданным: верующие невольно заучивают наизусть Символ веры и Молитву Господню. Однако эта практика далеко не бесспорна. Главную молитву, «Отче наш», раньше пел хор, а все прихожане во главе с духовенством благоговейно слушали ее, стоя на коленях. Теперь же все стоят и увлекаются самими процессом пения (чем громче — тем лучше), часто не вдумываясь в слова. Кроме того, мы, наверное, навсегда лишились возможности слушать замечательную, глубоко молитвенную музыку: «Верую» А. Кастальского, А. Гречанинова, «Отче наш» Кедрова, К. Шведова, П. Чеснокова» [Козаржевский 1992: 27].

Еще резче высказывался против нестройного общенародного пения А. Свенцицкий [Свенцицкий 1997: 13].

Инновацией являются длинные юбки и платки, в которых горожанки ходили в храм. По свидетельству Н. В. Пазухиной, из москвичек, которые ездили в Петушки к епископу Афанасию (Сахарову), в платочках никто не ездил:

Как-то, когда я собиралась к Владыке, мне кто-то посоветовал надеть платочек, а я всю жизнь ходила только в берете, в самом простом. Был Великий пост, я была в платочке, а Нина Сергеевна собиралась куда-то ехать и надела нарядную шляпку. И вот мы с ней выходим вместе, а Владыка смеется <...>: «Барыня с горничной!» [Молитва 2000: 103-104].

⁵ В синодальный период было принято причащаться четыре раза в год — во все большие посты. Более ревностным дозволялось причащаться раз в месяц, менее ревностным — по крайней мере один раз в год в Великий пост. Эта норма отражена, например, в катехизисе святителя Филарета (Дроздова), в сочинениях святителей Димитрия Ростовского, Игнатия (Брянчанинова) и Феофана (Затворника).

Этот рассказ подтверждают и материалы сборника, подготовленного на основе рассказов митр. Питирима (Нечаева). Здесь в пересказе митрополита Питирима приведен рассказ о сотруднице Патриархии, которая стала ходить на работу, как на богослужение, — в платке. Увидев в очередной раз эту женщину, патриарх Алексей Первый показал на платок и с любопытством спросил: «Что это за гадость такая у тебя на голове?». Комментируя этот пассаж, составители сборника пишут:

В среде традиционно верующей интеллигенции платки не были приняты — ни в храме, ни на улице. Другое дело, что до войны по улице с покрытой головой ходили все — и мужчины, и женщины; носили обычно шляпы, береты или кепи. После войны, когда постепенно укоренилась мода ходить без головного убора, многие женщины, особенно молодые, и в храм приходили также, или же покрывали волосы сеточкою-вуалью [Александрова / Суздальцева 2007: 150].

В непреходящий атрибут православной женщины платок, по всей видимости, превратился в последней четверти XX века. В этой связи интересно привести сделанную в середине 90-х годов А. Л. Бегловым запись рассказа пожилой женщины⁶ о том, как в середине 70-х годов храмы наполнили интеллигентские молодые дамы и девушки в юбках до пола, которые, по представлениям старшего поколения верующих, вели себя вызывающе: метали театральные поклоны, могли заговорить друг с другом в церкви и прийти на светскую службу в платке. При этом старшее поколение воспринимало платок как знаковую одежду крестьянок и женщин, занимающихся неквалифицированным трудом. Об этом свидетельствует и цитированные выше воспоминания Н. В. Пазухиной, и воспоминания о митрополите Питириме, уже в постсоветское время принявшего подчеркнута благочестиво одетых преподавателей за технический персонал:

Однажды в монастырь приехала экскурсия студентов и православных преподавателей, несколько переусердствовавших в «форме одежды». Владыка потом спросил: «А что это за тетки были с ребятами?» — «Это преподаватели, сотрудники кафедр института». — «Да?.. А я думал — технический персонал! [Александрова / Суздальцева 2006: 64-65].

V

Ситуация, при которой создание новой традиции воспринимается как возрождение старой — явление, известное гуманитарной науке. В 1983 г.

⁶ Сейчас не представляется возможным установить, кому именно принадлежит этот рассказ — монахине Серафиме (Кавелиной; 1916-2006) или же О. П. Лихачевой (18.12.1937 — 06.01.2003). Я признателен А. Л. Беглову, любезно поделившемуся со мной этой информацией.

