Алексей Беглов

Практика причащения православных прихожан советской эпохи

Значение причастия трудно переоценить — это центральное таинство Православной Церкви. Но причащение как практика в своих исторических проявлениях может отличаться большим разнообразием и претерпевать значительные изменения в сравнительно короткие сроки. Наиболее показательна с этой точки зрения — принятая определенным сообществом частота регулярного причащения мирян[1]. За XX в. в этом отношении рассматриваемая практика пережила две революции, или, если можно так выразиться, два *евхаристических перехода*: от синодального периода — к советскому (на протяжении всего советского периода частота причащения православного прихожанина выросла примерно в 5–10 раз) и затем — к постсоветскому периоду (еще в 4–5 раз — в 1990-е гг.). В этой статье мы попробуем понять, какие факторы обусловили первый евхаристический переход и выделим некоторые методологические моменты, важные — как представляется — для изучения практики причащения и религиозных практик вообще.

Исследование практики причащения ставит перед нами неожиданную источниковедческую проблему. Несмотря на значимость для православного верующего, причащение оказывается молчащей практикой, о которой говорят редко и еще реже

Исследование выполнено при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

1. Практике причащения сопутствует целый комплекс связанных с ней практик. Всех их вместе можно назвать *евхаристическим практиками* — это наличие или отсутствие предпричастной исповеди; евхаристический пост и практика супружеского воздержания в связи с причастием; пред- и послепричастные молитвы и богослужения, которые следует посещать в связи с причастием; молитвы мирянина во время Литургии и т. п.

ее фиксируют в письменном виде. Регулярность причащения усваивается верующим из контекста, из обычая, который далеко не всегда обосновывается, и еще реже осмысляется. Обычай тем и хорош, что принят — как кажется его носителям — всеми и существовал всегда. Интересно, что верующие в 1970-е гг., по их собственным признаниям, испытывали удивление, если не шок, когда осознавали, насколько их собственная практика причащения отличается от той, что была принята, например, до революции[2]. Но для исследователя это создает дополнительные затруднения, поскольку обычай редко артикулируется. Он как бы случайно и между делом оставляет следы, прежде всего, в источниках личного происхождения: дневниках, письмах, воспоминаниях. На эти источники в ходе нашего исследования мы будем обращать первостепенное внимание. Также большим подспорьем в нашем исследовании стали интервью в основном с прихожанами известных московских храмов о ситуации с причащением, что существовала в их общинах в 1970–1980-е гг. Степень изученности источников позволяет пока сделать только первые подступы к изучению этой темы. Более твердо об эволюции практики можно будет говорить при более полном учете материала, но основные тенденции этой эволюции наметить мы попытаемся.

При этом мы сосредоточимся на изучении практики только на территории СССР. В эмиграции, у разных групп, генетически связанных с русской церковной традицией, практика причащения приобрела свои особенности, но до конца советского периода — как нам представляется — она не могла существенным образом влиять на эволюцию практики в СССР. На некоторые исключения из этого правила мы укажем в этой статье.

С другой стороны, на примере практики причащения можно рассмотреть проблему, важную для изучения религиозных практик вообще, а именно — проблему соотношения практики и текста, эту практику описывающего[3]. Обычно текст (фольклорный или нормативный) определяет практику, дает ей обоснование. Но в случае с практикой причащения мы попадаем в более сложную, более динамичную ситуацию. Изучение прак-

2. Интервью с А. В. Щипковым, 21 января 2012 г.

3. См., например, *Панченко А. А.* Религиозные практики и религиозный фольклор//Русская религиозность: Проблемы изучения/сост. А. И. Алексеева, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 14–25.

тики причащения позволяет выявить самые неожиданные варианты взаимоотношений реальных практик и нормирующих их текстов и поэтому особенно интересно с методологической точки зрения.

Дело в том, что частота причащения в восточно-христианской традиции (как ни странно!) не имеет такого базового текста, который бы четко и однозначно ее регламентировал. Известные тексты, в том числе канонические, описывают практику конкретного времени, или выражают пожелания о ее изменении, или же формулируют идеал и тут же сопоставляют его с существующей практикой, показывая, что реальная практика далеко отходила даже от общепризнанного идеала.

Один из самых известных текстов на этот счет — 89 (93) каноническое письмо свт. Василия Великого «К Кесарии, жене патриция, о приобщении»:

> Хорошо и преполезно каждый день приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христову <...> Впрочем, <мы> приобщаемся четыре раза каждую седмицу: в день Господень, в среду, в пяток и в субботу, также и в иные дни, если бывает память какого святого.

Обратим внимание на структуру этого высказывания: Василий Великий сначала говорит об идеале, о норме («хорошо причащаться каждый день»), а потом говорит о практике, принятой в Кесарийской церкви, и она отличается от этого идеала («четыре раза в неделю»). Запомним эту структуру высказывания о причащении. Ее мы встретим и на русском материале, в частности у митр. Филарета (Дроздова). Получалось, что читателю предоставлялось самому решить, будет ли он следовать идеалу, или соотноситься с той практикой, которая зафиксирована в этих высказываниях. Другие известные тексты формулируют необходимый минимум регулярного причащения: не реже одного раза в три недели, не реже четырех раз в год, не реже одного раза в год[4]. Однако практика могла далеко отходить от этих предписаний и даже их появление скорее свидетельствует о том, что заданная этими текстами «нижняя граница» регулярно нарушалась.

4. 80 правило VI Вселенского собора; Права и обязанности благочинного приходских церквей. По действующим церковно-гражданским законоположениям, руководственным указам Святейшего Синода и распоряжениям Епархиального Начальства. М., 1900. С. 17; ПСЗ(1). Т. 6. 25 января 1721 г. № 3718.

Таким образом, причащение, его периодичность — при всей своей значимости — оказывается удивительно «свободной» практикой, урегулированной каноническими предписаниями восточно-христианской церкви в наименьшей степени.

Более того, далеко не во все исторические периоды причащение можно рассматривать как цельную практику. Если в канонических постановлениях вселенских и значимых поместных соборов IV–VII вв. к разным церковным группам, к епископам, клирикам и мирянам предъявляются одни и те же требования относительно их участия в таинстве[5], то уже в русской ситуации, как в средневековой, так и синодального периода, никто не мог и помыслить подходить с одними требованиями и критериями к священнику, мирянину и монаху. Формируются своего рода разные изводы практики причащения, которые могли существенно отличаться один от другого. Во-первых, далеко расходятся практика регулярного и предсмертного причащения. Во-вторых, различаются практики причащения духовенства, монашествующих и мирян. В-третьих, различаются практики причащения более высоких и более низких социальных слоев. Синодальный период дает нам примеры заметной дифференциации этих изводов причастной практики. Люди могли не причащаться годами, но во время болезни причащаться каждые шесть недель; священники могли причащаться еженедельно, монахи ежемесячно, а миряне только ежегодно; дворяне и горожане могли причащаться дважды в год, а крестьяне один раз в несколько лет.

