

# Цетраци по консерватизму

ISSN 2409-2517

[ № 1 2020 ]

*Святой праведный  
Иоанн Кронштадтский*

фонд

ИСЭПИ

Институт  
социально-экономических  
и политических  
исследований

# Альманах

[ Февраль 2020 г. ]



# Святой праведный Иоанн Кронштадтский

{ Февраль 2020 г. }

# Цетради

## по консерватизму

[ № 1 2020 г. ]

Москва  
Некоммерческий фонд – Институт  
социально-экономических и политических  
исследований (Фонд ИСЭПИ)  
2020

*В соответствии с решением Высшей аттестационной комиссии  
Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен  
в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий,  
в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций  
на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по отраслям  
23.00.00 – Политология, 07.00.00 – Исторические науки и археология,  
09.00.00 – Философские науки.*

Рекомендовано к печати  
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет

Д.В. Бадовский, А.Д. Воскресенский, А.А. Иванов,  
М.А. Маслин, Б.В. Межуев, А.Ю. Минаков, Р.В. Михайлов (гл. редактор),  
Е.Н. Мошелков, Л.В. Поляков (председатель), С.В. Перевезенцев, М.В. Ремизов,  
А.С. Ципко, А.Л. Чечевишников, А.А. Ширинянц, А.В. Щипков.

**Тетради по консерватизму:** Альманах. – № 1 – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2020. – 816 с.

Очередной номер альманаха «Тетради по консерватизму» посвящен св. прав. Иоанну Кронштадтскому (Иоанн Ильич Сергиев) и его времени. Обращение к личности Иоанна Кронштадтского связано не только с «круглыми» датами, отмечавшимися совсем недавно, – 190 лет со дня его рождения (1829) и 110 лет со дня кончины (1909), но и определенной схожестью процессов в церковно-религиозной, духовной и социально-политической сферах, а также вызовов и угроз, с которыми сталкивалась Россия тех лет и наше современное общество. Повсеместный рост нигилизма, бездуховности, радикализация молодежной среды, сознательная ставка меньшинства на разрушение традиционных устоев большинства, дискредитация Церкви в масс-медиа, наконец, рост революционного движения – всему этому силой молитвы, проповеди и добрых дел последовательно противостоял протоиерей Иоанн Сергиев. Свою борьбу отец Иоанн вел, ни на йоту не отступая от христианских принципов, что отнюдь не означает смирения перед разрушителями Отечества. Губительные процессы современности, которые мы наблюдаем тут и там на пространстве бывшей Российской Империи и в мире целом, обуславливают, как нам кажется, большой интерес к личности святого и его деяниям. А может быть даже формируют запрос на появление и в наши дни личности масштаба Иоанна Кронштадтского.

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77 – 67506.

© АНО «Средство массовой информации  
Альманах “Тетради по консерватизму”», 2020  
© Некоммерческий фонд — Институт  
социально-экономических и политических  
исследований (Фонд ИСЭПИ), 2020

Л.В. Поляков  
Слово к читателю  
11

---

Раздел первый

**Отец Иоанн Кронштадтский – ступени служения**

А.В. Тугорский  
Сура – взгляд этнографа  
15

С.В. Зеленин  
О природе русской святости: роль Севера в судьбе Иоанна Кронштадтского  
25

А.Л. Беглов  
Отец Иоанн Кронштадтский и митрополит Санкт-Петербургский  
Исидор (Никольский). Из дневника столичного архипастыря  
89

М.А. Саевская  
Социально-политическая концепция святого Иоанна Кронштадтского  
95

В.Ю. Даренский  
Философия и историософия святого праведного отца Иоанна Кронштадтского  
104

Д.А. Марков  
Что общего между св. Иоанном Кронштадтским, богословами, представителями  
интеллигенции и семейными практиками в середине – конце XIX столетия?  
117

Игумен Виталий (Уткин)  
«Иоаннитство» как интерпретационный миф: политика, СМИ и Церковь  
143

---

Раздел второй

**Империя, вера и нация: «злоба дня» о. Иоанна**

А.Б. Панченко  
Русский народ и инородцы: национальный вопрос у крайне правых в Российской  
империи начала XX века в контексте процессов нациестроительства  
163

А.А. Иванов  
Проблематика русского национализма в церковной публицистике  
второй половины XIX – начала XX века  
176

В.В. Калиновский  
«Вопрос об отношении Церкви к национальности не есть вопрос  
отвлеченный»: проблематика национализма в церковной публицистике  
в годы Первой мировой войны  
197

А.Э. Котов  
Национальный вопрос на страницах «Литовских епархиальных ведомостей»:  
1860–1880-е годы  
206

И.В. Амбарцумов  
Тема национального воспитания в российской церковной публицистике  
конца XIX – начала XX века  
220

И.В. Омелянчук  
Еврейский вопрос в идеологии и политической практике русских монархистов  
начала XX столетия  
232

---

Раздел третий

**В общем строю: русский монархизм и «Чёрная сотня»**

Г.В. Талина  
Отец Иоанн Кронштадтский о монархии в России  
265

И.В. Омелянчук  
Премьер-министры Российской империи в оценках правых  
(1905 – первая половина 1914 года)  
273

С.Ф. Черняховский  
Национализм versus традиционализм  
312

Тони Рокки  
Российское черносотенство и его место в прошлом и настоящем  
европейских популистских партий и движений  
316

А.А. Чемакин  
Священники-черносотенцы между русским и украинским национализмом:  
на примере архиепископов Алексия (Дородницына), Агапита (Вишневецкого)  
и протоиерея Нестора Шараевского  
335

А.В. Репников  
*«Я... уголек, выпавший из распявшегося самовара  
прежней России» (дороги Льва Тихомирова)*  
355

И.В. Логвинова  
*Черносотенцы как художественный образ в романе  
Ф.К. Сологуба «Творимая легенда»*  
371

Игумен Виталий (Уткин)  
*Образ власти в старообрядческом поповстве*  
376

В.Ю. Даренский  
*Концепция «народной монархии» И. Солоневича как «коперниканский  
переворот» в политической теории*  
394

---

Раздел четвертый

**Духовная смута в России на переломе веков и  
о. Иоанн Кронштадтский**

А.Ю. Полунов  
*Эфиопское посольство 1895 года, церковно-государственные  
отношения и идейные искания консерваторов конца XIX века*  
411

А.И. Вакулинская  
*Мечта о земном рае, или духовные брожения в поисках свободы:  
Россия начала XX века*  
420

И.В. Омелянчук  
*Социальный аспект идеологии российских консерваторов  
начала XX столетия*  
428

К.А. Соловьев  
*От кружков к партиям  
Генезис партийной системы России начала XX века*  
464

П.А. Шевченко  
*Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой  
К вопросу о мировоззренческом влиянии на современников*  
471

М.А. Саевская  
*Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой*  
479





Игумен Виталий (Уткин)  
Святой праведный Иоанн Кронштадтский vs церковный либерализм  
и либеральные СМИ  
488

Д.И. Стогов  
Взаимоотношения лидеров и участников правомонархических салонов  
с о. Иоанном Кронштадтским  
502

Игумен Виталий (Уткин)  
«Бегство от Вавилона» vs общая исповедь как Страшный суд  
(эсхатологические воззрения русского радикального старообрядчества и  
последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского)  
508

---

Раздел пятый

**Православная церковь и правая мысль до и после о. Иоанна**

А.Л. Беглов  
Приходский вопрос в Отзывах епархиальных преосвященных 1905–1906 годов  
525

Ю.А. Бирюкова, В.А. Тер-Аракельянц  
Приходская жизнь на Юге России в соборный и послесоборный периоды  
в новейшей историографии (1917–1930)  
557

И.В. Омелянчук  
Деятельность региональных правых организаций в гуманитарной сфере  
в 1905–1916 годах (на примере Владимирской губернии)  
563

В.Ю. Даренский  
К.П. Победоносцев как философ-персоналист  
581

Е.С. Малер  
Философское открытие имени и иконы: хронологические параллели и  
идейный генезис  
594

А.А. Наумов  
В.В. Розанов и Русское собрание  
Почему В.В. Розанов не вступил в Русское собрание?  
607

И.Н. Тяпин  
*Историософия русского сознания в творческом консерватизме Л.А. Тихомирова.  
Об упущенных возможностях национально-государственного развития России в  
начале XX века*  
613

И.В. Омелянчук  
*Правые партии в Одессе в 1904–1917 годах*  
621

А.А. Чемакин  
*«Подлинное население Киева... держит нейтралитет»:  
русские монархисты и украинско-большевистское  
противостояние (январь 1918 года)*  
643

И.В. Омелянчук.  
*Основные формы пропагандистской деятельности  
правых партий (1904–1914)*  
656

А.А. Чемакин  
*«В трудную минуту спасает исключительно дисциплина»: малоизвестные  
статьи В.В. Шульгина из газеты «Единая Русь» (Одесса, январь 1920 года)*  
677

В.Ю. Даренский  
*Историософия Н.Е. Маркова: библейские основания и концептуальные открытия*  
687

П.Г. Рогозный  
*«Красные попы» как феномен эпохи революции и гражданской войны  
(Судьба Ионы Брихничева и Михаила Галкина)*  
702

Е.С. Малер  
*Русская философия имени и Иоанн Кронштадтский: имя – икона – Бог*  
712

---

Раздел шестой

**о. Иоанн Кронштадтский и мы: пусто ли «свято место»?**

С.В. Лурье  
*Церковь интровертов  
Почему среди нас нет более Иоаннов Кронштадтских*  
729



В.В. Балытников  
*«Всероссийский батюшка» и «несвятой святой»  
Иоанн Кронштадтский человек – любивший людей, обличитель  
общества и власти, бескомпромиссный борец с грехами... в самом себе*  
740

С.М. Санькова  
*Начало подлинного возвращения журналиста «Нового времени»  
к современным читателям: о первом томе «Писем к ближним» М.О. Меньшикова*  
748

А.С. Ципко  
*Можно ли совместить «свободомыслие» с верой в Бога*  
756

С.В. Перевезенцев  
*«И нача ставити по градомъ церкви и попы...»  
Очерк церковно-государственных отношений в истории России  
в конце X–XVII веках*  
768

Б.Ю. Александров, О.Е. Пучнина  
*У истоков русского мира  
Рецензия на монографию: Перевезенцев С.В. Русские смыслы:  
Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии*  
807

Е.В. Ларина  
*Политика с точки зрения духовного поиска русского народа  
Рецензия на монографию: Перевезенцев С.В. Русские смыслы:  
Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии*  
811

## Слово к читателю

Замысел номера, посвященного св. прав. Иоанну Кронштадтскому, присутствовал в планах редакции достаточно давно. Фигура священника Русской Православной церкви, более полувека несшего свое служение в одном из самых знаменитых храмов Российской Империи, до сих пор вызывающая прямо противоположные оценки, – вполне достойный объект для основательного и по возможности объективного исторического исследования.

Номер мог бы выйти в 2018 году – к 110-й годовщине смерти святого праведника. Или в 2019-м – к 190-й годовщине со дня его рождения. Но материалов набиралось все больше, и мы решили пожертвовать «юбилейным форматом» ради возможности собрать как можно больше авторов, готовых внести свой вклад в изучение судьбы, деятельности и духовного наследия отца Иоанна. И оказалось, что в нашем «долготерпении» открылся некий – почти провиденциальный – смысл.

Именно в 2020 году в новой редакции Конституции Российской Федерации появилась статья 67<sup>1</sup>, пункт 2 которой констатирует: «Российская Федерация, объединенная тысячелетней историей, *сохраняя память предков, передавших нам идеалы и веру в Бога*, а также преемственность в развитии Российского государства, признаёт исторически сложившееся государственное единство». И если называть поименно тех наших «предков», которые активнейшим образом участвовали в такой «передаче», то имя Иоанна Кронштадтского должно быть названо если не первым, то, несомненно, в первом ряду.

Время активного пастырского служения отца Иоанна пришлось на самую трагическую (в духовном смысле) эпоху отечественной истории – царствование трех последних российских императоров. В 1855 году, том самом, когда 2 марта скончался император Николай Павлович, Иоанн Ильич Сергиев был рукоположен сначала во диаконы, а на следующий день, 12 декабря, – в священники к Андреевскому собору Кронштадта, в котором служил вплоть до самой кончины опять же в декабре 1908 года.

Почему царствование Александров Второго и Третьего, а также царствование Николая Второго я считаю самым трагическим периодом в истории империи Романовых? О каком «духовном смысле» идет речь? И насколько обосновано это утверждение, если принять во внимание тот факт, что именно на этот период приходится высочайший взлет русской культуры в целом? И самобытной русской философской мысли в особенности! Ведь в этот отрезок времени вмещаются и «Золотой», и «Серебряный» ее «века». В чем же трагедия?!

На мой взгляд, в постниколаевской России начался процесс эрозии первой и самой основной (из уваровской формулы) «скрепы» империи – православия. Внешне, то есть в смысле роли и статуса Православной церкви, все оставалось как прежде. Но во внутренней, духовной жизни российского общества начались фундаментальные сдвиги. Сыновья священников, такие как Николай Чернышевский и Николай Добролюбов, разночинцы вроде



Дмитрия Писарева выступили лидерами не просто нового поколения, а по сути духовными вождями новой социальной страты, так называемой интеллигенции.

Русские «нигилисты», или «бесы», описанные в одноименном романе Ф.М. Достоевского, захватили умы и сердца российской студенческой молодежи до такой степени, что уже в 1870-х годах начался массовый, говоря сегодняшним языком, «дауншифтинг». Сотни и даже тысячи выпускников университетов и даже «вечных студентов» пошли «в народ» буквально. С одной целью – просветить русское крестьянство и избавить его от того, что именовалось тогда «церковным мракобесием». Этот первый «антикрестовый поход» интеллигенции против православия, которое лишь одно являлось духовной «скрепой» великой Империи, в целом оказался неудачным. Народ атеистическую интеллигенцию не понял и не принял. Но «осадок» все же остался.

А что происходило в «обществе», то есть в среде так сказать «образованных классов»? Прежняя религиозная индифферентность сменилась лихорадочными поисками путей соединения Книги и Жизни: Евангельской Истины и Правды Повседневности. Николай Федоров и Владимир Соловьев, Достоевский и Лев Толстой, Константин Леонтьев и Дмитрий Мережковский, Василий Розанов и Николай Бердяев. И еще многие и многие, чье наследие мы сегодня храним, изучаем и иногда даже развиваем.

Эти искания можно было бы уподобить религиозному плюрализму в народной среде, где совмещались разнообразные старообрядческие «толки» и «секты», если бы в интеллигентских кругах была своя «официальная церковь». Но за отсутствием таковой все эти религиозные искания образованных классов поневоле – несмотря на разного рода «богоискательства» и «богостроительства» – оказывались если не прямо антицерковными, то явно внецерковными.

Складывалась парадоксальная ситуация: Церковь пусть и под синодальным управлением, де-юре являлась, пользуясь счастливой формулой о. Павла Флоренского, «столпом и утверждением Истины». Но де-факто шел прогрессирующий процесс ее маргинализации, вытеснения из всех сфер общественной жизни. Этот «прогресс» секуляризации и десакрализации власти, казалось бы, был приостановлен в августе 1914 года, когда власть и народ объединились в войне за православные ценности (Константинополь, Айя София) и геополитические цели (Босфор и Дарданелы). Однако очень скоро выяснилось, что духовной скрепы, поддерживавшей самодержавие как строительный принцип Российской Империи, уже не существует.

Иоанн Кронштадтский не дожил ни до февраля, ни до октября 1917-го. Ему не довелось наглядно убедиться в поразительной верности собственного предостережения: «Доколе Россия будет православна и будет усердно чтить Бога и Богоматерь, дотоле она будет могущественна и непоколебима, ибо от начала и доселе она выходила из всех бед, укреплялась и расширялась заступлением и помощью Богоматери во всех войнах и ратных, бедственных обстоятельствах, и российские князья, цари, императоры и христоролюбивое воинство всегда усердно чтити Приснодеву и Матерь».

Но если бы дожил, то, наверное, в том, что случилось, он винил бы прежде всего самого себя. При том, что на самом деле каждый день его священнического служения был посвящен тому, чтобы не случилось ни Февраля, ни тем более Октября. Служения собственным примером. Рассчитанным на то, что вера, свободно принятая, глубоко усвоенная и подкрепленная делом, – это самый надежный оплот и гарант крепости государства. И еще хочется верить, что проживи он еще десяток лет, было бы кому остановить по крайней мере кронштадтскую резню 3–4 марта 1917 года, в которой погибло несколько сот морских офицеров во главе с адмиралом Непениным...

И кто знает, что было бы потом?..

# Отец Иоанн Кронштадтский – ступени служения

## { Раздел первый }

*А.В. Титорский  
Сура – взгляд этнографа*

*С.В. Зеленин  
О природе русской святости: роль Севера в судьбе Иоанна Кронштадтского*

*А.Л. Беглов  
Отец Иоанн Кронштадтский и митрополит Санкт-Петербургский  
Исидор (Никольский). Из дневника столичного архипастыря*

*М.А. Саевская  
Социально-политическая концепция святого Иоанна Кронштадтского*

*В.Ю. Даренский  
Философия и историософия святого праведного отца Иоанна Кронштадтского*

*Д.А. Марков  
Что общего между св. Иоанном Кронштадтским, богословами,  
представителями интеллигенции и семейными практиками  
в середине – конце XIX столетия?*

*Игумен Виталий (Уткин)  
«Иоаннитство» как интерпретационный миф: политика, СМИ и Церковь*





## Сура – взгляд этнографа

«Гляжу, как не глядеть! Перед глазами – живое прошлое – XVII век!»

(С. Писахов «В большом наряде», Сура, 1923)

Данная статья представляет собой попытку дать этнографическую и историко-культурную характеристику села Сура Пинежского района Архангельской области. Пинежье относится к трем восточным, наиболее изолированным районам области, в которых, с одной стороны, сохраняются многие старинные элементы русской культуры и повседневного быта, которые практически полностью исчезли в Центральной России и редко встречаются в других, более близких к центру и путям сообщения регионах Русского Севера. С другой стороны, бывший Пинежский уезд вместе с уездом Мезенским – это зона культурного взаимодействия русских жителей региона с их соседями – коми, ненцами, а в более древние времена с саамами, чудью, ханты и манси. Причудливый сплав русских и финно-угорских традиций, а также положение удаленного от государственного центра и одновременно близкого к главному порту России XVII – начала XVIII века создают чрезвычайно интересную культурную и историческую картину Пинежья в целом и Суры в частности.

Данная статья разделена на три части. В первой дано историко-географическое описание Пинежья с указанием ключевых путей сообщения в регионе и их влияния на жизнь местных крестьян. Во второй на основании этнографических публикаций дается обзор культуры русских жителей Суры в конце XIX – начале XX века. В третьей части представлен краткий обзор ключевых явлений из истории Суры после 1917 года. Последний раздел основан на моих собственных полевых материалах, собранных в ходе трех экспедиций кафедры этнологии МГУ в Пинежский район в 2006, 2010 и в 2018 годах [1, 2, 25, 26, 27, 32, 33].

Важное место среди этих материалов занимает интервью с внучатой племянницей отца Иоанна Любовью Алексеевной Кычиной. Поскольку тематика этнографических опросов в 2006 году была связана с народным хозяйством и колхозным строительством, народным православием и почитанием обетных крестов в 2010-м и исследованием урочища Чупров бор в 2018 году, то события и предания, связанные с самим отцом Иоанном, остались на периферии наших интересов. Вместе с тем, те данные, которые были собраны, позволяют описать некоторые малоизвестные факты из жизни деревни, а также представить отношение родственников священника к советским преобразованиям в Пинежье.

*Титорский Андрей Владимирович*, кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: [tutorski@mail.ru](mailto:tutorski@mail.ru)





### Сура и Пинежье – историко-географический очерк

В этом разделе дан обзор путей сообщения, проходивших через Суру. Причем принципиально подчеркнуть, что на Русском Севере как пространстве полиэтничном, где мирно сосуществуют многочисленные народы, можно говорить о двух параллельных географиях, двух системах путей сообщения, которые существуют вместе, но почти не пересекаются. Первая система координат и путей сообщения – это водные пути, преимущественно связанные с русскоязычным населением края. Вторая система путей сообщения – это таежные оленные тропы и зимники, известные исключительно охотникам и оленеводам.

Виднейший исследователь исторической географии и этнографии Русского Севера, доцент Московского университета М.В. Витов считал, что ключевыми объектами, которые организовывали жизнь северорусских крестьян, были реки: «Пригодная для обработки почва находилась именно на берегах рек, тогда как водоразделы, покрытые лесами и болотами, были неудобны для земледелия. Наряду с земледелием большое значение в экономике населения восточноевропейского Севера играла и рыбная ловля...» [5, с. 18]. В другой работе ученый отмечает, что прибрежное расселение также связано с преобладанием водного транспорта и важностью водных, преимущественно речных, путей сообщения [6, с. 65].

Территория Русского Севера заселялась двумя потоками: из новгородских земель и из московских. Для территории Пинежья новгородский поток колонизации имел преимущественное значение, поэтому остановимся на путях его продвижения подробнее. Новгородцы двигались по Неве, через Ладожское озеро, далее по Свири в Онежское озеро. К Западу от Онежского озера существовала система волоков, через которые промышленники и переселенцы попадали на крупные северные реки: Онегу, Северную Двину и Мезень, а затем распространялись по их притокам: Пинеге, Вашке, Ваге, Устье, Емце, постепенно двигаясь от низовий к верховьям. Важно отметить, что древнейший новгородский путь шел не по Белому морю, а через систему волоков по малым рекам – Водле, Онеге, Емце [6, с. 15] – и выходил к Северной Двине в ста километрах выше от впадения в нее Пинеги. Неудивительно, что пинежское поселение Кеврола (Кегроль-город) фигурирует уже в документах XII века [22, с. 93].

Однако северные территории не были безлюдными, они были заселены различными финно-угорскими народами. Среди этих народов наиболее известны коми (дореволюционное название «зыряне»), которые и сейчас проживают по соседству с русскими. Кроме того, исследователи обычно называют еще два финно-угорских народа, которые в XII–XVIII веках могли встречаться на этих территориях: это чудь и вепсы (летописное название последнего – «весь»). К моменту проведения этнографических исследований во второй половине XIX века ни чуди, ни вепсов исследователям обнаружить не удалось. Вместе с тем ряд источников – в первую очередь фольклорных и ономастических – свидетельствует о том, что эти народы в предшествующие века здесь присутствовали.

Наиболее отчетливо историческое присутствие чуди отражается в так называемых чудских преданиях, распространенных от Кольского полуострова до Западной Сибири [10, 16, 19, 28]. Для Пинежья Сурский куст деревень является местом сосредоточения преданий о чуди. В сборнике «Светлое Пинежье» супруги-исследователи А.А. Иванова и В.Н. Калущков приводят такое предание: «Старики сказывали: у нас тут битва была. Князь новгородский со своим войском с чудью дрались где-то вот тут в верховьях... Князь потом к реке подошел, а в ней воды не видать: одни трупы несет и кровь. Он и говорит: “Поганая река”» [13, с. 93]. Река Мысовая и деревня Городецк действительно назывались соответственно Поганца и Поганец до 1933 года, пока советская власть не дала им новые благозвучные названия. Однако прозвище «поганцоры» до сих пор сохраняется за местными жителями [13, с. 93].

Другим ярким элементом этнической мозаики сурских жителей являются постоянные контакты с соседними коми. А.А. Иванова и В.Н. Калуцков даже приводят мнение, что само название «суряне» восходит к дореволюционному экзоэтнониму коми «зыряне», хотя оговариваются, что такая точка зрения не имеет широкого распространения среди исследователей [13, с. 23]. Однако помимо неоднозначной этимологии имени «суряне» имеется большое количество фактов, подтверждающих взаимодействие местных жителей с соседями. Эти факты связаны с оленеводством.

Вторая система путей сообщения связана с оленней географией. Оленеводство распространяется в XVIII–XIX веках в восточных уездах Архангельской губернии. Первоначально им начинает активно заниматься особая группа коми – ижемцы, получившие свое название по месту проживания – бассейну реки Ижма, притока Печоры. Ижемцы распространили свою хозяйственную деятельность на огромную территорию от Тобольской губернии до Финляндии [8, с. 40]. От коми-ижемцев товарное оленеводство приходит на Мезень, где в начале XIX века появляются крестьяне, владеющие стадами оленей [9, 32]. Прежде чем говорить о том, какое влияние этот процесс оказал на Суру, необходимо сделать две оговорки. Во-первых, русские и ижемские оленеводы часто нанимали ненцев для выпаса и перегона стад. Во-вторых, товарное оленеводство было завязано на продажу его продукции на рынке, а ключевым пунктом сбыта продукции северных промыслов была Никольская ярмарка в Пинеге [17, 18].

Существовало два пути, которыми оленеводы могли прибыть в город Пинегу из ближайших Тиманской и Канинской тундр. Первый – это зимний путь через город Мезень, проходивший через деревни Кимжа, Староизбищенская и затем вверх по реке Кулой до самой Пинеги. Второй путь проходил по водораздельной области. Он шел от Усть-Цильмы к селу Вожгора на Мезеги, затем к селу Важгорт на Вашке, далее выходил к селу Сура на реке Пинеге, от которого по реке шел к городу Пинеге. Этот путь поддерживался в рабочем состоянии. Как пишет лешуконский краевед Н.А. Галев: «На всем пути были избы, обогреваемые весь период проведения ярмарок кушниками “из бедного сословия”» [9, с. 66–67].

Именно этот путь, проходивший через Суру и функционировавший еще в начале XX века, может дополнить знания о этническом и культурном ландшафте окрестностей Суры. Именно с этим путем можно связать существование на противоположном берегу от Суры урочища Чупров бор. Интерес к урочищу связан с именем сотрудника музея «Малые Корелы» И.В. Данилова, который в 1980-х годах узнал о Чупровом боре от охотника Черноусова и провел первое рекогносцировочное исследование. Им были открыты пни с «личинами», которые в рабочем порядке он и исследователи, работавшие вслед за ним, именовали «идолами». Личины представляли собой затесы на пнях. Причем на отдельных пнях можно было наблюдать вертикальные затесы, собственно личины, а на других еще и дополнительные углубления, которые исследователи условно называют «ртами» [3, с. 165–168].

В ходе обследования урочища в рамках экспедиционной практики кафедры этнологии МГУ в 2018 году было выявлено несколько новых фактов. Во-первых, были зафиксированы два растущих на болоте не спиленных, «нетоварных» [с непрямыми, скрученными винтом волокнами, негодными для изготовления пиломатериалов – А.Т.] дерева со схожими затесами. Во-вторых, большинство краев затесов покрыты наплывами и обросли корой. В-третьих, следы огня, которые присутствуют на личинах, отсутствуют на нижней части стволов. Эти факты позволяют иначе поставить вопросы о собственно «идолах» и значении этой рощи.

Первые два факта, на мой взгляд, достаточно однозначно свидетельствуют о том, что «затесы» выполняли на живых деревьях. Именно поэтому после того как затесы были сделаны, на них появились наплывы из коры. Иными словами, в те дни, когда роща

использовалась с некими, пока не известными нам целями, там были не «идолы» или пни с «личинами», а живые деревья с затесами. Затем, по всей вероятности в 1930-х годах, была проведена вырубка леса, причем все обычные деревья были спилены полностью, а товарные деревья с затесами, видимо, были спилены выше затесов. Так образовались собственно пни с личинами. Лишь отдельные нетоварные деревья показывают, как мог выглядеть лес до вырубки.

Последний факт уместно рассмотреть в контексте данной статьи, в связи с фигурой Иоанна Кронштадтского. Его биограф, Н.И. Большаков писал, что одним из юношеских желаний будущего отца Иоанна была борьба с язычеством, причем через проповедование слова Божия и крещение «народов Сибири и Патагонии» [4, с. 45]. Трудно представить, что существование языческого капища недалеко от Суры могло быть неизвестно жителям деревни и самому Иоанну Сергиеву. Также трудно представить, что языческое капище около его родного села, куда он приезжал каждый год на протяжении двадцати лет на рубеже столетий, никак не отразилось в его дневниках и его активной деятельности по преобразованию жизни односельчан.

Итак, наличие следов огня на «личинах» может быть связано либо с некой культовой практикой, в таком случае надо констатировать существование действующего языческого капища (русского, коми или ненецкого); либо с хозяйственной практикой. Пока трудно делать какие-то обоснованные предположения, но наиболее вероятным видом хозяйственного использования затесов может быть использование рощи как «дымокура» для предохранения оленей от гнуса. Слабым местом данного предположения является то, что дымокуры не характерны для ненецкого и коми-оленьеводства, а чаще встречаются у ханты и манси. Однако, как упоминалось выше, оленьеводческая империя коми-ижемцев простиралась до Оби, в Тобольскую губернию, поэтому можно предположить, что в качестве пастухов могли служить обские народы, которые, также предположительно, могли принести с собой особые практики окуливания оленей. Версия же о культовом предназначении затесов вступает в серьезные противоречия с характером деятельности Иоанна Кронштадтского в родном селе.

Завершая разговор о географии и путях сообщения, необходимо отметить, что удаленное положение Суры не означало ее захолустность. Село находилось на перекрестке важных торговых путей и пограничье двух культур: русской земледельческой и коми-оленьеводческой.

### **Некоторые этнографические особенности Суры**

Село Сура, как уже отмечалось выше, было удаленным поселением, внутри также отдаленного Пинежского уезда, в связи с этим в повседневных и обрядовых практиках здесь сохранилось большое количество архаизмов. Большая часть этнографических описаний, которые относятся к Пинежскому уезду, были сделаны в его центре, уездном городе Пинеге и его окрестностях [11, 35, 37], где всегда было сильно влияние городских купеческих традиций. К счастью, есть несколько описаний обрядовой жизни именно села Суры. В 1877 году по просьбе сотрудника Архангельского статистического комитета П.С. Ефименко крестьянин Сурской волости Григорий Хромцов подготовил описание свадебного обряда [12, с. 80–88]. В 1923 году в Суре для сбора образцов народной словесности побывал писатель Степан Писахов. Он присутствовал на «метише на Петровшину» – гулянии по случаю дня святых апостолов Петра и Павла. Свои очень тонкие и яркие описания он облек в форму рассказа «В большом наряде» [29]. В 1927 году на Пинеге, в том числе непосредственно в Суре, побывала Северная экспедиция Комитета социологического изучения искусства, подразделения Государственного института истории искусства в Ленинграде

под руководством К.К. Романова. По материалам этой экспедиции был издан сборник статей, материалы в котором имеют четкую географическую привязку [14, 15]. Сопоставляя этнографические и социологические данные, а также литературные впечатления С. Писахова, можно создать объемную картину обрядовой жизни Суры на рубеже XIX–XX веков.

В данном очерке я остановлюсь на нескольких особенностях двух важнейших крестьянских обрядов: свадьбы и съезжего праздника. Для сурского свадебного обряда конца XIX века была характерна, с одной стороны, неспешность, а с другой – отсутствие некоторых элементов, характерных для обряда по всей России. Неспешность можно представить первым этапом свадьбы – сватовством. Так, сват, которым чаще всего бывает отец жениха, после переговоров с родителями невесты должен подождать от одного дня до шести, прежде чем ему дадут ответ. Если ответ положительный, то родители просватанных идут к священнику и назначается день венчания. Процедура описывается так: «затем укладываются слово на время брака, и дают знать родным, но непременно после трех впереди имеющих быть праздников, в кои после литургии делается оглашение: “не знают ли прихожане родства между женихом и невестой”» [12, с. 81]. Для сравнения: брак в городе Пинеге от момента сватовства до послесвадебной гостыбы укладывался в две недели [15, с. 174].

