Олег Гром

Иннокентиевское движение и «молдавский вопрос» в Бессарабии в начале XX века

Oleg Grom

The Inochentist Movement and the «Moldavian Question» in the Early 20th Century Bessarabia.

Oleg Grom — Junior Research Fellow at the Institute of Socio-Economic and Humanities Research of the Southern Scientific Center of Russian Academy of Sciences (Rostov-on-Don, Russia). gromescu@gmail.com

The article deals with the «Inochentist movement» in the early 20th century in connection to the «national question» in Bessarabia. It shows the preconditions of the movement's emergence in its pre-1917 history and explores the reactions of ecclesiastic and secular actors to the phenomenon. The threat of Moldovans' falling away from the official Russian Orthodoxy made the authorities of eparchy and gubernia to seek a compromise. As a result, the struggle with the Inochentist movement led to the legalization of the «cultural current» in the Moldavian nationalist movement.

Keywords: Bessarabia, Moldavian question, Inochentist movement, Orthodoxy in Bessarabia

В НАЧАЛЕ XX века, после нескольких десятилетий попыток русификации православной церкви в Бессарабии, происходит возвращение интереса к культурным особенностям молдаван. Однако их религиозный мир оставался во многом *terra incognita*, а общим местом были представления о них как о глубоко верующих, не склонных к отпадению от православия, лояльных империи инородцах. На этом фоне в начале 1910-х гг. среди молдаван Бессарабии и соседних губерний получает распространение религиозное течение, называвшееся в источниках «балтским движением», «балтским психозом» или «иннокентиевщиной».

Иннокентиевщина часто упоминается в работах по истории Бессарабии, но специальных исследований этого феномена, в осо-

бенности его связей с «национальным вопросом» и бессарабским национальным движением, написано относительно немного. Наиболее известным исследователем «балтского движения» считается румынско-бессарабский церковный историк межвоенного периода Николае Поповски. В 1926 году вышла его книга «Балтское движение или иннокентизм в Бессарабии»[1]. Основные идеи этой книги в доработанном виде вошли в его же обобщающий труд по истории православной церкви в Бессарабии в период российского господства[2], не утративший актуальности до сих пор. Поповски исходил из представлений об иннокентиевщине как о сугубо религиозном явлении, не выделяя в ней особой «национальной» составляющей. Современный исследователь сектантства в России, автор ряда работ о балтском движении Дж. Юджин Клэй настаивает, что иннокентиевщина, по крайней мере в глазах кишиневского епископа Серафима (Чичагова) (1908–1914), была частью молдавского «сепаратизма», с которым последний пытался бороться на протяжении своего пребывания на кишиневской кафедре[3]. Однако Клэй основывается по большей части на общих рассуждениях. Вероятно, в этой интерпретации сказалось влияние националистической традиции румынской историографии, склонной преувеличивать «национальный» характер иннокентиевского движения, объясняя его реакцией на «полное изгнание» румынского (молдавского) языка из церкви. Так, например, румынский профессор теологии и церковный историк Мирча Пэкурариу говорит о том, что Иннокентий требовал введения службы на румынском языке, будучи неудовлетворенным «русификаторскими тенденциями властей»[4]. Подобные, чаще всего ни на чем не основанные, заявления нередки в румынской литературе.

Прежде чем перейти непосредственно к иннокентиевскому движению, нелишним будет очертить этнорелигиозный контекст, в котором оно появилось. К середине XIX века политика относительной лояльности к румынскому языку сменяется русификацией, достигшей апогея при епископе Павле (Лебедеве) (1871–1882).

1. Popovschi, N. (1926) *Mişcarea dela Balta: sau inochentizmul în Basarabia*. Chişinău: Cartea Românească.
2. Popovschi, N. (1931) *Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al* XIX*-lea sub ruşi*, pp. 441–456. Chişinău: Cartea Românească.
3. Clay, J. E. (1998) «Apocalypticism in the Russian Borderlands: Inochentie Levizor and his Moldovan Followers», *Religion, State & Society* 26 (3/4): 258.
4. *Păcurariu, M. (1993) Basarabia. Aspecte din istoria bisericii şi a neamului românesc, p. 96. Iaşi: Trinitas.*

Она совпала по времени с усилиями по русификации западных окраин Российской империи, ставшими особенно актуальными после подавления польского восстания 1863–1864 гг., и общим ростом русского национализма. При Павле вся церковная документация в Кишиневской епархии была переведена на русский язык, молдавская служба в большинстве церквей заменена на славянскую[5], а также осуществлялись попытки русификации монастырей, долгое время остававшихся оплотами «молдавскости». Последователи Павла вплоть до конца века продолжали его политику. Так, при Сергии (Ляпидевском) прекратилось печатание церковных книг на румынском языке, что способствовало его дальнейшей маргинализации. Тем не менее, несмотря на эти ограничительные меры, православная церковь оставалась единственным институтом в Бессарабии, где румынский язык хоть как-то сохранялся (из делопроизводства он был исключен в 1840–1850 гг., а из системы образования в 1860-е гг.). В качестве одного из следствий политики русификации следует отметить особую роль, которую приобрело монашество, сохранявшее более тесные контакты с молдавской паствой, нежели русифицированные приходские священники.

Датой появления балтского движения обычно принято считать 1909 год. Его основателем стал иеромонах Балтского феодосиевского монастыря Иннокентий, в миру Иван (Ион) Левизор[6]. Будущий отец Иннокентий родился 24 февраля 1875 года в селе Косоуцы Сорокского уезда Бессарабской губернии в крестьянской семье. О детских и юношеских годах Ивана Левизора известно немного, в основном из агиографических источников, содержащих противоречивые, а порой и фантастические сведения. В 1899 году он становится послушником в Добрушанском монастыре. После нескольких лет, проведенных в обители, Левизор отправляется в паломничество по монастырям России и доезжает до Петербурга, где, согласно легендам последователей, встречается с Георгием Гапоном и о. Иоанном Кронштадтским. После нескольких лет

5. При этом важно заметить, что результаты русификации зачастую преувеличивались. По свидетельству некоторых авторов, служба во многих «русифицированных» церквах осуществлялась только на бумаге. См., например, *Батюшков П. Н.* Бессарабия. Историческое описание. СПб.: Товарищ. «Общественная Польза», 1892. С. 174; Ciobanu, Şt. (1923) *Cultura românească în Basarabia sub stăpânirea rusă*, pp. 147–148. Chişinău: Editura «Asociaţiei Uniunea Culturală Bisericească din Chişinău».