При этом верующие Российской империи были прекрасно осведомлены о существовании разных изводов причастной практики: миряне прекрасно знали, как часто причащаются их приходские священники, а паломники были знакомы с практикой причащения в монастырях. Отношение к такой дифференциации внутри одной причастной практики может реализовываться в рамках двух стратегий. С одной стороны, это может всеми осознаваться как норма, как то, что отличает и должно отличать священника и монаха от мирянина[6]. (Думается, что такое восприятие свидетельствует о наличии глубокого сословного созна-

5. См.: 8 и 9 правило святых апостолов; 66 и 80 правило VI Вселенского собора; 11 правило Сардикийского собора; 2 правило Антиохийского собора.

6. Ср. высказывания крестьян, приводимые в статье В. Ю. Макаровой: *Макарова В.* Ю. Недароимцы, манипуляторы и на одре лежащие: к вопросу об особенностях крестьянского отношения к исповеди и причастию//Научный богословский портал «Богослов.Ру». 24 августа 2011 г.: http://www.bogoslov.ru/text/1910434.html.

ния, когда более тесный или наоборот более слабый контакт с сакральным воспринимается как своего рода социальный маркер.) С другой стороны, все стороны или какая-то одна сторона могут стремиться преодолеть это расхождение, воспринимать священнический или монашеский ритм причащения как образец. Кажется, именно с этим мы сталкиваемся на примере о. Иоанна Кронштадтского, воспринимавшего как эталон, к которому необходимо стремиться всем, частоту именно своего, священнического причащения. В любом случае существование столь разных изводов внутри одной практики уже создавало напряжение между ними и, следовательно, — условия для ее эволюции.

Синодальные тексты и практики

Чтобы понять процессы советского времени, надо остановиться на ситуации синодальной эпохи, поскольку она оказывается точкой отсчета для эволюции нашей практики в XX веке. Особенностью синодального периода становится довольно большое внимание государственного законодательства к вопросу о частоте причащения. Хорошо известна норма Духовного регламента, предписывающая мирянам обязательные ежегодные исповедь и причастие:

> Должен всяк Христианин и часто, а хотя бы единожды в год причащатися святой Евхаристии. <...> Того ради, аще который Христианин покажется, что он весьма от Святаго Причастия удаляется, тем самым являет себя, что есть не в теле Христове, сие не есть сообщник церкви, но раскольщик. И несть лучшего знамения, почему познать раскольщика. Сие прилежно подобает наблюдать епископам и приказывать, чтоб священницы приходские во все годы о своих прихожанах доносили, кто из них не причащался чрез год, кто же и чрез два, и кто никогда же[7].

Законодательство Петра I повторяло предписания царя Алексея Михайловича об обязательности по крайней мере ежегодного причащения[8], но кроме того (и это было важное его отличие) обременяло церковную практику государственными контрольны-

7. ПСЗ(1). Т. 6. 25 января 1721 г. № 3718.

8. См., например: ПСЗ(1). Т. 1. 25 октября 1650 г. № 47; ААЭ. Т. 4. 10 марта 1660 г. № 115; ПСЗ(1). Т. 1. 1 марта 1674 г. № 570 (указано Е. В. Беляковой).

ми функциями, поскольку участие в таинствах должно было отделить православных от старообрядцев. Причащение оказывалось своего рода ежегодно повторяющимся следственным экспериментом по выявлению будто бы укрывающихся староверов.

Устав духовных консисторий 1841 и 1883 гг. (статьи 15 и 17) повторял норму Духовного регламента и возлагал на епархиальное начальство обязанность следить за ежегодным исполнением мирянами «христианского долга» исповеди и причащения. Не-причащение в течение 2–3 лет квалифицировалось Уставом уже как повод для доношения о таком случае архиерею, а затем — «гражданскому начальству»[9]. Тем самым здесь ежегодное причащение рассматривалось как одно из важных доказательств благонадежности подданных Российской империи.

Церковное законодательство того же времени смотрело на вопрос несколько иначе.

Митр. Платон (Левшин) в инструкции благочинным 1775 г. (переиздана с исправлениями в 1858 г.) указывал последним следить, чтобы семьи клириков причащались во все посты, т. е. четыре раза в год, к тому же благочинный должен призывать и прихожан.

> Благочинный наблюдает, чтобы все священно- и церковнослужители и их жены и дети, равно причетники с их семействами и все заштатные каждогодно, и не только в великую Четыредесятницу, но по возможности и во все прочие посты, исповедывались и Св. Таин приобщались (ст. 9).
>
> Благочинный, посещая церкви, должен увещевать прихожан, чтобы во все четыре поста, по долгу христианскому, исповедовались и Святых Таин приобщались, и особливо во дни воскресные и праздничные приходили в храм Божий, оставляя свои работы и жили честно, по евангельским заповедям (ст. 46)[10].

То есть четырехкратное в году причащение формулировалось как идеал не только для членов семей священнослужителей, т. е. не только для духовного сословия, но и для всех мирян.

9. ПСЗ(2). Т. 16. Отд. 1. 27 марта 1841 г. № 14409; ПСЗ(3). Т. 3. 9 апреля 1883 г. № 1495.
10. Права и обязанности благочинного приходских церквей. С. 5, 17.

Еще выше планку поднимал митр. Филарет (Дроздов) в своем знаменитом Катехизисе:

> Древние христиане причащались каждый воскресный день[11]; но из нынешних немногие имеют такую чистоту жизни, чтобы всегда быть готовыми приступить к столь великому таинству. Церковь материнским гласом завещает исповедоваться перед духовным отцом и причащаться Телу и Крови Христовых ревнующим о благоговейном житии — четырежды в год или каждый месяц, а всем — непременно однажды в год[12].

Редко или часто призывает причащаться православных мирян московский митрополит? Как мы увидим ниже, в этом отношении он опередил свое время на 100 лет. Рекомендация причащаться каждым постом и чаще в контексте синодального периода — это рекомендация на увеличение частоты причащения, т. е. не отражает синодальную тенденцию к ежегодному причащению. Но поймем мы это, только сопоставив этот текст с современной ему практикой.

Как видим, законодательство XVIII–XIX вв. предписывало более частое причащение, чем — видимо — было принято в русской церковной практике предшествующего периода. До Петра миряне, как видно из указов Алексея Михайловича, причащались крайне редко, возможно один раз в жизни, перед смертью. Однако это более частое причащение жестко регламентировалось в светском законодательстве и подчинялось государственным нуждам, ставилось на службу государственным интересам. В результате произошло *закрепощение таинства* со стороны государства. Одновременно призывы и даже предписания выдающихся иерархов относительно частоты причащения оказывали не столь существенное влияние на практику их паствы, как указы гражданских властей.