Этап свадебного обряда, который известен в городе Пинеге и во многих других регионах России как девешник (или девичник), обычно связанный с субботним днем накануне венчания, в Суре растягивается на тот самый период трех праздников с литургиями, во время которого регулярно и многократно «бывает приглашение девушек к невесте, в рабочие дни с работой, а также и в праздничные с каким-либо шитьем или вязаньем». Сама суббота перед венчанием называлась «посидками», куда собирались «парни и девки и замужние женки, даже из других сел...», туда также звали подружек невесты, «девушек, которые шьют жениху рубахи» [12, с. 81]. Иными словами, в отличие от девешника, бывшего последними посиделками в кругу подруг, «посидки» представляли собой общедеревенский субботник накануне венчания, где присутствовали оба пола и доделывалась необходимая работа как стороной жениха, так и стороной невесты.

Еще одним чрезвычайно интересным моментом первой части свадебного обряда является то, что именно в Суре отсутствует «рукобитье» [общерусское название – А. Т.], или «заруценье» [«заручение» – пинежское название, или «просватанье» – слово, использовавшееся в Карпогорах – А. Т.] [15, с. 173–175]. Вместо этого в Суре мы видим «укладывание слова на время брака». По сути дела, это такой же договор, точнее формальное принятие решения о договоре, но происходит оно не в виде купеческого «удара по рукам», а в виде обещания [«положить слово» – А. Т.] в присутствии священника. Напомню, что описание Гр. Хромцова опубликовано в 1877 году, а составлено соответственно чуть раньше. Участие священника в самом важном этапе свадьбы чрезвычайно интересно и требует дальнейшего исследования. Напомню читателям, что даже для общероссийского свадебного обряда в целом, где священник играл гораздо большую роль, чем на Севере, участие духовного лица в рукобитье не характерно. А для удаленных деревень Русского Севера вообще само участие священника в свадебном обряде – редкость [7, с. 146]. Интересно, что наиболее очевидное объяснение этого феномена не может быть принято. Мы не можем связать значимость священника на свадьбе со значимостью и деятельностью самого Иоанна Кронштадтского, поскольку он начал регулярно посещать родное село ежегодно с 1888 года (см. статью С.В. Зеленина в настоящем сборнике).

Также чрезвычайно интересно отметить параллелизм предметов, символизирующих священное в обряде. Так, когда отец будущего жениха отправляется на сватовство сына, сначала вместе с домашними «молятся иконам (образам) говоря: “Господи Боже, благослови”, прочие “с Богом”, по выходе из дома, свата бьют по заднице лопатой (которой хлеб в печь садят) в знак того, чтобы не могли отказать в невесте» [12, с. 81]. Точно также перед

отправкой к венчанию родители жениха благословляют его иконой и хлебом-солью. О благословении родителями жениха Хромцов пишет: «...при отправке из своего дома жениха, зажигают восковую свечу у образа (иконы) и один из родных с божницы берет медную икону, кладет на хлеб с солью; родители берут в руки тоже свечу, приступают к благословлению сына» [12, с. 82]. Таким образом, перед нами параллелизм между предметами, связанными с хлебом и христианским культом: молитва образам/удар лопатой для сажения хлеба и благословение иконой/хлебом-солью. На мой взгляд, речь не идет о языческих элементах, об этом в научной литературе имеется длительная дискуссия [24, 27, 30, 36]. Скорее всего, мы имеем дело с древними обрядами народного православия, в которых хлеб обозначал «святое» и играл не менее важную роль, чем другие символы канонического христианства.

Наконец, еще одной чрезвычайно интересной и важной фигурой на свадьбе был «вежливый человек» или «знахарь», «который берется при всегдашних свадьбах, для того, чтобы никто не мог поколдовать над свадебной процессией. Кроме того [запятой нет в оригинале – А.Т.] вежливый всем присутствующим на свадьбе, даже и лошадям, прилепляет наколдованный словами воск: первым на груди к кресту, а последним к гриве» [12, с. 82]. Со стороны невесты также присутствует знахарка, которая подмешивает к пиву для жениха пот невесты из бани, чтобы он ее любил крепче. Наличие знахаря и знахарки традиционно фиксируется и в других вариантах свадебных обрядов Архангельской губернии и не является особенностью Суры [7, 15].

Другой интересный обряд – гуляния на Петров день – был описан С.Г. Писаховым. Преимуществом литературного описания обряда является то, что писатель не захотел восстанавливать обряд в полном виде, а предельно точно описал его незавершенную, прерванную дождем форму. Кроме того, обряд начинается и завершается комментариями стороннего наблюдателя – информацией, которую ученые стараются отбросить как шум.

Перед тем как перейти непосредственно к описанию обряда, необходимо сделать несколько комментариев. Съезжие праздники представляют собой систему организации гостевания жителей соседних деревень друг у друга. Поскольку сельские поселения имеют небольшой размер, а их жители весьма часто являются родственниками друг другу (или двумя-тремя родственными группами), то для заключения брака необходимо позвать гостей из соседних деревень и продемонстрировать невест. Поскольку каждая деревня заинтересована в том, чтобы девушек увидело как можно большее количество потенциальных женихов, то складывается система праздников, которая устроена так, что каждая деревня имеет престольный праздник в свое время, а молодые люди имеют возможность перемещаться из одной деревни в другую и смотреть невест [23]. Для Суры важным праздником является День святых апостолов Петра и Павла – 12 июля по новому стилю, в простонародье – Петров день, или Петровщина.

Съезжие праздники имеют несколько функций. Во-первых, это отдых девушек и молодых женщин после тяжелой полевой работы. Именно поэтому на праздники приходят не только «хваленки» – девушки на выданье, но и «молодки» – недавно вышедшие замуж и не родившие детей женщины, и даже «жонки» – женщины с детьми. Впрочем, жонки на праздники приходили реже других категорий женщин. «Хваленок» в обряде отличал особый, самый богатый и красивый наряд – костюм «повязочницы». «Повязкой» назывался особый головной убор из плотной ткани, высотой 20–30 сантиметров отделанный золотой вышивкой и жемчугом. Замужние женщины надевали «кустышки» – особым образом завязанные красные платки. Костюм повязочницы был очень дорогим и, как описывает С.Г. Писахов, небогатые девушки могли брать его в аренду у более богатых семей, не имевших «хваленок».

В описании С.Г. Писахова «Анка Погостска» берет в аренду повязку и впервые отправляется на метище в роли «повязочницы» [29]. Как пишет Е.Э. Кнатц, это была особая роль, поскольку «повязочниц» было мало, и они «при хождении» всегда являются «водитель-



ницами”, т.е. начинают движение в первых парах» [14, с. 198]. Очень живописным был сам вид девушек. Писахов пишет: «цветные шелковые сарафаны, парчовые коротеньки, высокие золотые повязки на головах девиц, у молодых ярко-красные шелковые косынки на голове завязаны кустышками – широким бантом над лицом. Старинные шелковые шали перекинута на руку, в руках беленькие платочки. Белые пышные рукава перевязаны лентами. Белизна рукавов подчеркивает переливчатую яркость золота и старинного шелка» [29].

Умение танцевать – это умение двигаться плавно, так чтобы отдельных движений тела не было заметно, а также двигаться сообразно с движениями других участниц танцев. Каждого проходящего мимо девушки приветствовали поклоном, который начинался от первых участниц и волной шел до последних: «Всякого едущего или идущего на праздник человека девушки приветствуют поясным поклоном, кланяясь не одновременно, а друг за другом, начиная с края, откуда движется гость, и необычайно стройно, как будто по ним как по выколосившемуся полю пробежала волна» [14, с. 190].

Метище включало в себя несколько танцевальных действий: «утреннее метище», «большое» или «дневное метище» и «ночное метище». Наиболее важным было «большое метище» и именно на него приходили повязочницы и многочисленные зрители, на «ночное метище» приходили в основном кокушницы, а также молодые люди. Кульминацией «большого метища» было приглашение кавалерами пар девушек прогуляться вдоль деревенской улицы: тройкой – две девушки и кавалер – на глазах зрителей они проходят по деревенской улице взад и вперед. После прогулок следовал общий поклон участниц зрителям, и все расходилось по домам. Иногда впрочем, как в описании С. Писахова, если дождь нарушал планы, то девушки быстро ретировались под навес и ждали его окончания, поскольку повязки мочить былоё нельзя.

### Сура первой половины XX века

В настоящем разделе статьи представлены сведения о жизни села Сура в 1930–1960-х годах XX века, которые были получены в ходе экспедиции кафедры этнологии МГУ 2006 года. Одной из опрошенных стала 86-летняя внучатая племянница отца Иоанна Кронштадтского Любовь Алексеевна Кычина, в девичестве Малкина. Она – потомок сестры священника Дарьи Ильиничны Сергиевой, в замужестве Малкиной. Сын Дарьи Ильиничны – Алексей Семенович Малкин, хотя дядя и пытался забрать его в Петербург и выучить на священника, вернулся и прожил большую часть жизни в Суре. Впрочем, наша собеседница больше говорила о своей матери Павле Григорьевне. Любовь Алексеевна родилась в 1920 году, и вплоть до своей смерти в 2017-м радушно принимала гостей и рассказывала истории о своем знаменитом предке. Эти интервью легли в основу целого ряда публикаций [20, 34].

Несмотря на то, что большая часть наших вопросов касалась колхозной проблематики и периода 1930–1960-х годов, Л.А. Кычина сразу сказала, что ее мама передала ей и наказала запомнить крепко накрепко «три неправильных закона», существовавших «раньше»: «служили по 25 лет, на женщин землю не давали, да насильно замуж отдавали» [21, Кычина]. Интересно отметить, что «раньше» относится, строго говоря, не к периоду, непосредственно предшествовавшему Октябрьской революции, а скорее к концу XIX века: двадцатипятилетний срок службы был отменен после введения всеобщей воинской повинности в 1864 году, а еще в 1870-х Г. Хромцов пишет о том, что родители дважды спрашивали невесту, согласна ли она выйти замуж: один раз сразу после первого прихода свата, а второй – после совета с родственниками [12, с. 80].

Несколько фраз было сказано о периоде, когда «жили единолично», то есть времени с 1917 по 1932 годы, от отмены сельских поземельных обществ до коллективизации. В это время, как помнила наша собеседница со слов своей матери, «землю давали по

едокам». В девять лет (в 1929 году) отец сделал ей маленькую «стойку» [местное название косы-литовки – А. Т.], и она ходила на сенокос и помогала ему [21, Кычина].

В это время в деревне, по всей видимости, действовала церковь, потому что Любовь Алексеевна ходила в церковно-приходскую школу. Она так описывает свои детские воспоминания о церкви: «Я всегда в церковь хотела: причастие – сладенькое». Однако с большой долей вероятности с этими детскими, возможно, не до конца осознанными визитами в церковь связано еще одно воспоминание: «Однажды я проснулась, и голос во мне четко произнес: “Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, Помилуй нас”». По ее воспоминаниям, никто специально не учил ее «Трисвятой песне», слова сами возникли у нее в голове [21, Кычина].

С колхозным временем (с 1932 года) были связаны не только наши вопросы, но и воспоминания о молодости. Любовь Алексеевна так описывает свое вступление в комсомол: «Пришла я к маме, говорю: “Хочу в комсомол вступить”. Мама разрешила: “Иди, я твою волю не отнимаю”». Но спросила, зачем она это делает. Дочь ответила: «Будем на воскресники ходить, песни петь, работать» [21, Кычина]. Очевидно, что речь шла не столько об идейном выборе, сколько о желании быть самостоятельной, активной, общаться со сверстниками.

В возрасте двенадцати лет Любовь Алексеевна пошла работать в колхоз, который в Суре назывался «Красный партизан». Книжки для записи трудодней у детей не было, и ее трудодни записывались на мать. Причем она очень четко описывает экономическое расслоение в первых колхозах: «Мы с мамой работали на разных работах, на дешевых [за которые начислялось мало трудодней – А. Т.]. Доярки, конюхи, бригадиры – те возами везли, а мы с мамой все выбирали еще до раздачи» [21, Кычина]. Здесь речь идет о том, что в конце рабочего года (примерно в октябре) по числу трудодней колхозникам выдавалось определенное количество зерна, картофеля и иногда каких-то еще продуктов. Те люди – конюхи, доярки, бригадиры, – которые в силу особенностей своей профессии получали много трудодней, после выдачи продуктов увозили их возами. Те же, кто работал на различных, вспомогательных делах обычно получали хлеб и другие продукты авансом, в счет будущей октябрьской выдачи. Часто, как в описываемом случае, в октябре получать было нечего: все было выдано заранее в течение года.

В этом случае в действие вступали деревенские механизмы взаимопомощи: «Невестка дояркой была, получала много. Так она давала мешок ржи ли, жита» [21, Кычина].

Любовь Алексеевна вспомнила частушку, посвященную бригадиру:

«Под окном собачка лаёт,  
Не собачка – бригадир.  
Выходите на работу,  
А то сена не дадим!» [21, Кычина]

Во время войны Любовь Алексеевна уезжала из Суры, работала на установке телеграфных столбов между Нюхчей и Кучкасом, в Карпогорах, в Архангельске. Затем вернулась и большую часть жизни проработала воспитателем в детском саду. В 2006 году ей было 86 лет.

Уже после всех опросов, за чаем, она рассказала историю о том, что отец Иоанн отслужил в конце XIX века в Суре два молебна: один во избавление Суры от крыс, а другой – от медведей. «От Верколы до Кучкаса крыс до сих пор нет. Кто здесь останется – умрет. А медведь недавно в Городецке женщину задрал. Она на Покров за сеном к зароду ходила. А у нас медведей нет. Мы всю жизнь корову в лес гоняли» [21, Кычина]. Эти истории отличаются в некоторых деталях от историй, опубликованных Л.В. Фадеевой. Например, в ее публикации женщина, которую в Городецке задрал медведь, «пошла рубить дрова» [34, с. 43], однако общая идея о том, что молитвы отца Иоанна до сих пор берегут его родную землю, сохраняется.

## Заключение

В настоящей статье был дан пунктирный, не претендующий на исчерпывающий характер, обзор этнографических особенностей и любопытных фактов этнической истории окрестностей села Сура. На мой взгляд, он позволяет понять атмосферу и окружение, в которых вырос Иван Ильич Сергиев, святой праведный Иоанн Кронштадтский. Пожалуй, наивность в особенности описания драматических событий первой половины XX века может удивить читателей, однако именно это детское, открытое отношение к сложнейшим проблемам отличало и самого Иоанна Кронштадтского. Русский Север по праву считается деятелями культуры, литераторами и учеными кладезем русской культуры, средоточием духовности. Возможно, культура Севера была одним из тех источников, из которых черпал свои духовные силы отец Иоанн.

## Литература

1. *Архипова М.Н.* Государственный фактор в организации коллективных работ у сельского населения Русского Севера // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2017. № 2. С. 119–133.
2. *Архипова М.Н.* Трансформация традиционной культуры в XX в. через призму использования примет // Клио. 2018. № 7. С. 144–153.
3. *Бернштам Т.А.* Урочище Чупрово: (Природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб.: Наука, 1992. С. 165–194.
4. *Большаков Н.И.* Источник живой воды: Жизнеописание Иоанна Кронштадтского. СПб., 1910. 856 с.
5. *Витов М.В.* Народная материальная культура Восточнославянских народов: Рукопись учебного пособия. Б/д. // Архив кафедры этнографии МГУ.
6. *Витов М.В.* Этнография Русского Севера. М., 1997.
7. Военно-статистическое обозрение Российской империи / сост. Ген. штаба. СПб., 1853. Т. 2. Ч. 1: Архангельская губерния.
8. *В-р.* Из области Оленеводства // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1909. № 7. С. 39–50.
9. *Галев Н.А.* Время и судьбы: Очерки истории Лешуконья. Архангельск, 2004.
10. *Дранникова Н.В.* Чудь в устной традиции Архангельского Севера. Архангельск: Поморский университет. 2008.
11. *Едемский М.Б.* Этнологические наблюдения в Пинежском крае Архангельской губернии в 1921 г. // Север. 1923. № 3–4. С. 197–214.
12. *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. 221 с.
13. *Иванова А.А., Калуцков В.Н.* Светлое Пинежье: путешествие по краю: справочник-путеводитель. Архангельск; с. Карпогоры: ИПП «Правда Севера», 2009. 168 с.
14. *Кнатц Е.Э.* «Метище» – праздничное гуляние в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Т. 2. Пинежско-Мезенская экспедиция. Л.: Academia, 1928. С. 188–200.
15. *Колпакова Н.[П.]* Свадебный обряд на р. Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Т. 2. Пинежско-Мезенская экспедиция. Л.: Academia, 1928. С. 117–176.
16. *Лашук Л.П.* Чудь историческая, чудь легендарная // Вопросы истории. 1969. № 10. С. 208–218.
17. *Лейман И.И.* География ярмарок на Европейском севере России: из истории в современность // Известия Коми научного центра УРО РАН. 2014. № 1 (17). С. 110–116.
18. *Лейман И.И.* Ярмарки на Европейском севере России в XIX начале XX вв.: дисс. ... канд. ист. наук; специальность 07.00.02 – Отечественная история. Сыктывкар, 2007.
19. *Лимеров П.Ф.* Образ чуди в коми фольклоре // Известия Уральского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2009. № 1/2 (63). С. 81–90.
20. *Макашина Т.С., Фролова А.В., Тучина О.А.* Календарные и семейные праздники Русского Севера (конец XIX – начало XX веков): Праздник в селе. Праздник в семье. М.: Звезда и Крест, 2011. 260 с.
21. Материалы, собранные в Северной этнографической экспедиции кафедры этнологии исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова в Пинежском районе Архангельской области. 2006.
22. *Насонов А.Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951.
23. *Новожилов А.Г.* Престольные праздники в системе культурного ландшафта этнически смешанных районов Северо-Запада России // Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского севера: Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 2. Архангельск, 2006. С. 213–220.
24. *Панченко А.А.* Исследование в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.



25. *Петров Д.Д.* «Нечистые места» в сакральном ландшафте русского Севера (по материалам Лешуконского, Мезенского и Пинежского районов Архангельской области) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 2 (29).
26. *Петров Д.Д.* Сакральная география восточных районов Архангельской области: дисс. ... канд. ист. наук / Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. М., 2015.
27. *Петров Д.Д.* Элементы язычества и взаимодействие народных традиций (по материалам Лешуконского и Пинежского районов Архангельской обл. и Удорского р-на Республики Коми) // ЭО-online. 2013. № 1. С. 193–204.
28. *Пименов В.В.* Чудские предания как источник по этнокультурной истории Европейского севера СССР // Советская этнография. 1968. № 4. С. 30–42.
29. *Писахов С.Г.* Я весь отдался Северу. Архангельск, 1960.
30. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
31. *Туторский А.В.* Идеи М.В. Витова о связи путей сообщения и истории заселения Русского Севера // Проблемы развития транспортной инфраструктуры северных территорий. Т. 2. СПб.: Изд-во Государственного университета морского и речного флота имени адмирала С.О. Макарова, 2017. С. 142–158.
32. *Туторский А.В.* К вопросу об общинности русских крестьян // Этнокультурные процессы в прошлом и настоящем: К юбилею д.и.н., проф. К.И. Козловой: (Сборник научных статей кафедры этнологии). Т. 57 // Труды исторического факультета МГУ. М., 2012. С. 470–479.
33. *Туторский А.В.* Общинные традиции в быту колхозной деревни (по материалам Архангельской и Вологодской областей) // Местное самоуправление как ресурс территориального развития. Взгляд из Яренска: Материалы межрегиональной научно-практической конференции (Яренск, 16–17 октября 2008 г.). Архангельск: Изд-во Поморского университета, 2009. С. 90–102.
34. *Фадеева Л.В.* Иоанн Кронштадтский в рассказах его земляков // Живая старина. 2000. № 2. С. 41–44.
35. *Чирцов Д.* Свадебные обычаи в Пинежском уезде Архангельской губернии // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1916. № 9. С. 350–359.
36. *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М., 1957.
37. *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах: Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. Т. I. Вып. I, II. СПб. 1898–1900.

*Аннотация.* В статье дается краткая этнографическая характеристика села Суры и его окрестностей. В первой части описываются пути сообщения, проходившие рядом с селом. Используется подход М.В. Витова к проблеме речных путей сообщения на Севере. Кроме того, указываются оленеводческие пути сообщения и описывается связь этих путей с урочищем Чупров бор на другой от Суры стороне Пинеги. Во второй части работы дается краткая характеристика двух обрядов: свадебного и метища. Свадебный обряд имеет существенные отличия от городского пинежского обряда. Метище на Петров день описано с опорой на литературное описание С.Г. Писахова. В третьей части работы на основании воспоминания Л.А. Кычиной (Малкиной) дается описание событий 1920–1930-х годов в Суре. Затрагиваются такие темы как доколхозная жизнь, коллективизация, расслоение в колхозе.

*Ключевые слова:* свадьба, метище, Чупров бор, М.В. Витов, С.Г. Писахов, Л.А. Кычина (Малкина), коллективизация.

Andrey V. Tutorsky, PhD in History, Associate Professor, Ethnology Department, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University. E-mail: tutorski@mail.ru

#### **Sura: Ethnographer's Views**

*Abstract.* The article gives a concise ethnographic characteristic of Sura village and its surroundings. The first part of the article is devoted to the issue of passageways in the vicinity of the village. The author utilizes M.V. Vitov's approach to the problem of river traffic in the North. Furthermore, the reindeer-raising passageways are shown and the connection of those passageways with the Chuprov Bor landmark, on the Pinega side opposite to Sura, is described. The second part of the article offers a concise characteristic of two rituals: wedding ritual and "metishche" (specially selected place for festivals). The wedding ritual differs substantially from the Pinezh urban wedding ritual. The "Metishche" ritual on St. Peter's Day is characterized on the basis of the literary description by S.G. Pisakhov. The third part of the article is devoted to the description of the events of 1920–1930 in Sura on the basis of the memories of L.A. Kychina (Malkina). Such issues as pre-kolkhoz life, collectivization and stratification in kolkhoz are touched upon.

*Keywords:* Wedding, "Metishche", Chuprov Bor, M.V. Vitov, S.G. Pisakhov, L.A. Kychina (Malkina), Collectivization.

## **О природе русской святости: роль Севера в судьбе Иоанна Кронштадтского**

*Я бы хотел посвятить этот текст памяти двух людей, чьи труды были направлены на духовное возрождение нашего края и нашей страны. Первый – иерей Артемий Проничев, настоятель Вологодского Казанского храма на Торговой площади, в котором служил святой праведный Иоанн Кронштадтский в свой последний приезд в Вологду и где о. Артемий начал подготовку к устройению там придела в честь этого святого, но, к сожалению, так и не успел это дело завершить. Вторым – доктор исторических наук, профессор ВоГУ Александр Васильевич Камкин, который был выдающимся ученым, культурологом и в том числе церковным историком, верующим человеком, сделавшим немало для восстановления памяти о вологодских священнослужителях и изучения вологодской церковной истории. Вечная память им!*

Святые – это уникальные люди, жизнь которых является образцом и идеалом для каждого христианина. Их жизнь удивительна и интересна. Причем как жизнь земная, так и жизнь вечная, жизнь после физической смерти. Святые помогают людям, они откликаются на молитвы. Святые – это лучшие люди любого народа, любой страны, всего нашего мира. Без них трудно представить себе нашу жизнь и нашу историю. А уж история русская просто полна святых, практически на каждой ее странице они есть и являются ее двигателями. Священник Сергей Бегиян отмечает: «Церковь познается по святым. Святой – это икона, образец, который Церковь предлагает своим чадам как идеал. Благодарение Богу, мы имеем множество святых, живших в разное время, в разных условиях, в разных странах. Их жития и поучения для нас словно маяк в бушующем море» [1]. И одним из таковых святых, примером для нас, верующих людей, является святой праведный Иоанн Кронштадтский.

Данный текст является попыткой соединить хотя бы основную часть известной информации о посещениях Вологодчины святым праведным Иоанном Кронштадтским. Не претендую на полный и подробный рассказ, тем более что всю информацию просто невозможно уместить в одну статью, для более серьезного и подробного повествования необходимо писать книгу. Какие-то моменты уже достаточно подробно раскрыты в специальных исследованиях, но есть и такие, которые нуждаются в более серьезном и тщательном изучении, например, тема взаимоотношений праведного Иоанна с вологодским купцом и градоначальником Николаем Волковым (о них автору текста известно очень мало, кроме упоминаний об их встречах). Все это еще ждет будущих исследователей. Моя задача достаточно скромная – поведать о фактах посещения отцом Иоанном территории нынешней Вологодской области, о его контактах с местными жителями, о его духовных связях с нашей землей.



В качестве географических рамок берется территория современной Вологодской области, которая состоит из половины уездов бывшей Вологодской губернии, четырех уездов бывшей Новгородской губернии и бывшего Вытегорского уезда Олонецкой губернии. Также затрагивается и небольшая часть нынешней Архангельской области, которая прежде была в составе Вологодской губернии. Что же касается территорий нынешней Республики Коми, также входивших в нее, то туда Батюшка не наведывался, поэтому они в моем исследовании не затрагиваются. Для написания данного исследования мною были использованы опубликованные письма, написанные святым праведным Иоанном, воспоминания свидетелей и очевидцев, встречавшихся и общавшихся с Батюшкой лично, а также заметки из газет, в частности из вологодской прессы. Далеко не все имеющиеся источники по теме были использованы при работе над текстом.

Данная статья состоит из двух частей. В первой рассказывается о посещении святым праведным Иоанном Кронштадтским Вологодской земли и о его духовных связях с нею, о людях, уроженцах и жителях Вологодчины, которые играли самую разную роль в жизни края, а во второй – размышления о личности, взглядах и общественной деятельности святого праведного Иоанна Кронштадтского и о русском священстве начала XX века. Затрагивается вопрос о том, почему же среди священнослужителей и выходцев из духовного сословия появлялись социалисты, а также безбожники и богоборцы. Говорится о сторонниках «Черной сотни» среди священнослужителей в Вологде и об их оппонентах. Впрочем, данный вопрос требует гораздо более серьезного и внушительного исследования.

\*\*\*

Невозможно не поведать о связях отца Иоанна с Вологодским краем – Северной Фиваидой, где огромное количество святых и одних только преподобных более ста. «Вологда – святой город и жители его святы» [2], – сказал обер-прокурор Святейшего Синода Константин Победоносцев, посетивший Вологду в 1891 году [3, с. 6]. И это так, поскольку здесь практически каждый квадратный метр хоть как-то связан с именем какого-либо русского святого, жившего либо бывавшего в этих краях. В числе их – имя святого праведного Иоанна Кронштадтского, оставившего здесь свой духовный след. Нам неизвестно, бывал ли отец Иоанн на Вологодчине в ранние годы, но можно предположить, что он был здесь проездом по пути в Петербург или же по пути на родину – об этом свидетельств не сохранилось. Можно отметить следующий факт: совершавший рукоположение отца Иоанна во священники в 1855 году, епископ Христофор (Эммаусский)<sup>1</sup> в следующем году после этого отправился на Вологодскую и Устюжскую кафедру, где прослужил до выхода на покой в 1866 году. Но вологодскую землю не оставил и поселился в Спасо-Суморинском монастыре в Тотме (в настоящее время вновь действующий), где и закончил свои земные дни в 1872 году. Именно по инициативе владыки Христофора с 1 октября 1864 года стали издаваться «Вологодские епархиальные ведомости».

Ежегодно, с 1888 года, праведный Иоанн Кронштадтский отправлялся, обычно в конце мая – начале июня, водным путем на свою малую родину, в Суру Архангельской губернии [4, с. 462]. Этот маршрут был тогда основным, плыть по реке было гораздо быстрее и удобнее. Именно по системе северных русских рек можно было легко добраться до небольшого архангелогородского села. Добравшись до Вологды различными способами – по железной дороге либо же по воде (из Санкт-Петербурга через систему каналов, созданных в первой половине XIX века на территориях современных западных районов Вологодской области, а также современной Ленинградской области). И из Вологды по Сухоне и Северной Двине добирался до Суры на пароходах. Впрочем, если судоходство

<sup>1</sup> С 1850 по 1856 год был епископом Ревельским, викарием Санкт-Петербургской митрополии.

становилось невозможно по причине обмеления реки, путешествовать приходилось сухим путем, на лошадях.

По пути на родину Батюшка нередко останавливался в тех или иных населенных пунктах, посещал там всех нуждающихся и оказывал им поддержку. Собственно, именно система рек была костяком Вологодской губернии в ее тогдашних границах. В те годы она простиралась от небольших рек Волжской речной системы (в Грязовецком уезде, где реки Обнора и Нурма принадлежат к бассейну Волги) до Уральских гор. От Вологды через Тотьму до Великого Устюга течет река Сухона, главная транспортная артерия, хребет Вологодчины. Близ Устюга она сливается с рекой Юг (именно от ее названия и получил этот город свое имя) и образуется Северная Двина. На восток отходит крупный ее приток – Вычегда, в которую впадает немало других рек. Ныне эти земли входят в состав Архангельской области и Республики Коми.

Вологодская губерния была огромным регионом Российской империи с давними традициями торговли по рекам, в том числе и торговли международной. Именно благодаря географическому положению Вологодчины святой праведный Иоанн Кронштадтский ежегодно бывал на ее территории. В ходе изучения истории его посещений прежде всего возникает вопрос о географических рамках. Как уже отмечалось выше, Вологодская губерния в Российской империи существовала в совершенно иных границах, нежели сейчас. К тому же ряд территорий нынешней Вологодской области входил тогда в составы Олонецкой (Вытегорский уезд) и новгородской (Череповецкий, Устюженский, Кирилловский и Белозерский уезды) губерний. Отсюда возникает вопрос: какими же рамками ограничиться при описании посещений отца Иоанна? Решение принимается довольно просто – рассматриваются факты пребывания Батюшки в границах как тогдашней Вологодской губернии, так и современной Вологодской области.

\* \* \*

Начать данный текст стоит с рассказа о важной для отца Иоанна духовной связи – о его взаимоотношениях и близкой дружбе с игуменией Таисией (Солоповой), настоятельницей Леушинского монастыря, которая была его духовной дочерью. В письме к ней он писал следующее: «Приветствую тебя с освящением новоустроенного храма в вашей обители<sup>1</sup> и вместе благодарю за радушный прием, сделанный мне во время следования моего в Рыбинск. Благодарю Господа, расположившего ко мне ваши сердца столь искренно. Да возрастит в нас Господь взаимную любовь. Прошу принять от меня в пользу обители прилагаемые при сем триста рублей и вспомнить меня когда-либо в своих молитвах богоугодных. Божией милостию здравствую и духовно тружась в молитвах и в служении нуждам ближних духовным и матерьяльным. Кланяюсь тебе и всем сестрам» [5, письмо 2, с. 2]. Первое посещение Батюшкой обители состоялось 16/28 июля 1891 года. Он следовал поездом Вологодской железной дороги до станции Волга, а в Череповце пересел на пароход, присланный пригласившими его рыбинскими купцами Липовскими. По пути отец Иоанн и посетил монастырь, а в Рыбинск прибыл в три часа ночи 17/29 июля 1891 года [6]. Батюшка весьма полюбил с тех пор во время путешествий на родину и обратно останавливаться в Леушинском монастыре, где у него была возможность для краткого отдыха от мирской суеты и многолюдия. Игуменья Таисия (Солопова) стала одной из самых близких его духовных дочерей, с которой отец Иоанн поддерживал связь всю свою жизнь.

Урожденная Мария Васильевна Солопова происходила из дворянской семьи, ее мать была из рода Пушкиных [7, с. 157–164]. Она окончила Павловский женский сирот-

<sup>1</sup> Произошло это событие 8/20 сентября 1891 года, в день празднования Рождества Пресвятой Богородицы.