6. Согласно некоторым источникам, его настоящая фамилия — Цуркан. См.: Popovschi, N. *Istoria Bisericii din Basarabia*, p. 441.

странствий, в 1909 году, Левизор оказывается в недавно основанном монастыре в городе Балта Подольской губернии, где постригается в монахи и посвящается в священнический сан[7].

В Балтском монастыре молодой монах находит благоприятную почву для религиозной деятельности, подготовленную наличием местного культа отца Феодосия Левицкого (1791–1845) — мистика конца царствования Александра I. Феодосий был священником в городе Балта. В своих проповедях, а также в переписке с различными духовными и светскими лицами он отстаивал идею о скорой кончине мира и необходимости готовиться к ней. Одно из своих сочинений он отправил в 1822 году лично Александру I, после чего был приглашен в Петербург и представлен царю. Александр, сам имевший склонность к мистицизму, сочувственно отнесся к идеям балтского священника. Однако в 1824 году после проповеди, в которой Левицкий объявил петербургское наводнение карой божьей за отсутствие стремления к покаянию и исправлению, несмотря на его пророчества и предупреждения, священник был по высочайшему повелению сослан в Коневский монастырь. Лишь в 1827 году ему разрешили вернуться к прежнему месту служения[8]. Отец Феодосий пользовался авторитетом у прихожан и почитался жителями окрестных мест даже после смерти. В начале XX века после открытия в Балте монастыря паломничество к его могиле только усилилось. Множество народа не только из окрестностей Балты, но и из соседней Бессарабской губернии стекалось в обитель для поклонения отцу Феодосию. Иннокентий, единственный из монастырской братии знавший молдавский язык, быстро приобрел популярность как среди местных молдаван, так и среди бессарабских паломников, которых он исповедовал и которым читал проповеди и различные нравоучения[9]. По мнению противников иеромонаха, он также осуществлял сомнительные религиозные практики, вроде сеансов экзорцизма. Для дальнейшего продвижения культа Феодосия (Левицкого) Иннокентий перевел на молдавский его житие[10].

7. Ibid.

8. Подробнее о жизни и учении Феодосия Левицкого см.: *Бродский Л.* Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I. СПб.: Синодальная типография, 1911. СС. I–XXXV.

9. Ibid., p. 286–287.

10. Гласул Басарабией. 1913, № 6.

Важную роль в распространении балтского движения сыграло особое отношение молдавских крестьян к православию. С одной стороны, они были в большинстве своем крайне религиозны, причем религиозность проявлялась преимущественно во внимательном отношении к обрядовой части. Например, один священник писал, что среди молдавских крестьян кража, блуд и лжесвидетельство порой считались меньшими прегрешениями, чем употребление мяса и молока в пост[11]. С другой стороны, пренебрежительное отношение к молдавскому языку в последние десятилетия XIX века, насаждение церковнославянской службы и русской проповеди, неумение многих «русифицированных» за годы обучения в семинарии батюшек найти общий язык с прихожанами сделали молдаван равнодушными к официальной церкви. Большое значение для бессарабских крестьян имело совершение религиозных обрядов на родном языке. Так, начальник Бессарабского жандармского управления писал в 1912 году, что «отпевание покойников на молдавском языке (чем очень дорожат крестьяне) оценивается священниками в несколько раз дороже, нежели на русском языке, и плата за эту требу доходит иногда до 100 рублей»[12]. В этом отношении «бизнес» Иннокентия, игравшего на религиозных чувствах молдаван, не был уникальным для Бессарабии явлением: священники, а особенно монахи, активно пользовались спецификой народного православия и языковой ситуацией в бессарабской церкви[13].

На начальных этапах развития «балтского движения» церковные власти не восприняли его со всей серьезностью, меры противодействия принимались такие, которые сейчас могут показаться наивными. Например, съезд духовенства Кишиневской епархии 1909 года постановил в целях борьбы с балтским движением читать в церквах Бессарабии особые молитвы[14]. При этом в самом содержании этих молитв не было ничего специфического «антисектантского». Кроме того, написаны они были по-церковносла-

11. *Мурафа А.* К христианизации молдавских приходов... // Кишиневские Епархиальные Ведомости (далее — КЕВ), 1914. № 32–33. С. 1356.

12. Negru, Gh. (2000) *Ţarismul şi mişcarea naţională a românilor din Basarabia. 1812–1918,* p. 177. Chişinău: Prut Internaţional.

13. Так, например, в 1913 году получил огласку случай с бегством в Румынию иеромонаха Феофана с крупной суммой денег, заработанных за счет молдавской службы. См.: *Гласул Басарабией. 1913. № 12.*

14. Национальный Архив Республики Молдова (далее — НАРМ). Ф. 208, Оп. 3, Д. 4547, Л. 12.

вянски, а следовательно, их прямой и скрытый смысл оставался совершенно непонятным большинству действительных и потенциальных последователей Иннокентия. Несмотря ни на что, движение росло. Так, только в 1910 году Балту посетило 80 000 паломников, что в несколько раз превышало население города[15].

Со временем обеспокоенность властей Кишиневской епархии, и прежде всего самого епископа Серафима, который ясно осознавал угрозу, исходившую от Иннокентия для своей молдавской паствы, начала расти. В обращении к духовенству преосвященный подчеркивал, что иеромонах Иннокентий — молдаванин по рождению и его проповеди имеют большой успех именно среди молдавского населения. Кишиневский епископ рисовал ужасную картину, которая, по его мнению, происходила на собраниях иннокентиевцев:

> Он [Иннокентий] занимается отчитыванием бесноватых в присутствии множества народа и криками этих одержимых, прославляющих его, приобретает среди темной массы народа славу святого предсказателя и целителя. Произнося заклинания, всякие угрозы, допуская общую открытую исповедь, иеромонах Иннокентий доводит многих до болезни и исступления.