11. Это замечание митр. Филарета диссонирует с приведенным выше текстом Василия Великого. По всей вероятности, представление о ежевоскресном причащении древних христиан является интерпретацией 80 правила VI Вселенского собора, которое предписывает отлучать мирянина (и извергать из клира клирика), не пришедшего в церковь и не причащавшегося в течение трех воскресных дней без уважительной причины.
12. Пространный православный катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Ч. 1. § 340.

Реальная практика синодального времени была ближе к государственному законодательству, чем к призывам иерархов, а в каких-то слоях населения, прежде всего крестьянских — и вовсе воспроизводила практики еще более редкого причащения, характерные для допетровского времени[13].

«Два раза в год они говели», — говорит Пушкин о семействе Лариных («Евгений Онегин», гл. II, стр. XXXV), подчеркивая патриархальный и традиционно благочестивый уклад их жизни. Через 60 лет отец другого писателя будет фиксировать в своем дневнике ту же тенденцию. За 7 лет жизни в Мелехове Павел Егорович Чехов причащался 9 раз. Три года причащался по одному разу (1892, 1897, 1898), три года — по два (1894–1896), один год (1893), видимо, не причащался вовсе[14]. Причастие его происходило или перед Рождеством, обычно в Рождественский сочельник, или Великим постом — на первой седмице (1 раз), в Лазареву субботу (1 раз) и чаще всего — в Великий четверг (3 раза)[15]. При этом будем иметь в виду, что Павел Егорович отличался особым, пусть и несколько напускным благочестием, и его практика причащения — это практика подчеркнуто благочестивого мирянина.

Несколько иначе относились к частоте причащения крестьяне (составлявшие значительное большинство российского населения). В своей недавней статье этнограф Вероника Макарова показала, что ежегодное причащение сочеталось с наличием среди крестьян тех, кого называли *недароимцами*, т. е. не приступающими к таинству, исходя из представления о необходимости соблюдения особой, можно сказать ритуальной *чистоты* после причастия. При этом в крестьянской среде большое значение придавалось предсмертному причащению[16]. Кроме того, по мнению крестьян, причастие «действовало» в течение 40 дней, или

13. Думается, что фиксация в Духовном регламенте необходимости, по крайней мере, ежегодного причащения вела к определенной перверсии: причащение раз в год в обыденном сознании начинало восприниматься как необходимое и достаточное и в гражданском, и в церковно-литургическом плане. Чаще было можно, но не обязательно, а значит — в большинстве случаев и не нужно.

14. Возможно, он просто не сделал записи об этом в дневнике, т. к. был на Рождество в Москве (ср. с. 73), но это маловероятно, учитывая скрупулезность, с какой он вел свою «летопись».

15. Мелиховский летописец: Дневник Павла Егоровича Чехова/сост. *А. П. Кузичева, Е. М. Сахарова*. М.: «Наука», 1995. С. 42, 78, 98, 104, 128, 135, 168, 180, 225.

16. *Макарова В.* Ю. Недароимцы, манипуляторы и на одре лежащие: к вопросу об особенностях крестьянского отношения к исповеди и причастию//Научный

шести недель, следовательно причащаться чаще этого срока считалось кощунством[17]. Таким образом, в крестьянской среде отчасти сохранялась практика очень редкого причащения, бытовавшая в допетровской Руси.

Впрочем, «недароимство» не было исключительно сельским явлением[18]. В 1883 г. пермское общество св. Стефана Пермского приняло специальное решение составить и издать для распространения среди прихожан «небольшую и сильную статью против неговевших долгое время». Председатель общества прот. Евгений Попов, обосновывая необходимость написания такой статьи, говорил:

> Мне очень известно по служениям моим в качестве приходского священника во многих приходах и по должности благочинного в двух округах, что *везде встречаются* между православными неговевшие *по пяти и десяти лет*[19].

Статья такая действительно была составлена. Причем в ней пересказывались и критиковались и мотивы, которыми руководствуются неприступающие к таинству. Аргументация последних была традиционной аргументацией «недароимцев»:

> А вот вы мудрствуете по-своему, — рассуждаете, будто довольно приобщиться и через несколько лет! Считаете излишнею ревностью приступать к св. причастию во все четыре поста года и тем бо-

богословский портал «Богослов.Ру». 24 августа 2011 г.: http://www.bogoslov.ru/text/1910434.html.

17. В традиционной крестьянской культуре существовал широкий спектр постпричастных ограничений. Так, «людям, принявшим Таинство, следовало избегать супружеских отношений, брани, ссор, винопития, божбы, обильной еды, длительного сна и чрезмерного физического труда» (*Макарова В. Ю.* Недароимцы, манипуляторы и на одре лежащие…). Соблюдать эти запреты было легче в течение Великого поста, поэтому, как показывает В. Ю. Макарова, на Руси уже с XVI в. складывается практика причащения в начале Поста. Обратим внимание, что П. Е. Чехов причащался не только в начале, но и в конце Поста, значит крестьянское представление о «сроке действия» причастия для него было уже не актуально.

18. Из-за отсутствия определенных данных для более раннего периода трудно пока сказать, распространялись ли крестьянские представления и крестьянская практика на городские слои в конце XIX в. в результате миграции из села в город, или «недароимцы» всегда существовали среди городских жителей так же, как и среди крестьян.

19. РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 263. Лл. 1, 3. Курсив в цитате наш. — *А.Б.*

> лее кроме постов. Повторяете за другими, подобными вам, без ясного внутреннего сознания: «недостоин, не сдержать»... Под этими предлогами иные вовсе не приступаете к трапезе Христовой, будто более благоговеющие к ней, будто более рассуждающие о важности ее, чем все прочие, чем даже Церковь, которая однако позволяет вам приступить и после того, как испытает ваше душевное состояние на исповеди[20].

Интересно, что пермские священники считали возможным призывать своих прихожан не только к ежегодному, но и к четырехкратному в год причащению[21], опираясь, очевидно, на Инструкцию благочинным и на Катехизис митр. Филарета.

Таким образом, синодальная ситуация, которая была точкой отсчета для развития практики в советский период, характеризовалась следующими моментами:

- закрепощением таинства со стороны государства;
- дифференциацией таинства у разных церковных групп (мирян, священников и монашествующих) и разных социальных слоев (в частности, у крестьян и не крестьян);
- для большинства мирян ежегодное, а иногда и более редкое, как у «недароимцев», причащение в основном было нормой. Отчасти, как мы увидим ниже, ежегодное причащение осознавалось как норма и на раннем этапе советского периода.