ский институт в Санкт-Петербурге, где приняла решение об уходе в монастырь. Мария Васильевна знала Евангелие на церковнославянском языке наизусть, чем удивила даже ректора Санкт-Петербургской духовной академии епископа Выборгского Иоанникия (Руднева). По благословию своего духовного отца, настоятеля Иверского Валдайского монастыря архимандрита Лаврентия (Макарова) она поступила в Тихвинский Введенский монастырь, где провела девять лет. В 1870 году постриглась в рясофор с именем Аркадия, через два года перешла в Зверин-Покровский монастырь в Великом Новгороде, где подвизалась шесть лет. В 1878 году переведена в Знаменский Званский монастырь на Волхове, в 70 верстах от Новгорода. Там через год ее постригли в мантию с именем Таисия. В феврале 1881 года митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский Исидор (Никольский) назначил инокиню настоятельницей Леушинской женской общины в Череповецком уезде Новгородской губернии. Через четыре года община была обращена в монастырь, а мать Таисия получила сан игумении.

Трудами настоятельницы Иоанно-Предтеченский Леушинский монастырь вскоре достиг необычайного духовного расцвета, его подворья открылись в Санкт-Петербурге, Череповце, Кириллове, Ферапонтове и Рыбинске. Слава о «женской лавре русского севера» распространилась далеко за пределы Новгородской епархии. При всем игумения Таисия отличалась большой скромностью: «Все сделанное в Леушине не я сделала, а совершил Господь через мою немощь» [8, с. 871]. По благословию отца Иоанна, матушка Таисия трудилась над учреждением новых обителей, возобновлением упраздненных. Ею был основан Иоанно-Богословской Сурский монастырь в Пинежском уезде Архангельской губернии. В 1903 году был возобновлен как женский основанный в 1398-м и упраздненный в 1798 году Ферапонтов Богородице-Рождественский монастырь.

Первой настоятельницей обители стала Серафима (Сулимова), уроженка Устюжны Череповецкого уезда Новгородской губернии (ныне – Вологодская область). Урожденная Елизавета с 17 лет была послушницей в Леушинской обители, в 1901 году пострижена в монашество с именем Серафима. В 1905 году стала настоятельницей Ферапонтова монастыря, через год возведена в сан игумении. В сентябре 1918 года матушка Серафима приняла мученическую смерть недалеко от Кириллова, в 2000 году канонизирована как преподобномученица [9, с. 209–230].

Отец Иоанн посещал Ферапонтово и благословил его открытие. Он писал игумении в письме от 15/28 января 1904 года: «Поздравляю с началом по восстановлению Ферапонтовской обители. Много придется тебе поскорбеть и потрудиться над этим делом. Но Господь поможет тебе, – и тебе, великой старице, даст силу воссоздать древнюю обитель во славу Божию; посылаю на начало ее 300 рублей» [5, письмо 103, с. 66]. Летом того же года Батюшка вновь посылает пожертвования для восстанавливающейся обители, о чем пишет в письме от 18/31 августа: «Письмо твое, с дорогою для меня посылкою – св. Евангелием и образом препод<обного> Ферапонта, я получил с сердечною благодарностью. Сколько могу, скорблю твоими скорбями и болею твоими болезнями в некоторой мере. Молю все действующую благодать укрепить дух твой и немощствующее тело. Бог послал мне нечаянно доброго человека, который пожертвовал мне от своего достатка как будто для того, чтобы я помог нуждам Ферапонтова; ибо случилось это в тот самый час, когда я, глядя на икону препод<обного> Ферапонта, думал о его древней святой обители, в которой промяло уже столько подвижников, из коих некоторые уже видимо увенчались в нетлении вечной славы. Вот этот-то дар я и посылаю для Ферапонтова на твое имя» [5, письмо 111, с. 71]. Впоследствии отец Иоанн также продолжал поддерживать Ферапонтово пожертвованиями. Вот что он сообщает в письме от 18/31 января 1906 года: «Посылаю 300 рублей на Ферапонтовскую обитель, прошу меня не обижать отказами или оговорками, что мне и самому нужно на мои обители: Ивановскую, Сурскую и Воронцовскую. Мне Го-



сподь посылает на долю каждого, и моим обителям помогаю по несколько десятков тысяч, а другим – понемножку; а ведь обители-то пред Господом все равны. Благословение шлю вам именем Господним. «Поддержи, Господи, старицу Таисию, много поработавшую тебе!» Твой сын и брат Протоиерей Иоанн Сергиев» [5, письмо 124, с. 80].

С игуменией Таисией у отца Иоанна была обширная переписка, которая является, вне всякого сомнения, важным источником знаний о духовной жизни Батюшки. «Твои духовные литературные занятия не только не греховны, но и полезны, лишь бы они не отвлекали тебя от важнейших дел, от единого на потребу [Лк. 10:42]. Помни, что надо твердо обосновываться во всех своих произведениях на Св<ятом> Писании и Св<ятом> Предании» [5, письмо 14, с. 9–10]. Отец Иоанн Кронштадтский благословил игумению Таисию на написание автобиографических записок, включающих рассказы о глубоко личном, сокровенном духовном опыте автора. На одной из тетрадей рукописи «Келейных записок» игумении Таисии отец Иоанн собственноручно написал: «Дивно, прекрасно, божественно, печатайте в общее назидание. Прот. И. Сергиев, авг. 21, 1892 г.».

Матушка Таисия обладала редким поэтическим даром. В 1892 году был также подготовлен 2-й выпуск «Духовных стихотворений игумении Таисии, настоятельницы Иоанно-Предтеченского Леушинского монастыря» (СПб., 1893). Отец Иоанн высоко ценил ее духовные стихи, считая ее талант данным от Бога. Часто игумения Таисия посылала ему свои новые стихи еще в рукописи. На одно из них, посланное к Рождеству Христову в 1898 году, Батюшка отозвался следующим образом: «Дорогое письмо твое я получил и вместе с ним – прекрасные стихи Пресвятой Матери Деве! Да, Матушка! Пять талантов дал тебе Господь, и сторицею ты их возвращаешь. Благодарю тебя за чувство и молитвенное благожелание при поздравлении меня с праздником и с Новым Годом. Взаимно приветствую тебя тем же и так же» [5, письмо 24, с. 15–16].

От игумении Таисии осталось богатое поэтическое наследие, среди которого – акафист святому праведному Симеону Богоприимцу. Также она являлась автором исследования о святом апостоле и евангелисте Иоанне Богослове, многих трудов по церковной истории, а также множества репортажей для газет и журналов о посещении священноначалием вверенных ее попечению обителей. После кончины Батюшки, игумения Таисия издала «Беседы с о. Иоанном Кронштадтским» и переписку с ним. До самой своей кончины матушка состояла в обществе памяти отца Иоанна Кронштадтского и печатала статьи о нем в журнале «Кронштадтский пастырь». В 1904 году она была впервые представлена Государыне Императрице Александре Федоровне, а в 1911 году – государю Императору Николаю II и всей Августейшей Семье. Всего матушка Таисия была представлена Императорской Семье семь раз, что является исключительным случаем для игумении провинциального монастыря. Игумения Таисия (Солопова) скончалась в 1915 году и погребена в своей родной обители. В советское время Иоанно-Предтеченский Леушинский монастырь был затоплен водами Рыбинского водохранилища, на дне коего и пребывает по сию пору. Почитание игумении Таисии как святой подвижницы началось еще при жизни. В настоящее время несколько епархий (в том числе Череповецкая и Белозерская) ведут сбор материалов для причисления ее к лику святых.

Теперь же рассмотрим факты посещения святым праведным Иоанном Кронштадтским территории Вологодчины. Мною затронут период с 1890 по 1908 годы. Сведений о более ранних посещениях найти не удалось. Для удобства текст оформлен в виде хроники по годам. Все случаи посещения Батюшкой Вологодчины, имеющие документальное подтверждение, приводятся мною в этом тексте. Однако далеко не о каждом годе рассказано подробно, и это объясняется наличием или отсутствием источников, сообщающих о передвижениях Батюшки по Вологодской земле.

## 1890

В августе 1890 года В.И. Попов возвращался в Петербургскую духовную академию с каникул из Архангельска через Вологду<sup>1</sup>. Поскольку были слышны известия, что в Сухоне мало воды, ему предстоял утомительный и дорогой путь в 450 верст от Устюга до Вологды на лошадях. На небольшом пассажирском пароходе, на котором он ехал, возвращался с Суры в Кронштадт отец Иоанн «из обычного своего ежегодного путешествия» [11, с. 124; источник: 12]. Узнав, что Попов – сын его однокашника по Архангельской духовной семинарии, отец Иоанн предложил молодому человеку присоединиться к его спутникам (среди них – племянник Батюшки Иван Васильевич Фиделин, бывший его личным секретарем, и некоторые почитатели) и быть у него на полном иждивении, на что тот с радостью согласился. «Уже один внешний вид его, с его детски-веселым лицом, с каким-то чисто-детским румянцем, его необычайная живость и подвижность, его внутренняя (духовная) “радость о Господе”, ключом прорывающаяся во вне, его простота и непосредственная искренность – уже один этот облик его, свидетельствующий о богатстве его душевного истинно-христианского настроения, производит обаятельное впечатление на окружающих его и, как говорится, “лнущих” к нему людей всякого возраста и положения» [11, с. 125].

В пути отец Иоанн часто сидел или стоял на палубе, созерцая виды окружающей природы, причем, как отмечает Попов, в это время совершал «умную» молитву. «В этом-то вот внутреннем состоянии, так свойственного ему молитвенного настроения и духовного созерцания, – скажем не обинуясь, в этом общении с Богом, в сопребывании в молитве с Самим Духом Божиим [Рим. 8:26-27], – о. Иоанн, как можно полагать, и набирался той бодрости духа и поразительной энергии, которая так часто проявлялась в его чрезвычайно порывистых внешних действиях. Здесь-то и находил, быть может, как бы некую замену невольного и неизбежного во время своих путешествий лишения причащения Св. Таин Христовых, какое его несколько огорчало. Здесь-то, во внутреннем святилище своего духа, он, очевидно, и старался найти (и, несомненно, и находил) общение с Господом Иисусом Христом, свою истинную жизнь во Христе» [11, с. 125–126]. Нередко он уединялся в каюте и там читал Евангелие (что, впрочем, делал и сидя на палубе) или святоотеческие творения, особенно своего любимого святителя Иоанна Златоуста. Первой и единственной книгой, которую он позволил себе купить во время учебы в Петербургской духовной академии, были толкования святителя Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея. Молодого Иоанна Сергиева восхищали красота и глубина ораторства великого христианского учителя, который стал для него духовным руководителем, наставником, старцем на всю последующую жизнь.

Митрополит Вениамин (Федченков) писал: «Особенно любил он творения святого Иоанна Златоуста. Иногда, сидя за чтением его поучений, он вдруг начинал хлопать в ладоши святому Златоусту: до такой степени восхищала его красота и глубина ораторства Великого Вселенского Учителя. <...> Читая теперь (1948 год) Златоуста и отца Иоанна, ясно видишь, как близки они, в особенности – в вопросах о богатстве, бедности, любви, причащении, покаянии» [13, с. 282–283]. Не могу не вспомнить, что этого Отца Церкви высоко оценивал Гоголь: «Златоуст, имея дело с народом-невежею, принявшим только наружное христианство, но в сердцах оставшимся грубыми язычниками, старался быть особенно доступным к понятиям человека простого и грубого и говорит таким живым языком о предметах нужных и даже очень высоких» [14, с. 280]. Стоит также отметить, что будущий

<sup>1</sup> Согласно письму жене, 12/24 августа 1890 года отец Иоанн прибыл в Суру. 20 августа/1 сентября он прибыл в Архангельск и отправился в обратный путь через Вологду, Ярославль и Москву. 31 августа/12 сентября он вернулся в Кронштадт [10, с. 172, 174].

пастырь очень любил молиться, прохаживаясь по академическому саду, и впоследствии молитва на прогулке и в дороге стала для него необходимой потребностью. Привычку совершать молитвенное правило под открытым небом он сохранял всю свою жизнь.

Через два дня пароход прибыл в Великий Устюг, где его встречала огромная толпа народа, извещенная о прибытии столь дорого гостя. На ночлег остановились в доме одного из местных купцов, где отец Иоанн отслужил водосвятный молебен. Затем посетил все главные соборы Устюга, где поклонился мощам святых праведных Прокопия и Иоанна. В течение суток, проведенных в городе, он беспрерывно разъезжал по людям – отслужить молебен на дому или посетить больных и помолиться за них. Поскольку река Сухона обмелела, пришлось добираться до Вологды на лошадях – расстояние составляло не менее 2450 верст. По пути на одной из станций молитвою Батюшки совершилось исцеление бесноватой женщины [11, с. 128–129].

На вопрос Попова, почему же влияние бесов так сильно сказывается преимущественно в среде простого народа, отец Иоанн ответил: «Это – по попущению Божию, <...> и имеет свое значение для испытания веры и благочестия нашего народа: диавол ведь особенно зол по отношению к религиозным людям; для образованных же, которые весьма часто и не признают воздействия темной бесовской силы, подобное воздействие со стороны этой силы, так сказать, ни к чему, бесполезно: ибо они (т.е. неверующие) и так уже в ее руках...» [11, с. 129].

В дороге Батюшка не расставался с карманным Евангелием, читал его и предавался размышлениям о прочитанном. Также он беседовал со своим спутником, в частности о молитвенном общении с нашими умершими родными: «По мнению о. Иоанна, мы не только должны молиться за отшедших отцов, братьев и сестер наших вообще, а тем более близких наших (т.е. родных), но если они, эти наши близкие, старались жить благочестиво и умерли, как подобает добрым христианам, то мы можем призывать в своих молитвах и их самих, чтобы и они попросили нам у Бога милость, в особенности когда мы имеем в себе твердую уверенность, что они находятся в блаженных обителях Отца Небесного» [11, с. 130].

Через два дня, поздним вечером, путники прибыли в Вологду. Там отца Иоанна уже ожидали – много людей шло и бежало навстречу коляске, выходили из домов со свечами и факелами, а иные даже хватались за колеса и вскакивали на подножку, чтобы получить благословение. «Все мы, путники, проехали на загородную дачу<sup>1</sup> вологодского купца Волкова (кажется, бывшего в то время городским головой)<sup>2</sup>, где хозяева приняли нас с истинно русским, широким гостеприимством» [11, с. 131]. Вологодский купец Николай Александрович Волков был городским головой Вологды с 1892 по 1905 и с 1911 по 1916 год, «человеком богатым и влиятельным» [15]. Он отличался набожностью, всячески помогал Церкви пожертвованиями, заботился о нуждающихся, принимал активное участие в благотворительности [16, с. 76–80]. Благодаря его трудам, в Вологде появились водопровод, канализация, электрическое освещение и телефон, а также через город прошла железная дорога из Петербурга в Вятку. За эти и другие заслуги в 1901 году Волков был удостоен звания почетного гражданина города Вологды [16, с. 81]. По своим взглядам Николай Александрович был убежденным монархистом, членом Союза русского народа, поэтому после революции 1917 года и прихода к власти большевиков ему пришлось скрываться, а затем и покинуть не только Вологду, но и Россию. Дальнейшая его судьба достоверно неизвестна<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Предположительно несохранившееся имение Осаново.

<sup>2</sup> На самом деле он стал им только через два года.

<sup>3</sup> Автор данной статьи будет крайне признателен, если кто-либо сможет сообщить ему достоверную, подтвержденную надежными источниками информацию о дальнейшей судьбе семейства Волковых. По не-



На следующий день отец Иоанн отслужил Литургию (по всей вероятности, в Спасо-Всеградской церкви) и с утра до поздней ночи разъезжал по городу по приглашениям, чтобы отслужить молебны и помолиться. Попов вспоминает следующий случай, говорящий об отношении Батюшки к деньгам. «Какая-то бедно одетая женщина со слезами просила у него помощи. Батюшка сейчас же достает из кармана подрясника большой пакет и подает его женщине. Через минуту женщина подбегает к о. Иоанну и взволнованно говорит ему: “Батюшка, вы, верно, ошиблись: ведь тут тысяча рублей!”

– Ну, что ж такое, – отвечает ей о. Иоанн, – твое счастье. Иди, благодари Господа.

Поистине, значит, у о. Иоанна, по Евангелию, по словам Иисуса Христа, – “правая рука не знала, что делала левая” [Мф. 6:3]...» [11, с. 131]. В Вологде пробыли день с половиной и отправились на вокзал, где Батюшку со спутниками встретил инспектор Вологодско-Ярославской московской железной дороги Михаил Дмитриевич Селиванов. Отцу Иоанну был предоставлен министерский салон-вагон, в котором он и его спутники обедали и пили чай. В Данилово со станции заботами Селиванова для них был подан обед. Вот как описывает этого человека Попов: «Мне особенно желательно отметить его удивительное религиозное настроение, искренность его веры и религиозного чувства, наконец – его необычайное почтение, даже какое-то прямо благоговение, пред личностью о. Иоанна. С каким, бывало, сердечным трепетом и умилением подходил Михаил Дмитриевич под благословение к о. Иоанну!» [11, с. 132]. В Ярославле перрон был буквально запружен народом, прибывшим увидеть любимого пастыря. Там же Селиванов достал для путников роскошный великокняжеский вагон, в котором с удобством все прибыли на следующий день в Москву, откуда отец Иоанн отправился в Харьков, а Попов и другие, погостив у Селиванова, отправились в Петербург.

## 1891

Ценные сведения о посещении Батюшкой Вологодчины можно почерпнуть из путевых заметок Александры Флегонтовны Нарцизовой, жительницы Ярославля, дочери небогатого чиновника из духовного звания. В первый раз она сопровождала отца Иоанна в 1891 году при поездке в Суру на освящение там храма. 10/22 июля, на обратном пути в Петербург, прибыли в Великий Устюг. Поскольку пароходов дальше не было, ехать пришлось на лошадях до Тотьмы. В этот город Батюшка прибыл 11/23 июля в 10 часов вечера, а его спутники (Нарцизова и иеромонах Задне-Никифоровской пустыни Олонецкой епархии Геннадий (Борисов)) – на следующий день в пять часов утра. В Спасо-Суморинском монастыре отец Иоанн отслужил утреню и обедню. После этого на пяти тройках последовали далее. «Что за чудные места мы проезжали! Глядя на окружавшие меня окрестности, я невольно удивлялась и думала, как премудр Господь в Своем творении и как Он щедро наделил природу матушки-Руси поистине дивной красотой, – не надо, право, и в Швейцарию ехать» [17, с. 121], – вспоминала Нарцизова.

Утром 13/25 июля прибыли в Кадников. Прямо с дороги Батюшка отправился в церковь служить заутреню и обедню. В три часа дня были уже в Вологде и остановились у Волковых. «Трудно описать, что тогда произошло. Весть, что отец Иоанн приехал, как молния облетела город, и в несколько минут вся улица перед домом была залита народом, не расходившимся до тех пор, пока Батюшка не уехал с визитами. Поздно вечером он вернулся утомленный и еще несколько раз молился за больных, которые до глубокой ночи не расходились из дому» [17, с. 122]. О посещении Батюшкой Вологды сообщает газета

проверенным слухам, они обосновались в Голландии, где Николай Александрович скончался незадолго до начала Второй мировой войны. Но никакого подтверждения этой информации у автора нет. Поэтому его очень интересуют любая достоверная информация о судьбе вологодского градоначальника и его потомков.

«Вологодский листок объявлений»: «Проездом в С.-Петербург, из Архангельской губернии, высокопочитаемый вологжанами, Отец Иоанн Сергиев (Кронштадтский), прибывший в г. Вологду 13-го, выехал 14-го июля» [18, с. 1]. Ранним утром 14/26 июля из Горицкого монастыря прибыла мать Иоанна с экипажем для отца Иоанна. После обедни Батюшка выехал из Вологды.

По признанию Нарцизовой, «меня до слез тронула горячая преданность вологжан отцу Иоанну. Едва не вся Вологда стояла шпалерами по всем улицам следования отца Иоанна, а потом рекой текла за ним. И еще долго-долго целая вереница экипажей провожала его» [17, с. 122]. По пути заехали в Заоникиеву пустынь (Заоникиевская Владимирская пустынь ныне снова действует и активно восстанавливается) к архимандриту Серафиму, у которого обедали и пили чай. После отдыха поехали дальше и прибыли в село Кубенское, по мнению Нарцизовой, скорее похожее на город, чем на село. «Там отца Иоанна встретила несметная масса народа, все просили его благословения, и он, пока перекладывали лошадей, стоя на крыльце станции, под горячими лучами солнца более часу благословлял народ: многие плакали от радости, что Бог привел им получить благословение дорогого для всех отца Иоанна» [17, с. 122].

Поздно вечер останавливались на отдых в небольшой деревеньке Гора. В три часа ночи прибыли в Горицы. В семь часов Батюшка отслужил в летнем каменном Воскресенском соборе монастыря утреню и обедню, после которой почти всех причастил. Затем пили чай и обедали у игумении, причем во время трапезы пели три хора монахинь. После этого отец Иоанн с игуменией отправился в Кирилло-Белозерский монастырь и Микулинский (Никулинский) скит Горицкого монастыря, располагавшийся близ реки Шексны в двух верстах от сей обители. Скит этот был основан в пожертвованной монастырю усадьбе рыбинского купца Николая Ионовича Тюменева. На верхнем этаже усадебного дома (всего в нем было два этажа) устроили домовую церковь во имя святителя Николая Мирликийского. В этом скиту, в просторных деревянных корпусах, в разное время проживало от 30 до 70 насельниц. Имелись там и многочисленные хозяйственные постройки, водяная мельница и пасека. Ныне от всех строений сохранился лишь бывший усадебный дом [19]. В Микулине «ему очень понравилось: долго он любовался с балкона на живописную холмистую окрестность, покрытую лугами, рощами и лесами на несколько верст, на сколько только может хватить глаз» [20, с. 130]. В семь часов вечера Батюшка отбыл в Череповец, а Нарцизова осталась в Горицах, где пребывала до 23 июля/4 августа [17, с. 123].

## 1892

В 1892 году она вновь посещала Горицы и была в Зосимовой и Фетиньинской пустынях, приписанных к обители. Нарцизова отмечала, что «в каждой каморке висит карточка дорогого для всех батюшки отца Иоанна» [120, с. 127]. В июне отец Иоанн Кронштадтский посетил Леушинский монастырь, где, гуляя, нашел землянику в необычном месте и в слишком раннее время. Это место Батюшке понравилось, и через год тут будет основан скит, называемый «Пустынька». Тогда же посещал он и Вологду, о чем сообщается в «Вологодском листке объявлений»: «Проездом из Москвы, в Архангельскую губернию, высокопочитаемый вологжанами, Отец Иоанн Сергиев (Кронштадтский), прибывший в г. Вологду 9-го сего Июня [21 июня по новому стилю – С.3.], выехал того же числа, на пароходе [так в тексте – С.3.] “Север”» [21, с. 1]. О том, что он направился в Вологду из Москвы, сообщается и в его телеграмме от 8/20 июня [22, с. 193].

Из Вологды Батюшка отправился на родину в Суру, где пробыл с 17 по 23 июня (29 июня – 5 июля по новому стилю). По информации, содержащейся в «Вологодском иллюстрированном календаре» за 1894 год, отец Иоанн был в Вологде проездом из Пинеги

6/18 июля 1892 года [23, с. 61]. Эта информация подтверждается и сообщением в «Вологодских губернских ведомостях»: «6 июля, в десять часов вечера, прибыл с Пинеге о. Иоанн Сергиев (Кронштадтский) и прямо с парохода поехал в губернаторский дом<sup>1</sup>; после краткого отдыха, уважаемый пастырь посетил Александринский, ведомства Императрицы Марии, детский Приют<sup>2</sup>, где с крайним нетерпением, в церкви, сооруженной в память события 17 октября 1888 г.<sup>3</sup> и освещенной по-праздничному, ожидали “батюшку” воспитанницы и служебный персонал приюта.

Отслужив молебен и благословив детей и присутствовавших, о. Иоанн отбыл на ночлег в ближайшую усадьбу Г.Б. 7-го июля, всегда желанный гость вологжан служил в Спасовсеградской церкви заутреню и раннюю литургию, при громадном стечении народа. После завтрака у Г. Начальника губернии, о. Иоанн с утренним поездом выехал из Вологды по пути в Рыбинск» [24, с. 9]. «Вологодский листок объявлений сообщал, что среди недоставленных телеграмм имеется одна из Елатьмы<sup>4</sup>: «Отцу Иоанну Сергиеву, за выездом из Вологды» [25, с. 1].

11/23 июля 1892 года, в девять с половиной часов утра, отец Иоанн прибыл в Горичи. С пристани он проехал прямо в собор, где тут же отслужил заутреню и обедню. В два часа дня Батюшка пил чай с игуменией и затем уехал с нею в Кириллов. Возвратившись, отобедал и на пароходе отбыл в Рыбинск в сопровождении попросившейся с ним Нарцизовой. Время пути она посвятила беседе с Батюшкой и была в полном восторге. В два часа ночи пароход прибыл в Череповец, но, чтобы не будить отца Иоанна, остановился посреди реки и только в шесть часов утра подошел к пристани. В этом городе Батюшка отслужил утреню и обедню в одном из храмов и после возвратился на пароход, провожаемый всем городом.

Нарцизовой Батюшка подарил четвертый том своего Полного собрания сочинений, включавшего первую часть дневника «Моя жизнь во Христе» (книга издана в 1892 году в Кронштадте), с дарственной надписью, а также исцелил заболевшую ногу. «Вечером отец Иоанн служил на палубе общий молебен с водосвятием; все служащие парохода горячо молились вместе с отцом Иоанном» [20, с. 133]. Близ Рыбинска Батюшка перешел на полицейский пароход, а с него на паровую шлюпку. Отсюда он отправился в Петербург, а Нарцизова – в Ярославль. В Кронштадт Батюшка вернулся 14/26 июля 1892 года [10, т. 1, с. 193].

Примерно в это же самое время с отцом Иоанном встречался в путешествии будущий известный советский и русский писатель Вячеслав Яковлевич Шишков. Будучи молодым студентом-практикантом Невлоцкого технического строительного училища, он отправился в Вологду, в Вычегодский округ путей сообщения, для проведения маршрутных съемок и инженерно-изыскательских работ. Как раз тогда Министерство путей сообщения предоставило для отца Иоанна Кронштадтского пароход, на котором для проведения маршрутной съемки на Пинеге был размещен и Шишков. В компании Батюшки он провел две недели, оставившие след в его душе. Позже, в советское время, уже став писателем, он написал об этом эпизоде довольно скептические и неприязненные воспоминания, о чем следует помнить, читая их. Весьма нелицеприятно описывает Шишков окружение отца Иоанна: «фана-

<sup>1</sup> Сохранился, в нем сейчас расположена Приемная Президента Российской Федерации.

<sup>2</sup> Здание сохранилось, сейчас это один из корпусов ВоГУ. Основан в 1843 году, назван в честь Государыни Императрицы Александры Федоровны, супруги Николая I. В 1858 году приют посетил Государь Император Александр II, а в 1870 году – его сын, Великий князь Алексей Александрович.

<sup>3</sup> Железнодорожная катастрофа царского поезда в районе станции Борки. Государь и Его Семья выжили чудом. В том же году церковь при Александринском детском приюте в Вологде была освящена в честь святых покровителей Государя и Государыни – святого благоверного князя Александра Невского и святой равноапостольной Марии Магдалины. В 1918 году церковь была закрыта.

<sup>4</sup> Центр Елатомского уезда Тамбовской губернии, ныне – поселок городского типа в Касимовском районе Рязанской области.

тично преданная ему пожилая горбуня из Ярославля, надоевшая всем нам, а больше всего о. Ивану; его племянник – корявый, рыжебородый, крепко сложенный человек, не дурак выпить, темный делец, извлекавший большую для себя выгоду именем своего дяди<sup>1</sup>; иеромонах Геннадий, тучный тунеядец, обжора: “Меня сам отец Иоанн благословил мясо есть”, – и еще три молодых студента Духовной Академии» [26, с. 17]. Отец Иоанн, по воспоминанию Шишкова, «держался очень просто» [26, с. 17], это был «сухощавый, прямой, румяный, всегда взволнованный и нервный» [26, с. 18] человек. Также описывается и то, как толпы людей шли встречать Батюшку, что совпадает с воспоминаниями всех прочих очевидцев, путешествовавших с ним: «На всем тысячеверстном пути выходили на берег массы крестьян, кричали идущему пароходу: “Отец Иван, благослови!”. На стоянках, где брали дрова, он шел в сплошную гущу народа, раздавал деньги; мужики и в особенности бабы хватили его за рясу, он иногда спасался бегством. К селу Суре, конечному пункту путешествия, весь берег был усыпан народом. Народ бросился в воду, по пояс, по горло; капитан растерялся: «Под колеса попадете, под плицы!.. – И команда в машину: – Стоп!» Мужичьи бороды всплыли; народ, захлебываясь, кричал: “Давай чалки! Мы на себе!.. Ох ты, кормилец наш!..”» [26, с. 18].

Это путешествие оказало большое влияние на молодого человека. Вот что он вспоминал о дальнейшем: «И я, когда попал на ремонт плотины “Знаменитой” (возле Кубенского озера Вологодской губернии), занялся спасением народа. Из скудного своего жалования я покупал беднякам сапоги. Как-то старик рабочий стал корить меня: “Что ж ты ему, пьянице, дал, он все равно пропьет... Лучше дай мне, у меня грыжа”. Меня печаловала деревенская грязь, свара, бедность, взаимная ненависть, пьянство, я решил заняться проповедью. В свободное от работы время, глубокими вечерами и праздниками, я ходил по окрестным деревням, собирал народ в избы и поучал от евангелия. Бабы плакали. Слава моя крепла. Старуха Дарья, черная, большеголовая, страшная, заявила мне, что она порченная – кричит петухом, а как станет на молитву – начинает ругать Христа и угодников, – не могу ли я выгнать из нее беса? Я сказал, что это нервы, надо лечиться, бесов нет, и что я вообще чудес не признаю. Мое апостольство закончилось большим для меня конфузом: я влюбился в красивую молодую бабу, притом же замужнюю. Тут я понял, что праведником в девятнадцать лет быть очень трудно» [26, с. 18–19]. Велико было влияние отца Иоанна на сознание людей того времени, равнодушным не оставлял он никого.

## 1893

Следующий раз Александра Нарцизова путешествовала с Батюшкой в 1893 году. 7/19 июня она выехала из Ярославля и утром 8/20 июня прибыла в Вологду, где сразу отправилась к Волковым. Через них она получила билет на пароход Кострова<sup>2</sup> и сейчас же перебралась на него. С четырех часов дня народ начал прибывать на пристань, и к восьми все вокруг было заполнено людьми. В девять часов прибыл на маленьком пароходе отец Иоанн и взошел на борт костровского парохода. «Увидя отца Иоанна, многотысячная масса народа взмолилась ему: “Батюшка! Помолись за нас грешных!” А он им ответил: “Молюсь, молюсь!” Снял шляпу и начал на близ стоящую церковь молиться, потом на все стороны благословил народ и поклонился; все начали кланяться и креститься, многие плакали... Чудная была картина!» [27, с. 152].

9/21 июня прибыли в Тотьму, где отец Иоанн немедленно отправился в Спасо-Суморин монастырь. Там у раки преподобного Феодосия Тотемского архимандрит соборно

<sup>1</sup> Имеется в виду Иван Васильевич Фиделин.

<sup>2</sup> «Вологодский листок объявлений» за 1893 год неоднократно писал о Северо-Двинском пароходстве В.И. Кострова с сыновьями и давал расписание движения пароходов.

отслужил молебен. После этого отправились на пароход. На пристани Батюшку провожала огромная толпа народа, в том числе прибыл и живший с 1890 года здесь на покое бывший епископ Архангельский и Холмогорский (1879–1882, 1885–1890) Нафанаил (Соборов).