Помимо собственно Иннокентия, Серафим обвиняет в происходящем руководство соседней Подольской епархии и настоятеля Балтского монастыря, «намеревавшегося деньгами доверчивых молдаван материально обставить бедный свой монастырь»[16]. Кроме внешних причин Серафим упоминает внутренние — вину бессарабских священников и настоятелей монастырей, которые не донесли вовремя о происходящем и не приняли никаких мер. Циркулярным указом Кишиневской духовной консистории духовенству епархии предписывалось передать населению запрет Серафима на всякое паломничество в Балту и пояснить, что неисполнение просьбы архипастыря «будет большим грехом». Кроме этого, священникам и настоятелям монастырей следовало собирать всю информацию о проявлениях «балтского движения» во вверенных им приходах[17]. Съезд духовенства 1910 года также выразил озабоченность размахом сектантского движения. Депу-

15. Clay, J. E. «Apocalypticism in the Russian Borderlands», p. 251.

16. НАРМ. Ф. 208, Оп. 4, Д. 3009, Л. 111.

17. Там же. Л. 111 об.

таты постановили, что для борьбы с иннокентиевщиной необходимо открывать приходские библиотеки, а также печатать в церковном журнале «Луминэторул» (Просветитель) специальные антисектантские статьи на молдавском языке[18]. Но и эти меры не принесли желаемого успокоения. Паломничество в Подольскую губернию продолжалось, и даже, более того, участились случаи сбора средств в пользу Балтского монастыря, в том числе и иннокентиевцами-самозванцами. В конце концов власти епархии были вынуждены обратиться за помощью к полиции[19].

Распространению движения также способствовало покровительство со стороны настоятеля Балтского монастыря и руководства Подольской епархии, заинтересованных в росте доходов от паломников. Дознание, проведенное подольским епископом Серафимом (Голубятниковым), не выявило ничего крамольного в деятельности Иннокентия[20]. При его содействии Синод отклонил просьбу кишиневского епископа о высылке Иннокентия в отдаленный монастырь и решением от 22 марта — 26 апреля признал отсутствие в действиях монаха состава преступления[21]. Однако в 1911 году по настоянию кишиневского владыки Иннокентий был переведен в подольский епископский дом под надзор преосвященного, что, впрочем, не остановило паломничество.

Серафим продолжал писать письма в Синод, настаивая на решительном административном вмешательстве. В итоге в начале 1912 года Синод принял решение перевести «подозрительного» монаха в Муромский Свято-Успенский монастырь в Олонецкой губернии. Но уже к осени и туда стали массово прибывать бессарабские молдаване-паломники. При поддержке местного настоятеля, архимандрита Меркурия, продолжалась проповедническая деятельность Иннокентия. В разгар зимы 1913 года Иннокентий предпринял «исход» из монастыря в Балту с частью своих адептов. После одиннадцати дней скитаний по снегам «старец» был арестован полицией и посажен в тюрьму в Петрозаводске. В итоге Синод так и не признал учение балтского монаха «ересью» или «сектантством». Иннокентия не лишили сана, но после «покая-

18. НАРМ. Ф. 230, Оп. 1. Д. 18. Л. 42 об.

19. НАРМ. Ф. 208, Оп. 4, Д. 3009, Л. 156.

20. *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М.: Вербум-М, 2002. С. 259.

21. Bortă, M. *Cea mai marcantă personalitate a Basarabiei prerevoluţionare* [http://personalitatibasarabene.info/cea-mai-marcanta-personalitate-a-basarabiei-prerevolutionare_05_2008.html, доступ от 24.12.13].

ния» летом 1913 года в качестве наказания перевели в Соловецкий монастырь[22].

Насчет сущности иннокентизма в Кишиневской епархии не было единого мнения. Во многом это объясняется тем, что «учение» Иннокентия, несмотря на заметную долю религиозного мистицизма и некоторые специфические обряды, на первых порах мало чем отличалось от догматической веры официальной церкви. Если эти отличия были и очевидны богословам и миссионерам, не без доли сомнений классифицировавшим «иннокентиевщину» как разновидность хлыстовства, то для крестьян, пошедших за балтским монахом, их просто не существовало. Основной идеей проповедей Иннокентия было утверждение о приближении времени антихриста, «последних дней», когда каждый час нужно ждать конца света. В этом смысле он развивал идеи Феодосия Левицкого о близости страшного суда. Приближение конца мира диктовало, по мнению Иннокентия и его последователей, необходимость строгого соблюдения норм религиозной морали[23]. Не без влияния проповедей Иннокентия многие верующие отказывались вступать в брак, а уже женатые — исполнять супружеский долг[24]. Некоторые также воздерживались от употребления в пищу свинины (кишиневский епископ Серафим связывал это с хлыстовским учением о том, что «бес вселился в свиней»)[25]. Особое место в проповедях балтского монаха занимал запрет на употребление алкоголя и табака. Значительно позже стали распространяться представления о том, что Иннокентий — это «пророк Илья», посланный отцом Феодосием для спасения молдаван от власти дьявола, земное воплощение духа святого и т. д. Официальные источники приписывали распространение этих слухов самому Иннокентию. Однако, как писал епархиальный миссионер Ф. Кирика, еретичество Иннокентия стало явным только с осени 1912 года, то есть с начала паломничества в Муромский монастырь[26]. При этом среди адептов слухи о чудесах и божественной природе Иннокентия начали циркулиро-

22. Гласул Басарабией. 1913. № 20.

23. Popovschi, N. *Istoria Bisericii din Basarabia*, p. 443;

24. Друг. 1913. № 18.

25. Обращение высокопреосвященного архиепископа Серафима к духовенству епархии // КЕВ. 1913. № 2. С. 9.

26. Отчет епархиального миссионера-проповедника протоиерея Феодосия Кирики // Прилож. к КЕВ. 1913. № 26. С. 9.