Ранний советский период: «эмансипация» практики причащения

1917 г. принес практике причащения прежде всего эмансипацию, освобождение от связки с приписанными ей государственно-контрольными функциями. Об аналогичном процессе применительно к таинству исповеди говорит Н. Б. Киценко[22]. Таинства снова начинали восприниматься сами по себе, а не как удостоверение в гражданской благонадежности. Для кого-то это означало отказ от участия в таинстве. Для кого-то это делало возможным, хотя еще не необходимым, пересмотр его регулярности.

«Предельность» существования верующих в советское время. Действительно необходимым более частое причащение дела-

20. Там же. Л. 4 об. См. также Л. 5.

21. Там же. Лл. 1 об., 4 об., 6.

22. См. статью Н. Киценко в настоящем выпуске.

ло иное обстоятельство. Верующие в советской России оказались перед лицом гонений и смерти, от голода или от репрессий. Эта «предельность» их существования стала поводом к более частому причащению, и, кроме того — к ослаблению требований относительно подготовки к таинству.

Протопресвитер Георгий Шавельский свидетельствует о том, что ему пришлось наблюдать в двух столицах в конце 1917 и в 1918 г.:

> Гонения с мучениями и постоянными внезапными арестами и казнями верующих до высших пределов обострили в последних религиозное чувство, потребовались особые целонощные богослужения, за которыми каждый из присутствующих стремился принести исповедание грехов и приобщиться Тела и Крови Христовой, чтобы очищенным и укреплённым встретить грядущий день, в который его могут ждать мучения и смерть. Ввиду множества таких желающих о частной исповеди не могло быть речи[23].

Существуют свидетельства о том, что о. Алексий Мечев во время голода 1921–1922 гг. причащал своих прихожан на каждой литургии, на которой они могли присутствовать[24]. Протоиерей Борис Николаев описывает массовое причащение во время «чистки» Пскова от неблагонадежных элементов в апреле 1935 г.:

> ...[Н]арод валил валом: в те дни проводилась кампания массовой этапной высылки, и все спешили поговеть, отправляясь навсегда на чужбину. В Благовещенье мы причастили 800 человек, а в Вербное 1100[25].

23. *Шавельский Георгий, протопресвитер*. Православное пастырство. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1996. С. 605.

24. Об этом в личной беседе упоминал известный духовный писатель архим. Софроний (Сахаров; 1896–1993), брат которого, Н. С. Сахаров, был активным членом мечевской общины. — Сообщение С. В. Чапнина, 1992 г. Ср. также практику ежедневного причащения, бытовавшую в этой общине: «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997. С. 342–343, 350; особенно: Там же. С. 389 (причащение в голодные годы без специального поста, т. к. «пост был невольный»).

25. Знаменная жизнь. Воспоминания о жизни протоиерея Бориса Николаева. Автобиография. М.: Аст-Пресс Школа, 2008. С. 179. В 1937 г. в Пскове насчитывалось 55 184 жителя, т. е. на Вербное воскресенье 1935 г. только в одном храме причастилось около 2% жителей города. См.: Всесоюзная перепись населения 1937 года: Общие итоги. Сборник документов и материалов. М., 2007. С. 68.

Как видим, «предельность» бытия верующих в советской России была одним из главных факторов, влиявших на увеличение частоты причащения.

Здесь регулярная практика как бы сливалась по своей «функции» с предсмертным «напутствием». Люди готовились к смерти, вопрос о должной подготовке отходил на второй план, регулярность возрастала, поскольку находящегося в смертельной опасности можно было причащать каждый день.

Но был и еще один момент.

Дальнейшее размывание границ межу практиками причащения разных церковных «сословий». В послереволюционный период интенсивно происходило размывание границ между практикой причащения мирян, духовенства и монашества. Обнаружение этой новой тенденции мы находим уже в практике причащения мирян о. Иоанна Кронштадтского. Как показала Н. Б. Киценко, его понимание участия в Евхаристии как важнейшего условия спасения и практика синодального периода редкого причащения мирян вызывала у кронштадтского пастыря острое чувство несоответствия. Он болезненно переживал противоречие между практикой причащения священника и прихожанина и хотел преодолеть это противоречие[26]. Отсюда — призыв к прихожанам причащаться чаще. Таким образом, в практике кронштадтского пастыря происходило именно «размывание» границ между практикой причащения духовенства и народа. В основе его деятельности в этом отношении лежало революционное для синодального менталитета воззрение, что причащаться все церковные группы могут и должны одинаково и что доступ к причастию не является особым социальным маркером. Признанная народом святость отца Иоанна легитимировала это воззрение в глазах духовенства и верующих.

Но на рубеже XIX–XX вв. такое воззрение было скорее исключением, дерзновением единственного харизматического пастыря. После революции размывание границ между разными изводами практики пошло гораздо интенсивнее, тем более что оно уже было освящено авторитетом о. Иоанна.

Особенно интенсивно в советский период, как нам кажется, происходила *конвергенция практик причащения мирян и монашествующих*. Приведем один, но достаточно красноречивый

26. *Киценко Н.* Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006.

пример такого рода. Как известно, гонения на монастыри со стороны советской власти привели практически к полному их закрытию на территории СССР к концу 1920-х гг. Но это не означало исчезновения монашества, которое уходило в мир, продолжая соблюдать монашеские обеты. Вследствие этого произошла активизация контактов между монахами и мирянами, которые очень часто оказывались объединены в рамках одной общины.

Так, несколько духовников известной в начале XX в. Свято-Смоленской Зосимовой пустыни в 1923 г. перебрались в Москву, в Высоко-Петровский монастырь (единственный открытый храм, которого действовал как приходской), где вокруг них сформировалась большая община. В Зосимовой пустыни была принята такая практика причащения: послушники и монахи, постриженные в рясофор, причащались один раз в месяц, исполняя обращенный к «ревнующим» призыв митр. Филарета (Дроздова); постриженные в мантию — два–три раза в месяц; постриженные в великую схиму — каждый день или несколько раз в неделю (причем так же зосимовцы стремились причащаться и в заключении). С приходом зосимовцев в московский приходской храм практика ежемесячного причащения, принятая в пустыни для послушников и рясофорных монахов, постепенно распространилась на мирян, бывших духовными детьми этих старцев. Монастырская традиция буквально была перенесена в мир[27].

Опыт духовников бывшей Зосимовой пустыни имел особое значение как в силу их высокого авторитета, так и в силу того, что их духовные дети — как принявшие постриг, так и женатые, — принимая позднее священный сан, сами становились известными пастырями. Например, духовный сын наместника Петровского монастыря схиархим. Игнатия (Лебедева) протоиерей Владимир Смирнов был священником такого известного центра московской церковной жизни послевоенного времени как храм Илии Пророка в Обыденском переулке[28].