под редакцией английского историка Эрика Хобсбаума вышел сборник «Изобретение традиции» [Hobsbawm 1983]. Авторы статей этого сборника рассматривают ряд существующих в XX в. национальных традиций как инновации, возникшие в результате сознательного или бессознательного творчества. Под «изобретенной традицией» они понимают традиции, возникшие в тот момент, когда национальное прошлое было осознано как ценность. Так, например, многие особенности церемониала британской монархии, кажущиеся очень древними, появились во второй половине XIX века. А шотландский килт (клетчатая юбка) начал восприниматься как одежда древних шотландцев лишь в начале XIX века.

Строительство церковной жизни, идущее под лозунгами восстановления и воссоздания, содержит в себе возможность создания очередной «изобретенной традиции». Воссоздания полностью разрушенных храмов и часовен дает возможность легко забыть, что еще совсем недавно они были осквернены, разорены, взорваны. Декларации о преемственности нашей церковной жизни по отношению к дореволюционной ведут к тому, что недавнее прошлое выпадает из исторической памяти. Таким образом, историческая память людей, вошедших в жизнь после эпохи активного «воссоздания святой Руси», будет отличаться от нашей. Они будут уверены, что особенности церковной жизни, сформировавшиеся в течение двух последних десятилетий XX века, являются именно тем, к чему русское православие пришло в результате своего тысячелетнего развития. Традиционность возможна лишь тогда, когда последующее поколение воспроизводит поведенческие модели предшествующего. Мы же воспроизводим не столько опыт предшественников, сколько «изобретаем традицию», пытаемся реконструировать некую идеальную, а значит никогда не существовавшую Россию.

Источники и литература

- Александрова / Суздальцева 2006: Aleksandrova, T. L. / Suzdal'ceva, T. V. (2006), *Plennyj rytsar': Vospominaniâ o poslednih godah mitropolita Volokolamskogo i Ūr'evskogo Pitirima* (Нечаева), Москва [Александрова, Т. Л. / Суздальцева, Т. В. (2006), *Пленный рыцарь: Воспоминания о последних годах митрополита Волоколамского и Юрьевского Питирима* (Нечаева), Москва].
- Александрова / Суздальцева 2007: Aleksandrova, T. L. / Suzdal'ceva, T. V. (2007), *Rus' uhodâšaâ. Rasskazy mitropolita Pitirima*, Sankt-Peterburg [Александрова, Т. Л. / Суздальцева, Т. В. (2007), *Русь уходящая. Рассказы митрополита Питирима*, Санкт-Петербург].
- Богословский словарь 1913: *Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij ènciklopedičeskij slovar'*, Sankt-Peterburg (Reprint, Moskva, 1992) [Полный православный богословский энциклопедический словарь. Санкт-Петербург (Репринт, Москва, 1992)].
- Булгаков (1913): Bulgakov, S. V. (1913), *Nastol'naâ kniga dlâ svâšenno-cerkovno-služitelej*, Kiev. (Reprint, Moskva, 1993) [Булгаков, С. В. (1913), *Настольная книга для священно-церковно-служителей*, Киев. (Репринт, Москва, 1993)].