вать раньше. Так, в донесении Синоду от 7 ноября 1911 года говорилось о вере иннокентиевцев в то, что «Иисус Христос передал всю силу божества и власть Феодосию Балтскому, а Феодосий Иннокентию, а Иннокентий — Амбросу (один из бессарабских лидеров движения. — О. Г.)»[27]. К числу примечательных особенностей верований иннокентиевцев можно отнести представления о «мучениках», то есть психически больных людях, которые считались святыми, так как своими страданиями приближались к царствию небесному. «Мученики» почитались адептами Иннокентия[28]. Иннокентиевцы привнесли в свою веру и многие элементы молдавского народного православия, такие как, например, почитание святых колодцев.

Оценка учения Иннокентия трудна, так как источники, относящиеся к рассматриваемому периоду, принадлежат почти исключительно противникам балтского проповедника. Они изобилуют утверждениями о разврате самого Иннокентия и его сторонников, пропаганде свободной любви, использовании различных неортодоксальных и даже языческих обрядов и т. д. Сейчас довольно трудно сказать, что из этих обвинений было справедливым, а что было частью типичной для того времени антисектанской пропаганды.

Миссионерами, журналистами и общественными деятелями было предложено множество самых разнообразных объяснений иннокентиевского феномена, начиная от чисто религиозных до попыток трактовать «балтский психоз» с позиций психиатрии. Пытались дать свое объяснение происходящему также присланные синодальными властями миссионеры. В 1913 году в Кишинев приехал издатель влиятельной синодальной газеты «Колокол» В. М. Скворцов, который должен был изучить движение «на месте» и выступить с антисектантской лекцией. Однако познания миссионера в «бессарабском сектантстве» оказались весьма своеобразными. Говоря об иннокентиевщине, он заявил:

> Что же это, если не хлыстовство? Если допустить, что молдаване по простоте своей, крайней темноте и невежеству шли к Иннокен-

27. Реакционная роль религии и церкви. Архивные документы о деятельности священнослужителей в Молдавии / Под ред. А. И. Бабия. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1969. С. 166.

28. Clay, J. E. «Apocalypticism in the Russian Borderlands», p. 255.

> тию, были загипнотизированы им, — то тем хуже, тогда приходится делать еще более неприятный вывод о молдаванах и их пастырях[29].

Впрочем, тут же Скворцов снял все обвинения в адрес духовенства, фактически списав все причины явления на невежество молдаван. Общий же пафос выступления Скворцова состоял в том, что «масонство подкапывается под православие и в этом угроза самодержавию»[30]. Склонны были видеть в учении Иннокентия хлыстовство и местные миссионеры, а также сам кишиневский преосвященный.

Зимой 1912–1913 гг., когда масштаб балтского движения и бессилие властей стали очевидными, в местной прессе начали в больших количествах появляться отклики на происходящее. Характерно, что почти все авторы описывали иннокентиевщину как движение чисто молдавское, но значение этому обстоятельству придавалось различное: от простой констатации факта до попыток объяснить склонность молдаван к сектантству «национальным характером».

Наиболее авторитетным и часто цитируемым текстом, дававшим объяснение иннокентиевщине, стала статья бессарабского психиатра А. Д. Коцовского, опубликованная в нескольких журналах и отдельной брошюрой. Говоря о «национальной» составляющей, Коцовский называл в качестве одной из причин возникновения балтского движения русификацию бессарабского духовенства[31]. В то же время часть вины он списывал на самих молдаван, их низкий уровень умственного развития и крайнюю доверчивость. Ссылаясь на статью херсонского доктора Яковенко, Коцовский писал: «В своем невежестве они (молдаване) очень простодушны и легко принимают на веру все, что слышат с церковного амвона на родном языке»[32]. В рецензии на брошюру Коцовского редактор «Епархиальных ведомостей» Василий Курдиновский указывал, что иннокентиевщина «носит характер национального движения»[33]. Соглашаясь с мнением о важности

29. Бессарабская жизнь. 1913. № 93.

30. Там же.

31. *Коцовский А. Д.* О так называемом «балтском движении» в Бессарабии // Труды Бессарабского Общества Естествоиспытателей и Любителей Естествознания. 1911–1912, Т. III. С. 180.

32. Там же. С. 178.

33. КЕВ, 1913. № 11. С. 530.

учитывать русификацию клира, Курдиновский добавляет к этому, что обрусение коснулось прежде всего приходского духовенства и почти не затронуло монастыри, остающиеся центрами «старых» молдавских устоев. Далее, говоря о «чисто молдавском характере движения», он пишет о внутреннем болезненном процессе молдавской нации и необходимости ее оздоровления[34].

Впрочем, не все соглашались с подобными интерпретациями. Так, миссионер И. Громиков называл натяжкой намеки на национальный характер иннокентиевщины и ее направленность против русификации исходя из того, что адепты в массе своей были людьми, которых русификация не затронула[35].

Примечательна позиция архиепископа Серафима по вопросу о сущности иннокентиевщины. Соглашаясь в целом с «хлыстовской» версией, владыка не упускал из виду и «национальное измерение», занимавшее его в контексте борьбы с прорумынскими настроениями сред молдавского клира. Иннокентиевщина стала ударом по одному из столпов правоохранительного мифа о молдаванах — безоговорочной их приверженности официальному православию. Обращаясь к духовенству, Серафим писал:

> Пора забыть, пастыри, уверенность, что молдаване по своей природе неспособны к отпадению от Церкви Христовой в сектантство; я вас предупреждал, что темнота народная способствует быстрому совращению, если только найдется сектант, могущий проповедовать на их родном языке[36].

Здесь Серафим проецировал на церковную сферу страхи некоторых бессарабских «правых» относительно опасности распространения «революционной» агитации на молдавском языке и неизбежности ее успеха.

Для борьбы с иннокентиевщиной Серафим предписывал в церквах читать антииннокентиевские проповеди по-молдавски, а также усилить распространение антисектантских листков Христорождественского братства. Для помощи приходским священникам архиепископ лично составил конспекты проповедей[37]. Епархиальному миссионеру А. И. Сквозникову в целях «успокое-

34. Там же. С. 531.