27. *Игнатия, монахиня*. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья/Подготовка текста, публикация, предисловие и комментарии *А. Л. Беглова*. М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. 350 с., ил. (Б-ка журнала «Альфа и Омега»). С. 187, 323–324, 389; *Арсений (Жадановский), епископ*. Строитель Зосимовой пустыни схиигумен Герман//*Епископ Арсений (Жадановский)*. Воспоминания. М., 1995. С. 86, 91–92, 94–95.

28. «Горе имеим сердца». Протоиерей Владимир Смирнов: (Духовные дети о духовном отце). М., 2004.

В результате частота причащения в 1920-е гг. отличалась большим разнообразием.

С одной стороны, от тех, кто не был активным прихожанином, по-прежнему требовали как минимум ежегодного «говения». Псковский протоиерей Борис Николаев вспоминал, какие рекомендации Великим постом 1922 г. приходской священник дал его матери, которая не причащалась (а может быть и вообще не была в церкви) в течение семи лет: «На исповеди священник дал ей поклонов и взял слово говеть *ежегодно*»[29]. С другой стороны, в общине о. Алексия Мечева практиковалось частое, иногда ежедневное причащение[30]. Подобным образом поступали некоторые энтузиасты обновленческого движения, такие как о. Александр Эверт в том же Пскове. В конце 1920-х гг. он причащал своих прихожан на каждой службе, т. е. по воскресеньям и праздникам после общей исповеди[31]. Впрочем, как среди пастырей патриаршей Церкви, так и среди обновленцев, это были единицы[32]. Практика большинства находилась где-то посередине. Юный Борис Николаев Великим постом 1926 г. в храме патриаршей церкви причащался *три раза*: на первой неделе, на 4-й и на Страстной[33]. Эту же практику троекратного причащения Великим постом (с разницей в нюансах) мы встречаем позже в 1970–1980-е гг. в круге о. Димитрия Дудко[34]. Это была уже и не практика единократного причащения в конце поста,

29. Знаменная жизнь. С. 140. Курсив в цитате наш. — *А. Б.* Подобная практика в отношении этой категории прихожан сохранялась в провинции и в послевоенное время. См. *Правдолюбов Владимир, протоиерей.* Истинный смысл современной проповеди сверхчастого причащения//«Благодатный огонь». 2007. № 16 (апрель).

30. «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997. С. 342–343, 350, 389.

31. Знаменная жизнь. С. 161. «Исповедь была по книжке», — говорит об этой общине мемуарист, т. е. грехи перечислялись по списку из какого-то издания или рукописного сборника.

32. Воспоминания донесли до нас голоса московского духовенства, жестко осуждавшего о. Алексия Мечева за его практику причащения. Будущий прот. Борис Николаев говорит о практике о. Александра Эверта как о нововведении в тогдашнем Пскове. См.: «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997. С. 342; Знаменная жизнь. С. 161. Ср. настороженное отношение обновленческих лидеров к литургическим новинам о. Василия Адаменко: *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Т. 1. Тверь, 1992. С. 205.

33. Знаменная жизнь. С. 147.

34. Интервью с А. В. Щипковым, 21 января 2012 г.

как у П. Е. Чехова, и не крестьянский подход, согласно которому было необходимо «блюсти» причастие в течение 40 дней, и, соответственно, имело смысл причащаться в начале Поста. Ситуация ощутимо изменилась.

Послевоенный период: стабилизация практики

После войны период «турбулентности» практик закончился. Крайности сглаживались, но по сравнению с дореволюционным временем мы наблюдаем заметное увеличение частоты причащения: мы все чаще слышим о ежемесячном или немногим более редком причащении как о нормальной практике.

Так, дочь известного автора церковного самиздата Н. Е. Пестова Наталья Николаевна Соколова, будучи школьницей в 1940–1950-е гг. причащалась «раз пять — шесть в год», т. е. примерно *каждые два месяца*[35]. Ее муж о. Владимир Соколов в 1970-е гг. причащал своих прихожан уже *ежемесячно*[36]. Прихожане, входившие в круг о. Димитрия Дудко (причем жившие в разных городах, не только в Москве) в этот же период, а также в 1980-е гг. причащались до 10 раз в год, по словам одного из них, «*не каждый месяц, но тяготея к одному разу в месяц*»[37]. При этом, как мы сказали, за полуторамесячный период Великого поста в круге о. Димитрия было принято причащаться трижды, на первой, Крестопоклонной и Страстной седмицах. Аналогично: чуть реже, чем раз в месяц, — причащались прихожане храма Илии Обыденного[38]. Практика причащения в приходе о. Димитрия Дудко отличалась своими особенностями. Дело в том, что после изгнания священника из Москвы, во время его служения в деревне Гребнево, значительная часть его паствы состояла из приезжих, которые посещали своего наставника с разной периодичностью. При этом было принято, что каждый раз во время своего приезда они ис-

35. *Соколова Н. Н.* «Под кровом Всевышнего»/под общей редакцией Преосвященнейшего Сергия (Соколова), епископа Новосибирского и Бердского. М., 1999. С. 37.

36. Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г.

37. Интервью с А. В. Щипковым, 21 января 2012 г. Курсив в цитате наш. — *А.Б.*

38. Интервью с В. Г. Каледой, октябрь 2011 г. Интересно, что, по мнению обыденских прихожан, большинство православных причащались в это время именно четыре раза в год. (Отчасти, но только отчасти, это, как мы увидим на примере Касимова, соответствовало действительности.) То есть обыденская практика воспринималась ее носителями как частое причащение.

поведовались и причащались. Соответственно регулярность причащения могла варьировать: тот, кто приезжал раз в месяц, раз в месяц и причащался, тот, кто приезжал чаще, чаще и участвовал в таинствах[39]. Очень индивидуально устанавливал периодичность причащения своих прихожан о. Александр Мень, однако он также требовал того, чтобы причастие совершалось *не реже одного раза в месяц*[40].

В рязанской глубинке, в городе Касимов в 1960–1980-е гг. существовала практика, которая, с одной стороны, заметно отличалась от дореволюционной (здесь причащались пять раз в год вместо одного), но с другой — сохраняла черты традиционных крестьянских представлений о «сроке действия» причастия в течении шести недель:

> В наших местах усердные христиане причащались каждый пост, в Великий два раза, на первой и страстной седмицах. Старые и больные из них брали у священника благословение «не выходить из шести недель», то есть причащаться каждые сорок дней. Естественно, причащение предварялось недельным говением, включающим пост (постом — усиление его), стояние всех церковных служб (конечно, по возможности), чтение Священного Писания и святоотеческих творений, помогающих испытанию совести, и как итог — исповедь и правило. Послабление допускалось тем, кто давно не причащался. Им говорилось, что нужно причащаться хотя бы раз в год[41].