Рано утром 10/22 июня прибыли в Великий Устюг, где отец Иоанн ненадолго ездил в город. Там также его встречали и провожали большие толпы людей, желавшие увидеть Батюшку и получить его благословение. После этого он со спутниками, в числе которых был его родной племянник Иван Васильевич Фиделин, проследовали далее по Северной Двине в Архангельскую губернию. В шесть часов вечера 24 июня/6 июля двинулись в обратный путь и плыли шесть дней до Вологды. В Великом Устюге на пароход прибыл епископ Вологодский и Тотемский Израиль (Никулицкий) со свитой, возвращавшийся из поездки по епархии. «От Устюга до Тотьмы меня поразили своей живописностью берега красавицы Сухоны, с обеих сторон ее почти непрерывно идут высокие горы самых разнообразных видов и форм, покрытые роскошной и густой растительностью, то и дело виднеются высоко на горах, все в зелени, живописно уютящиеся села с красивыми белыми каменными церквями. В иных местах горы так высоки и тесно сдвинуты над рекой, что, кажется, едешь по колоссальному коридору с живыми стенами из земли, а над головой вместо потолка – небо голубое» [27, с. 166], – вспоминала Нарцизова.

30 июня/12 июля в три часа утра прибыли в Вологду, где, несмотря на ранний час, Батюшку встречала масса народу, причем многие сидели на пристани с вечера. Отец Иоанн тут же отправился в город, а его спутники остались на пароходе. О том, где он был и что делал, можно узнать из «Вологодских губернских ведомостей»: «В среду 30 июня, проездом чрез г. Вологду, из Архангельской губернии отец Иоанн Сергиев (Кронштадтский) при огромном стечении молящихся совершил в храме Всемилоостивого Спаса раннюю литургию, по окончании которой, посетил учрежденный в Вологде “Приют – Ясли”<sup>1</sup>. Преподав призываемым младенцам и персоналу приюта свое благословение, о. Иоанн проследовал в Тюремный замок<sup>2</sup>, где обратился к заключенным с сочувственным словом. Указав на высокий образ Богочеловека и Невинного Страдальца Господа нашего Иисуса Христа, о. Иоанн поучал их смирению, убеждая не допускать даже мысли о ропоте на Бога, памятуя, что все делается по благой воле Создателя, и ведет к нашему благу и спасению. Посетив за тем г. Городского голову, о. Иоанн отбыл в то же утро по Ярославско-Вологодской дороге. На станции железной дороги маститого пастыря провожали Г. Управляющий губернией А.П. Лаппа-Старженецкий<sup>3</sup>, и.д. Предводителя Дворянства В.А. Касаткин<sup>4</sup> и масса народа» [28, с. 6].

Многолюдно было и на каждой станции, везде его встречали люди, которых отец Иоанн благословлял прямо из окна вагона. На станции Уткино Батюшка сошел и отправился в Горицы, но Нарцизова по неприятному недоразумению не смогла его сопровождать. Отец Иоанн побывал по традиции и в Леушине, где на месте прошлогодней чудесной находки были построены часовня и келья, что дало начало скиту «Пустынька» – излюбленному месту молитвенного уединения пастыря. В том году, посетив Рыбинск (во второй раз), он объявил о создании здесь в скором времени Дома трудолюбия и внес первым 200 рублей, после чего его примеру последовало местное купечество. Дом был торжественно открыт 30 января/12 февраля 1900 года, летом того же года его посетил и сам отец Иоанн [29, с. 167].

<sup>1</sup> Александро-Мариинский Серебряный приют «Ясли». Был открыт в 1891 году и назван в честь серебряной свадьбы Государя Императора и Государыни Императрицы. Располагался на Златоустинской набережной (ныне – в составе набережной VI Армии) в каменном здании, пожертвованном купцом Колесниковым.

<sup>2</sup> Сегодня это женская тюрьма на Советском проспекте.

<sup>3</sup> Вице-губернатор, занимал должность с 1880 по 1901 год.

<sup>4</sup> Был утвержден в должности в апреле 1896 года.



## 1894

О намерении посетить Вологду в 1894 году Батюшка писал в письме от 4/16 мая из Кронштадта игумении Таисии (Солоповой): «Прошу тебя, свези сама Анюту на дачу к О<рнатским>, и дня на два – на три можно оставить там погостить, если попросят. Я еду на родину после 17-го Мая<sup>1</sup>, возьму с собой и Анюту не столько для гостыбы там, сколько на благословение матери на вступление в брак: это – дело великое!<sup>2</sup> Привези ее в Вологду прямо на мой пароход, который будет там нас ожидать. Исполни и благослови, Господи, вся хотения Твоя, да совершится все по Твоей святой воле» [5, письмо 10, с. 6–7].

Отец Иоанн прибыл в Вологду из Москвы 24 мая/5 июня 1894 года. Вот что сообщают «Вологодские губернские ведомости»: «Во вторник 24 мая с вечерним поездом, прибыл из Москвы в Вологду, проездом в Архангельскую губернию глубоко чтимый и любимый вологжанами пастырь, о. Иоанн Сергиев, протоиерей Кронштадтского собора. Преподав свое благословение встретившим его на вокзале и толпе народа, о. Иоанн тотчас же направился в дом Д.С.С. Александра Александровича Межакова, Кадниковского уездного Предводителя Дворянства<sup>3</sup>. Помолившись о скорейшем его выздоровлении и внося мир и утешение в души близких и знакомых А.А. Межакова, собравшихся в его дом в ожидании любимого пастыря, о. Иоанн проследовал в дом городского Головы<sup>4</sup>, где собралось много больных и желающих получить благословение о. Иоанна и где для него был приготовлен обед и ночлег. Затем, посетив Преосвященного Варсонофия, Епископа Велико-Устюжского, о. Иоанн поехал в Александринский Детский Приют Ведомства Императрицы Марии, в церкви которого благословлял детей и произнес молитву, в присутствии воспитанниц Приюта, педагогического персонала, Попечительницы Приюта и Начальника губернии<sup>5</sup>. Оттуда о. Иоанн поехал в Убежище с Ремесленным Приютом Вологодского Благотворительного Общества, где и благословил призываемых и обучаемых в них мальчиков. Вечером о. Иоанн был у Начальника губернии, где прочел молитву и благословил как семейство Г. Губернатора, так и многих других лиц и больных, собравшихся в доме Его Превосходительства. Массы народа провожали любимого пастыря и толпились у тех домов, где ожидали его посещения. На другой день, в среду 25 мая, в 7 часов утра, во всеградской церкви Всемиловитого Спаса отслужены Преосвященным Варсонофием, в сослужении о. Иоанна, утренняя и литургия при огромном стечении народа. По окончании Богослужения, неутомимый пастырь посетил мужскую классическую гимназию, реальное училище, ночлежный приют с дешевой столовою и к полудню прибыл в губернаторский дом, где собрались желавшие проводить о. Иоанна. По прибытии Преосвященного Варсонофия, подан был завтрак-обед и затем, после искренних пожеланий благополучного путешествия, глубоко чтимый пастырь, провожаемый массою горожан, отбыл на пароходе в дальнейшее путешествие» [30, с. 8].

28 мая/9 июня он прибыл в Архангельск. На родине Батюшки уже ожидала его Александра Нарцизова. 26 апреля/8 мая она получила от него телеграмму из Вологды, что первый пароход на Пинегу отправится 3/15 мая и немедленно отправилась в путь, прибыв

<sup>1</sup> Отъезд отца Иоанна на родину был назначен на понедельник, 16/28 мая, но перенесён на воскресенье, 22 мая/3 июня.

<sup>2</sup> Еще в декабре 1893 года отец Иоанн писал игумении Таисии: «Я полагаю избрать Анюте [Анна Семеновна Малкина, племянница Батюшки, дочь его сестры Дарьи Ильиничны – С.З.] жениха из семинаристов, окончивших курс». Его выбор остановился на Иване Орнатском, что в итоге и совершилось.

<sup>3</sup> Межаков Александр Александрович (1839–1897) – действительный статский советник. Кадниковский уездный предводитель дворянства, председатель Кадниковской уездной земской управы. Последний мужской потомок рода Межаковых. Жена – Фаина Александровна, урожд. Брянчанинова, родственница святителя Игнатия.

<sup>4</sup> Николая Александровича Волкова, доброго знакомого и духовного чада о. Иоанна.

<sup>5</sup> Владимира Захаровича Коленко.

в Суру 16/28 мая [31, с. 173]. 1/13 июня отец Иоанн в сопровождении епископа Архангельского и Холмогорского Никанора (Каменского) прибыл в Карпову гору в сорока верстах от Веркольского монастыря, где Нарцизова и встретила его в два часа дня. Ее приняли на борт и отправились дальше, в Суру.

9/21 июня отправились в обратный путь из Архангельска. 12/24 июня в полдень прибыли в Великий Устюг. «У меня радостно сердце забилося при виде этого чудного древнего города с многочисленными храмами старинной изящной архитектуры, которые как-то все сгруппированы на набережной, точно Кремль Москвы» [31, с. 190], – пишет Нарцизова. Батюшку вновь встречала огромная толпа народа, и с пристани он отправился в город. Нарцизова же с его племянницей Анной Семеновной Малкиной<sup>1</sup> пошла в Прокопьевский собор, где они поклонились честным мощам праведного Прокопия, святого покровителя города. По выходе из церкви Александра Флегонтовна «неволью обратила внимание на серый в пять пудов камень, лежащий на тумбе перед входом в церковь. Он, говорит предание, один из тех камней, которые упали из грозовой тучи, которая в один день, еще при жизни святого Прокопия, собралась было над Устюгом, но по его молитве прошла мимо и за 20 верст разразилась страшным каменным градом, которым поломан был громадный лес. С искренним удовольствием я проехала по улицам города. Там все так и дышит догадой стариной» [31, с. 190].

В четыре часа отец Иоанн возвратился на пароход. «К ночи мы любовались дивной панорамой гор, так называемого местечка Опоки. С одной стороны реки скала поднимается отвесно над водой сажен (говорят) на 50, верх ее покрыт густым лесом; а с другой стороны на вершине почти такой же вышины горы расположено село с белой красивой церковью. Тут горы идут то бесконечно удаляющимися вглубь грядами, покрытыми лесами, то какими-то причудливыми утесами, разрисованными руками природы под мрамор разных колеров, точь-в-точь как раскрашенная картинка китайской пагоды. Отец Иоанн не мог налюбоваться на эти дивные виды и сказал: “Как Господь все прекрасно создал! Какой архитектор построит что-либо подобное!” Действительно, дивно творчество Божие! Очень жаль, что многие русские с пренебрежением относятся к природе на Руси и ездят любоваться ею за границу, тогда как в России есть множество местностей чудной, невыразимой красоты. Такие русские, действительно, по пословице, “ездят за семь верст киселя есть”, когда этот “кисель” дома у нас гораздо лучше и вкусней заграничного, чему доказательством может служить хоть дорога от Вологды до Суры» [31, с. 190–191].

Вечером 13/25 июля остановились в Тотме, где отец Иоанн всего только на полчаса выходил на пристань. К нему прибыл повидаться живший тут на покое епископ Нафанаил. «Но на пароходе и на пристани произошла такая давка в народе, горячо желавшем если не получить благословения, то хотя взглянуть на отца Иоанна, что владыке и пяти минут не удалось поговорить с Батюшкой» [31, с. 190–191]. В девять часов вечера 14/26 июля пароход с отцом Иоанном прибыл в Вологду, где его вновь встречали несметные массы народа. На пароход явились губернатор и городской голова<sup>2</sup>, которые увезли отца Иоанна в город. Все его спутники отправились к знакомым в гости, а Нарцизова осталась на пароходе. Утром 15/27 июля отправились на вокзал, откуда в полдень Батюшка покинул Вологду на поезде при огромном числе провожающих его людей. Сошел он в Данилово, а Нарцизова уехала в Ярославль.

<sup>1</sup> Отец Иоанн забрал Анну Малкину из Суры в Кронштадт в 1891 году, а затем поместил в Леушинский монастырь, поручив воспитание девушки игумении Таисии. В 1894 году она готовилась к браку с будущим священником семинаристом Иваном Орнатским.

<sup>2</sup> В примечании к данному моменту в публикации сих воспоминаний указано, что это были ярославский губернатор Фриде и ярославский городской голова Соболев, но я предполагаю, что это ошибка, и встречали Батюшку вологодский губернатор Владимир Коленко и вологодский городской голова Николай Волков.

## 1895

Следующее посещение Вологды датируется 12/24 июля 1895 года, о чем сообщается в газете «Вологодские губернские ведомости»: «12 июля, в 5 часов утра, проездом из Архангельска в С. Петербург, прибыл в Вологду глубокочтимый гражданами о. Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский). После краткого отдыха, о. Иоанн отслужил в храме Спаса Всемилостивого, при огромном стечении народа, заутреню и Божественную литургию, затем посетил на дому или принял в квартире городского головы Н.А. Волкова больных и с утренним поездом отбыл в Москву, преподав благословение тысячной толпе, провожавшей любимого пастыря» [32, с. 4]. Спасо-Всеградский собор, в котором служил Батюшка, не сохранился до наших дней. Сохранился дом Николая Александровича Волкова на улице Петербургской (ныне – Ленинградской), в котором, предположительно, побывал пастырь. «Имя Н.А. Волкова связано с бесконечно дорогим сердцу каждого русского верующего человека именем отца Иоанна Кронштадтского. Приехав в Вологду <...> он остановился на квартире Волкова, где принимал всех, желавших встретиться с ним. Высок был авторитет Николая Александровича у этого человека, и, видимо, много он совершил благодеяний, не отмеченных в формулярном списке, ни в печатных источниках, но о которых знал святой старец» [16, с. 78].

## 1896

Следующее посещение Вологды зафиксировано 28 июня/10 июля 1896 года: «28 июня, проездом из Архангельска в Петербург, рано утром прибыл в Вологду глубокочтимый вологжанами, о. Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский). Тотчас же по прибытии, о. Иоанн посетил Преосвященного Алексия и затем отслужил, в соборе Спаса Всемилостивого, заутреню и обедню, при большом стечении народа. Весь день, до отхода вечернего поезда, неутомимый пастырь посвятил посещению больных и разных учреждений, как-то: Общины сестер милосердия, Дома трудолюбия, тюрьмы и проч. В семь часов вечера, провожаемый Г. Управляющим губернией А.П. Лаппа-Старженецким и громадною толпой публики, которую благословил, каждого по одиночке, о. Иоанн, по Ярославско-Вологодской железной дороге, отбыл в г. Данилов» [33, с. 8]. Вологодский Дом трудолюбия был открыт в 1894 году на средства и пожертвования Городской Думы (аналогичный был создан в Кронштадте отцом Иоанном и бароном Буксгевденом). В ноябре 1896 года он переместился из Ярмарочного дома на Гостинодворской (сохранился; ныне – Мира, 6) на Фрязиновскую набережную (ныне – набережная VI Армии), где для него было куплено каменное двухэтажное здание близ Спасо-Преображенской (Андреевской) Фрязиновской церкви. В апреле 1898 года при нем открылась воскресная школа. Здание Дома трудолюбия до наших дней не сохранилось. Пожизненным членом Попечительского общества о Доме трудолюбия являлся вологодский городской голова Николай Александрович Волков.

## 1897

В очередном путешествии на родину, в 1897 году, отца Иоанна вновь сопровождала Александра Нарцизова. 26 мая/8 июня на пароходе «Св. Николай Чудотворец» Батюшка со своими спутниками (среди которых была и прибывшая по его просьбе Нарцизова) отплыл из Петербурга. На собственном пароходе «Шестовец» его сопровождал городской голова Вытегры (1893–1899) купец 1-й гильдии Александр Федорович Лопарев (1846–1899) [34, с. 98–99]<sup>1</sup>. 27 мая/8 июня у пристани Шальдиха Батюшка ненадолго пере-

<sup>1</sup> Александр Фёдорович Лопарев происходил из крестьян Вытегорского уезда Олонецкой губернии.



сел на «Шестовец» по приглашению хозяина, а затем в четыре часа дня вместе с ним переместился на «Св. Николай Чудотворец». Лопарев сопровождал отца Иоанна до самой Вытегры [35, с. 198]. В шесть часов вечера 29 мая/10 июня, выйдя из Онежского канала в реку Вытегру, подошли к самому городу Вытегре. «Там отца Иоанна встретили очень торжественно: во всех церквах города шел колокольный звон, и по обоим берегам стояла масса народа. Отец Иоанн стоял на рубке и, благословляя на обе стороны, кланялся народу. Пароход тихо подошел к разукрашенной флагами и красной материей пристани. На ней встретили Батюшку многочисленное духовенство и власти города. Поздоровавшись со всеми, он вместе с Лопаревым поехал в его дом, находящийся в трех верстах от города. Подивилась я изящной, чисто русской архитектуре и убранству этого дома. Он – деревянный, бревенчатый, выстроен в виде древнерусского терема, и все в нем так уютно, в русском вкусе и изящно устроено, что редко можно где встретить что-либо подобное. В этом поместительном доме, приютившем всех съехавшихся гостей, встретил Батюшку приехавший несколько ранее нас олонецкий губернатор г-н Демидов<sup>1</sup>, и немедленно все поехали в только что выстроенную Лопаревым церковь-школу в тут же находящемся селении Шестовец» [35, с. 199]. Храм был посвящен святому благоверному князю Александру Невскому. В нем находилась икона Божией Матери «Знамение» – подарок обер-прокурора Святейшего Синода Константина Петровича Победоносцева. 30 мая/11 июня в девять часов утра отец Иоанн в сослужении двенадцати священников и пяти диаконов совершил освящение этого храма. После этого к Батюшке обратился с приветственным словом епархиальный наблюдатель церковно-приходских школ и школ грамоты Олонецкой епархии священник кафедрального собора Петрозаводска Николай Кириллович Чуков<sup>2</sup>.

В тот же день Лопарев дал отцу Иоанну большой прощальный обед, после чего тот в семь часов вечера отправился в его сопровождении в село Девятинное, находившееся в 21 версте от Вытегры. Там его также встречали огромные толпы местных крестьян. Остановившись на несколько минут в доме священника, отец Иоанн поспешил к ожидавшим его двум маленьким пароходам, принадлежащим Лопареву и лесопромышленнику Неворотину. В 11 часов ночи двинулись по шлюзовой части канала, покинув его ночью и вступили в реку Ковжу в пять часов утра 2/14 июня, переместившись из Олонецкой губернии в Новгородскую.

«Остановились у обширного лесопильного завода г-на Неворотина с красивым домом, окруженным садом. Батюшка сейчас же уехал за девять верст, в село Вознесенье, служить Литургию; в 10 часов он вернулся. Молодые супруги Неворотины очень радушно встретили отца Иоанна, и во время обеда, вместо разговоров, пел хор учеников школы под аккомпанемент фортепиано разные гимны, что Батюшке видимо очень понравив-

Занимался извозным промыслом, возил инженеров и «по их милости» стал подрядчиком. На подрядах нажил капитал, имел продовольственные лавки, товар продавал рабочим. В 1885 году женился на вдове купца Сурина Анне Петровне и стал обладателем его капитала. К пятидесяти годам стал миллионером. Лопарев был одним из крупнейших вытегорских меценатов. На собственные деньги открыл и содержал в уезде несколько школ, оплачивал содержание малоимущих учеников, оказывал поддержку учителям.

<sup>1</sup> Демидов Михаил Денисович (1842–1898) – олонецкий губернатор с 1892 по 1898 год, тайный советник. Происходил из известного рода русских промышленников Демидовых.

<sup>2</sup> В 1907 году отец Николай возведен в сан протоиерея. Был по своим убеждениям близок к русским националистам и выступал против финского влияния на православных карел. С 1911 по 1918 год – ректор Олонецкой духовной семинарии. В 1918 году переехал в Петроград. Неоднократно арестовывался. В 1922 году на сфабрикованном процессе против митрополита Вениамина был приговорен к смертной казни, но в итоге расстрел заменили пятью годами тюрьмы, а в 1923 году отец Николай вышел на свободу. В 1935 году был выслан из Ленинграда в Саратов. В октябре 1942 года в Куйбышеве (Самара) принял постриг с именем Григорий и был хиронитосан во епископа (через день возведен в сан архиепископа) Саратовского и Сталинградского. С 1944 по 1945 год был архиепископом Псковским и Порховским, а с 1945 по 1955 год – митрополитом Ленинградским и Новгородским. Скончался в 1955 году. В 2005 году высказывалось предложение о его канонизации.

лось» [35, с. 209]. В полдень отправились дальше. Из Ковжи вошли в Белозерский канал. «В 6 часов вечера проезжали древний, красивый, увенчанный многочисленными церквами город Белозерск – место ссылки многих именитых бояр времен Иоанна Грозного. Весь берег и пристань были усеяны приветствующими отца Иоанна белозерцами, но пароход здесь не останавливался, и масса народа долго за ним бежала по берегу, кланяясь отцу Иоанну. Он тоже с парохода всем кланялся и благословлял» [35, с. 209].

В восемь часов вечера у деревни Чайки (ныне – Белозерский район Вологодской области), выйдя из канала в реку Шексну, встретили ожидавший там Батюшку со спутниками пароход Милютиных «Оркан». Шел проливной дождь, и отец Иоанн заночевал на пароходе Лопарева. В полночь проехали мимо Горицкого монастыря, где его ожидали, однако пароход не остановился. Пройдя из Шексны в канал имени принца Ольденбургского в пять часов утра 3/15 июня, пароход пристал к открытому берегу, где отца Иоанна ждали лошади. На них он отправился служить обедню в село Георгиевское в трех верстах от Кириллова. В девять часов отец Иоанн вернулся на пароход, и, проехав небольшую реку Порозовицу, в семь часов вечера вступили в озеро Кубенское. «С обеих сторон, между небом и водой, словно белые лебеди, виднелись храмы и монастыри, во многих из них покоятся мощи святых подвижников, скрывавшихся в древние времена от мирской славы и молвы в непроходимые лесные дебри и болота, окружающие Кубенское озеро. Среди него, на громадном камне, точно маяк, выступает из воды древний Спасо-Каменный монастырь» [35, с. 210].

Из озера в восемь часов вечера вошли в реку Сухону и остановились за селом Воскресенским «у длинного, высоко над водой перекинутого тоже на высокие насыпи железного моста великой Архангельской железной дороги <...> Подивилась я на устройство этого моста, без устоя среди реки и с деревянными оконечностями; уж слишком живо и легко он выстроен, так что, глядя на него, невольно думается: сохрани, Господи, и помилуй от езды в поезде по такому мосту» [35, с. 210]. Там заночевали, ожидая пароход Кострова «Крым». В восемь часов утра 4/16 июня отец Иоанн служил утреню и обедню в селе Воскресенском. Несмотря на проливной дождь, толпы народа собрались здесь, чтобы увидеть Батюшку. В час дня прибыл, наконец, пароход Кострова, весь первый класс которого был отдан отцу Иоанну с его спутниками. В пять часов остановились на час в Вологде. «Там никто почти не знал о приезде отца Иоанна, и его никто не беспокоил; а так как этот пароход был не очередной, то и пассажиров на нем было очень мало» [35, с. 211]. 5/17 июня днем несколько минут стояли в Тотьме, в шесть часов утра 6/18 июня прибыли в Великий Устюг. Там Батюшка совершил в соборе утреню и Литургию. В 12 часов он отплыл из Устюга дальше, в пределы Архангельской губернии.

22 июня/4 июля Батюшка со спутниками отправился из Архангельска в обратный путь. 27 июня/9 июля стояли почти весь день близ Великого Устюга из-за чистки машин парохода, а мимо самого города прошли вечером. В восемь часов утра 29 июня/11 июля прибыли в Тотьму, где отец Иоанн отправился в Спасо-Суморин монастырь. Поклонившись мощам преподобного Феодосия, он отслужил тут утреню, Литургию и молебен святым апостолам Петру и Павлу, потом зашел ненадолго к настоятелю, а затем отправился обратно на пароход, куда возвратился в полдень под проливным дождем. В два часа дня 30 июня/12 июля прибыли в Вологду [35, с. 232].

Вот что сообщали «Вологодские губернские ведомости»: «30 июня, около двух часов пополудни, проездом из Архангельска в Петербург, прибыл в Вологду глубокочтимый вологжанам, о. Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский). После краткого отдыха, о. Иоанн посетил Преосвященного Алексия, помолился в Успенском девичьем монастыре<sup>1</sup> и в Доме

<sup>1</sup> Горне-Успенский девичий монастырь был возрожден в наше время и сейчас является действующим. Этот монастырь посещали Император Александр I Благословенный, Великая княгиня Елизавета Федоровна (будущая преподобномученица) и обер-прокурор Святейшего Синода Константин Победоносцев.

трудолюбия, затем посетил на дому и принял, в квартире городского головы Н.А. Волкова, больных. 1 июля, в семь часов утра, при громадном стечении народа, о. Иоанн отслужил, в соборе Спаса Всемилостивого, заутреню и литургию, пил чай у Г. Управляющего губернией, Вице-Губернатора А.П. Лаппа-Старженецкого и, с утренним поездом, отбыл в Москву, преподав благословение тысячной толпе, провожавшей любимого пастыря» [36, с. 14].

Александра Нарцизова сообщает, что вновь на пристани Батюшку встречала огромная толпа народа. Городской голова Николай Волков увез его в город, а спутники отца Иоанна стали собирать багаж, чтобы утром перебраться на вокзал. «1 июля Батюшка служил утреню и обедню в церкви Спасителя. В первый раз мне пришлось поклониться главной святыне Вологды – чудотворному образу Спасителя, изображенного во весь рост, – и я невольно залюбовалась на изящное убранство этого обширного храма. Весь почти иконостас и боковые иконы украшены искусственными цветами прекрасной работы» [35, с. 233].

В час дня Батюшка в сопровождении сплошной массы народа прибыл на вокзал, где в вагоне давно уже ждали его спутники. «Добрым вологжанам не хотелось так скоро расстаться с дорогим для всех Батюшкой, и долго они бежали за поездом, а отец Иоанн все время благословлял их из окна» [35, с. 233]. В шесть часов вечера поезд прибыл в Данилов, где Батюшка сошел и отправился дальше, а Александра Нарцизова возвратилась в Ярославль. Она собиралась поехать в Суру с отцом Иоанном и в 1900 году, но, судя по всему, так и не поехала, поскольку среди лиц, присутствовавших в Суре на торжествах открытия женской общины, ее имя не упоминалось, а каких-либо путевых заметок о данном путешествии, написанных ею, не имеется. В том же году Батюшка вновь посещал Леушинский монастырь и совершил там исцеление парализованной от рождения маленькой девочки [37, с. 40].

## 1898

23 июня/5 июля 1898 года отец Иоанн пишет игумении Таисии письмо из Вытегры, где останавливался по пути на родину 23–24 июня (5–6 июля по новому стилю) и служил там Литургию в местном храме: «Дорогая о Христе Боге Сестра и Мать Игумения Таисия! Много благодарен тебе за неоцененное письмо твое, в коем ты почтила меня и, по своему сердечному ко мне о Господе расположению, даже сама выезжала в Вытегру. Жалею очень и я, что, по обстоятельствам от меня не зависящим, я не мог увидеться с тобою в Вытегре; но рад и тому, что ты оставила здесь сестру Анну, и я мог узнать от нее кое-что о тебе и обители твоей и о Холмской Воронцовской<sup>1</sup>, нашем же зарождающемся детище. Благодарю тебя за ряску, подрясник и ризу. Ты очень добра для меня – сверх меры. Да воздаст тебе Господь по сердцу твоему, и весь совет твой да исполнит [Пс. 19:5]. На обратном пути надеюсь с великою радостью увидеть тебя и сестер и соутешиться взаимною беседою, общею верою [Рим. 1:12] и Богослужением. Пока до свиданья. Новый пароход, сделанный мною для родины, в виду помощи бедноте моих сельчан и окрестных сел, удался очень хорошим и вполне пригодным. Да даст ему Господь, высочайший Художник и Строитель, долговременную и полезную службу» [5, письмо 27, с. 18]. Речь в письме идет о пароходе «Святой Николай Чудотворец», построенном на средства отца Иоанна Ф.Р. Ильсом по проекту инженеров Э.Е. Гуляева и В.И. Афанасьева. Это был пароход колесного типа и имел 105 футов в длину, 15 футов в ширину (без кожухов), машину в 25 сил и небольшую осадку (8–10 вершков) с расчетом на мелководные северные реки. Он был освящен 18/30 июня 1898 года на верфях острова Голодай [10, с. 321]. На этом пароходе с тех пор Батюшка

<sup>1</sup> Имеется в виду женская обитель в селе Воронцове Холмского уезда Псковской губернии, в создании которой отец Иоанн принимал самое деятельное участие [см. 38, с. 321–322; 39, с. 323–324].

будет ежегодно совершать плавания на свою малую родину. Побывав в том же году в Леушинской обители, он освятил там домовую церковь при богадельне, где содержались на полном монастырском иждивении 12 престарелых монахинь и немощных сестер [40].

## 1899

В 1899 году отец Иоанн вновь посетил Леушинский монастырь, о чем оставила свои воспоминания игумения Таисия. Из Кронштадта он отправился в путь 26 мая/7 июня в 9.30 утра на пароходе «Любезный», в Шлиссельбурге пересел на пароход «Шестовец» А.Ф. Лопарева, а по Сухоне, Северной Двине и Пинеге путешествовал уже на новом пароходе «Св. Николай Чудотворец» [10, т. 1, с. 367]. С 6/19 по 9/21 июня Батюшка находился в Архангельске, затем продолжил путь в Суру, где искал место для предполагаемой к открытию здесь женской монашеской общины. 21 июня/3 июля на обратном пути из Суры он отправил из Березника (село Семеновское, Шенкурский уезд, Архангельская губерния)<sup>1</sup> телеграмму Государю и Государыне, где поздравил их с рождением дочери – великой княжны Марии Николаевны [41, с. 370]. В одиннадцать часов утра 1/13 июля от Батюшки пришла из Кириллова в Череповец телеграмма на имя игумении Таисии, где он извещал, что утром проехал Кириллов [37, с. 33]. Прибытия его ожидали около трех часов дня. Было решено ехать навстречу гостю на небольшом пароходе группе усердствующих во главе с хозяином парохода Милютиным<sup>2</sup>, соборным протоиереем и другими, а также самой настоятельницей Леушинского монастыря с несколькими певчими сестрами, живущими при подворской церкви (подворье Леушинского монастыря в Череповце было основано трудами матушки Таисии в 1883 году на участке земли, приобретенном у череповецкого мещанина за 600 рублей, где сперва была освящена часовня в честь иконы Богоматери «Достоинство есть», а в 1898 году на ее месте была выстроена церковь в честь Сретения Господня).

Пока готовился к отплытию пароход, встречающие отправились по своим домашним делам, а игумения Таисия пошла на пристань, где в двенадцать с половиной часов увидела пароход «Св. Николай Чудотворец», на котором плыл отец Иоанн. Весть о прибытии любимого всеми пастыря мгновенно стала известна в городе, и народ толпами стал прибывать на пристань и просить Батюшку отслужить у них в соборе Литургию. Тот сказал, что сделает это на обратном пути из Леушинского монастыря, где намеревался погостить несколько дней.

Около двух часов дня на своем пароходе вместе с игуменией и певчими отец Иоанн отплыл из Череповца под радостное и торжественное пение Пасхального канона [37, с. 34]. Около пяти вечера прибыли к пристани Леушинского монастыря «Борки», где Батюшка посетил монастырский дом для приезжих, посидел на балконе, выходящем в садик на берегу Шексны, и полюбовался местностью. Эта пароходная пристань была устроена игуменией Таисией в 1890 году в десяти верстах от Леушинского монастыря, на берегу Шексны в деревне Борки при содействии купцов Милютиных для удобства передвижения монахинь и паломников. Остановка здесь стала обязательной и постоянной для каждого парохода. Отсюда отец Иоанн отправился в монастырь, где его встречали колокольным звоном. По прибытии он сразу проследовал в келью настоятельницы, уже приготовленные для него,

<sup>1</sup> Ныне – пгт Березник Виноградовского района Архангельской области.