35. *Громиков И.* Балтское движение и иннокентиевцы // КЕВ. 1913. № 34. 1325.

36. КЕВ. 1913. № 2. С. 11.

37. КЕВ. 1913. № 11. С. 103.

ния населения» было поручено печатать листовки антисектантского содержания на молдавском языке. Уже в апреле этого же года вышла в свет листовка, распространявшаяся на русском и молдавском языках под названием «Слово спасения православному молдаванину»[38]. По выражению кишиневского священника В. Гумы, «мудрый Архипастырь обратил это орудие иннокентиевщины, молдавский же язык, устный и печатный, в орудие борьбы с ней»[39]. Аналогичным образом несколькими годами ранее светские власти губернии использовали молдавский язык для борьбы с революционной и националистической агитацией бессарабской интеллигенции.

В околоцерковных и светских кругах под влиянием иннокентиевщины все большее число людей стало активно выступать за расширение сферы применения молдавского языка. Так, съезд церковно-школьных деятелей 1913 года постановил обратить особое внимание на преподавание русского языка в инородческих школах, но при этом счел целесообразным применение в бессарабских учебных заведениях так называемого «натурального метода», когда на первые два года обучения допускалось использование материнского языка как вспомогательного средства[40]. Решения об усилении проповеднической деятельности на молдавском языке в целях борьбы с сектантством принимались даже на уровне Синода[41]. Определением от 26 июля — 23 августа 1913 года высший церковный орган предписывал епископам трех епархий, пораженных иннокентиевщиной, «иметь особое архипастырское попечение о религиозных нуждах молдаван»[42].

Знаковым событием, привлекшим внимание всего бессарабского общества губернии, стала первая за почти полвека архиерейская служба в Кишиневе, осуществленная 21 июля 1913 года полностью на молдавском языке. Преосвященный Гавриил, аккерманский викарный епископ, даже выучил специально для этой цели молдавский язык. Однако при всем изменении отношения к языку богослужения организаторы молдавской архиерейской службы не рискнули устроить литургию в кафедральном соборе, вероятно, опасаясь обвинений в «сепаратизме». Газета

38. Popovschi, N. *Istoria bisericii din Basarabia*, p. 453.

39. КЕВ. 1913, № 34. СС. 1323–1324.

40. НАРМ. Ф. 230. Оп. 1. Д. 20. Л. 9 об.

41. Гласул Басарабией. 1913. № 21.

42. *Зырянов П. Н.* Указ. соч. С. 261.

«Бессарабская жизнь» в связи с этим писала: «Следует в заключение отметить, что молдавское богослужение не будет совершено в кафедральном соборе, так как преосвященный Гавриил опасается неудовольствия Синода»[43].

Подключились к обсуждению причин и способов борьбы с «балтским движением» и молдавские национальные активисты. Так, Юрий Южный (псевдоним Г. Тодорова, известного в румыноязычной литературе как Йоргу Тудор) опубликовал серию статей и полемических заметок в газете «Друг». В фельетоне «Иннокентиевцы» он проводит мысль, что балтское движение — это пробуждение «спящей веками» народности, идущее снизу, пробуждение в молдаванах духа дако-римских предков. Молдаване, лишенные книг и газет, находят область применения своих духовных сил в религии. Единственным действенным средством борьбы с иннокентиевщиной Тудор объявляет печатное слово на молдавском языке, заключая: «газету и книгу ему — молдаванину!»[44]. Идеи Тудора развивал другой корреспондент «Друга», скрывавшийся под псевдонимом «Молдаванин», который настаивал, что сами по себе газета и книга не принесут молдаванам пользы, так как являются лишь инструментами для удовлетворения культурных потребностей. Задача же состоит в том, чтобы прежде всего научить молдаван пользоваться этими инструментами, а следовательно, молдаванам нужна в первую очередь школа[45].

Дискуссии о «молдавском вопросе» в связи с балтским движением особенно усилились накануне приезда в Кишинев Скворцова. Так, в «Друге» было опубликовано письмо от «группы молдаван», назвавшихся «миряне и духовные». Авторы письма протестовали против признания иннокентиевщины разновидностью хлыстовства, опасаясь, что это повлечет за собой «возмутительные преследования» молдавского народа со стороны «миссионерской инквизиции официального русского православия». По мнению авторов, миссионеры вроде синодального Скворцова и епархиального Сквозникова, будучи русскими, не способны разобраться «в первобытной душе бессарабского населения». Спасение авторы статьи, подобно остальным «сочувствовавшим», видели в просвещении молдавского народа, страдающего от обез-

43. Бессарабская жизнь. 1913. № 160.

44. Друг. 1913. № 39.

45. Друг. 1913. № 62.

земеливания, наплыва иностранцев и беспомощности в современной жизни. Заканчивается письмо почти кликушеским обращением к «владыке благостному», то есть к Серафиму, с просьбой о защите и даровании «архипастырской любви» бессарабским молдаванам[46]. Представления об отсутствии образования и церковной службы на родном языке были характерны для большинства представителей молдавской национальной интеллигенции.

Письмо «мирян и духовных» вызвало оживленную газетную полемику. Буквально через несколько дней в том же «Друге» появилась статья «Русские и молдаване в Бессарабии», подписанная псевдонимом Малоросс. Автор указывал на неприличность нападок на «русских служилых людей в Бессарабии», к которым он относил и приходское духовенство, и повышенное «окраинное сознание» части бессарабского общества. Молдаванам везде чудится политика обрусения, на которую, по мнению Малоросса, они склонны списывать все, вплоть до упадка виноделия. Опровергая тезис о русификации в церкви, Малоросс возмущается, что в Бессарабии до сих пор есть священники, вообще не говорящие по-русски и не подвергающиеся за это никаким преследованиям. Серафим же выставляется им как последовательный сторонник местных кадров, который в любой момент мог бы наводнить молдавские приходы священниками из центральной России, однако не делает этого из любви к молдавской пастве. Молдаване же за столь лояльное отношение к ним платят черной неблагодарностью. Но особенное негодование автора вызвало упоминание малороссов среди иностранцев, «наводнивших Бессарабию». Следуя типичному рефрену русских исторических сочинений XIX века о Бессарабии, автор статьи объявляет малороссов не чужаками в крае, а как бы коренным, к тому же «русским», населением. Не они «выживают» молдаван из страны предков, а наоборот, молдаване ассимилируют малороссов, на которых, как считал автор, держится все цивилизованное хозяйство в крае[47].