С другой стороны, по воспоминаниям того же священника, авторитетные монашествующие наставники, духовники Глинской пустыни и Псково-Печерского монастыря, рекомендовали мирянам причащаться раз в месяц и раз в две недели соответственно[42]. Отметим, что такая рекомендация сама по себе — еще один пример конвергенции приходской и монашеской практик причащения.

Но были в этот период и сторонники причащения еще более частого, чем ежемесячное. Н. Е. Пестов в конце жизни, по свиде-

39. Интервью с А. В. Щипковым, 21 января 2012 г.

40. Интервью с М. А. Журинской, 17 мая 2011 г.

41. *Правдолюбов Владимир, протоиерей*. Истинный смысл современной проповеди сверхчастого причащения//«Благодатный огонь». 2007. № 16 (апрель).

42. Там же.

тельству его дочери, «давно уже» причащался каждую неделю[43]. В 1970-е гг. вокруг о. Всеволода Шпиллера существовала узкая группа его духовных детей, которые причащались еженедельно или, по крайней мере, чаще, чем один раз в месяц[44].

Наверное, наиболее яркий пример более частого причащения, о котором говорят многие мемуаристы, это практика архим. Тавриона (Батозского), в 1970-е гг. духовника Спасо-Преображенской женской пустыни Рижской епархии. О. Таврион предлагал паломникам (и даже требовал от них) причащаться на каждой службе во время пребывания их в монастыре. Соответственно причащение могло быть ежедневным или почти ежедневным. По воспоминаниям одного из паломников, он и его спутники причащались четыре раза в течение пяти дней, проведенных ими в пустыни о. Тавриона. Интересно, что свою практику о. Таврион обосновывал инаковостью монастырской жизни, говоря примерно так: ты в монастыре, здесь все другое, причащайся[45]. Такое частое причащение воспринималось как исключение из обычного хода вещей. Паломничество в монастырь — это выход из обыденной реальности, даже обыденной церковной реальности, и соответственно — выход из обычных, «нормальных» практик.

Соединение практик причащения и паломничества происходило не только в случае с поездками к архим. Тавриону. У части московских прихожан существовала традиция Великим постом исповедоваться и причащаться в Троице-Сергиевой лавре[46]. Соединенные практики, причащение в паломничестве и паломничество ради причащения выполняли свою основную функцию — приобщение мирянина к сакральному, и паломничество, выход из обычного хода вещей усиливало ощущение такого приобщения. Это особенно станет заметно в постсоветские годы в связи с новым всплеском православных паломничеств. Однако эта тема, как и вообще *тема сочетания практик,* в данном случае — *причащения и паломничества* остается пока совершенно не исследованной, хотя представляется исключительно важной.

43. *Соколова Н. Н.* «Под кровом Всевышнего». С. 364.

44. Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г.

45. Интервью с В. Г. Каледой, октябрь 2011 г.; Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г.

46. Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г.

Причащение и календарь. Отдельного рассмотрения требует и еще одна тема — тема сочетания практики причащения и церковного календаря. В русской церковной традиции, которая в целом была актуальна и в советский период, практика причащения была отделена от церковного праздника. Причащались постами, в именины, но не в сам день праздника[47]. И даже постами, например, Великим постом причащались не в воскресные дни, а в субботы или в среду и пятницу. Так, в середине 1920-х гг. 12-летний Борис Николаев причащался Великим постом на будних днях (т. е. на одной из Преждеосвященных литургий) или в субботы 1-й и 4-й седмиц и, вероятно, в Великий четверг[48].

Ко второй половине 1950-х гг. картина несколько изменилась. Проследить сочетание традиции и новых тенденций дает нам возможность уникальный документ — богослужебный дневник московского храма Знамения Божией Матери в Переяславской слободе, который вел его настоятель протоиерей Клеоник Вакулович (1891–1972) в 1954–1962 гг. Этот, один из немногих никогда не закрывавшихся храмов находится недалеко от Рижского вокзала, и поэтому в советское время он был доступен жителям не только Москвы, но и Подмосковья. В связи с этим особенности практики причащения, зафиксированные о. Клеоником, могут считаться характерными в целом для Московского региона.

Дневник Знаменского храма показывает (см. Таблицу 1), что верующие, как и раньше, не часто причащались в день праздника, не соотнесенного с постовым периодом. Например, в дни двунадесятых праздников Вознесения и Пятидесятницы в храме Знамения в 1957 г. было только по 100 причастников. Это количество уступало среднему числу причащающихся в рядовое (не совпадающее с памятью какого-либо чтимого святого или с другим праздником) воскресенье, а также — числу причастников в великий праздник апостолов Петра и Павла, менее значимый с точки зрения церковного устава, чем упомянутые двунадесятые праздники, но завершающий петропавловский постовой цикл (230 человек).

47. Возможно, такая практика появилась вследствие понимания того, что в праздник невозможно «соблюсти» или «сдержать» причастие, то есть ту ритуальную чистоту, которую требовало соблюсти после приобщения к таинству традиционное сознание.

48. Знаменная жизнь. С. 147. Такой вывод напрашивается, поскольку в контексте его высказывания «неделями» именуются не воскресные дни, а седмицы.

Таблица 1. Распределение причастников по дням церковного года в храме Знамения Божией Матери в Переяславской слободе (Москва) в 1956 и 1957 гг.[49]

типы дней церковного года	число причастников	
	min/max (число учтенных случаев)	среднее
будний день	6/60 (16)	30
будний день + память чтимого святого	15/210 (11)	81
воскресный день	50/170 (17)	122
воскресный день + память чтимого святого	150/600 (3)	316
великий пост + будний день (среда, пятница, великие понедельник, вторник, среда)	60/410 (24)	230
великий пост + будний день + память чтимого святого	115/350 (3)	241
великий пост + воскресный, субботний день	380/1500 (19)	880
великий четверг	600/1500 (2)	1050

Православные прихожане по-прежнему стремились причащаться в дни своих именин. В день памяти какого-либо чтимого святого, а особенно святой, имя которой было распространенным женским именем, число причастников (чаще — причастниц) вне периода Великого поста возрастало примерно в 2,5 раза по сравнению со средним числом причащавшихся в будний или воскресный день, не совпадавший с днем памяти такого святого. Причем, судя по всему, в такие дни причащались в подавляю-

49. Подсчитано по: *Вакулович Клеоник, протоиерей*. Дневник храма «Знамения» Божией Матери//Альфа и Омега. 2011. № 2(61). С. 293–328; № 3(62). С. 208–244.

щем большинстве именно именинницы. О. Клеоник специально отмечает, что в дни памяти святых Татианы, Анастасии, Ксенофонта и Марии, Симеона и Анны, Евдокии, Веры, Надежды, Любови и Софии в храме было такое-то число «причастниц» или «именинниц-причастниц»[50].