<sup>2</sup> Действительный статский советник Иван Андреевич Милютин, череповецкий городской голова, а также судовладелец, судопромышленник, банкир, экономический публицист. Выдающийся деятель, чье управление городом составляет собою целую эпоху в его истории. «Дом его стоял над Шексной, пароходы его ходили по Шексне, заводы и капиталы его работали на Шексне, а размах его интересов простирался от Баку до Петербурга и далее. Писал он о том, «как сохранить Волгу», и о том, «как улучшить Мариинскую систему». Шестьдесят три года жизни отдал он великому российскому торговому пути» [42, с. 39].

так как в соборе монастыря шло всенощное бдение и потому неудобно было нарушать богослужение. В кельях собрались некоторые из гостей и из духовенства. Батюшка поздоровался с ними и преподал всем благословение, после чего прошел на балкон, выходящий в сад. Там он пил чай и слушал исполнение монастырскими певчими своих любимых ирмосов канона Успению Богоматери киевского распева. После этого спустился в сад и долго ходил по его аллеям, углубленный в молитву в полном уединении [37, с. 34].

На следующий день, 2/14 июля, отец Иоанн совершил утреню и Литургию, после которой все прибывшие гости и священнослужители были приглашены к чаю в саду. После чая ходил по саду и беседовал со всеми желающими. У калитки собралось огромное количество людей, желавших его видеть. Каждому было преподано благословение, многих Батюшка выслушал и кому-то оказал материальную помощь. В два часа был обед в зале училищного здания, соединенного с настоятельскими кельями коридором. После обеда поехал с настоятельницей в «Пустыньку» – небольшой уединенный домик среди соснового леса с часовнею в честь святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, где в том году по предложению архиепископа Новгородского был пристроен алтарь и устроена маленькая церковь. Ее освящение отец Иоанн назначил на 5/17 июля.

Отдохнув и выпив чаю, он посетил монастырскую пасеку, окрестные поля и нивы, а затем вернулся в обитель. Вечером он до девяти часов вечера читал вслух собравшимся книгу пророка Исаяи. Благословив всех, отправился на легкую закуску, во время которой, узнав, что приехали его духовные чада Поздеевы из Устюжны, тотчас же пригласил их к себе и велел подать ужин, но сам не ел, а беседовал с ними. В десять часов вечера пошел в сад на уединенную молитву «по обычаю своему предаваться ей особенно на чистом воздухе, где сама чудная природа так гармонирует с его возвышенным настроением и свободнее уносит душу к Богу в молитвенной беседе с Ним» [37, с. 37]. В 11 часов отправился спать, но в полночь всех разбудила страшная гроза с сильным ливнем и вихрем. После ее окончания, все разошлись спать.

3/15 июля отец Иоанн совершил утреню и позднюю Литургию в монастырском соборе, проведя при этом общую исповедь, на которую пришло огромное число желающих. Прибыло немало священников и из окрестных сел, и из города Череповца – в том числе и настоятель Воскресенского собора протоиерей Евлампий Николаевич Приоров<sup>1</sup>, потому служение было соборным. После Литургии снова был чай в саду, затем обед в зале, где пели монахини-певчие, а после него отец Иоанн с гостями отправился в «Пустыньку», а оттуда поехали на «Бугры» – небольшие холмики, поросшие сосновым лесом, где были сделаны скамейки и столики. Там Батюшка поел земляники и черники, которыми угощали местные крестьяне. Побеседовал с ними, погулял, а после вернулся в обитель, где вновь читал Священное писание и после уединенно молился в садике.

4/16 июля, в шесть часов утра, совершил утреню в домово́й церкви в честь Нерукотворного образа Спасителя (первый собственный храм обители, освященный в 1880 году), смежной с настоятельскими кельями. После утрени, исповедав некоторых желающих, Батюшка отправился в собор для служения поздней Литургии, которое осуществил соборно со многими священнослужителями. После Литургии пил чай в саду, а затем благословлял всех собравшихся у святого колодца. Закончив, в два часа дня Батюшка отправился обедать. После обеда вместе с настоятельницей отправился вновь в «Пустыньку», а по возвращении заехал в рощу, прилегающую к монастырской ограде, где встретили его клирошанки, числом около восьмидесяти, Они «встретили его пением задостойника “Радуйся, Царице, матероде́вственная славо”». Дорожку в рощу, по которой надлежало идти Батюшке,

<sup>1</sup> Занимал должность соборного настоятеля с 1888 по 1915 год. Затем был заведующим Леушинской женской церковно-учительской школой. Подвергался репрессиям. Скончался 17 мая 1933 года и погребен в Леушине.



они усыпали полевыми цветами и зеленью. Батюшка приветствовал их словами: “Здравствуйте, певички Божии”. Вот они подошли на благословение, затем Батюшка поместился на приготовленное для него место за столом, по сторонам разместились гости, народ стеною стоял поодаль, певчие пели, остальные молоденькие сестры подавали чай, ягоды или просто стояли около стола. Был в полном смысле “праздник”» [37, с. 41].

После этого отец Иоанн отправился к старшему монастырскому священнику, отцу Кл. Е., просившему быть восприемником родившейся у него перед самым его приездом дочери Юлии, что Батюшка с удовольствием исполнил, после чего посетил второго священника, отца Н.Л., затем обоих диаконов и наконец вернулся в садик, где по своему обыкновению предался уединенной молитве. После этой молитвы отправился по приглашению игумении Таисии ночевать в «Пустыньку». 5/17 июля утром он прочитал положенные перед освящением храма каноны. В обители совершалась Литургия, по окончании которой был назначен крестный ход к новосооруженной церкви. Было совершено торжественное освящение и Литургия, закончившаяся около часа дня. Выпив чаю и перекусив с духовенством и гостями, отец Иоанн отправился на прогулку вместе с игуменией Таисией. Затем долго читал в саду Священное Писание, после чего по просьбе настоятельницы посетил монастырскую богадельню, открытую два года назад, для престарелых и убогих монахинь, среди которых было четыре слепых. Батюшка благословил их всех, каждую лично поил чаем из своих рук. Осмотрев церковь при богадельне и благословив еще раз всех собравшихся стариц, он отправился в сестринскую трапезную, а оттуда на кухню, где попробовал белой рубленой капусты, которая ему очень понравилась. Из кухни Батюшка прошел в квасную, откуда вышел другим ходом, сел в коляску и, проехав вокруг монастыря, возвратился в свои кельи.

6/18 июля был последним днем пребывания Батюшки в Леушинской обители. Он отслужил утреню и Литургию в надвратной, смежной с богадельней двухпрестольной церкви в приделе преподобного Иоанна Рильского (своего небесного покровителя), где причастил Святых Таин всех богаделенских стариц, а также и других сестер, и мирян. После обеда прогулялся с настоятельницей и, вернувшись, читал в саду книги вслух всем желающим послушать его.

Отъезд из Леушинской обители отца Иоанна был назначен на девять часов вечера, чтобы прибыть в Череповец к утру, ко времени служения утрени и Литургии. По просьбе игумении Таисии, все сестры обители (около 400) собрались в домовая церкви. Там отец Иоанн поблагодарил их за гостеприимство и радушный прием в обители, произнес проповедь, после чего освятил воду, покропил ею всех собравшихся сестер и, благословив их, удалился в свои кельи. Также вместе с настоятельницей он еще раз посетил «Богословскую пустыньку», где долго молился в алтаре перед престолом на коленях. Затем немного погулял в саду при церкви и беседовал с игуменией. Из «Пустыньки» поехали в Успенский скит, в полутора верстах от обители в сосновой роще. Там отец Иоанн посетил церковь, освященную 1/14 октября 1891 года, и благословил всех сестер-скитянок. После этого возвратился в обитель, где Батюшку провожали при огромном стечении народа. Уезжая, он благословил садик, в котором все эти дни уединенно молился по вечерам [37, с. 46–47]. Из обители он уехал, провожаемый толпами людей и сестер обители. 14/26 июля Батюшка возвратился в Петербург, о чем сообщил в письме матушке Таисии [5, письмо 39, с. 27–28].

## 1900

11/24 июня 1900 года отец Иоанн прибывает в Вологодскую губернию, о чем повествует заметка в журнале «Вологодские епархиальные ведомости»: «4 июня [по новому стилю 17 июня – С.З.] после литургии протоиерей И[оанн] И[льич] Сергиев выехал из Кронштадта на свою родину – в село Суру Архангельской губернии. Все путешествие туда

и обратно он предполагает совершить на пароходах. Для проезда по Мариинской системе в его распоряжение предоставлены были добрыми людьми два небольшие парохода, на которых и разместились о. Иоанн и его 6 спутников, на этих же пароходах помещено много вещей для устрояемой о. Иоанном в Суре женской общины. 11 июня Мариинская система была пройдена и пароходы, переправившись через Кубенское озеро, вошли в реку Сухону. Здесь встретил о. Иоанна собственный пароход, ныне подаренный Сурской общине «Св. Николай Чудотворец». Все перешли на этот большой и очень удобный пароход и по перегрузке багажа отправились в дальнейший путь по рр. Сухоне и Сев[ерной] Двине; пароход нигде не останавливался до г. Архангельска, куда и прибыл благополучно в ночь на 15 июня [по новому стилю 28 июня – С.З.] [43, с. 336]. 20 июня/3 июля он находился в Суре [44, с. 434–435], но уже 23 июня/6 июля выехал оттуда обратно из-за быстрого обмеления Пинеги [44, с. 435].

В тот же день Батюшка написал письмо матушке Таисии (ошибочно было датировано 28 июня): «11-го Июня [по новому стилю 24 июня – С.З.] имел радость встретить свой пароход “Св. Николай” на большой воде. Радости не было конца. Радость увеличена добрыми друзьями Лопаревым и Неворотиним – лесопромышленником. Получил твое письмо; спасибо за все известия и советы. В Архангельск отправлюсь теперь, побываю у Владыки. Потом поспешу к вам, мои друзья» [5, письмо 60, с. 36–37].

24 июня/7 июля Батюшка прибыл в Холмогоры [45, с. 436–437], а 25 июня/8 июля – в Архангельск, где решал ряд вопросов с открытием в Суре женского монастыря. 28 июня/11 июля он уже держал путь обратно: «Теперь я иду Двиною в обратный путь; в Леушинском Монастыре – женском Новгород[ской] Губернии пробуду дней пять; потом отправлюсь в г. Рыбинск и Ярославль; затем в Москву» [46, с. 445]. С 6/19 по 11/24 июля отец Иоанн гостил в Леушинской обители [46, с. 446]. Оттуда отправился на пароходе «Владимир» купца Ефремова в Рыбинск, где провел два дня [47, с. 448–449]. 21–22 июля/3–4 августа он гостил в Москве, а уже 23 июля/5 августа прибыл в Петербург.

## 1901

В июне 1901 года отец Иоанн снова отправляется в путь на малую родину. 4/17 июня он пишет письмо супруге: «Я путешествую благополучно, с пользой и приятностью. Служу часто Литургии в городах попутных или на заводах лесопильных по приглашению хозяев. Чувствую себя хорошо. – Теперь я близко уже к родному Архангельску и к Суре» [48, с. 503]. 3/16 июня Батюшка служил утреню и Литургию в селе Устье Кадниковского уезда<sup>1</sup>, куда прибыл на пароходе в два часа ночи. «После Богослужения о. Иоанн посетил дома купцов Никулиных<sup>2</sup> и Ганичевых, где служил водосвятные молебны, и затем присутствовал на обеде в устьенском народном доме. <...>. В час дня о. Иоанн оставил с. Устье, напутствуемый благопожеланиями многотысячной толпы народа» [10, т. 1, с. 504].

В этих местах была очень развитая лесопромышленная промышленность: «В 70-х годах XIX века при впадении реки Кубены в озеро были построены лесопильные заводы лесопромышленника Рыбкина, купцов Ганичева, Никуличева, Граппа и Гирша. Был основан даже стекольный завод. К 1903 году в Устье насчитывалось ни много ни мало 70 заводов! Такой бурный рост промышленности объясняется устройством Мариинского и Северо-Двинского каналов, благодаря которым Устье соединилось хорошим водным путем с Петербургом» [49]. Затем о. Иоанн посещал Вологду и там побывал в духовной семинарии [50, цит. по: 10, с. 504].

<sup>1</sup> Ныне – Устье-Кубенское, центр Усть-Кубенского района Вологодской области.

<sup>2</sup> Судя по всему, речь идет о купцах Никуличевых.



Есть воспоминания некоего бывшего семинариста из Вологодской духовной семинарии, рассказывавшего о том, как отец Иоанн приезжал в Вологду, возможно, относящиеся к этому или другому посещению им города. Утром стало известно, что тот прибывает в город. Группа семинаристов отправилась на службу в храм Спаса Всемилостивого, где было огромное количество народу. Очевидец сумел попасть в алтарь, где наблюдал служение о. Иоанна вместе с большим числом вологодских священников. По правую сторону от престола стоял и вологодский архиерей, не участвующий в служении. «Настроение было у всех высокое, молитвенное. Служил о. Иоанн восторженно; движения его были порывисты, как бы резкие, например, он так быстро кадил, что человеку, не знающему его, можно было принять такое каждение за небрежное. Возгласы его мне не запомнились; кажется, что их произносил тоже быстро. Молящиеся подошли к самым царским вратам, и часто оттуда слышны были мольбы: «Помолитесь за нас, батюшка». О. Иоанн иногда слегка оборачивал голову и кивал ею в ту сторону, откуда слышались эти голоса» [51, с. 116]. Проповеди он не произносил, сразу после Литургии вместе с преосвященным вышел из храма боковыми дверями.

Около полудня стало известно, что отец Иоанн посетит семинарию. Семинаристы и преподаватели во главе с ректором собрались в семинарской церкви. К крыльцу храма подъехала карета и оттуда «с юношеским проворством выскочил о. Иоанн и прошел прямо в алтарь» [51, с. 117]. Выйдя через царские врата на солею, он вознес молитву Святой Троице: «сразу же, с первых же слов, весь ушел в жаркую беседу со Святой Троицей, так, а не иначе, надо назвать эту молитву. Переживания о. Иоанна во время этой молитвы были настолько захватывающи и глубоки, что он делал одни поясные поклоны, как бы забывая совершать крестное знамение; начавши молитву пред царскими вратами, он постепенно подвигался вперед и кончил молитву уже перед престолом» [51, с. 117]. В своем слове Батюшка звал собравшихся к мирной жизни и говорил о причинах волнений в России: «Россия велика, могуча и богата, запад завидует нам и посылает своих агентов для возбуждения беспорядков» [51, с. 117]. После окончания проповеди, отец Иоанн вышел боковыми алтарными дверями. На улице собралось огромное количество людей, желавших увидеть пастыря и получить его благословение, так что тот с трудом смог сесть в коляску и уехать.

5/18 июня Батюшка писал Шауману из Березников: «Вот я по настоящий час путешествую на свою родину и на своем пароходе и нахожу полное удовлетворение духу и утружденной плоти. Благодарю Бога, прославляю Его благость, величие, всемогущество, святую, красоту невыразимую» [52, с. 504]. Во время пути о. Иоанн узнал о рождении у государя Императора четвертой дочери, великой княжны Анастасии и поздравил его телеграммой [53, с. 505].

6/19 июня 1901 года он прибыл в Великий Устюг «на компанейском архангельском пароходе, большом и быстроходном» [54, с. 40], принадлежавшем Северному пароходному обществу и называвшемся «Великий князь Сергей Александрович» (в 1898 году великий князь совершал на нем плавание до Усть-Сысольска). В Сретенско-Мироносицком соборе совершил утреню и обедню. Народу было много, присутствовал наряд полиции. После службы посетил дом купца М.Л. Чебаевского (владельца маслобойного завода), Прокопьевский собор и собор Иоанна Устюжского. В 12 часов дня на том же пароходе отплыл из Устюга дальше [55]. В Суру прибыл 8/21 июня в пять часов вечера, в Архангельск по пути не заезжал [10, т. 1, с. 507, 506]. 10/23 июня написал матушке Таисии из Суры, что планирует быть у нее в обители 22 или 23 июня (5 или 6 июля по новому стилю) [5, письмо 70, с. 43]. 11/24 июня отбыл из Суры, 13/26 июня прибыл в Архангельск, откуда отбыл 15/28 июня. 17/30 июля, пробыв перед этим три дня в Москве, Батюшка прибыл в Петербург.

## 1902

Совершал Батюшка свое традиционное путешествие и в 1902 году. 30 мая/12 июня на пароходе «Шестовец» он прибыл в Вытегру. «30 мая протоиерей Иоанн Ильич Сергиев прибыл <...> в г. Вытегру, <...> Вчера в городском Петропавловском соборе совершил Литургию при громадном стечении народа, наполнившего не только храм, но и обширную перед ним площадь» [56]. В Вологду прибыл 4/17 июня, где перед началом Литургии в Спасо-Всеградском соборе исцелил бесноватую Анну, мещанку пятидесяти лет [57, с. 470 – 471]. Также отец Иоанн посетил правящего архиерея епископа Алексия и местную духовную семинарию [58]. Оттуда на пароходе «Великий князь Сергей Александрович»<sup>1</sup> он отправился в Архангельск, куда прибыл 7/20 июня и 11/24 июня был уже на родине, в Суре. В обратный путь до Рыбинска он двинулся на собственном пароходе «Св. Николай Чудотворец». 24 июня/7 июля посылает телеграмму игумении Таисии из Тотьмы [59, с. 43]. Та отправилась ему навстречу на пароходе «Легкий». Встретились они на 22-й версте от Череповца. 26 июня/9 июля он был уже в Леушино [60, с. 44–45].

2/15 июля прибыл в Рыбинск, откуда затем отправился в путешествие по Волге до Астрахани [61, с. 45; 60, с. 45]. Далее через Кострому отправился в Ярославль, где его ожидали 2/15 июля, к девяти вечера, но он прибыл в два часа ночи 3/16 июля и ночевал на пароходе, а утром служил в церкви Сошествия Святого Духа (снесена в 1938 году).

Как раз в это самое время в городе гостили возвращавшиеся из своей поездки к керженским старообрядцам петербургские литераторы Дмитрий Мережковский и его супруга Зинаида Гиппиус, которая оставила нам бесценное личное свидетельство о Батюшке. Первый источник – ее дневник с названием «Светлое озеро» [62], второй – написанная на его основе повесть «Старый Керженец» [63]. В дневнике Батюшка именуется как отец Иаков, в повести – под своим собственным именем. Вот что пишет Гиппиус в дневнике: «Вышел веселый старичок с розовым лицом и гладкими волосами. Голова непокрытая, ряса бархатная, алая, – чудесная; на груди, мешаясь с крестами, звезды орденов. У всего народа в эту минуту, на эту минуту, стала – не одна душа, я думаю, – но одинаковое устремление душ в одну общую точку, тянунье, вытягиванье душ к этой точке. Чрезвычайно непонятное, – но бесспорное явление. И ничего в этом не было противного, а трогательное, захватывающее равенство, сила – и беспомощность. А он, гладенький, голубоглазый, грубоватый и быстрый старичок, точно и на себя это не брал, – никакой важности и самодовольства. Невинность и привычливость. Это самое яркое и точное – что и толпа, и он, оба знали (конечно, без сознания) одно: тут не он, сам, важен и нужен, а Кто-то другой, к кому, кажется им, – можно дотянуться сквозь этого бархатного старичка» [62, с. 354].

Губернатором в Ярославле был тогда Борис Владимирович Штюрмер, занимавший сей пост с 1896 по 1902 год (свою должность он покинул в августе и стал директором Департамента общих дел Министерства внутренних дел). «О. Иоанн шел быстро, оглядываясь по сторонам. Вдруг, через голову какой-то монашки, протянул мне руку с веселым “здравствуйте!” точно старого знакомого встретил. Удивляюсь немного, но отвечаю на приветствие», – пишет свои впечатления Зинаида Николаевна [63, с. 174]. В гостиной дома настоятеля Свято-Духовской церкви Батюшка в присутствии Штюрмера, вице-губернатора графа Гудовича<sup>2</sup> и Мережковских принимал всех желающих. Искренне радовался ягодам:

<sup>1</sup> Немало общего есть между двумя этими современниками. Оба они являли собой пример благой и целомудренной жизни, набожности. Придерживались оба взглядов монархических, национальных. Про обоих нам известно, что они причащались регулярно, – Батюшка каждый день, а Великий князь – три раза в неделю. Тогда как в то время большинство причащалось один раз в год – на Пасху. А было немало и тех, кто не причащался вовсе и на исповеди не был.

<sup>2</sup> Расстрелян в сентябре 1919 года в Москве большевиками.

«На столе стояло пять тарелок: две с викторией<sup>1</sup>, одна с лесной земляникой, одна с клубникой и одна с морошкой. О. Иаков [отец Иоанн – С.З.] чрезвычайно обрадовался ягодам: – Ягодки, ягодки! Вот хорошо в летний день! Я и чай забуду с ними. Первую зрелую ягоду вижу нынче!» [62, с. 355].

От разговоров о Толстом и религиозном движении в Петербурге отец Иоанн уклонился. «А так – он весь светится, – и грубо и блистающе, своими земляничками, пурпуром рясы, голубыми, – как небеса утром, – глазами, и свежими – и пьяными. И весь он – подлинный. Подлинно пронцаемый, – хотя бы лишь для “старого и малого”, – чтобы приблизиться к Вечному. Даже особенно “православия” тут у него не чувствуется, православного рабьего “смирения и отречения”, так же, как и католической хитрости и сентиментального экстаза» [62, с. 356], – отмечает Гиппиус. После этой встречи, Мережковские через час на поезде отправились в Петербург, а Батюшка продолжил свой путь по Волге. С 13/26 по 15/28 июля отец Иоанн был в Астрахани [10, т. 2, с. 46]. В Петербург он прибыл 23 июля/5 августа по Николаевской железной дороге, а уже 31 июля/13 августа вернулся в Кронштадт [64].

### 1903

Весьма подробно освещено посещение отцом Иоанном Вологодчины в 1903 году. Важным источником являются записки петербургского художника Сергея Васильевича Животовского, преподавателя рисования в Ксенинском институте благородных девиц, который 34 дня провел с отцом Иоанном Кронштадтским в путешествии по Северу России [65]. О намерении отправиться в Вологду Батюшка писал игумении Таисии 27 февраля/12 марта: «Вот и весна наступает, хотя и ранняя; реки начинают вскрываться; и нам Господь путь готовит – и в Суру и к тебе в Леушино. Нынешний год думаю на машине<sup>2</sup> следовать до Вологды, а оттуда на своем пароходе в Суру» [5, письмо 98, с. 62]. 25 мая/7 июня 1903 года отец Иоанн отправился в путь на пароходах «Агафия» и «Шестовец». 27 мая/9 июня он прибыл в Вытегру, утром следующего дня служил обедню и произнес слово против раскольников, которых было немало в этих краях. Также он гостил у семейства Лопарёвых – в тот же день был в их загородном имении, а 28 мая/10 июня – в их городском доме. 29 мая/11 июня посетил Вытегорский погост, где служил обедню.

В Белозерск не заходили, проплыв мимо его вечером 30 мая/12 июня. 31 мая/13 июня отец Иоанн посетил Горицкий женский монастырь, оттуда пешком проследовал в Кирилло-Белозерский монастырь, где отслужил краткий молебен у раки преподобного Кирилла, выпил стакан чаю с архимандритом Феодосием, а затем посетил город Кириллов. Из Кириллова поплыли к Кубенскому озеру. «Весь путь наш от Кириллова до Кубенского озера был каким-то триумфальным шествием отца Иоанна. То, что происходило здесь, не поддается описанию. Целые села от мала до велика высыпали навстречу нам и бежали по нескольку верст, падая на колени, простирая к отцу Иоанну руки и крестясь» [65, с. 12], – пишет Животовский. На пароходе «Св. Николай Чудотворец», специально прибывшем за отцом Иоанном из Суры, поплыли дальше и посетили Спасо-Каменный монастырь на острове в Кубенском озере. Там отец Иоанн отслужил обедню и пожертвовал солидную сумму на монастырские нужды, после чего двинулись дальше, по Сухоне.

2/15 июня, рано утром, прибыли в Тотьму, где остановились всего на полчаса. Оттуда Батюшка отправил телеграмму супруге в Кронштадт [66, с. 96].

3/16 июня прибыли в Великий Устюг, где отец Иоанн служил обедню в местном Успенском соборе, а оттуда, мимо Котласа, по Северной Двине – в Пинегу, в родные края.

<sup>1</sup> Крупноплодная садовая земляника.

<sup>2</sup> На поезде.

В Суре пробыл с 8/21 по 10/23 июня. Из Архангельска, куда он прибыл в ночь с 14/27 на 15/28 июня, Батюшка отправил письмо игумении Таисии (в ответ на ее письмо, полученное 15/28 июня): «В Суре я пробыл только три дня; вода чрезвычайно упала; нынешний год пришлось ехать на лошадях 300 верст. В Архангельске пробуду двое суток; 17-го выезжаю из Архангельска в Холмогоры к сестре моей родной (состоящей в замужестве за священником) и в Холмогорский женский монастырь. Там – два дня. Оттуда 20-го июня отправлюсь в Устюг, там – один день, буду там не ранее 24-го, оттуда – в Вологду, числа 27-го; 28-го – в Кубенское озеро и в шлюзы; 29-го, вероятно, попадем в Шексну. 30-го июня и 1-го июля – Шексной до вашей пристани. В это время и переговорим с тобою. Помоги нам, Боже, во всем» [5, письмо 99, с. 63].

Вернулись на Вологодскую землю 19 июня/2 июля, проплывая в полночь мимо Котласа. Здесь, по воспоминаниям игумена Георгия, отец Иоанн в селе Эгриж (Животовский пишет – Ягрыши, в 120 верстах от Котласа)<sup>1</sup> в местной церкви служил утреню и обедню. Три месяца в этих краях не было дождя, дым от лесных пожаров застилал всю округу. И по молитве Батюшки после окончания службы сперва стало накрапывать. А потом уже пошел дождь и шел он целые сутки [67]. О данном случае сообщает и Животовский [65, с. 66]. В семь-восемь часов утра<sup>2</sup> 20 июня/3 июля прибыли в Великий Устюг, где Батюшка служил обедню в соборе святого Прокопия Праведного. Это посещение состоялось благодаря усердным просьбам устюжан принять участие в праздновании 600-летия со дня блаженной кончины этого святого, покровителя города. В случае его невозможности прибыть на сам праздник (8/21 июля), исполнительный комитет просил Батюшку «по крайней мере во время проезда отслужить в Прокопиевском соборе Божественную Литургию и молебен пред ракою угодника Божия о благосостоянии и спасении города и живущих в нем» [68]. Здесь отец Иоанн совершил одно из своих исцелений: «Когда отец Иоанн собирался возвратиться на пароход, к нему обратились с просьбой посетить одного больного юношу, который был ушиблен лошадей и теперь лежал дома, не имея возможности двигаться. По словам просивших навестить больного, доктора отказались его лечить, так как у того образовалось нечто вроде гангрены. Когда приехал к больному отец Иоанн, он сказал ему:

– Если можешь с верой помолиться, то молись и надейся, и Господь услышит тебя и поможет.

– Верю, батюшка, всем сердцем верю, помолитесь обо мне, – ответил ему юноша.

Отец Иоанн начал молиться. Когда после окончания молитвы отец Иоанн, простившись с семьей, направился к выходу, больной сам поднялся со своего места, отбросил костыли в сторону и, пошатываясь, пошел провожать к выходу отца Иоанна.

– Смотри, мама, – проговорил он, – я без костылей уже могу держаться.

Такая быстрая метаморфоза заинтересовала даже самого отца Иоанна, и он сказал больному, чтобы тот, когда выздоровеет совсем, написал бы ему о себе письмо» [65, с. 68]. У игумена Георгия случай этот также описан [67, с. 51–52], однако у него говорится о взрослом мужчине, по имени Лев, к которому пригласил Батюшку сын болящего, молодой гимназист.

От Устюга до Вологды плыли три дня. 21 июня/4 июля утром отец Иоанн служил обедню в селе Брусницы. 22 июня/5 июля, утром, служил обедню в Иколицах, в пятидесяти верстах от села Шуйское. Вечером вошли в реку Вологду и в полночь пристали в нескольких верстах от города, а утром, в восемь часов, 23 июня/6 июля, прибыли туда. Здесь он служил обедню в Спасо-Всеградском соборе, затем совершил визиты к разным людям в городе, после чего побывал в усадьбе Николая Волкова Осаново. Там же присут-

<sup>1</sup> Ягрыш, Архангельская область.

<sup>2</sup> Животовский пишет, что прибыли к восьми часам утра, игумен Георгий – что в семь часов утра.

ствовали епископ Вологодский и Тотемский Алексей (Соболев), вологодский губернатор Александр Лодыженский и вице-губернатор Михаил Иславин. Вот что пишет Животовский: «Старинный помещичий дом<sup>1</sup> г. Волкова окружен огромным садом с длинными тенистыми аллеями. Когда мы подъезжали к усадьбе, в сад уже проникло человек сорок самой разнообразной публики; потом это количество возросло человек до трехсот. Все время до обеда, который был назначен в 2 часа дня, отец Иоанн гулял по саду, беседуя с подходившими к нему под благословение, лаская детишек и осматривая все интересные уголки сада. Вскоре приехали вологодский архиерей, губернатор и вице-губернатор. Обед был сервирован на открытой веранде, выходящей в сад. Этим обстоятельством воспользовалась публика, наводнившая сад и не желавшая расставаться с отцом Иоанном, и окружила нашу веранду со всех сторон. Мы очутились как-бы на сцене театра «при полном сборе» и потому чувствовали себя не совсем ловко. Но что было делать с людьми, не хотевшими оторвать глаз от обожаемого пастыря? В конце обеда отец Иоанн сошел на нижнюю ступеньку крыльца, и вся толпа в строгом порядке прошла по очереди мимо него, получая благословение» [65, с. 71].

Усадьба эта не сохранилась, ее разрушили большевики в 1930–1950-х годах. Сохранилась только Осановская роща, по которой прогуливался отец Иоанн. Из опасения, что при проводах Батюшки может случиться давка, ему пришлось сесть на другой пристани на путевый пароход. На нем его увидела с набережной собравшаяся там многочисленная толпа народа. Представители власти во главе с губернатором провожали отца Иоанна на путевом пароходе до выхода реки Вологды в Сухону, где Батюшка попрощался с ними и перешел на «Св. Николай Чудотворец». Вечером вышли в Кубенское озеро. «Мои спутники рассказывали мне, что в одну из своих поездок на родину отец Иоанн чуть было не сделался жертвою стихии, рискнув переплыть бурное озеро на маленьком Лопаревском пароходике “Шестовце”, который несколько раз уже был готов нырнуть в водную пучину вместе со своими пассажирами, но каким-то чудом спаясь» [65, с. 71], – рассказывает Животовский.