Сейчас трудно сказать, кто скрывался за псевдонимом Малоросс, однако он был хорошо знаком друговскому фельетонисту Мухе (исходя из некоторых стилистических особенностей текстов Мухи можно предположить, что это еще один псевдоним Й. Тудора), выступившему в защиту «мирян и духовных». Согласно Мухе, Малоросс — это священник, пришлый в Бессарабии, «севе-

46. Друг. 1913. № 91.

47. Друг. 1913. № 95.

рянин», который ввязался в полемику из-за своих национальных предпочтений[48]. Возможно, это мог быть епархиальный миссионер Феодосий Воловей. Между Мухой и Малороссом развернулась полемика по поводу иннокентиевщины, в центре которой был вопрос о «национальной» составляющей движения. Статьи Мухи, посвященные миссионерской ревизии в Бессарабии, выдержаны в том же духе, что и письмо «мирян и духовных». В качестве причин балтского движения фельетонист называет невежество, низкий умственный уровень развития молдаван и пренебрежение властей к их духовным нуждам. Положение молдаван в культурно-религиозном отношении, по мнению Мухи, еще хуже, чем у дикарей Огненной земли, самоедов и чукчей. Даже в церкви молдавские крестьяне не могут найти утешения, потому что

> ...во многих приходах, где пастырем является не природный молдаванин, а пришелец с севера, к которому при всем его искании близкого общения с пасомыми, дикарь-молдаванин[49] относится подчас с явным недоверием и предвзятостью.
>
> Этим отчасти и объясняется отчужденность многих сельских батюшек от прихожан и то громадное влияние своего, коренного батюшки-молдаванина, которое так преступно использовал монах Иннокентий[50].

Метод решения проблемы с иннокентиевщиной Муха видел не в миссионерских ревизиях и теологических спекуляциях на тему хлыстовской сущности учения Иннокентия, а в привлечении «близких народу» (то есть молдавского происхождения) проповедников.

Ответом на статьи промолдавски настроенных корреспондентов «Друга» стала статья Малоросса «Не то!», адресованная «радетелям молдавского народа». Говоря в очередной раз об иннокентиевщине, Малоросс заявляет, что видеть в молдавском богослужении панацею от сектантства — это, ни много ни мало, переход всех границ приличия. По его мнению, богослужение в Бессарабии всегда совершалось на молдавском языке, а то, что

48. Друг. 1913. № 102.

49. Здесь примечательно, что Муха, отстаивая интересы инородцев, проводит аналогии между «дикарями» и молдаванами. Как правило, националисты и сочувствовавшие молдаванам старались открещиваться от подобных сравнений, исходивших от сторонников русификации.

50. Друг. 1913. № 98.

в последнее время его все больше теснит славянский — это следствие неблагозвучности молдавского языка. Малоросс фактически реанимирует идеи епископа-русификатора Павла (Лебедева), для которого «неблагозвучие» молдавского церковного пения было одним из поводов к его массовой замене славянским[51]. Культурные же потребности молдавской паствы, по Малороссу, полностью могли бы удовлетворить двуязычные листки Христорождественского братства; они же могли предупредить иннокентиевщину, если бы сами «молдавские радетели» из среды духовенства читали их народу, а не сдавали в архив[52]. Следовательно, вина за распространение «сектантства» перекладывалась на священников-молдаван, безразлично относившихся к потребностям своей молдавской паствы. Косвенно Малоросс касается и темы бессарабского «сепаратизма», обвиняя молдавских интеллектуалов в беспочвенных «запрутских стремлениях», а издаваемые ими газеты — в насаждении духа «обособленности» и «нашептывания», которым, по его мнению, пронизана и иннокентиевщина[53]. Таким образом, между иннокентиевщиной и молдавским национализмом он имплицитно ставил знак равенства.

В связи с иннокентиевщиной о «молдавском вопросе» заговорили и за пределами Бессарабии. Влиятельная газета «Одесский листок» опубликовала статью, принадлежавшую, вероятно, перу человека, близкого к кругу бессарабских националистов, под заглавием «Сепаратизм и иннокентиевщина». Ее автор с иронией критиковал поиски сепаратизма среди молдаван, за столетие «лояльно приспособлявшихся к русскому уряднику и русской водке». В результате усилий правых «охранителей» молдавское население «было объявлено не подозрительным и не угрожаемым, а прямо неблагополучным по сепаратизму, — очевидно, на том лишь шатком основании, что оно, население, продолжает упорно пользоваться родным языком, в то время как в бессарабской деревне отсутствует русская школа и совершенно отсутствует хорошая русская народная школа». По мнению автора статьи, идея «бессарабского сепаратизма» была опровергнута иннокентиевщиной, заставившей власти в рамках борьбы с этим движением обратиться

51. *Пархомович И.* Краткий очерк архипастырской деятельности в Бессарабии высокопреосвященного Павла, Архиепископа Кишиневского и Хотинского с 1871 по 1881 год. Кишинев: Тип. Архиерейского Дома, 1882. С. 45–46.

52. Друг. 1913. № 104.

53. Там же.

к проповеди и просвещению на молдавском языке. А это, по большому счету, стало осуществлением идеала тех людей, которые еще недавно признавались «сепаратистами»[54]. Украинская газета «Рада», комментируя публикацию «Одесского листка», шла еще дальше, заявляя, что светские и духовные власти «сами сделались в критическую минуту сторонниками молдаванского сепаратизма». «Сама жизнь, — писала газета, — выступила против не в меру горячих русских „патриотов“ и посмеялась над ними. Грустная трагедия тех тысяч несчастных крестьян, что пошли за Иннокентием, вынудила „охранителей“ прозреть и взяться за ум»[55].