Вместе с тем, верующие теперь все чаще причащались по воскресным дням. Возможно, к этому их подталкивало то обстоятельство, что воскресенье было выходным. Великим постом число причастников по субботам и воскресеньям теперь очень часто совпадало, а иногда воскресенья опережали субботние дни по числу причастников (так было, например, Великим постом 1957 г.). При этом Великий пост оставался главным периодом года, когда причащались православные верующие. В это время число причащавшихся превосходило показатель аналогичных дней остального года в 3–7 раз. Внутри Великого поста прихожане чаще, чем в другие дни, стремились участвовать в таинстве в субботу и воскресенье первой и в четверг и субботу страстной седмиц. Причем в 1956 г. число причастников на первой седмице больше, чем в два раза превосходило число причастников на страстной (1500 в каждый из дней против 600). А в 1957 г. первая и страстная седмицы с этой точки зрения практически сравнялись (1250 причастников в субботу первой седмицы и 1500 в субботу страстной). Две традиции причащения — в начале и в конце Великого поста — сосуществовали и, видимо, боролись друг с другом в этот период.

Однако вершина церковного года — праздник Пасхи — все еще не была связана с причащением мирян. В целом русская церковная традиция, видимо, уже в XVII в. не знала причащения мирян в этот праздничный день[51]. Такая ситуация сохранялась и на протяжении советского периода. Но в 1960–1970-е гг. в Москве служил священник, который бросил вызов устоявшейся традиции. Это был о. Всеволод Шпиллер, который стал причащать своих постоянных прихожан на Пасху и этим заметно выделялся на фоне

50. См. Там же. № 2(61). С. 297, 301, 304–306, 311, 319, 321, 325; № 3(62). С. 228.

51. Ср. описание причащения на Пасху в Иерусалиме, сделанное Арсением Сухановым, в котором чувствуется шок, испытанный русским путешественником: Проскинитарий. Хождение старца строителя Арсения Суханова в 7157 (1649) году в Иерусалим и в прочие святые места для описания святых мест и греческих церковных чинов. (Памятник XVII столетия). Казань, 1870. С. 93–94 (указано Е. В. Беляковой).

других московских настоятелей того времени[52]. Нам кажется, что такую практику о. Всеволода можно объяснить его опытом эмигрантского служения и знакомством с евхаристическими традициями других православных Церквей. В приходах Русской Православной Церкви заграницей борьба за причащение на Пасху началась гораздо раньше.

Сравним призыв архиеп. Иоанна Сан-Францисского (Максимовича), относящийся к 1940–1950-м гг.:

> Мы о том молимся еще лишь начиная готовиться к посту и затем неоднократно в течение Великого поста: чтобы Господь сподобил нас приобщиться в нощь Святой Пасхи. <…> Конечно надо поговеть раньше и уже причастившись Великим Постом, снова причаститься Святых Тайн. Пред Пасхальной Литургией нет времени подробно исповедываться, это нужно сделать раньше. А в светоносную ночь, получив общее разрешение приступать к Божественному Агнцу, залогу нашего Воскресения. Пусть никто не уходит из Церкви преждевременно, торопясь вкусить мяса животных, вместо того, чтобы вкусить Пречистых Тела и Крови Христовых[53].

При этом, думается, сама зарубежническая практика испытывала влияние соответствующей практики других православных Церквей — сербской и греческой, где причащение на Пасху никогда не исчезало.

Молитвы мирян во время Литургии. Еще один аспект практики причащения, о котором необходимо упомянуть, связан с тем, каким образом мирянин может участвовать в литургической молитве. Источники советского периода дают три варианта ответа на этот вопрос: мирянин может 1) слушать или подпевать тому, что поет хор, 2) читать про себя специальные молитвы, не относящиеся к тексту Литургии или лишь косвенно связанные с ним, 3) следить за молитвами священника.

52. Интервью с Е. В. Беляковой, 31 октября 2011 г. Впрочем, с о. Всеволодом относительно возможности причащения мирян на Пасху были согласны и другие московские пастыри, например, прот. Владимир Смирнов, однако практика храма пророка Илии Обыденного оставалась в этот период более консервативной. См. «Горе имеим сердца». Протоиерей Владимир Смирнов: (Духовные дети о духовном отце). М., 2004. С. 125.

53. Архиепископ Иоанн (Максимович). Архипастырь, молитвенник, подвижник. К 25-летию кончины. 1961–1991. Издание Западно-Американской епархии русской Православной Церкви заграницей. Сан-Франциско, 1991. С. 222–223.

Практика, соответствующая первому варианту, естественна и наиболее распространена. Реже встречаются второй и третий варианты. О существовании практики, соответствующей второму варианту, свидетельствовал критически к ней относившийся о. Сергий Желудков: «Были в популярной душеспасительной литературе издания, которые предлагали на этот случай скверные молитвы собственного изобретения»[54].

Молитвы, отличные от текста Литургии, рекомендовал своим слушателям употреблять иером. Самсон (Сиверс)[55].

Но существовал и третий вариант. Известно, что о. Александр Мень рекомендовал своим прихожанам изготовлять маленькие книжечки — напечатанный на пишущей машинке Евхаристический канон. Размер этой книжечки был такой, чтобы она могла уместиться в ладони. Это было необходимо в том числе и для того, чтобы не привлекать к себе постороннего внимания. По этой книжечке надлежало следить за ходом Литургии, чтобы понимать смысл возгласов священника и содержание всего последования. При этом не имелось в виду, что прихожанин будет сам произносить тайные священнические молитвы; цель состояла в том, чтобы их понимать и сознательно участвовать в молитве священника[56].

Безусловно, это было подсказано о. Александру размышлениями о. Сергия Желудкова, сформулированными в его 44-й «литургической заметке»:

> Но что же делать сегодня, какой совет дать сегодня сознательному христианину — как молиться ему во время совершения Евхаристии? <...> Они <подлинные молитвы Евхаристии> напечатаны в Служебнике. Их нужно выписать и читать шепотом или в уме вместе со священником. В такой практике они очень скоро запомнятся наизусть[57].

Здесь мы видим, как тексты самиздата напрямую влияли на евхаристическую практику православных прихожан. И хотя они не меняли частоту причащения, они привносили в евхаристиче-

54. *Желудков Сергий, свящ.* Литургические заметки. М.: Sam & Sam, 2003. С. 134–135. Установить, какие конкретно издания имел здесь в виду о. Сергий, пока не удалось.

55. Старец иеросхимонах Сампсон. Жизнеописание, беседы и поучения, письма. М., 2004. С. 145–147.

56. Интервью с М. А. Журинской, 17 мая 2011 г.

57. *Желудков Сергий, свящ.* Литургические заметки. С. 134–135.