- Голубцов 1997: Golubcov, S. A., *protod'âkon* (1997), Hram prepodobnogo Pimena Velikogo v Moskve, Moskva [Голубцов, С. А., протодьякон (1997), Храм преподобного Пимена Великого в Москве, Москва].
- Гусев 1991: Gusev, M. (1991), *Vystavka «Sovremennaâ ikona»*, [v:] Hram. Žurnal, posvâšennyj problemam cerkovnogo iskusstva, Moskva, nr 1 [Гусев, М. (1991), Выставка «Современная икона», [в:] Храм. Журнал, посвященный проблемам церковного искусства, Москва, nr 1].
- Докладные записки 1955: *Dokladnye zapiski Soveta po delam RPC v SK KPSS i Sovet Ministrov SSSR. Tom 1. 10 ânvarâ — 28 maâ 1955, Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj federacii, Fond 6991, opis' 1, Nr 1224* [Докладные записки Совета по делам РПЦ в ЦК КПСС и Совет Министров СССР. Том 1. 10 января — 28 мая 1955, Государственный архив Российской федерации, Фонд 6991, опись 1, № 1224].
- Исихазм 2004: Horužij, S. S. (2004) (red.), *Isihazm. Annotirovannaâ bibliografiâ*, Moskva [Хоружий, С. С. (2004) (ред.), Исихазм. Аннотированная библиография, Москва].
- Карташев 1956: Kartašev, A. V. (1956), *Vossozdanie svâtoj Rusi, Pariž* [Карташев, А. В. (1956), Воссоздание святой Руси, Париж].
- Козаржевский 1992: Kozarževskij, A. Š. (1992), *Cerkovnoprihodskaâ žizn' Moskvy 1920-1930 godov. Vospominaniâ prihožanina*, [v:] Žurnal Moskovskoj Patriarhii, 1992, nr. 11/12 [Козаржевский, А. Ч. (1992), Церковноприходская жизнь Москвы 1920-1930 годов. Воспоминания прихожанина, [в:] Журнал Московской Патриархии, 1992, nr. 11/12].
- Лепяхин 1992: Lepahin, V. V. (1992), *Umnoe delanie. O sodержanii i granicah ponâtiâ «isihazm»*, [v:] Vestnik russkogo hristianskogo dviženîâ, nr 164, Pariž — N'û-Jork-Moskva [Лепяхин, В. В. (1992), Умное делание. О содержании и границах понятия «исихазм», [в:] Вестник русского христианского движения, nr 164, Париж — Нью-Йорк-Москва].
- Мечев 1993: Mečev, S. A., *protoierej* (1993), *Propovedi*, [v:] Nadežda. Dušepoleznoe čtenie / Vypusk 17, Bazel'-Moskva [Мечев, С. А., протоиерей (1993), Проповеди, [в:] Надежда. Душеполезное чтение"/ Выпуск 17, Базель-Москва].
- Молитва 2000: Kosik, O. V. (2000) (sost.), *Molitva vseh vas spaset. Materialy k žizneopisanîu svâtitelâ Afanasiâ, episkopa Kovrovskogo, Moskva* [Косик, О. В. (2000), Молитва всех вас спасет. Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского. Сост. О. В. Косик, Москва].
- Прохоров 1979: Prohorov, G. M. (1979), *Isihazm i obšestvennaâ mysl' v Vostočnoj Evrope v XIV veke*, [v:] Trudy otdela drevnerusskoj literatury, Tom 23, Leniongrad [Прохоров, Г. М. (1979), Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке, [в:] Труды отдела древнерусской литературы, Том 23. Ленинград].
- Свенцицкий 1997: Svencickij, A. B. (1997), *Oni byli poslednimi?* Moskva [Свенцицкий, А. Б. (1997), Они были последними? Москва].
- Фурман / Каарияйнен 2007: Furman, D. / Kaariajnen, K. (2007), *Religioznost' v Rossii v 90-e gg. XX — načale XXI v., [v:] Novye cerkvi, starye veruûšie — starye cerkvi — novye veruûšie, Moskva-Sankt-Peterburg* [Фурман, Д. / Каарияйнен, К. (2007), Религиозность в России в 90-е гг. XX — начале XXI в., [в:] Новые церкви, старые верующие — старые церкви — новые верующие, Москва-Санкт-Петербург].
- Хоружий 2000: Horužij, S. S. (2000), *O starom i novom, Sankt-Peterburg* [Хоружий, С. С. (2000), О старом и новом, Санкт-Петербург].
- Шкаровский 1999: Škarovskij, M. V. (1999), *Ruskaâ pravoslavnaâ cerkov' pri Staline i Hruševe, Moskva* [Шкаровский, М. В. (1999), Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве, Москва].

- Шмеман 2009: Šmeman A., protopresviter (2009), Besedy na Radio «Svoboda», Tt. 1-2, Moskva [Шмеман А., протопресвитер (2009), Беседы на Радио «Свобода», Т. 1-2, Москва].
- Языкова 2005: Языкова, И. К. (2005), Ženšiny v ruskoj ikonopisnoj tradicii XX veka, [v:] Cerkov' i vremâ, nr 1 (30) [Языкова, И. К. (2005), Женщины в русской иконописной традиции XX века, [в:] Церковь и время, nr 1 (30)].
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (eds) (1983), The Invention of Tradition. Cambridge University Press.