Корреспонденты указанных газет достаточно верно подметили переворот в отношении к молдавскому языку, который произвело балтское движение в сознании общества и властей, прежде всего церковных. Страхи румынского ирредентизма сменились борьбой с внутренней угрозой, а миф о безоговорочной приверженности молдаван официальному православию был поставлен под сомнение. В конечном итоге все это заставило пересмотреть отношение к культурным нуждам молдавского населения.

Почти одновременно с публичными дебатами об иннокентиевщине и «либерализации» языковой политики внутри церкви вновь начинают звучать голоса молдавских националистов. Весной 1913 года после нескольких лет перерыва в Кишиневе начинают выходить на молдавском языке газета «Гласул Басарабией» (Голос Бессарабии) и журнал «Кувынт Молдовеняск» (Молдавское слово). Появление подобных изданий именно в этот момент не было случайным: если еще несколько лет назад власти не поддерживали идею выхода молдавских газет (например, в 1912 году была запрещена газета «Фэклия Цэрий» [Факел Страны]), то уже в 1913-м появляются газета и журнал и в целом возрастает объем румыноязычной печатной продукции.

Для редактора газеты «Гласул Басарабией» Григоре Константинеску и его сторонников тема иннокентиевщины представлялась важной. В частности, она была заявлена в качестве одной из проблем, которые предполагалось освещать в газете[56]. Следуя общей идее демонстрации лояльности властям, «Гласул Басарабией» не выходил за рамки официального осуждения иннокентиевщины и пропаганды возвращения адептов движения

54. Одесский листок. 1913. № 66.

55. Рада. 1913. № 68

56. Гласул Басарабией. 1913. № 1.

в лоно официального православия. На протяжении весны и лета 1913 года в газете регулярно появлялись статьи, разъяснявшие суть учения и освещавшие последние известия, связанные с судьбой опального монаха. Большое значение имела публикация перевода на молдавский язык «покаяния» Иннокентия, сделанного им 30 июля 1913 года перед высылкой на Соловки[57].

К осени 1913 года «страсти по Иннокентию» по большей части улеглись. Впрочем, ни изоляция лидера, ни его покаяние, ни проповеди и миссионерские беседы не привели к полному прекращению движения. Общины иннокентиевцев продолжали существовать, а адепты секты все так же готовились к Страшному суду, который предрекал их пророк. Большую роль в дальнейшей истории движения сыграл брат Иннокентия — Семен Левизор, основавший возле села Липецкое Херсонской губернии поселение сектантов, носившее название Рай[58]. Более того, выдворение Иннокентия в северные губернии закрепило за ним ореол мученика и привело к укреплению в «новой вере» части наиболее проникшихся учением молдаван. В 1917 году после Февральской революции Иннокентий вернулся в Балту, где пытался вновь взять контроль над движением, однако через несколько месяцев умер (по другой версии, был убит соратниками)[59]. После того как Бессарабия вошла в состав СССР, иннокентиевцы подверглись репрессиям в рамках операций по депортации 1949 и 1951 годов. После смерти Сталина с ними боролись преимущественно методами пропаганды. Но, несмотря на репрессии и гонения, прекратившиеся только к концу 80-х гг., секта выжила и в настоящее время насчитывает несколько тысяч человек в Молдове и Украине[60].

Русификация Бессарабии во второй половине XIX века, выразившаяся в первую очередь в сфере вытеснения румынского языка, как из светской жизни, так и из церковной, создала условия для отпадения части бессарабских молдаван от официального православия. Иннокентиевщина, ставшая наиболее крупным неортодоксальным религиозным движением в Бессарабии, не была целостной религиозной системой, а представляла собой эклектическую смесь официального православия и народных верований. У церковных иерархов и миссионеров отсутствовало четкое представле-

57. Гласул Басарабией. 1913. №№ 27–29.

58. Popovschi, N. *Istoria Bisericii din Basarabia*, p. 443.

59. Clay, J. E. «Apocalypticism in the Russian Borderlands», p. 259.

60. Ibid., pp. 260–261.

ние о том, была иннокентиевщина ересью или нет. Показательно в этом смысле диаметрально противоположное отношение к Иннокентию на ранних этапах его деятельности со стороны кишиневских и подольских епархиальных властей, в чем, по всей вероятности, не последнюю роль сыграл финансовый фактор, поскольку доходы от бессарабских паломников, надо полагать, немалые, оседали в Балтском монастыре и Каменец-подольской епархии.

«Балтское движение» само по себе было, безусловно, феноменом сугубо религиозным. Да и странно было бы ожидать от крестьян, в массе своей безграмотных, какого-либо «национального» обоснования паломничества в Балту. Участие в нем преимущественно молдаван объясняется спецификой этноконфессиональной ситуации, сложившейся в Бессарабии к началу XX века. Тем не менее значительная часть наблюдателей, а также ряд исследователей (особенно ангажированных румынским национализмом) пытались представить движение как «национальное» или по крайней мере имевшее национальную подоплеку. Однако имеющиеся источники свидетельствуют, что для Иннокентия и его паствы «национальный вопрос» едва ли играл какую-либо роль.

В то же время попытки интерпретации иннокентиевщины как явления, имеющего национальный подтекст, привели к оживлению полемики вокруг «молдавского вопроса», а затем и к изменению культурно-языковой политики по отношению к молдаванам. Использование молдавского языка для антисектантской пропаганды привело к его «легализации» в церкви. В то же время более лояльным становится отношение к идее молдавской школы. Изменилась и оценка «культурной работы» молдавской интеллигенции. Фактически иннокентиевщина косвенно привела к легализации «культурного течения» бессарабского национализма накануне Первой мировой войны.

Библиография/References

Архивные материалы

Национальный архив Республики Молдова (НАРМ):

Ф. 208. Фонд Кишиневской духовной консистории

Ф. 230. Фонд Кишиневской епархии

Литература

Батюшков П. Н. Бессарабия. Историческое описание. СПб.: Товарищ. «Общественная Польза», 1892.