скую практику новый, до того неизвестный элемент. Здесь уже не столько ставился вопрос о более частом причащении, сколько делалась попытка добиться более сознательного отношения к совершающемуся таинству со стороны прихожан.

Представляется, что эту практику следует рассматривать в контексте актуальных тогда для разных церковных групп размышлений о «всеобщем священстве» православных верующих (ср. 1 Петр 2:5,9), о равноправном участии мирян в Литургии, о том, что «Христос посреди нас не только в алтаре, но и во всем храме»[58]. Такие обсуждения имели место среди прихожан о. Димитрия Дудко в 1970-е гг.[59] Но, по-видимому, и круг о. Александра Меня не был чужд этой интуиции.

Выводы

Итак, мы наблюдаем три тенденции, актуальные для советского периода.

Во-первых, таинство «освобождается» от государственно-контрольных функций предыдущего периода, что создает условия для изменения практики причащения.

Во-вторых, экстремальность, «предсмертность» человеческого существования в советский период становятся толчком для того, чтобы практика начала претерпевать такие изменения.

Наконец, в-третьих, размывание границ между монашеской (прежде всего), священнической практиками причащения и практикой причащения мирян определяет направление этой эволюции: практики разных «изводов», сложившихся в синодальный период, постепенно сближаются, и общим знаменателем этого сближения становится увеличение частоты причащения мирян — увеличение, по сравнению с предыдущим периодом, весьма значительное.

Этот «евхаристический переход» советского периода был обусловлен не столько влиянием новых текстов на практику, сколько изменением внутри самой практики. Это изменение предстает перед нами как именно стирание границ между различными ее «изводами»: становилась прозрачной граница между регулярным причащением и предсмертным, между причащением монашествующих и мирян. Приобщение к сакральному становилось

58. Сообщение А. В. Щипкова, 25 марта 2012 г.

59. Сообщение А. В. Щипкова, 25 марта 2012 г.

необходимым, страх перед ним, так свойственный, например, дореволюционному крестьянскому сознанию, постепенно исчезал. Вместе с тем, регулярный или, наоборот, эпизодический контакт с сакральным переставал быть социальным маркером, начинал восприниматься в собственно религиозном контексте.

Размывание границ между церковными «сословиями», выход монашества в мир и исчезновение духовного сословия, что предполагало поставление священников из «народа», из вчерашних мирян (а не из потомственных клириков), имело, видимо, и еще один ментальный аспект. К концу советского периода в некоторых группах прихожан (прежде всего молодых горожан) все более отчетливо формировалось ощущение того, что на богословском языке именуют «всеобщим священством» православных христиан. Как следствие этого ощущения появлялась потребность осознанно участвовать в молитве священника и соответственно регулярнее участвовать в таинстве.

В постсоветский период практике причащения предстояло пережить еще одну радикальную метаморфозу. Важнейший импульс для этого дали тексты зарубежных авторов, прочитанные в России на рубеже 1980–1990-х гг. в контексте уже действовавшей тенденции к конвергенции различных изводов практики. Но это — предмет другого исследования.

Библиография

Архивные материалы

Российский Государственный исторический архив (РГИА).

Ф. 1574 (К. П. Победоносцев).

Интервью

Е. В. Белякова (2011 г.).

М. А. Журинская (2011 г.).

В. Г. Каледа (2011 г.).

А. В. Щипков (2012 г.).

Литература

Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской академии наук (ААЭ). Т. 4. 1645–1700. СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1836.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. (ПСЗ(1)). Т. 1. 1649–1675. Т. 6. 1720–1722. СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. (ПСЗ(2)). Т. 16. Отд. 1–2. 1841. СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1842.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. (ПСЗ(3)). Т. 3. 1883. СПб., 1886.

Арсений (Жадановский), епископ. Строитель Зосимовой пустыни схиигумен Герман//*Епископ Арсений (Жадановский)*. Воспоминания. М., 1995. С. 66–96.

Архиепископ Иоанн (Максимович). Архипастырь, молитвенник, подвижник. К 25-летию кончины. 1961–1991. Издание Западно-Американской епархии русской Православной Церкви заграницей. Сан-Франциско, 1991.

Вакулович Клеоник, протоиерей. Дневник храма «Знамения» Божией Матери//Альфа и Омега. 2011. № 2(61). С. 293–328; № 3(62). С. 208–244.

Всесоюзная перепись населения 1937 года: Общие итоги. Сборник документов и материалов/[Редкол.: Поляков Ю. А. (отв. ред.), Жиромская В. Б. (зам. отв. ред.) и др.]. М., 2007.

«Горе имеим сердца». Протоиерей Владимир Смирнов: (Духовные дети о духовном отце). М., 2004.

Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Т. 1. Тверь, 1992.

Желудков Сергий, свящ. Литургические заметки. М.: Sam & Sam, 2003.

Знаменная жизнь. Воспоминания о жизни протоиерея Бориса Николаева. Автобиография. М.: Аст-Пресс Школа, 2008.

Игнатия, монахиня. Старчество в годы гонений. Преподобномученик Игнатий (Лебедев) и его духовная семья/Подготовка текста, публикация, предисловие и комментарии А. Л. Беглова. М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. 350 с., ил. (Б-ка журнала «Альфа и Омега»).

Киценко Н. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006.

Макарова В. Недароимцы, манипуляторы и на одре лежащие: к вопросу об особенностях крестьянского отношения к исповеди и причастию // Научный богословский портал «Богослов.Ру». 24 августа 2011 г.: http://www.bogoslov.ru/text/1910434.html.

Мелиховский летописец: Дневник Павла Егоровича Чехова/сост. А. П. Кузичева, Е. М. Сахарова. М.: «Наука», 1995.

Панченко А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Русская религиозность: Проблемы изучения/сост. А. И. Алексеева, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 14–25.

«Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997.

Права и обязанности благочинного приходских церквей. По действующим церковно-гражданским законоположениям, руководственным указам Святейшего Синода и распоряжениям Епархиального Начальства. М., 1900.

Правдолюбов Владимир, протоиерей. Истинный смысл современной проповеди сверхчастого причащения//«Благодатный огонь». 2007. № 16 (апрель).

Проскинитарий. Хождение старца строителя Арсения Суханова в 7157 (1649) году в Иерусалим и в прочие святые места для описания святых мест и греческих церковных чинов. (Памятник XVII столетия). Казань, 1870.

Филарет (Дроздов), свт. Пространный православный катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви/Предисл., подг. текста примеч. и указ. А.Г. Дунаев. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006.

Соколова Н. «Под кровом Всевышнего»/под общей редакцией Преосвященнейшего Сергия (Соколова), епископа Новосибирского и Бердского. М., 1999.

Старец иеросхимонах Сампсон. Жизнеописание, беседы и поучения, письма. М., 2004.

Шавельский Георгий, протопресвитер. Православное пастырство. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1996.