Утром 24 июня/7 июля пересекли озеро и по каналу пошли к Шексне, по которой ночью прошли мимо Череповца. Недалеко Батюшку догнала игуменья Таисия. Вечером 25 июня/8 июля прибыли в Рыбинск Ярославской губернии. Затем отец Иоанн отправился в город Романов-Борисоглебский (ныне – Тутаев). Посетил он и Леушинскую обитель, где с благословения архиепископа Новгородского и Старорусского Гурия (Охотина) открылись педагогические курсы для учительниц церковно-приходских школ четырех близлежащих уездов епархии. Обучалось там около 300 девушек. После обеда он, в сопровождении игуменни и гостей, посетил эти курсы и сказал курсисткам свое учительное слово, разъяснив высокую задачу, к которой они призваны, и советовал не поддаваться искушениям современных писателей (прежде всего, конечно же, Льва Толстого). Отец Иоанн долго беседовал с будущими учительницами об их частной жизни и сфотографировался вместе с ними и их руководителями на память [69].

## 1904

Отец Иоанн отправился из Петербурга 20 мая/2 июня на пароходе «Любезный», к которому у Шлиссельбурга присоединилось судно «Агафья» с купцом Лопаревым. Онежское озеро пересекли на пароходе «Св. Николай Чудотворец». 22–24 мая/4–6 июня отец Иоанн находился в Вытегре, где остановился в доме Лопаревых, и ежедневно совершал Литур-

<sup>1</sup> Стоит отметить, что этот дом был построен прежними владельцами усадьбы, которую Волков приобрел лишь в конце XIX века. Прежде Осановым владели помещики из дворянского рода Макшеевых.



гии. Затем продолжил свое путешествие на пароходах Лопарева «Александр» и Неворотина «Кема». В пути Батюшка посетил завод Неворотина, Горицкий и Кирилло-Белозерский монастыри и дом кирилловского купца Григория Александровича Валькова. 29 мая/11 июня он пересел на свой пароход «Св. Николай Чудотворец» и 30 мая/12 июня служил в одном из сел на берегу реки Сухоны. 31 мая/13 июня отец Иоанн достиг Северной Двины. О погоде в пути спутники Батюшки писали следующее: «А уж 31 мая как холодно, пасмурно и ветрено. Мы как мухи попрятались, даже Батюшка, друг холода и мороза, также частенько забегал в рубку» [10, т. 2, с. 147]. 15/28 июня 1904 года на обратном пути с Суры в Котласе (Вологодская губерния, ныне – Архангельская область) отец Иоанн сошел с парохода и 16/29 июня в пять часов утра отправился по железной дороге в отдельном вагоне в Вятку и Сарапул, о чем известил в письме игуменю Таисию [5, письмо 108, с. 68–69]. После пребывания в Вятской губернии, 27 июня/10 июля возвратился в Котлас, там сел на пароход и по Сухоне и Кубенскому озеру отбыл в Леушинскую обитель, чтобы затем направиться в Устюжну, Ярославль, Ваулово и Москву.

2/15 июля игуменья Таисия и несколько певчих-монахинь, находившихся на маленьком винтовом пароходе «Дозор», встретили отца Иоанна, прибывшего на пароходе «Св. Николай Чудотворец», после чего было решено следовать на этом же пароходе. В Леушинском монастыре Батюшка участвовал в торжестве подъема креста на готовый и уже покрытый купол зимнего соборного храма во имя Живоначальной Троицы, заложенный еще в 1903 году [10, т. 2, с. 149].

## 1905

20 мая/2 июня 1905 года отец Иоанн, по всей вероятности, на поезде, отправился из Петербурга в свое традиционное путешествие на родину, в Суру. 21 мая/3 июня, в час полудни, прибыл в Ваулово (ныне – Артемьевское сельское поселение, Тутаевский район, Ярославская область), где провел пять дней, ежедневно служа в храме Успения Божьей Матери [5, письмо 119, с. 76]. Это село принадлежало ранее сенатору, тайному советнику Владимиру Павловичу Мордвинову, который был близок с отцом Иоанном. Страдая от тяжелой болезни и не имея детей и других наследников (его сестры также были бездетны), он в 1903 году передал свое имение в Ваулово в дар Иоанновскому женскому монастырю в Петербурге с условием создания здесь приюта для больных и своего проживания до смерти (скончался в 1908 году). Переходили к монастырю и обе церкви – они не были приходскими и принадлежали помещику (одна – в честь Успения Пресвятой Богородицы, с приделом в честь святителя Николая Чудотворца; другая – в честь преподобного Александра Свирского). «Природа в Ваулове – великолепная; воздух чрезвычайно ароматный и здоровый. Я пешком хожу и езжу на дрожках; осматривал монастырское хозяйство и нашел его в порядке. Для меня строится небольшой деревянный домик с мезонином<sup>1</sup>; через два месяца будет готов для жителя» [5, письмо 119, с. 76], – писал Батюшка игуменни Таисии.

26 мая/8 июня, в четыре часа дня, он отбыл и Ваулова в Романов-Борисоглебск, куда прибыл в тот же день и пересел на пароход «Св. Николая Чудотворец», который ранее ремонтировался в Нижнем Новгороде купцом Стахеевым за свой счет. Пароход был теперь оснащен электрическим освещением и специальной рубкой первого класса для отца Иоанна [70]. 27 мая/9 июня он служил Литургию в селе Покровском на берегу Шексны, 28 мая/10 июня – в Череповце на освящении часовни Леушинского монастыря, где

<sup>1</sup> Это был двухэтажный деревянный домик скромной архитектуры. В саду за ним находилась беседка, в которой отец Иоанн любил проводить время за чтением книг, в размышлениях и беседах.



повстречался он с игуменьей Таисией), 29 мая/11 июня – на первом шлюзе Ниловце [70]. Там, в селе Ниловцы Кирилловского уезда Новгородской губернии, Батюшка совершил Божественную Литургию. «По окончании утрени отец Иоанн сам освятил принесенные с его парохода муаровые красиво расшитые синелью воздухи и, поздравив местного священника с обновкой, положил их на жертвенник как дар храму» [71, с. 746]. Перед причащением отец Иоанн обратился к народу с проповедью. 26 июня/9 июля он находился в Великом Устюге, откуда отправлял письмо епископу Архангельскому и Холмогорскому Иоанникию (Казанскому) [10, т. 2, с. 203]. 1/14 – 7/20 июля Батюшка гостил в Леушине [10, т. 2, с. 205].

9/22 июля 1905 года отец Иоанн посетил Устюжну, уездный город Новгородской губернии (ныне – районный центр Вологодской области). На ночлег он остановился в доме местного купца первой гильдии и своего духовного сына Якова Михайловича Поздеева (1834–1918), личного дворянина, потомственного почетного гражданина, городского головы Устюжны (1867–1871, 1888–1894). В этом городе Батюшка бывал пять раз и каждый раз останавливался у Поздеевых, в их доме на Торговой площади (сохранился, в нем сейчас находится Устюженская центральная районная библиотека имени Батюшковых)<sup>1</sup>. Как вспоминали местные жители, отец Иоанн «утром выходил на балкончик, что над входной дверью, и, держась за медные поручни, наблюдал за просыпающимся городом и прохожими» [72].

В архиве Устюженского краеведческого музея сохранилось фото, где запечатлен святой праведный Иоанн на этом самом балконе вместе с семейством Поздеевых, включая и хозяина дома [73, с. 7]. Позже, при власти большевиков, в этом доме был открыт Пролетарский клуб. В нем нашли переписку Поздеевых с семьей Батюшки, что подтвердило их близкие и дружественные отношения. Во время посещения Устюжны, отец Иоанн традиционно служил в соборе Рождества Пресвятой Богородицы на Соборной площади – центральном храме города. Служил он и в Воскресенской церкви на Торговой площади, у которой сегодня стоит памятник Якову Михайловичу<sup>2</sup>. Это была приходская церковь Поздеевых, а он – ее старостой. В 1898 году Батюшка закупал в Рыбинске через Поздеева хлебные припасы для Сурской лавки [10, т. 2, с. 450]<sup>3</sup>.

Вот что пишет отец Иоанн в своем неизданном дневнике о посещении Устюжны в 1905 году: «12-го [июля, 25-го по новому стилю], во вторник, служил утрению и Литургию в домовомой церкви Якова Михайловича Поздеева, читал каноны мученикам Проклу и Иларию и преподобному Михаилу Малеину. Обедню совершал с умилением, но на Херувимской враг едва не низложил меня, смутив тяжко неудовольствием на певчих – монахинь Леушинского монастыря, певших Львовское переложение “Иже Херувимы”, которое мне очень не понравилось. Покаялся тайно и умолил Господа помиловать и умиротворить меня, грешного, своенравного, капризного. Господь простил и умиротворил. Говорил слово о пшенице и плевелах свободно, ясно, убедительно. В конце сказал о снисхождении Господа, даровавшего нам Пречистое Тело Свое под видом пшеничного хлеба и Кровь Свою под видом и вкусом красного виноградного вина. Следуя по реке Мологе на пароходе “Владимир” и на лошадях в Устюжну, я поражен был приятным удивлением и тронут до умиления

<sup>1</sup> Такое название дано библиотеке в честь двух братьев, представителей этого рода. Один – знаменитый русский поэт Константин Николаевич Батюшков. Второй – его брат Помпей, крупный чиновник, автор книг по этнографии и археологии Западной России, именем которого была названа открытая 14 апреля 1896 года в Устюжне частная народная библиотека-читальня, от которой и берет свое начало Устюженская центральная районная библиотека.

<sup>2</sup> Автор этих строк лично присутствовал при открытии памятника, которое совершил тогдашний Вологодский губернатор Вячеслав Евгеньевич Позгалёв.

<sup>3</sup> Лавка была устроена в Суре в конце 1890-х в целях противодействия местным торговцам. В ней крестьянам по умеренным ценам продались товары первой необходимости. В феврале-марте 1901 года она перешла в собственность Сурской обители.

горячею верою граждан и простых людей обоого пола, всех возрастов ко мне, грешному, просивших у меня благословения. Особенно это зрелище трогательно было при обратном моем путешествии на лошадях в вечернее позднее время, [почти] ночью. При этом позднем возвращении меня встречали взрослые и дети, мальчики и особенно девочки и девицы, ожидавшие меня с самого утра и до ночи. Какая горячая вера! Какие слезы! Какое доверие ко мне – детское, горячее! Плакать самому хотелось при этом. Девочки просили, чтобы я молил Бога хорошо, успешно им учиться. Помогите им, Господи! Это Ты расположил их сердца, детские, простые, ко мне, недостойному!» [74].

10/23 июля отец Иоанн пишет супруге из Устюжны: «Теперь нахожусь в Устюжне Новгород[ской] губ[ернии]; прибыл сюда 9-го Июля; пробуду до 15-го, затем отправлюсь в г. Рыбинск, где пробуду один день; оттуда в монастырский скит Успенский в Ярослав[ской] губ[ернии], в Москву и Питер, числа 23-го или 29-го Июля. Везде пользуюсь полным сочувствием, приветом и гостеприимством. Почти ежедневно служу Литургию с утреней и чрез то постоянно подкрепляюсь; занимаюсь на пароходе чтением книг. Мой пароход, на котором я плавал, отпущен, 8 дней назад, в Архангельск, и теперь, вероятно, там. Теперь я на пароходе «Владимир», нанятом от купца Поздеева, до гор[ода] Весьегонска, и обратно. Из гор[ода] Весьегонска, за мелководьем, ехали до Устюжны на лошадях, 52 версты» [75, с. 207].

## 1906

В 1906 году отец Иоанн вновь отправился в свое традиционное путешествие на родину. 1/14 июня он отправляет телеграмму для жены (получить должна была прислуга Батюшки Евгения Герасимова) из Вытегры [76, с. 238], 4/17 июня – из Кириллова [77, с. 239]. В тот же день он писал игумении Таисии следующее: «Теперь я в Ферапонтове; ночевал в новом корпусе, который смотрит на величественное озеро. С вечера было тепло, а ночь была холодная, – запер все окна, оставленные мною на распашку к ночи. Готовлюсь к обедне. М[атушка] Серафима игуменья нашла нужным исповедаться у меня, и я с любовью принял ее сердечную исповедь. Сестры тоже будут причащаться. Мой пароход «Св. Николай» обрадовал меня своим приходом в Горицы. Там я служил литургию и пробыл почти весь день. Мат[ушка] игуменья Анд[риана] была очень больна; причина – грабеж и похищение лучшего строевого леса крестьянами, науськанными от революционеров. 2000 деревьев срубили и увезли; после суда возвратили лишь сот восемь, а остальные увезли. Вот времена-то настали! Сегодня отправляюсь из Ферапонтова в каналы и Кубенское озеро, там в Вологду, а оттуда в Архангельск. Благопоспешите, Господи, во всех путях моих! Жажду быть у вас в Леушине; да даст мне Господь эту радость – соутешиться вашею любовью, Христу подражательною» [5, письмо 129, с. 83]. 7/20 июня он пишет супруге с Северной Двины: «Сегодня, 7-го Июня, я встретил одного вологодского священника сельского; заговорил с ним о холодной погоде, – и он сказал, что сегодня был иней на полях и лугах, и едва ли холодом не повредило хлеба» [78, с. 242–243].

Посетив родные места, отец Иоанн двинулся в обратный путь и посетил Устюжну. 19 июля/1 августа Батюшка писал игумении Таисии о своем посещении Поздеевых: «Извещаю твое боголюбие, что мы весьма благополучно проследовали путь до Устюжны и прибыли в город и на дачу к Я.М. Поздееву в 12-м часу ночи; напившись чаю наскоро и помолвившись Богу, я лег спать, значительно утомленный. На следующий день служил литургию в домовй церкви на даче, служил воодушевленно и говорил поучение на слова Апостола: “чаша, юже прием, не общение ли Крови Христовой есть, и хлеб, егоже ломим, не общение ли Тела Христова есть?” [1 Кор. 10, 16]. Божию милостию я здоров. Я[ков] Мих[айлович] с Пар[аскевой] Ник[олаевной] кланяются тебе, равно и все их чада. Я[ков]

Мих[айлович] просит погостить у него на даче неделю. Что же? – благослови Бог. В Москву едва ли поеду ныне; из Ваулова махну прямо в Питер. Впрочем, окончательно еще не решил, – как Господь направит» [5, письмо 130, с. 84].

24 июля/6 августа отец Иоанн писал: «Призываю на вас благословение Божие из далекой Новгородской Устюжны, из дома Якова Мих[айловича] Поздеева. Да хранит вас провидение. Что касается меня, я здоров, благодаря ежедневному служению утрени и Литургии с Причащением Св[ятых] Таин и любезному гостеприимству моих благодетелей. Я на даче. Сосновая тысячелетняя роща. Бываю и в городе для служения. Скоро выезжаю отсюда в мой скит, бывшее поместье сенатора Мордвинова<sup>1</sup>. А оттуда домой. В Москву не поеду» [79, с. 246–247]. 26 июля/8 августа, в десять часов вечера пишет из Ваулова игумении Таисии: «В Устюжне я прогостил неделю и 25-го июля выехал на лошадах; путь хороший, не пыльный. 27-го июля в 4 часа вечера я был уже в Ваулове. Игум[ения] Ангелина приехала тоже за час до меня. Был у сенатора В.П. Мордвинова; принял ласково, благодарил за телеграмму, спрашивал о тебе. Я рассказал о совместном с тобою путешествии и о пребывании в твоей обители; говорил вообще о путешествии моем на родину. Я рассказал, как трудно было добраться до Суры. Вид его довольно здоровый, свежий. Но говорят, что прихварывает. Свои фамильные картины велел снять со стен своей квартиры и отправить в Питер, в музей. Господь да благословит тебя приобрести земельную собственность со службами в пользу Ферапонтова и да пошлет тебе средства на то. Утверждай, утверждай Ферапонтову обитель. Преподобный трудится невидимо вместе с тобою молитвенно. Я совершенно здоров, Божию милостью. В Ваулове пробуду дня три или четыре» [5, письмо 131, с. 85].

В 1906 и 1907 годах отец Иоанн посещал Ферапонтов монастырь, где совершал богослужения. В обители сохранялись фелонь, в которой праведный Иоанн Кронштадтский служил в Ферапонтовом монастыре, и его парный портрет с игуменией Таисией (находятся ныне в Ферапонтовом монастыре в Надвратной церкви). Эти святыни бережно хранила последняя игумения монастыря Мартинана (Цветкова), духовная дочь игумении Таисии, и передала в Покровскую церковь под Кирилловым [19, с. 354–355]. В приходе Ферапонтова хранятся три подлинные фотографии Батюшки. Одна из них, без надписи, была подарена насельнице Ферапонтова монастыря матери Валерии (Шишуновой), знакомой отцу Иоанну по Леушинскому подворью в Петербурге. Она происходила из мещан города Устюжны Новгородской губернии. Фотография Батюшки хранилась у внучек одной из ее сестер [19, с. 358].

Другая фотография попала в Ферапонтово от исцелившейся по святым молитвам отца Иоанна Анны Владимировны Шумиловой, дочери кирилловского купца Маркелова, родом из деревни Жилино Волокославинской волости Кирилловского уезда Новгородской губернии. Неподалеку от деревни на берегу реки Порозовицы находилась Благовещенская церковь. Река эта входила в Мариинскую систему. Во время своего пути на Север Батюшка останавливался в Волокославинском и служил в Благовещенской церкви. Дочь Шумиловой, Т.И. Обленова рассказывала, что Анна Владимировна в детстве страдала от тяжелого заикания. Когда парход с Батюшкой плыл по каналам, все ожидали его остановки на шлюзах и лавах (плавучих мостах), где проход для судна более узок и где до борта можно было дотянуться рукой. Именно там родители Анны передали девочку по рукам на парход. «Батюшка дал ей просфору, потом положил руку на головку, помолился. На прощание дал яблоко, велел съесть, сказав родителям, что девочка будет долго спать и чтобы ее не будили. Анна проспала 17 часов, и болезнь прошла бесследно» [19, с. 358]. Анна Владимировна потом всю жизнь хранила портрет отца Иоанна, который получила в благословение после своего чудесного исцеления, а после кончины он перешел к ее дочери.

<sup>1</sup> То есть в Ваулово.

В Кирилло-Белозерском музее-заповеднике также имеются несколько фотографий отца Иоанна, которые он дарил своим почитателям – горожанам Кириллова. Три из них поступили туда с фотоальбомом учительницы Кирилловской женской гимназии Александры Александровны Ковырзиной. На двух – карандашные надписи, сделанные рукою отца Иоанна: «Алекса́ндре Ра́бе Бо́жией. Прот[оиере́й] Иоа́нн Серг[иев]» [19, с. 359]. Еще один снимок был передан в музей внучкой кирилловского купца и лесопромышленника кирилловского потомственного почетного гражданина Николая Николаевича Неворотина Марией Дмитриевной Буйняковой. На нем Батюшка запечатлен на палубе парохода «Шестовец». Среди окружающих его людей запечатлен и сам купец Неворотин, горячий почитатель отца Иоанна. Выше он уже неоднократно упоминался, и теперь стоило бы поведать о нем несколько подробнее.

Неворотины жили в поселке Удаж Покровской волости Кирилловского уезда, в 108 верстах от Кириллова на реке Ковже. Здесь еще дедом Николая Николаевича, купцом первой гильдии Александром Васильевичем Неворотиним, уроженцем Бежецка (Тверская губерния), был построен лесопильный завод. Второй, Спасо-Порозовицкий, находился в Волокославинской волости того же уезда. Ему также принадлежали более 12 тысяч десятин земли в шести волостях Кирилловского уезда, картонная фабрика и льнозавод на Вологодчине. После постройки в Кириллове духовного училища он стал его блюстителем по хозяйственной части. В 1910 году, когда на съезде духовенства и церковных старост Кирилловского училищного округа было принято решение об учреждении при училище стипендии имени протоиерея Иоанна Сергиева (Кронштадтского) в поддержку неимущих учащихся, в числе инициаторов сбора пожертвований на нее был и Неворотин [19, с. 360].

Его семья была горячо привязана к Батюшке, который чудесным образом исцелил молодую супругу Николая Николаевича Марию Александровну (урожд. Валькову)<sup>1</sup>. Этот факт известен по воспоминаниям вышеупомянутой Марии Буйняковой. Мария Александровна тяжело болела базедовой болезнью, которая приковала молодую женщину (ей не было еще 23 лет) к постели. Николай Николаевич пригласил отца Иоанна приехать к нему и помолиться о страждущей. Войдя в дом, он «направился в комнату, где находилась больная, поговорил с ней очень сердечно, сказал, что будет просить Бога об ее исцелении, потом обратился лицом к иконам и стал молиться. Молился долго и горячо. Когда закончил, снова подошел к болящей и сказал, что она будет здорова. Вскоре Мария Александровна поправилась и прожила довольно долго, до 1953 г.» [19, с. 360–361]. У Марии Дмитриевны хранится фотография с дарственной надписью: «Николаю Николаевичу и Марии Александровне с дочерью Екатериной – в благословение. Протоиерей Иоанн Кронштадтский. 4 июня 1896 года» [19, с. 361].

## 1907

В 1907 году отец Иоанн в последний раз в жизни посещает Вологду. В письме от 16/29 мая 1907 года он сообщал: «В Вологду прибыли мы 13-го Мая утром в 8½ часов, и был встречен любезно добрыми друзьями, вологодскими купцами; служил Литургию во всеградском Спасском храме. После Литургии был довольствован обедом у бывшего городского Головы Николая А[лександровича] Волкова; а потом был у некоторых больных вологжан [так в тексте называются вологжане – С.З.] для молитвы. Ночевал у купца Буто-

<sup>1</sup> Ее тетка Клавдия была замужем за вологодским купцом Василием Никаноровичем (Никифоровичем) Сидоровым. Сама Мария в 16 лет вышла замуж за белозерского купца Сукина, но вскоре овдовела и вторым браком вышла за Николая Неворотина.

рова Андрея Никол[аевича]<sup>1</sup>, служил в Казанской город[ской] Церкви порану, был у больных; катался за город подышать воздухом. После прогулки заснул часок. Проснувшись, получил известие о прибытии моего парохода и – обрадовался. Пока перевозили кладь, мы обедали, а после обеда отправились на пароход в 2 часа и весело, с благодарением Богу, тронулись в путь, в виду собравшегося народа, добродушно нас провожавшего. Вода большая, пароход не идет, а летит, как птица. Сего дня третий день идем; служили обедню в одном селе Ягры; все причащались, которые на пароходе. – Я и все здоровы. Завтра утром, часов в 10-ть будем в Устюжне. Там возьмем баржу с известкой в Суру и пойдем против воды медленно – суток 5-ть» [80, с. 270].

На службу 14/27 мая 1907 года в Казанском храме Вологды пришло огромное количество людей [81]. Там Батюшка произнес проповедь, посвященную очередной годовщине коронации Государя Императора, и сказал, в частности, следующее: «Не постигнет ли праведное наказание Божие и наших изменников, покушавшихся на убиение Богом помазанного на царство Царя нашего, предки которого, Богом помазанные некогда на царство Русское, возвеличили его и возвели его на степень первенствующей державы в мире? – И чем бы мы стали, Россияне, без Царя? Враги наши скоро постарались бы уничтожить и самое имя России, – так как носитель и хранитель России, после Бога, есть Государь России, Царь самодержавный, и без него Россия – не Россия» [82].

Храм этот сохранился, сегодня он снова действующий, и там регулярно совершаются молебны и планируется освятить один из приделов в честь святого праведного Иоанна Кронштадтского. В том же письме он писал: «В Суре пробуду не более пяти дней. Отправляюсь в Архангельск по воде. Там намерен пробыть дня три; оттуда в Холмогоры к сестре и в монастырь, а затем обратно чрез Кубенское озеро и шлюзы – в Шексну и в монастырь к Таисии Леушинской; оттуда даст Бог – в г. Устюжну – к Поздеевым. Придется у них погостить недельки две, если Бог даст» [80, с. 270–271]. 23 мая/5 июня он покинул Суру и не позднее 5/18 июня отправил из Котласа письмо Н.М. Бритневу [83, с. 273].

Во второй половине июня (начало июля) Батюшка посетил Леушинский монастырь, 22 июня/5 июля прибыл в Вауловский скит. 25 июня/8 июля писал супруге из Ваулова: «Сегодня Воскресенье. Во вторник выезжаю в Ярославль, где у губернатора Корсакова<sup>2</sup> приглашен служить обедню в домовый церкви; оттуда в среду в г. Рыбинск, где приглашен служить с Ярославским Архиепископом Тихоном<sup>3</sup>. Из Ярославля на моем пароходе в Устюжну, к Якову Мих[айловичу] Поздееву, моему благодетелю. Там, если Бог благословит, пробуду дней 5-ть; оттуда опять в свой скит в Ваулово» [84, с. 274].

<sup>1</sup> Пошехонский 1-й гильдии купец Андрей Николаевич Буторов (1835–1915) владел в городе мануфактурным магазином, здание которого сохранилось. Сохранился и его дом (просп. Победы, 13), а также лавка при нем. Он находится недалеко от Казанской церкви. Буторов также имел торговлю в Архангельске (осуществлялась через доверенных лиц). У него была целая сеть мануфактурных магазинов, имевших значительные обороты. Был временным вологодским купцом, состоял в Вологодском благотворительном обществе. Имел землю в Вологодском и Кадниковском уездах Вологодской губернии. Скончался 19 апреля 1915 года в Вологде на 80-м году жизни. В 1917 году в городе проживала 60-летняя Мария Михайловна Буторова по адресу Большая Духовская (ныне – Ветошкина), дом 32.

<sup>2</sup> Римский-Корсаков Александр Александрович – ярославский губернатор (1905–1909), убежденный монархист. Пользовался большой популярностью среди ярославских монархистов, был сделан почетным гражданином Ярославля. Впоследствии – сенатор и член Государственного Совета. В 1917 году поддержал выступление Корнилова, был арестован и некоторое время провел в заключении. Проводил собрания на своей квартире, пытаясь найти способы спасения Царской Семьи и развития Белого движения. В 1918 году уехал в Ригу, принимал участие в походе Юденича на Петроград. С 1920 года в эмиграции в Германии. Принимал активное участие в деятельности монархических организаций. Умер в 1922 году в Берлине.

<sup>3</sup> Святитель Тихон (Беллавин, 1865–1925) – Святейший Патриарх Московский и всея России. С 1907 по 1913 год занимал Ярославскую кафедру. В 1913 году посещал Вологду для участия в епископской хиротонии Неофита (Следникова). Был почетным председателем Ярославского отдела Союза русского народа.



27 июня/10 июля о. Иоанн прибыл в Ярославль, откуда, по приглашению настоятеля Спасо-Преображенского собора протоиерея Сергея Арсеньевича Богородского<sup>1</sup>, отправился в Рыбинск, где 29 июня/12 июля служил в день Петра и Павла Литургию соборно с архиепископом Ярославским и Ростовским Тихоном (Беллавиным). Предположительно, в тот же самый день он посетил Кириллов, о чем свидетельствует его дневниковая запись, приводимая в книге епископа Арсения (Жадановского) и цитируемая в статье Е.Р. Стрельниковой: «В городе Кириллове заезжали на подворье Леушинское к игумении Таисии минут на десять, а оттуда в усадьбу купца кирилловского Григория Александровича Валькова<sup>2</sup> и супруги его Елены Алексеевны; угостившись обедом отправились в Ферапонтову обитель, где ночую и служу завтра Литургию» [цит. по: 19, с. 361; источник цитаты: 85, с. 180]. Запись помечена 29-м числом, без указания года и месяца, предшествующая датирована июнем 1907 года. Таким образом, можно предположить, что последнюю службу в Ферапонтове Батюшка отслужил 30 июня/13 июля 1907 года, в воскресенье, на Собор славных и всехвальных двенадцати апостолов, каковой праздник являлся храмовым у Иоанновского монастыря в Петербурге.

1/14 июля он писал с дачи Поздеевых под Устюжной матушке Таисии, отвечая на ее письмо, переданное ему Яковом Михайловичем Поздеевым: «Теперь скажу о моем путешествии, которое совершилось все очень благополучно. Во время пути на пароходе, по три ночи кряду я наблюдал за грозным явлением природы, или – вернее сказать – за милостью Божиею, изливаемой на мир, – за грозою – громом и особенно молнией, которая всю ночь страшно озаряла поднебесную; много было дождя. Вода в Мологе прибыла на аршин, и мы свободно дошли до Устюжны. В Ярославле служил в домовый церкви губернатора Александра А[лександровича] Рим[ского]-Корсакова; был принят весьма любезно. Был у Лопатиных; немного отдохнул у них, от них уехал на пароход. В Рыбинске служил в Петров день обедню с Владыкою Тихоном и с соборным духовенством. Жара была невыносимая, служба затяжная. Тяжело мне было. Владыка служит благоговейно; в обращении добр и простосердечен. На обеде у старосты я не был – не мог быть по причине жары невыносимой и по немощи. Побывав у Цеховых, где у меня три крестника, – я отправился на пароход; прибыли благополучно тридцатого Июня в 6-ть ч[асов] вечера. На пути служил обедню в Моденском мужском монастыре<sup>3</sup>; начал в 10½ часов. После обедни на минуту зашел к игумену о. Иоасафу старцу» [86, с. 276]. В Устюжне он получил следующую телеграмму: «Сердечно признательны за Ваше молитвенное соучастие в нашем духовном торжестве, глубоко скорбя о Вашей физической невозможности разделить с нами трапезу. Единодушно возглашаем за Ваше драгоценное здоровье и шлем Вам благодарно радушный привет, да хранит Вас Создатель, высокохристианского российского молитвенника на многие лета. Архиепископ Тихон, прот[оиерей] Сергей Богородский, староста Козьма Эльтеков, многочисленные рыбинские почитатели» [цит. по: 10, т. 2, с. 277].

После пребывания в Устюжне отец Иоанн отбыл в Ваулово. 9/21 июля писал оттуда матушке Таисии: «У Поздеевых я время провел благополучно, ежедневно служа в домовый церкви, или в городских церквах (два дня). Добрые они чрез меру и любят угощать

<sup>1</sup> Настоятель Рыбинского Спасо-Преображенского собора с июля 1899 года. Собор сохранился и является действующим кафедральным собором Рыбинской епархии Ярославской митрополии Русской Православной Церкви.

<sup>2</sup> Приходился дядей Марии Александровне Неворотиной. Был церковным старостой Вознесенской церкви города Кириллова. Директор городского общественного банка, владелец прянично-крендельного заведения. Личный почетный гражданин (1904).

<sup>3</sup> Моденский Николаевский мужской монастырь Устюженского уезда Новгородской губернии. Находился в 35 верстах от Устюжны на возвышенном берегу реки Мологи близ устья впадающей в нее реки Моденки.



хлебом-солью и всем – до того, что приходится отягощаться отказами. Есть я почти ничего не мог, – только перловую крупianку, да суп из сметков. Наградили и деньгами, которые я, по прибытии в Ваулово, отдал моим игуменьям Ангелине и Евпраксии на постройки. Благодарю Господа за дары Его и милости» [87, с. 278–279]. Пробыв в Ваулове еще пять дней и написав поздравление с днем ангела бывшему владельцу села сенатору Владимиру Павловичу Мордвинову [88, с. 280], Батюшка возвратился в Петербург.

Бывая проездом в Вологде, отец Иоанн Кронштадтский, когда вологжане просили его помолиться и поучить жить, говорил: «У вас есть свой молитвенник, к нему обращайтесь» и называл имя отца Александра Баданина, известного вологодского пастыря [89, с. 31]<sup>1</sup>. Тот тоже знал об отце Иоанне и высоко его почитал: «Пройдя несколько раз по комнате взад и вперед, он останавливается перед портретом приснопамятного о. Иоанна Кронштадтского, висевшим на стене, и произносит: “Господи, вот человек, который ради Бога оставил семейную жизнь, оставил жену ради служения Богу и ближнему. Сам оставил по добромужеланию и Господь во всем помогает ему. Когда же Господь по воле Своей отнимает друга жизни, то Он еще более заботится о том человеке, дает ему крепость и силу, значит, считает достаточно сильным и могущим вынести эту тяжесть. Он подкрепляет его Своею благодатью”» [89, с. 25].