Бродский Л. Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру I. СПб.: Синодальная типография, 1911.

Бессарабская жизнь. 1913. №№ 93, 160.

Гласул Басарабией. 1913, №№ 1, 6, 12, 21, 20, 27–29.

Громиков И. Балтское движение и иннокентиевцы // КЕВ. 1913. № 34.

Друг. 1913. №№ 18, 39, 62, 91, 95, 98, 102, 104.

Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М.: Вербум-М, 2002.

Кирика Ф. Отчет епархиального миссионера-проповедника протоиерея Феодосия Кирики // Прилож. к КЕВ. 1913. № 26.

Коцовский А. Д. О так называемом «балтском движении» в Бессарабии // Труды Бессарабского Общества Естествоиспытателей и Любителей Естествознания. 1911–1912, Т. III.

Мурафа А. К христианизации молдавских приходов // КЕВ. 1914. № 32–33.

Одесский листок. 1913. № 66.

Пархомович И. Краткий очерк архипастырской деятельности в Бессарабии высокопреосвященного Павла, Архиепископа Кишиневского и Хотинского с 1871 по 1881 год. Кишинев: Тип. Архиерейского Дома, 1882.

Рада, 1913. № 68.

Реакционная роль религии и церкви. Архивные документы о деятельности священнослужителей в Молдавии / Под ред. А. И. Бабия. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1969.

Серафим (Чичагов). Обращение высокопреосвященного архиепископа Серафима к духовенству епархии // КЕВ. 1913. № 2.

Archival Materials

National Archive of the Republic of Moldova:

F. 208. Fund of the Kihinev Spiritual Conistory

F. 230. Fund of the Eparchy of Kihinev

Literature

Batiushkov, P. N. (1892) *Bessarabiia. Istoricheskoe opisanie* [Bessarabia. A Historical Description]. SPb: Tovarishch. «Obshchestvennaia Pol'za».

Bessarabskaia Zhizn' (1913) Nos 93, 160.

Brodskii, L. (1911) *Svyaschennik Feodosii Levitskii i ego sochinenia, podnesennye imperatoru Aleksandru* I [Feodosii Levitskii and his writings presented to the emperor Alexander I]. SPb: Sinodal'naia tipografia.

Bortă, M. *Cea mai marcantă personalitate a Basarabiei prerevoluţionare* [The most prominent personality from Prevolutionary Bessarabia] [http://personalitatibasarabene.info/cea-mai-marcanta-personalitate-a-basarabiei-prerevolutionare_05_2008.html, accessed at 24.12.13].

Ciobanu, Şt. (1923) *Cultura românească în Basarabia sub stăpânirea rusă* [The Romanian Culture under the Russian Rule]. Chişinău: Editura «Asociaţiei Uniunea Culturală Bisericească din Chişinău».

Clay, J. E. (1998) «Apocalypticism in the Russian Borderlands: Inochentie Levizor and his Moldovan Followers», *Religion, State & Society* 26 (3/4).

Drug (1913) Nos 18, 39, 62, 91, 95, 98, 102, 104.

Glasul Basarabiei (1913) Nos 1, 6, 12, 21, 20, 27–29

Gromikov, I. (1913) «Baltskoe dvizhenie i innokentievtsy» [Balta Movement and Innokentievtsy], KEV. № 34.

Kirika, F (1913) «Otchet eparkhial'nogo missionera-propovednika protoiereia Feodosiia Kiriki» [The Report of the Eparchial Missioner-Preacher Archpriest Feodosii Kirika], *Prilozh. k* KEV. № 26.

Kotsovskii, A. D. (1911-1912) «O tak nazyvaemom 'baltskom dvizhenii' v Bessarabii» [About so called «Balta Movement» in Bessarabia], *Trudy Bessarabskogo Obshchestva Estestvoispytatelei i Liubitelei Estestvoznaniia*. Vol. III.

Murafa, A. (1914) «K khristianizatsii moldavskikh prikhodov» [About the Christianization of the Moldavian Parishes], KEV. № 32–33.

Negru, Gh. (2000) *Țarismul și mișcarea națională a românilor din Basarabia* [The Tsarism and the National Movement of Bessarabian Romanians]. 1812–1918. Chișinău: Prut Internațional.

Odesskii Listok (1913) Nr. 66.

Păcurariu, M. (1993) Basarabia. Aspecte din istoria bisericii și a neamului românesc [The Aspects from the History of the Church and Romanian People]. Iași: Trinitas, 1993.

Parkhomovich, I. (1882). *Kratkii ocherk arkhipastyrskoi deiatel'nosti v Bessarabii vysokopreosviashchennogo Pavla, Arkhiepiskopa Kishinevskogo i Khotinskogo s 1871 po 1881 god.* [A Short Story of Acrchbishop's Activities of Right Reverend Pavel of Kishinev]. Kishinev: Tip. Arkhiereiskogo Doma.

Popovschi, N. (1926). *Mișcarea dela Balta: sau inochentizmul în Basarabi*a [Balta Movement: or Inochentism in Bessarabia]. Chișinău: Cartea Românească.

Popovschi, N. (1931). *Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al* XIX*-lea sub ruși* [The History of Bessarabian Church in the XIXth century under the Russians]. Chișinău: Cartea Românească.

Rada (1913) Nr, 68.

Reaktsionnaia rol' religii i tserkvi. Arkhivnye dokumenty o deiatel'nosti sviashchennosluzhitelei v Moldavii (1969) [The Reactionary Role of the Religion and Church. Archival Documents about an Activity of the Clergy in Moldova]/ed. by A. I. Babii. Kishinev: Kartia Moldoveniaske.

Seraphim (Chichagov) (1913) «Obrashchenie vysokopreosviashchennogo arkhiepiskopa Serafima k dukhovenstvu eparkhii» [The Address of Kishinev Archbishop Seraphim towards the Eparchy Clergy], KEV. № 2.

Zyrianov, P. N. (2002) *Russkie monastyri i monashestvo v* XIX *i nachale* XX *veka* [The Russian Black Clergy in XIX and early XX century]. M.: Verbum-M.