Отец Александр долгое время был настоятелем Вознесенской церкви города Вологды (не сохранилась до наших дней, разрушена большевиками). Она была изначально неприходной, но вскоре стала активно посещаться верующими вологжанами, которых привлекали туда известия о батюшке – молитвеннике и прозорливце. Даже после выхода за штат о. Александр пользовался огромной известностью и популярностью в Вологде. В 1913 году он скончался и был погребен на Горбачевском (Лазаревском) кладбище Вологды (могила его сохранилась и сегодня доступна для паломников). В 2000 году о. Александр Баданин был прославлен как местночтимый святой праведный Александр Вологодский. Икона с частицею его честных мощей находится в Лазаревском кладбищенском храме, недалеко от которого и покоится этот чудесный пастырь. Вообще подобных отцу Иоанну священников в России было немало – упомянутый святой праведный Александр Баданин (Александр Вологодский) в Вологде, святой праведный Алексей Мечёв (Алексий Московский) в Москве, священноисповедник Георгий Коссов (в народе – старец Егор Чекряковский) в Орловской губернии и другие. Но на всю Россию прогремело именно имя отца Иоанна Сергиева (Иоанна Кронштадтского), именно он стал самым популярным в стране духовным деятелем, самым известным русским священником того времени.

Священник Василий Шустин в своих воспоминаниях передает рассказ одного петербургского доктора о чудесном исцелении, совершенном по молитвам Батюшки в Вологде: «На обратном пути в Петербург, когда мы с доктором сели в Ораниенбауме в поезд, доктор мне говорит: “А ведь отец Иоанн действительно подвижник, и всё, что про него пишут, всё это ложь. Почему он меня встретил возгласом «Христос воскрес!»? – Он воскресил во мне Христа. Я теперь вспомнил: отец Иоанн есть тот священник, который исцелил мою жену от истерических припадков, которые называют беснованием. Она не могла выносить близости креста и икон. Я был тогда молодым врачом в Вологде. Проезжал тогда через Вологду к себе отец Иоанн. Я был ветреным молодым человеком, неверующим, а теща моя была очень верующая, и она попросила батюшку заехать к нам. Он побывал у нас, по-

<sup>1</sup> Оригинальное издание брошюры с воспоминаниями о святом праведном Александре Вологодском было напечатано в типографии Троице-Сергиевой Лавры в 1916 году. В 2006 году по инициативе настоятеля вологодского храма святого праведного Лазаря Четверодневного иерея (ныне протоиерея) Алексия Сорокина и по благословению тогдашнего вологодского архиерея Архиепископа Вологодского и Великоустюжского Максимилиана (Лазаренко) данный труд был переиздан.

молился, возложил на голову моей жены руки, и припадки прекратились. Но я считал это случайностью, самовнушением; был, конечно, доволен, что жена моя стала здоровой, но не придавал никакого значения силе молитвы отца Иоанна. Даже не поинтересовался, кто он такой и откуда он. И вот теперь, благодаря вашему случаю, я встретил его и убедился, что это действительно подвижник. Мой случай в Вологде батюшка, оказывается, помнит. Там, конечно, было не самовнушение, а исцеление...” Мне было особенно радостно слышать это признание врача» [90].

В 1907 году в Вологде произошел следующий случай, о котором рассказал настоятель Екатерининской церкви священник Николай Караулов, будущий епископ и новомученик: «21-го декабря прошлого года я собрался идти к вечерне в Свято-Духов монастырь, чтобы помолиться у гробницы преподобного Галактиона, но внутренний голос удерживал меня. Действительно, мне надо было остаться дома. В начале 5 часа вечера приходят в мою квартиру две молодые девицы, усердно молятся Богу пред иконами и благоговейно подходят ко мне на благословение. Лица их были очень взволнованы» [91]. Эти девицы были мещанка и крестьянка из Рязанской губернии, которые оказались случайно втянуты через подруг в секту иоанниток – мнимых почитателей всероссийского пастыря отца Иоанна Кронштадтского. Они хотели поступить в монастырь, но оказались обмануты сектантами. Руководители секты отправили их по разным городам продавать венки, пояски и другие товары якобы по поручению и благословиению самого отца Иоанна. Так они оказались в Вологде.

«Долго я беседовал с достойными глубокого сожаления девицами о заблуждении, в какое они были введены, и о правом пути жизни. Они вполне искренно сознали свое заблуждение и 22 декабря исповедовались у меня, а 23 декабря приобщались Тела и Крови Христовых. И после этого покаявшиеся иоаннитки несколько раз бывали у меня. Они высказывали свое горячее желание устроиться в монастыре. Намерение их ехать обратно в Петербург в иоаннитскую общину для того, чтобы передать туда все книжки и деньги, я отклонил, а посоветовал ехать в Кронштадт к о. Иоанну и просить его устроить их в одном из женских монастырей, созданных батюшкою. Я дал девицам письмо к о. Иоанну, в котором сообщал, что рабы Божии Клавдия и Евдокия были увлечены в секту иоаннитскую и посланы были жожаками для продажи венков к нам, в Вологду, потом поняли свое ложное положение, раскаялись и приобщены мною Св. Таин. В письме я передал о желании девиц поступить в монастырь и просил о. Иоанна принять их в какой-либо из его женских монастырей. Чрез несколько времени Клавдия и Евдокия писали мне, что они по приезду в Кронштадт удостоились видеть о. Иоанна и передали ему мое письмо. Прочитав его, батюшка взволновался и сказал несколько раз:

– Ах, они мошенники, ах, они мошенники, что они над вами сделали!

Потом о. Иоанн дал им на дорогу 10 рублей денег и велел ехать в монастырь к игумении. После обращения Клавдии и Евдокии у меня были еще три девицы-иоаннитки, они искренно сознались, что находятся на ложном пути, исповедались в своих грехах, причастились Св. Таин и отправились в родные деревни, чтобы там в семьях своих трудиться для Бога и людей» [91].

25 июля/7 августа 1907 года Батюшка написал следующее письмо редактору кронштадтской газеты «Котлин» Е.П. Тверитинову: «М[илостивый] Г[осударь] г-н Редактор! Многие женщины и девицы под видом и кличкою богомолки странствуют по разным городам и селам России с веночками из цветов и утверждают, будто они посланы из С[анкт]-Петербургского женского Ивановского монастыря или от меня для продажи их. Это чистая ложь. Никогда ни я, ни игумения не посылали ни одной послушницы для сбора или для продажи каких-либо венков. Богомолки эти имеют свои притоны в Петербурге и Ораниенбауме. Полиции, я полагаю, известны эти притоны, и ей предстоит добраться до них, так

как эти шатающиеся женщины и девушки многих простодушных вводят в обман и своими поступками, иногда очень неблагоприятными, кладут пятно на мою обитель Ивановскую и на меня» [92, с. 281].

12/25 сентября 1908 года о. Иоанн пишет письмо епископу Вологодскому и Тотемскому Никону (Рождественскому), где сообщает следующее: «Получил я Ваше достопочтенное и многоскорбное письмо<sup>1</sup>, сочувствую Вашей великой скорби о современном неверии, развращении нравов. Но что касается до иоаннитской, якобы, секты, то – до Вас дошли ложные слухи. Иоаннитов отъявленных я не допускаю к себе, особенно – к общению в Святых Тайнах; а допускаю лично мне известных по простой, беззаветной вере, искренних чад Церкви. Конечно, между подходящими могут быть и неискренние Христиане, – но таковых в самом деле никогда не оказывалось. А сердца человеческие един Бог знает. Мне приходится констатировать факт, что приходящие к Святым Тайнам всегда подходят с благоговением. Я поодиночке не исповедываю причащающихся или вообще мало исповедую; но, взамен того, я всегда говорю причастникам живое, прочувствованное поучение, которое во всех пробуждает искреннее покаяние. А Сердцеведцу Господу такое-то и приятно. Ибо сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит [Пс. 50:19]. – А формальная исповедь, которую большею частию делают иереи и миряне, бывает крайне холодна и бездушна. Я не отвергаю явной исповеди, ибо и сам исповедываюсь, – но живую беседу о покаянии и причащении предпочитаю бездушной исповеди. Я имею честь быть свидетелем той духовной радости, которая объемлет всех причастившихся. А это знамение благодати Божией» [93, с. 349].

Тем не менее, несмотря на то, что Батюшка категорически отмежевался от «иоаннитов», он все равно подвергался клеветническим нападкам со стороны антицерковно настроенных авторов, всячески пытавшихся очернить и испачкать его имя, привязать к этим сектантам. Один из них – Александр Валентинович Амфитеатров. Его отцом был известный московский священник протоиерей Валентин Николаевич Амфитеатров, который с 1892 года занимал должность настоятеля Архангельского собора Московского Кремля. «Выдающийся проповедник и духовник, Амфитеатров привлек в московские храмы множество людей со всей Москвы, ввел практику частого причащения. Святой праведный Иоанн Кронштадтский говорил приезжавшим к нему из Москвы: “Зачем вы едете ко мне, ведь у вас есть отец Валентин”» [94].

Сын столь славного священника вырос с неприязнью к Церкви и власти. В 1902 году за опубликование в газете «Россия» оскорбительного фельетона «Господа Обмановы», направленного против Царствующего Дома, Александр был сослан на пять лет в Минусинск, но к концу года «во внимание к заслугам его престарелого отца» был переведен в Вологду, а вскоре возвращен в Петербург. В 1904 году за статью «Листики» в газете «Русь», где он выступал в защиту студентов Горного института, проявивших прояпонские симпатии, был сослан в Вологду с запрещением заниматься всякой литературной деятельностью (ранее, находясь в ссылке, он сотрудничал под псевдонимами с различными газетами), но в том же году выехал за границу «по состоянию здоровья» и оставался в эмиграции до 1916 года. В 1906 году, уже находясь за границей, он сочинил пародию «во сретение преподобного отца протоиерея Иоанна Ильича Сергиева, от черных сотен суца, бабия пророка, блаженномздоимца, всих плутов и казеннотатей молитвенника и дрейматерного чудотворца», предназначенную «для исполнения на радениях иоаннитов и тому подобных празднествах российской юродивости», под названием «Стихира Кронштадтская», которая заканчивалась пожеланием: «Чтобы твои плутни прокурор накрыл!» [95].

<sup>1</sup> Текст упомянутого письма до нас не дошел, и его содержание нам неизвестно.

Еще один ненавистник отца Иоанна и автор пасквиля в его адрес совершил это уже непосредственно в Вологде. Выходец из дворянской семьи Виктор Викторович Протопопов был журналистом и драматургом. Во время событий 1905 года он в Вологде написал свою самую известную пьесу «Черные вороны», основой для которой послужил роман «Иоанниты», изданный в газете «Петербургский листок» [96, с. 767]. В этом сочинении отец Иоанн Кронштадтский был изображен как псевдоцелитель, а его сторонники – как фанатики-сектанты. Пьеса была напечатана в журнале «Театр и искусство» в 1907 году, получив разрешение петербургского епархиального миссионера Булгакова. Пьеса за два года была переиздана четыре раза, представлена публике во многих театрах Российской империи и имела огромный успех, в театре Неметти в Петербурге она шла почти ежедневно при полном зале. Против клеветы на Батюшку активно выступили церковные иерархи, являвшиеся членами Союза русского народа или его сторонниками. Усилиями епископа Курского и Обоянского Питирима (Окнова) пьесу запретили местные власти в Курске. В Москве также пьеса была запрещена после обращения к властям местных монархистов [96, с. 770–773].

В Петербург отправились епископ Саратовский и Царицынский Гермоген (Долганёв), епископ Орловский и Севский Серафим (Чичагов) и протоиерей Иоанн Восторгов (все трое позже погибнут от рук большевиков во время гонений на Церковь и будут в наше время канонизированы как священномученики). 11 декабря 1907 года их принял сам Государь. Архиепископ Финляндский и Выборгский<sup>1</sup> Сергей (Страгородский) сообщал в письме к архиепископу Токийскому и Японскому Николаю (Касаткину): «11-го декабря у Государя целых полтора часа пробыли Преосвященный Гермоген Саратовский, Серафим Орловский и протоиерей Восторгов и подробно описали ему настоящее наше безвыходное церковное положение. Преосвященный Гермоген своим рассказом, как левая печать и общество травят болящего, умирающего о. Иоанна и, в лице его, Православную Церковь и веру, довел Государя до слез. Государь сейчас же по телефону передал приказ Столыпину, чтобы немедленно и везде снять с репертуара “Черных Воронов”» [97, с. 354–355]. После смерти отца Иоанна, Святейший синод в 1912 году осудил «иоаннитов» и объявил их сектой, одним из течений в хлыстовстве [98].

## 1908

Последний год жизни Кронштадтского пастыря. Здоровье его становится все хуже, поэтому он принимает решение не ехать на родину, в Суру, о чем пишет в письме матушке Таисии 20 апреля/3 мая 1908 года: «Мое здоровье в одинаковом положении: слаб; никуда не выезжаю. Если даст Бог мне лето благоприятно, на родину думаю не ехать, а пожить в Ваулове сначала, а потом у тебя в Леушине. Надеюсь, встречу в вас тех же друзей о Господе, как и в прежние годы» [5, письмо 146, с. 96–97]. 27 мая/9 июня он пишет ей уже из Ваулова: «Я прибыл в Ваулово всего трое суток. Переезд был для меня мучителен: холодно было, как зимой; вагон прокурен табаком донельзя; едва я скоротал вечер, ночь и утро до 12-ти часов. Лучше бы, казалось, самому выбрать вагон, чего бы ни стоило, чем пользоваться им по протекции<sup>2</sup>. Но, как-никак, а я в Ваулове, прекрасном, как рай Божий; вся

<sup>1</sup> В тексте ошибочно – Витебский.

<sup>2</sup> На выделенный ему Министерством путей сообщения вагон отец Иоанн жаловался и в своем дневнике: «К моему огорчению, Министерство путей сообщения дало мне вагон отдельный – гадкий, прокуренный табачным дымом, так что дышать свободно нельзя было ни вечером, ни ночью, ни утром до полудня; и я положительно страдал в этой ходячей темнице. Рад был, когда вышел на свежий воздух на станции Ляжчево и сел в экипаж. Погода была прескверная – холодно, как зимой; вода ледяная, как зимой в рукомойнике» [цит. по: 10, т. 2, с. 329].

растительность в полной красе и благоухании. Я служу ежедневно, говорю слово Божие, питающее и утверждающее души верные; причащаю сестер и народ. После обедни катаюсь с Евпраксией<sup>1</sup> по лугам монастырским. <...> Думаю недели четыре прогостить здесь; а там, что Бог даст. Умирать собираюсь в Кронштадте, если Бог пошлет по душу, а не в Ваулове или в Леушине, чтобы не наделать лишних хлопот своею смертью, о которой думаю. Ибо дожил, милостию Божиего, до последнего предела жизни человеческой: ведь мне 79-й год; пора и переселяться к отцам; только дай Бог распорядиться всем прежде конца» [5, письмо 147, с. 97–98].

31 мая/13 июня он пишет из Ваулова к супруге: «Я же Божиего милостию живу на чудной поляне Вауловской и каждый день под сению св[ятого] храма в честь Успения Б[ожией] Матери служу Литургию, причащаю сестер и народ и благодарю Господа за неисчерпаемое милосердие. Здоровье мое стало лучше на свежем воздухе, при всяких благоприятных обстоятельствах. Если будет благоприятствовать здоровью, – намереваюсь покататься по Волге и Шексне и побывать у Игумении Таисии» [99, с. 330].

17/30 июня отец Иоанн покинул Вауловский скит, чтобы отправиться на Волгу, куда его пригласили купцы Стахеевы. По пути он посетил Леушинскую обитель<sup>2</sup>. Игумения Таисия вспоминала позже: «Это было уже последнее его посещение, он был уже очень слаб, почти ничего не мог кушать, мало разговаривал, все больше читал, уединялся, но служил ежедневно в соборном храме, который он всегда так хвалил и о котором говорил неоднократно, что ему легко в нем служить <...> Пробыл он у нас в обители 9 дней и в день отъезда спросил меня: “Сколько дней я пробыл у вас, матушка?” Когда я ответила, то он продолжал: “Девятины справил по себе, уже больше не бывать мне у тебя. Спасибо тебе, спасибо за твое усердие, за любовь, за все!”» [100, с. 64]. Провожали его в путь певчие, исполнявшие любимые песнопения Батюшки, понимая, что больше его уже никогда не увидят и это был его последний приезд в Леушинскую обитель. Счастливый отец Иоанн сказал им напоследок: «Ну, дай Бог и нам всем спастись! Спасибо вам, сестры, за ваше прекрасное сладкопение, которым вы и всегда утешали меня» [100, с. 66].

С пристани «Борки» он отправился в сторону Рыбинска и далее по Волге в Казань, к Стахеевым, давшим ему свой пароход «Талант». 30 июня/13 июля писал жене из Казани следующее: «Думаю погостить у Поздеевых в Устюжне с неделю, если Богу угодно и буду здоров. Потом в Ваулово сутки на четыре и потом к вам на дачу» [101, с. 335]. Там

<sup>1</sup> Настоятельница Вауловского Успенского скита.

<sup>2</sup> Относительно даты посещения отцом Иоанном Леушинской обители существует некоторая путаница. В Воспоминаниях игумении Таисии названо 6 июля по старому стилю как дата их расставания с отцом Иоанном. Там же упоминается, что он пробыл в обители девять дней. Отсюда выводят, что он пробыл там с 27 июня по 6 июля (по старому стилю). Однако в это время он находился в Казани, куда отправился по приглашению Стахеевых. Предполагаю, что на самом деле было так: 17/30 июня Батюшка прибыл из Ваулова в Леушино и провел там девять дней, после чего, примерно 26 июня/9 июля, отправился дальше, в Казань. Можно предположить, что матушка Таисия ошибочно запомнила 26-е июня как 6-е июля. В дневнике под записью, датированной 22 июня/5 июля, есть упоминание о моменте, связанном с отъездом из Леушинской обители, о чем подробно дается разъяснение в письме от 11/24 июля из Устюжны. Также в этой записи имя игумении Таисии. Комментатор считает, будто бы она сопровождала отца Иоанна в Леушинскую обитель из Вауловского скита, принимая за истину привычную дату посещения обители с 28 июня по 6 июля (по старому стилю). Любопытно, что по новому стилю следующий день, 23 июня – это как раз 6 июля, но вряд ли бы матушка стала пользоваться европейским стилем, это сомнительно. К тому же если взять от 23-го девять дней назад, то получится 14-е июля, но в другом комментарии сообщается про 17-е число, и если прибавить девять дней, то будет 26-е. Эта запись находится между 22-м и 25-м июня, то есть сделана примерно между этими двумя днями. Так что можно сделать окончательный вывод, что отец Иоанн побывал в Леушине не позднее 26-го июня (по старому стилю). Датировка, которая принята, опровергается письмом из Казани от 30-го июня, телеграммой из Елабуги от 2-го июля и письмом с борта парохода от 5-го июля. То, что после посещения Леушина он отправился именно в Казань, свидетельствует в своих воспоминаниях и игумения Таисия.



он посещает имение Стахеевых «Святой ключ», о чем сообщает 2/15 июля телеграммой из Елабуги [102, с. 336]. 5/18 июля Батюшка пишет жене с борта парохода: «Уведомляю тебя, что здоровье мое несколько стало лучше, благодаря тому, что я ежедневно служу Литургию и причащаюсь, и нахожусь на свежем воздухе постоянно. Плыву по Волге на частном пароходе, данном лично для меня покататься. Теперь держу путь к Поздеевым в Устюжну. Пробыть там думаю дней пять-шесть, потом в Ваулово, а оттуда к вам в Ораниенбаум» [103, с. 337]. 7/14 июля отец Иоанн прибыл в Устюжну, к Якову Михайловичу Поздееву, у которого всегда останавливался, посещая этот город, и провел там неделю, дольше обычного. Об этом свидетельствуют записи из его предсмертного дневника:

«10 июля [23 июля – С.3.]. Четверг. 4-й день в Устюжне. Каждый день служил, кроме дня приезда. Каждый день говорил слово; сегодня – на текст: Святей и освящаемии от Единого вси (Евр. 2, 11). Сегодня с часу дня или раньше – гроза: гром, молния, дождь, ливень. Я предчувствовал эту непогоду (сильный ветер) за двое суток – в некоторых легких припадках болезни. Ласковость хозяев и всех домашних [Поздеевых – С.3.] ко мне необыкновенная. Я не стою ее. Благодарю Господа. <...> Иван Ефимович Шувалов крестьянин-труженик, провожающий нас ежедневно при прогулках в экипаже. Требуется постоянно тепла железа моя и желудок мой. Когда согреты они, я здоров и спокоен. Когда охлажден живот, я нездоров.

11 июля [24 июля – С.3.]. Евфимии всехвальной и Ольги Российской. Служил Литургию и говорил проповедь на тему, что причащаться нужно часто пречистого Тела и Крови Христовой. Почему Церковь Православная причащает под обоими видами. По заповеди Христовой – раз; во-вторых, потому что в крови – душа человека и человек зачат от кровей матерних и потому что Христос принял плоть и кровь; в-третьих, в Ветхом Завете Кровь Христова была изображена жертвами животных: овно, тельцов и козлов, и Моисей кропил иссопом, омоченным в кровь, все принадлежности скинии – книги и все вещи (Евр. 9, 19–21). <...> Господи, Творче и Промыслитель всех, повергаю, недостойный раб Твой, моление мое пред Тобою за рабов – Александра, Елену и чад их<sup>1</sup> и за рабов Твоих – Якова, Параскеву и чад их и внучат их<sup>2</sup> о исполнении благих и жизненных желаний их по всем прошениям, которые они изложили письменно пред лицом Твоим. Осуществи, Господи, желания их по всем их прошениям. Поступи с ними, как со всеми, в простоте веры и сердца обращавшимися к Тебе. Яко Ты независтный? Источник и Податель всех благ и Тебе славу воссылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу. Аминь.

12 [25 – С.3.] июля. Суббота. Благодарю Господа за слово, произнесенное мною в церкви, предметом коего было слово «суббота» и почему, установлен день субботы в Ветхом Завете и в Новом Завете? <...>

13 [26 – С.3.] июля. Воскресенье. Евангелие о исцелении расслабленного (Мф. 9, 2–8). Во время Литургии говорил импровизацию о том, что грехи расслабляют все существо человека; что нужно всегдашнее покаяние, всегдашнее понуждение себя к добродетели. Молиться – лень; воздерживать себя – лень; целомудренно жить – лень; милостыню подавать – лень. <...>

13 июля. 1 час пополудни. Завтра, 14-го, в понедельник, отправляемся из Устюжны в Ярославль, а оттуда в Ваулово по чугунке до полустанка Ляжчево. Дай Бог благопо-

<sup>1</sup> Речь идет о духовных чадах Батюшки – Александре Семеновиче Миронове и Елене Михайловне Мироновой. Александр Семенович был московским фабрикантом, изготовлявшим по просьбе отца Иоанна материю для одеяний сурских монахинь. Посещая Москву, Батюшка всегда останавливался у него на Разгуляе в доме № 34.

<sup>2</sup> Речь идет о супругах Якове Михайловиче и Прасковье Николаевне Поздеевых. У них были две дочери, Клавдия и Елизавета. После смерти первой в 1907 году, Яков Михайлович и Прасковья Николаевна взяли к себе четырех осиротевших внуков. Старший из них, Николай, впоследствии стал секретарем своего деда.



лучный путь. Ангела-хранителя послы, Господи, спутника и хранителя. От злых и лукавых человек избави! <...>

14 [27 – С.З.] июля. Понедельник. <...> Спросить морошки после обедни – покушать, да и в дорогу взять на пароход. – За все благодарю Господа, подающего все потребное, все во благо и в наслаждение наше невинное. – Целую невидимую руку Твою, Господи; созерцаю Тебя во всех делах рук Твоих! Неисчислимы оне, по причине множества, наподобие песку морского и звезд небесных.

15 июля [28 июля – С.З.]. 3-й час пополудни. Почти двадцать часов стояли у берега реки Мологи из-за бревен, раскиданных бывшей 10 июля бурей (сплавной лес для продажи), в том числе разбило и бревно Якова Михайловича Поздеева<sup>1</sup>. Кто нам всем, а особенно мне, напакостил этой бурей? – Сатана, по допущению Господа, как Иову – бурей, побившей его детей и скоты грозой [см. Иов. 1, 16, 19]. – Но тут есть и наказание Божие и лесопромышленникам за их грехи» [104].

Во время пребывания в Устюжне, 11/24 июля Батюшка написал письмо игумении Таисии: «Отдыхаю я в Устюжне вот уже четвертый день; служу ежедневно, благодарю Господа за каждый день и час. Благодарю и тебя, дорогая Матушка, за твои материнские ласки в обители и на пароходе, за пение сладкое сестер обители<sup>2</sup>. Прошу тебя извинить меня, что я резко ответил тебе на твою просьбу – благословить иконками матросов парохода. Я ответил раздражительно – по причине утомления и упадка сил и по причине неожиданности неблагоприятной твоей просьбы. Надеюсь, что ты меня простишь<sup>3</sup>. Один Господь ведает, сколь велика моя немощь» [5, письмо 148, с. 98–99]. Это было одно из последних писем отца Иоанна к матушке Таисии, последнее в издании 1909 года письмо за номером 149 датировано 29 августа/11 сентября 1908 года [5, письмо 149, с. 99–100].

10/23 сентября 1908 года им было послано 360 рублей священнику Николаю Старопольскому из села Конечное Череповецкого уезда Новгородской губернии. Тот откликнулся на помощь отца Иоанна следующим письмом: «Дорогой, неоцененный и добрый мой Батюшка! С чувством глубокой благодарности пишу я Вам это письмо. Вы не оставили меня и мою семью в тяжкий час жизни. Как я Вас благодарю, родной наш, и также семья. Пусть Господь продлит Вашу жизнь на многие лета, а я со своей стороны приложу все силы молиться за Вас у престола Всевышнего. Остаюсь любящий Вас и благодарный недостойный иерей Николай Старопольский» [104].

\* \* \*

Говоря о связи отца Иоанна с Вологодчиной, нельзя не вспомнить про священническую семью Орнатских из Череповецкого уезда Новгородской губернии. Священник Богоявленской церкви в Новой Ёрге 1-й Петринёвской волости Череповецкого уезда Новгородской губернии Николай Платонович Орнатский был сыном Платона Иосифовича Орнатского, получившего свою фамилию от двоюродного дяди по матери – епископа Пензенского и Саратовского Амвросия (Андрея Антиповича Орнатского), который был родом из погоста Чудь села Пречистого Шухободской волости Череповецкого уезда (ныне – Абакановское сельское

<sup>1</sup> На самом деле лес не принадлежал Якову Михайловичу, поскольку он не был лесопромышленником, а наследником Николая Ивановича Поздеева (умер в 1906 году), занимавшегося торговлей лесом в Мологском уезде Ярославской губернии и имел лесопильный завод под Устюжной.

<sup>2</sup> Об этом пишет в своих воспоминаниях, процитированных выше, сама игумения Таисия.

<sup>3</sup> Данные строки связаны со следующей записью из дневника отца Иоанна, сделанной после писи, помеченной 22 июня (по старому стилю): «Прости мне, Господи, грех мой – грех раздражения, гнева, озлобления на противоречащих мне (Таисия). Научи меня кротости, смирению, терпению, незлобию, тихости всегдашней Духом Твоим Святым» [104]. Данная запись тоже является одним из опровержений общепризнанного заблуждения, что отец Иоанн был в Леушинской обители с 28 июня по 6 июля (по старому стилю).

поселение Череповецкого района). Один из его сыновей – протоиерей Философ Орнатский – в 1913–1918 годах был настоятелем Казанского собора в Санкт-Петербурге. Он участвовал в устройстве в городе ночлежных домов, сиротских приютов и богаделен. Его трудами в Петербурге и окрестностях было возведено двенадцать храмов. С 1893 по 1917 год являлся гласным Петербургской городской думы. В 1905 году, будучи выдающимся проповедником, призывал рабочих Нарвского района – места особой активности революционных пропагандистов – к верности Императору. В том же году, являясь цензором, разрешил печатать второй том «Моей жизни во Христе» отца Иоанна, а в 1909 году произнес надгробное слово в конце литургии на его отпевании. 19 января 1918 года при попытке захвата и ограбления Александро-Невской лавры большевиками был смертельно ранен одним из карателей его свояк (муж сестры жены) протоиерей Петр Скипетров (канонизирован в декабре 2001 года как новомученик). Отец Философ принимал участие в его отпевании митрополитом Петроградским Вениамином (расстрелян большевиками в августе 1922 года, канонизирован в 1992 году). 30 октября 1918 года его вместе с двумя сыновьями, военным врачом Николаем и артиллерийским штабс-капитаном Николаем, расстреляли большевики. В августе 2000 года все они были канонизированы как новомученики [105].

Младшим братом отца Философа был Иоанн Орнатский, священник церкви Свято-Иоанновского монастыря в Петербурге (1904–1922), основанного отцом Иоанном Кронштадтским в честь своего святого покровителя – преподобного Иоанна Рыльского (в этом монастыре сегодня пребывают мощи святого праведного Иоанна). Отец Иоанн Орнатский был женат на Анне Семеновне Малкиной, дочери Дарьи Ильпиничны Сергиевой, сестры отца Иоанна Кронштадтского, который был воспитанником своих племянников – Антония и Надежды. Инициатором этого брака стал сам Батюшка. Как отмечалось выше, Анна Малкина была помещена своим дядей в Леушинскую обитель под опеку игумении Таисии. С конца 1893 года обсуждается будущее замужество девушки. Жениха отец Иоанн хотел ей подобрать «из семинаристов, окончивших курс с более скромными требованиями» [5, письмо 9, с. 6]. В результате выбор пал на 23-летнего выпускника Новгородской духовной семинарии Ивана Орнатского, который с 1892 года был псаломщиком в Благовещенской церкви города Череповца. В этом храме отец Иоанн служил Литургию 9 июля 1893 года [106, с. 170].

В 1894 году Анна Семеновна сочеталась браком с Иваном Николаевичем, который был переведен в Петербург псаломщиком при Леушинском подворье, где совсем скоро рукоположен сперва во диакона, а затем и во священника. Брак оказался счастливым – супруги прожили вместе более сорока лет. На свет появилось у них 14 детей, причем всех, кто родился до 1908 года, отец Иоанн крестил лично. В доме Орнатских на Карповке он был всегда желанным и нередким гостем. Отец Иоанн Орнатский присутствовал при кончине своего шурина, лично закрыл ему глаза и читал отходную и канон на исход души.

В октябре 1909 года он принял самое активное участие в организации Общества в память отца Иоанна Кронштадтского, во многом продолжившего благотворительную и пастырскую деятельность Батюшки и сыгравшего огромную роль в деле его будущего прославления в лике святых. Отец Иоанн Орнатский также был одним из инициаторов издания журнала «Кронштадтский пастырь», в 1912–1917 годах был его ответственным редактором и автором многочисленных публикаций. После захвата власти большевиками приложил все свои силы, чтобы сохранить могилу Батюшки в Иоанновском монастыре. В 1922 году он оказался под судом по делу об изъятии церковных ценностей и по процессу митрополита Вениамина. Приговор – два месяца принудительных работ без содержания под стражей. В 1928 году стал вторым священником в Симеоновской церкви на Моховой.

23 февраля 1936 года отец Иоанн был арестован НКВД Ленинградской области по обвинению в том, что, «не являясь участником контрреволюционной группы, был знаком

с лицами, работавшими в ней, и в декабре 1935 года в связи с закрытием в Ленинграде одной из церквей, высказывал контрреволюционные взгляды по поводу мероприятий Советского правительства и Советской власти...», – то есть по статье 58-10 ч. 1 УК РСФСР. Был приговорен к пяти годам лишения свободы с дальнейшим поражением в правах на три года и через год скончался в лагере на станции Погостье Кировской железной дороги – причиной смерти стали систематические и жестокие истязания со стороны уголовников при полном попустительстве лагерного начальства [107]. Его сын Сергей погиб на фронте в 1917 году, сын Иван в 1939 году был тяжело ранен. Сыновья Андрей и Федор были арестованы по той же самой статье. В 1944 году пропал без вести на фронте Вячеслав. Анна Семеновна пережила блокаду и скончалась 11 мая 1951 года.

\*\*\*

Посещение Вологодчины – лишь один из эпизодов биографии святого праведного Иоанна Кронштадтского, однако имеющий для него не последнее значение. Он постоянно, каждый год, совершал путешествие через территорию нашего края, чтобы добраться до родной Суры. В те времена только по рекам можно было вот так передвигаться на большие расстояния, хотя уже активно строились железные дороги, которыми пользовался и о. Иоанн, когда это было необходимо. Но поезда он не очень любил, предпочитая передвигаться по рекам.

Важно отметить, что Россия является речной цивилизацией [108, 109]. Именно вдоль рек основано огромное количество самых различных населенных пунктов. Река была самым удобным и быстрым способом передвижения, особенно на большие расстояния. Скорость зависела от того, на чем осуществляется это передвижение. В конце XIX века таковым транспортным средством были пароходы. Именно на них можно было путешествовать практически везде, где были реки. Если же бассейны рек не были прежде соединены между собой, то это исправлялось строительством системы каналов. В XIX веке строительство Мариинской и Северо-Двинской водной систем помогло связать Балтийское море с бассейнами Северной Двины и Волги [110]. И отец Иоанн мог из Петербурга по воде отправиться как в родную Суру, так и в Астрахань или Казань.

Вдоль рек, по которым совершал плавания Батюшка, буквально бурлила жизнь – здесь находились деревни и села, росли и развивались города, что было возможно благодаря их удачному местонахождению на важных транспортных артериях. Строились заводы, фабрики, росли торговые предприятия. И, наконец, вдоль рек располагались духовные центры – монастыри (которые, впрочем, в былые времена были еще и хозяйственными единицами, поскольку имели вотчины и собственные предприятия). Именно вдоль рек формировалась русская цивилизация. Река – это ее хребет, ее нервная система, важная основа. И, наблюдая за путешествиями святого праведного Иоанна Кронштадтского, мы в этом лишний раз убеждаемся.

Путевые записки того же Животовского – это яркая картина Русского Севера, расположенных вдоль великих рек поселений, городов и сел. Это именно та Россия, которую мы потеряли в 1917 году. Ее уничтожали в советское время, причем самыми варварскими способами. Примером служит то, что Леушинская обитель сегодня находится на дне Рыбинского водохранилища – одного из многих, убивших Волгу, этот Русский Нил, одну из важных для русской цивилизации рек, воспетую в песнях. Место, где совершался подвиг игумении Таисии и других насельниц этой обители, фактически было осквернено. Подверглись экспериментам и другие реки, та же Шексна была покорена водохранилищами. Русское крестьянство, жившее по берегам этих прекрасных рек, испытало трагедию коллективизации и раскулачивания. Новым страшным ударом стала война, нанесящая большой урон нашей области, которая была прифронтовой. Люди умирали от голода, хо-

лода, многие не вернулись с фронта. И последним серьезным ударом советской власти по русской северной деревне стала кампания по ликвидации «неперспективных деревень». В итоге деревенское население сильно сократилось, многие деревни попросту перестали существовать. А потом были еще и 1990-е с их «рыночной политикой». В результате очень и очень многое изменилось за это время в тех краях, где путешествовал на пароходе отец Иоанн. Но неизменной осталась дивная, совершенно чудесная природа этих мест. Эта природа и сегодня привлекает к себе многих, вдохновляет художников, поэтов, композиторов и других творческих людей.

### **Размышления о деятельности, взглядах и личности святого праведного Иоанна Кронштадтского**

В начале XX века в Вологде священником в кафедральном соборе служил иерей Тихон Шаламов. Примечателен он тем, что является отцом будущего писателя Варлама Шаламова, а также тем, что после 1917 года стал одним из активных деятелей обновленческого движения. Священнослужитель он был необычный, его особенности поведения и взгляды, о которых сообщил нам его сын в своих мемуарах, для жителей патриархального провинциального города казались чем-то невероятным и даже возмутительным. Исследователь творчества Варлама Шаламова и его биограф Валерий Есипов характеризует отца Тихона как «свободомыслящего в мирских делах, но большого педанта в ритуально-церковных и деспота в семейных» [111, с. 11]. Это объяснялось тем, что он провел свои молодые годы после семинарии на Аляске, где служил в духовной миссии. Оттуда отец Тихон вернулся «последовательным сторонником демократических свобод, в том числе свободы вероисповедания» и «активным борцом за реформы внутри православной церкви» [111, с. 42]. В политическом плане он был убежденным республиканцем, противником самодержавия и придерживался вполне левых взглядов – в частности, в 1917 году приветствовал февральскую революцию и отдал свой голос на выборах в Учредительное собрание за список партии эсеров. 27 июля 1906 года в проповеди в Спасо-Всеградском соборе, главной святыне города, отец Тихон резко осудил еврейские погромы и отслужил публичную панихиду по убитому члену Государственной Думы кадету Михаилу Яковлевичу Герценштейну, что вызвало резкое недовольство церковного начальства [112, с. 58, 104].

Стоит привести сокращенный вариант речи иерея Тихона Шаламова, опубликованной в вологодской газете левого направления «Северная земля» в номере от 20 августа 1906 года, чтобы понять его умонастроение: «Церковное собрание наше необычайно. Оно посвящено памяти злодейски убитого члена Думы М.Я. Герценштейна, который и силу своего великого ума, и опыта, и знания посвятил делу служения земле Русской в период ее обновления. Не наше дело ценить личность и судить: один Судия истинный – это Господь, Владыка мира. Но мы скажем о том деле, которому до самой смерти своей послужил умерший. Говорят, политика – не дело церкви. Правда, христианство не указывает форм правления; оно живет, успешно выполняя свою миссию и в восточных деспотиях, и в республиканских странах. Правда, церковная кафедра – не для провозглашения политических платформ от крайне правых и до крайне левых. Но церковь как учреждение вечное может и должна откликаться на те или другие явления общественной жизни, освещая их светом Христова учения. Уклонение церкви от политических явлений не привело к добру. Она оказалась, с одной стороны, стесняема государством и в лице некоторых своих представителей стала оправдывать такие грустные явления народной жизни, как крепостное рабство, гонение свобод, порицать великую идею народного представительства. С другой стороны, борцы за народное дело, друзья народа, не надеясь встретить от представителей церкви сочувствия своему великому служению за счастье народное, стали

сторониться духовенства и даже, к великому горю, охладевать к церкви. Церковь успешно воспитывала отдельных личностей и потеряла влияние на общественные формы жизни. И вот настало для нее время новой миссии; она должна перевоспитать своим матерним попечением и общественные формы жизни, создать истинно христианскую цивилизацию, насадить царство Божие на земле – она должна отныне подавать свой голос в общественных делах. <...> согласна ли была деятельность Государственной Думы с христианским учением, с заветами Христа? Отделяла ли она нас от Бога, от любви к нему – создателю нашему? Отклоняла ли она нас от любви к ближнему, к брату, к человеку? – Кто скажет на все это “да”?! Она высказывала желание тех свобод, без которых душа человеческая не может нормально развиваться и жить, как рыба без воды и тело без воздуха. Это ее желание было в гармонии с заветами Христа и самовидцев Апостолов, с идеалами церкви. “Где Дух Господен, там свобода” (2 Кор., 3: 17), “К свободе призваны вы, братия” (Гал., 5: 13). Она единодушно осудила смертную казнь, скорбя о братоубийственной расправе в народе русском и этим, конечно, исполнила великую заповедь Христовой любви, которая учит прощать и врагам. Она ужаснулась белостокскому и другим погромам, где кроваво пировал зверь-человек. Но кто не только в России, но и во всем мире не ужасался ими и какое христианское сердце не плакало о них? <...> Она желала наделить бедный крестьянский люд землей, причем высказалась за отчуждение частновладельческих земель за справедливое вознаграждение. Здесь ли она нарушила заповеди Божии? Нет, она хотела только заменить во благо народа одну собственность другою, частную собственность национальной, народной. Притом это явление не было новшеством. В истории нашей уже были подобные примеры. Вспомните уничтожение крепостного права, это отчуждение крестьян от помещиков. И церковь наша не видела в нем захвата чужой собственности. <...> Роспуск Думы, конечно, опечалил наши сердца, так как мы видели, что лучшим людям нашим, тем людям, которых мы послали по нашему доверию как истинных выразителей наших желаний, не оказано доверие. Печаль наша умерялась тем, что Дума должна была вновь собраться для служения народу в деле его обновления. И если доверенные наши были истинными представителями нашими и выразителями разума народного, то никто, конечно, не будет препятствовать вновь избрать их и уполномочить на трудное служение родине. Совершается великое обновление России. При рождении человека в мире бывают скорби, печали и болезни. Так и при обновлении народной жизни, когда рождается новая Россия, – они неизбежны. Без жертв этот акт нигде не проходил. Этой жертвой и явился для нас безвременно погибший раб Божий Михаил. Он умер за великое дело служения меньшей братии Христа – Царя. Эту меньшую братию он видел в лице многострадального люда крестьянского, который и алчет, и жаждет, и наготует, и странно и больно, и в темнице!...» [113, с. 193–196].

Как можно заключить из данной речи, о. Тихон был убежденным противником антисемитизма и приучал юного Варлушу к филосемитизму, разрешая приглашать к себе и общаться с евреями и отказывать в этом антисемитам [112, с. 121]. В доме у Шаламовых в красном углу вместо обычной иконы Спасителя висела «большая, даже огромная, икона с огромным ликом Христа в терновом венце. Перед ней круглые сутки горела лампада на серебряной цепи <...> репродукция картины Рубенса, простая олеографическая картинка, наклеенная на фанеру и заключенная в узкую раму. Эту репродукцию отец надлежащим образом освятил, освятил по всем каноническим правилам, и молился перед ней – до самого конца жизни» [112, с. 34]. Впрочем, молился он мало, кратко и на ночь, совсем не молился по утрам. Варлам Шаламов позже писал: «Молитва отца была молитвой атеиста» [114, с. 303].

По своему характеру он был человеком тщеславным, скромность за достоинство не считал и придавал большое значение публичности (как он сам говорил – па-



блисити). Любил одеться по последней моде – в его гардеробе были «шёлковые рясы самого модного и дорогого покроя» [112, с. 32], «серая шляпа, вроде котелка, самого дорогого качества» [112, с. 61] и «щегольские полусапожки с резинкой, тщательно начищенные» [112, с. 61], всегда коротко стригся. «Зимой он ходил в дорогой бобровой шапке, в хорьковой шубе с широким воротником морского бобра, в шелковой щегольской рясе. Всё это было пошито в столицах у модных портных – по чуть укороченному, далеко видному, но все же не нарушающему канон фасону» [112, с. 61]. Также стоит отметить, что «камилавки – служебный церковный головной убор отца – всегда были высшего качества и всегда свои» [112, с. 61], поскольку не переносил носить казенные.

Проповеди о. Иоанна он называл «истерическими» (не жаловал, впрочем, и Гапона) [112, с. 61], но как заметно различается их поведение, как различаются их привычки и манеры, политические и общественные взгляды. Святой праведный Иоанн Кронштадтский получал довольно крупные суммы денег от своих почитателей, от самых разных людей – и эти суммы жертвовались им самым разным людям, на разные нужды. Порой он мог, получив немалые деньги от состоятельного лица, тут же, при нем же, отдать их нуждающемуся. Ходил в дорогих рясах, которые ему дарили, но при этом мог, когда у него заканчивались деньги, отдать нуждающемуся что-то из своей одежды, например, снять новые сапоги и прийти домой босиком. Представить себе отца Тихона, отдающего нищему свою шубу, шапку или «щегольские полусапожки», решительно невозможно.

Отец Иоанн так наставлял будущих пастырей: «Всячески презирай во всякое время всякую вещественность – потому именно, что чрез нее сильно воюет на нашу душу диавол и мучит нас. – Ради покоя души своей пренебреги вещественным» [115, с. 25]. Поэтому Батюшка, получая богатые дары, никогда не зависел от них, всегда готовый в любую минуту с легкостью расстаться с любой вещью. «Наше дело – служение спасению людей – очень великое и досточтимое. Мы должны быть совершенно преданы своему делу и не думать о деньгах, о пище и одежде; те, для кого мы служим, должны награждать нас за наши неоцененные для них труды из своей собственности. И они не должны никогда поставлять этого на вид нам, потому что, если мы посеяли в них духовное, велико ли то, если мы пожнем их телесное [1 Кор. 9:11]. Мы устроаем вечное спасение бессмертной души, а сами между тем получаем за это скоропреходящие, тленные вещи: деньги, пищу и одежду для тела» [116, с. 105].

Отец Иоанн весьма негативно относился к священникам, подобным отцу Тихону. В своем дневнике за 1907 год он отмечал, что Церковь очень сильно страдает от таких «служителей ее, вроде священника Григория Петрова, Гапона и многих, многих, желающих сокращения Богослужения, светских одежд для священников, вторичных браков, хождения в театр и проч.» [117, с. 82]. Обновленчество, тогда еще только зарождавшееся и оформлявшееся, он категорически не принимал. Тем более что после революции, когда отец Иоанн уже отошел ко Господу, обновленцы стали одними из тех, кто принимал участие в разрушении России, в разрушении Церкви, что было нужно большевикам, так как именно Церковь была серьезной силой, способной оказывать сопротивление их власти.

Упомянутых в дневнике священников Григория Петрова и Георгия Гапона отец Иоанн знал лично и не раз с ними встречался, в том числе и сослужил вместе. Это были довольно популярные в Петербурге священнослужители. Причем у них было немало общего и схожих моментов в биографиях, в частности происхождение не из семей священников, левые взгляды, популярность и то, что оба были лишены сана. С ними отец Иоанн познакомился через посредство упомянутого выше отца Философа Орнатского, основателя Общества распространения религиозно-нравственного просвещения. В деятельности этого общества принимали активное участие Гапон и Петров. Также стоит отметить, что оба увлекались в свое время идеями графа Толстого, оставившими след в их сознании.



Взгляды отца Григория имели немало общих точек соприкосновения с воззрениями Льва Толстого, с которым он состоял в дружеской связи. В частности, Петров считал, что духовное обновление жизни должно произойти силою Евангелия. Гапон познакомился с этими идеями во время учебы в Полтавском духовном училище, где преподавателем был Иван Трегубов, известный толстовец, дававший ему ходившие в рукописях запрещенные сочинения Льва Толстого, оказавшие на Георгия большое влияние [118, с. 264]. После училища Гапон поступил в Полтавскую духовную семинарию, где оказался под влиянием другого толстовца, Исаака Фейнермана, пришедшего из Ясной Поляны. Во время учебы в семинарии Георгий открыто высказывал толстовские идеи, что привело к конфликту с начальством и лишению стипендии.

Это сектантское направление владело тогда немалым числом умов среди гимназистов и студентов университетов и семинарий, представителей интеллигенции. Увлечшийся толстовством талантливый русский писатель Николай Лесков написал откровенно неприятный клеветнический пасквиль на отца Иоанна Кронштадтского – «Полунощники», которым он фактически перечеркнул все свое прежнее творчество. «Через движение, названное толстовством, так или иначе, прошла вся писательская элита, от Чехова до Горького и от Бунина до Леонида Андреева» [116, с. 144], – пишет Павел Басинский. Впрочем, далеко не все молодые люди, увлекавшиеся этим лжеучением, сохранили его на всю жизнь. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) пишет в своих воспоминаниях: «В это же время я страстно увлекся этическим учением Льва Толстого и стал, можно сказать, завзятым толстовцем: спал на полу на ковре, а летом, уезжая на дачу, косил траву и рожь вместе с крестьянами, не отставая от них. Однако мое толстовство продолжалось недолго, только лишь до того времени, когда я прочел его запрещенное, изданное за границей сочинение «В чем моя вера», резко оттолкнувшее меня издевательством над православной верой. Я сразу понял, что Толстой – еретик, весьма далекий от подлинного христианства» [119, с. 6–7]. Будущий священник Валентин Свенцицкий явно негативно относился к толстовству, которое, как он замечает, «старается лишить христианство главной основы – Христа; подменить христианство бессильным, ненужным, ни на чем не основанным моральным учением и величайшую религию низвести на степень беспочвенного морального построения» [120, с. 330].

К сожалению, осознать это смогли далеко не все, и толстовская ересь в немалом числе душ посеяла ядовитые семена. Отец Иоанн Кронштадтский же практически сразу понял ее вред и на протяжении всей своей жизни враждовал с Толстым, относясь к нему откровенно негативно. Всеми возможными способами он выступал против его ереси, используя устное и печатное слово. «Толстой хочет обратить в дикарей и безбожников всех: и детей и простой народ, ибо и сам сделался совершенным дикарем относительно веры и Церкви, по своему невоспитанию с юности в вере и благочестии. Думаю, что если бы Толстому с юности настоящим образом вложено было в ум и в сердце христианское учение, которое внушается всем с самого раннего возраста, – то из него не вышел бы такой дерзкий, отъявленный безбожник, подобный Иуде предателю. Невоспитанность Толстого с юности и его рассеянная праздная, с похождениями, жизнь в лета юности, – как это видно из собственного его описания своей жизни в его псевдониме, – были главной причиной его радикального безбожия, – знакомство с западными безбожниками еще более помогло ему стать на этот страшный путь, а отлучение его от Церкви Святейшим Синодом озлобило его до крайней степени, оскорбив его графское писательское самолюбие, помрачив его мирскую славу» [121, с. 7–8], – писал отец Иоанн в ответе на очередное антихристианское по своей сути сочинение писателя.

С этими словами Кронштадтского пастыря согласуются слова другого русского писателя – Александра Солженицына, устами полкового священника отца Северьяна: «А вам не приходило в голову, что Толстой – и вовсе не христианин? <...> Да читайте его

книги. Хоть «Войну и мир». Уж такую боль богомольного народа поднимать, как Восемьсот Двенадцатый, – и кто и где у него молится в тяжелый час? Одна княжна Марья? Можно ли поверить, что эти четыре тома написал христианин? Для масонских поисков места много нашлось, а для православия? – нет. Так никуда он из православия не вышел, в поздней жизни, – а никогда он в православии не был. Пушкин – был, а Толстой – не был. Не приучен он был в детстве – в церкви стоять, и ощущать в Христе – самого Бога. Он – прямой плод вольтерьянского нашего дворянства. А честно пойти перенять веру у мужиков – не хватило простоты и смирения» [122, с. 56].

Отец Иоанн отмечал, что «Толстой возгордился, как сатана, и не признает нужды покаяния и какими-то своими силами надеется достигнуть совершенства без Христа и благодати Его, без веры в искупительные Его страдания и смерть, а под непротивлением злу разумеет потворство всякому злу – по существу, непротивление греху, или поблажку греху и страстям человеческим, и пролагает торную дорогу всякому беззаконию, и таким образом делается величайшим пособником дьяволу, губящему род человеческий, и самым отъявленным противником Христу. Вместо того чтобы скорбеть и сокрушаться о грехах своих и людских, Толстой мечтает о себе как о совершенном человеке или сверхчеловеке, как мечтал известный сумасшедший Ницше; между тем как что в людях высоко, то есть мерзость пред Богом» [121, с. 15].

Известный публицист Михаил Меньшиков писал: «Толстой воплотил в себе могущество оторвавшейся от народа аристократии: знатный, богатый, художественно одаренный, Толстой вместил в себя все утверждения и все отрицания мира. Выросший под громадным влиянием Руссо и Шопенгауэра, Толстой доразвился в наитиях Будды и Лао-цзы. Не то отец Иоанн: подобно Ломоносову, он вышел из народа, из глухих северных преданий, из той благочестивой старины, которая осталась в полузабытом прозвище – «святая Русь». Невдалеке от освещающих север, точно полярное сияние, гробниц угодников Соловецких, отец Иоанн воспринял свое озарение веры, свою глубокую приверженность к непостижимому Богу, свою страсть к Христу и к общению с ним через трогательные обряды, древние, как сам народ, священные, как родное прошлое. Бурно мятущийся и гневный Толстой – самое великое, что создала интеллигенция наша. Неподвижный и пламенный в своей вере отец Иоанн – самое великое, что создал простой народ за последние 80 лет. Отец Иоанн – носитель народной культуры, от Антония и Феодосия Печерских, от Сергия Радонежского до Тихона Задонского и Серафима Саровского. Плоть от благороднейшей плоти народной, кость от костей его, кронштадтский старец не мечтал только о святой Руси, как Толстой, а сам был святою Русью, сам нес ее в своем сердце! Вот чем он был дорог народу. Вот почему народ сразу признал его своим, как все сразу видят светильник на верху горы» [123].

Гапон, судя по его воспоминаниям, относился к Батюшке отрицательно: «Когда состоялось наше первое заседание, один из старейших рабочих, по прозванию дедушка Яков<sup>1</sup>, предложил пригласить отца Иоанна Кронштадтского, чтобы отправить торжественное богослужение, но это было отвергнуто большинством голосов, недовольных тем, что отец Иоанн изображал из себя чудотворца. <...> Его манера раздавать на улице большие суммы денег привлекала в Кронштадт массу нищих, которая только и жила подаванием и все более и более теряла охоту к честному труду. Первый раз я встретился с ним на освящении церкви в Ольгинском приюте. Отец Иоанн был приглашен совершить богослужение вместе со мною и еще одним священником. Я внимательно всматривался в него. Он небольшого роста; глаза его пронизательны, борода короткая, седая; движения резкие, нервные; одет он был в великолепную рясу. Перед началом богослужения в церковь

<sup>1</sup> Член-учредитель «Собрания» Яков Петрович Федупин, кузнец, выходец из крестьян Калужской губернии.

вошел какой-то генерал, и я убедился тогда, что отец Иоанн очень наблюдательный и практичный человек. <...> Однако в другой раз, проповедуя в техническом училище, отец Иоанн произвел на меня сильное впечатление силою своей проповеди и очевидной искренностью. Он говорил о смерти и воскресении и сказал, что каждый человек ежедневно умирает и воскресает и что каждый безнравственный поступок наполняет сердце чувством смерти, а всякое стремление к добру наполняет его славой новой жизни. Иногда он приезжал в академию, где студенты прямо обожали его. Мне часто приходилось говорить с кронштадтцами, хорошо его знавшими; в общем, все соглашались в том, что его щедрость и его влияние на толпу были развращающими. Особенно поражало его равнодушие ко всем предложениям выработать радикальные меры к улучшению быта нуждающихся и обездоленных. Он был в близких отношениях со всеми врагами и притеснителями народа. <...> его молитвы были чисто коммерческим предприятием; бедных же он посещал очень редко. Не думаю, чтобы это была его вина; но, как человек ограниченный, он стал орудием, в политическом смысле этого слова, в руках правящих классов. Он очень чувствителен к рекламе, и хотя и раздает большие суммы, но очень богат. Его неискренность ясно сказалась после кишиневского погрома. Сперва, под влиянием минуты, он написал воззвание, в котором строго осуждал убийство евреев, но затем, под давлением властей, написал другое, в котором, оправдываясь в высказанных им упреках, обвинял евреев как инициаторов убийств» [124].

Судя по этим воспоминаниям, Гапон явно испытывал зависть к славе отца Иоанна и желал представить его в негативном свете. Раздача милостыни Батюшкой нуждающимся была его искренним желанием помочь, и ни в коей мере он не виновен в том, что для кого-то это было поводом не работать, а попрошайничать и жить только за счет подаяния. К тому же стоит отметить, что именно отец Иоанн стал инициатором открытия Дома трудолюбия в Кронштадте, ставший примером и образцом для подобных домов в других городах России. Стоит отметить, что если зубатовские рабочие организации организовывались по примеру английских профсоюзов (тред-юнионов), то примером для создания Дома трудолюбия послужила деятельность Армии спасения, с которой Батюшку познакомили его соратник в этом деле – товарищ (заместитель) военно-морского прокурора барон Отто Оттович Буксгевден и его друг и духовный сын адмирал Степан Осипович Макаров [29, с. 129]. Не станем забывать, что Гапон сам желал прославиться в качестве «благодетеля рабочих» и проекты по улучшению жизни рабочих разрабатывал исходя именно из этого.

Здесь стоит поразмышлять на одну довольно важную и животрепещущую тему, остающуюся актуальной и по сию пору. Это касается отношения христианства к богатству. Появившееся на свет на рубеже XIX–XX веков течение христианского социализма пыталось соединить социалистические идеи и учение Христа, приспособить христианство к социализму, соединить их. В числе тех, кто пытался это сделать, были и обновленцы, приветствовавшие советскую власть именно в таком ключе. И сегодня некоторые левые политики, особенно в нашей стране, позволяют себе возмутительные для уха христианина заявления про Иисуса Христа как «первого коммуниста» и про то, что «Моральный кодекс строителя коммунизма» якобы был списан с Нагорной проповеди и Десяти заповедей Моисеевых. Но так ли это на самом деле? Осуждению со стороны Церкви подвергается лишь несправедливо добытое богатство и то, когда человек богатеет, но при этом забывает о своем долге перед обществом. Например, если посмотреть притчу о неразумном богаче, изложенную в Евангелии от Луки. Она повествует о человеке, у которого уродился хороший урожай, и он решил построить новые житницы, гораздо больше прежних, собрать туда все свое богатство и жить в свое удовольствие. «Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил? Так [бывает с тем], кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет!» [Лк. 12:20–21]. Это осуждение тех

людей, которые дары Божьи считают исключительно своей собственностью и употребляют их не на благое дело, а исключительно для своих личных и недуховных потребностей, а также ставящих в качестве цели своей жизни накопление богатств земных, как если бы им предстояло владеть и пользоваться этими богатствами вечно.

На тему этой притчи у отца Иоанна есть целая проповедь, к которой стоит обратиться, чтобы понять его мировоззрение и его взгляд на данный вопрос. «Чего же от нас хочет и требует наш божественный Учитель – Господь Иисус Христос в этой притче? Хочет и требует от нас того, чтобы мы не сами только лично пользовались дарами Божиими к своему лишь удовольствию, для удовлетворения своих только животных потребностей, привычек, страстей и похотей, а делились, непременно делились своим добром по средствам с неимущими и нуждающимися, которых так много везде, потому что всякого рода материальное довольство Господь посылает нам не для нас одних, а в лице нас и для ближних наших» [125], – говорит Батюшка в своей проповеди. Далее в качестве актуализации сказанного в проповеди он приводит пример из знакомой ему реальности: «Если сильные, знатные, высокопоставленные лица или богатые будут только себе угождать, не заботясь о бедных и немощных, то что сделать могут в пользу их люди, хотя и с добрыми намерениями, желаниями, предприятиями, но несильные по власти и капиталу? Вот, например, у нас в Кронштадте есть бедное, непривилегированное сословие приписных мещан, у которых нет ни дела, ни денег, ни пищи, ни одежды, ни жилища, ни малейшего нравственного голоса к защите себя, но которые могли бы быть полезны, если бы люди, которые почтены властью, обратили на них отеческое внимание. Скажите, что с ними будет в конце концов, если не будут обращать на них внимания сильные во граде? Или они должны будут исчахнуть и преждевременно умереть от голода и холода, или они будут прибегать к противозаконным средствам приобретения, чтобы не умереть с голоду? И уж если знатным и богатым не угодно уделять им необходимое для жизни из житниц или из богатых сокровищниц своих, то, по крайней мере, нужно общими силами позаботиться о помещении их и о занятии их трудами по силам их, об общем содействии им. Ведь они тоже христиане, что и мы; подданные и дети того же государя, как и мы; члены того же общества, как и мы. Между тем они, члены наши, по какому-то странному нерадению и жестокосердию общества остаются доселе без всякого призрения» [125].

Здесь мы не видим никакого осуждения богатых как таковых, но видим заботу о людях бедных, о людях, не имеющих возможности заработать себе на пропитание. Видим здесь призыв к солидарности членов Церкви – а таковыми являются все: и богатые, и бедные. Отец Иоанн не разделяет их, они все члены одного общества, подданные одного Государя. И он не призывает насильно отнять у богатых их богатства и поделить между бедными, он призывает обычных граждан, не таких богатых, но имеющих средства, поделиться излишками для помощи своим братьям во Христе, нуждающимся в помощи. Это призыв к милосердию, любви и помощи ближнему, а не классовой вражде.

«Смирись, кичливый ум, пред учением Евангелия и пред нищетой Христовой, сойди со своего пьедестала, стань пониже, подойди к этим бедным, коих Сам Христос не стыдится называть Своей братией, и протяни им руку помощи; не себе только собирай, не своим только прихотям удовлетворяй, а и в Бога богатей делами добрыми, которые и по смерти пойдут вслед за тобой. Итак, и природа, и разум, и слово Божие внушают нам быть общительными с ближними в своем имуществе, податливыми, без роптания, без скупости, охотно, с усердием, кротко и смиренно, благодушно помогать бедным, как братьям о Христе и как членам гражданского общества» [125], – завершает Батюшка свою проповедь. Также можно вспомнить, что Христос осуждает богача из притчи о нищем Лазаре не за его богатство, а за то, что он знал о существовании Лазаря, но ни разу не помог ему, не подал милостыни или хотя бы еды со своего стола, полного яств. Он прожигал свою жизнь на-

прасно, тратя свои богатства на чревоугодие и распутство, при этом отказывая в помощи тем, у кого не было никакого состояния, чтобы хоть немного утолить голод и поддержать свои жизненные силы.

Есть одна евангельская цитата, которую адепты «христианского социализма» используют вырванной из контекста. Это «Горе вам, богатые!» (Лк. 6:24). Духовный писатель Борис Гладков считает, что слово «богатые» употреблено не в буквальном значении этого слова, «под именем богатых здесь разумеются те, которые составляют противоположность нищим духом, то есть гордые, возмечтавшие о своем величии, стремящиеся своими мнимыми достоинствами выделиться из среды своих братьев, стать выше них, и утешающиеся раболепством перед ними тех, которые почему-либо от них зависят. Не нужно пользоваться особой властью или каким-либо выдающимся положением в обществе, чтобы быть таким богатым: глупая гордость, самомнение и самообожание присуще людям всех классов и положений. Такие люди получают удовлетворение своих желаний здесь, на земле; они утешаются в этой жизни, нисколько не заботясь о будущей, вечной. Таким-то людям Господь дает предостережение, говоря: горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение» [126].

Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) писал следующее: «Не само по себе материальное богатство вредно (оно нравственно нейтрально), и не сама по себе бедность полезна для возвышения души (бедность тоже нравственно нейтральна). Но похотение, обожествление богатства есть личный и социальный яд: когда богатству приносятся человеческие жертвы (а неразумный богач приносит в жертву себя самого и всех окружающих); когда забывается бессмертное и великое достоинство человеческое и цель жизни человека на земле. Похоть же богатства проявляется не только у богатых или богатеющих, но столь же часто у бедняков, завидующих лучшему материальному состоянию. Существо христианского духа есть свобода от всякого пристрастия к тленному богатству, и во Христе освобожденным, свободным духовно как от скупости эгоистической, так и от зависти эгоистической, может быть всякий человек, независимо от своего социального положения. Бедность, которая живет завистью и дышит убийством, не есть благословенная евангельская бедность. Это есть ужасная бедность. Также и смиренный обладатель богатства, считающий себя лишь «управляющим» (Лк. 16:1–9) этого богатства, принадлежащего Творцу, и справедливо владеющий им, приобретающий милостивое отношение к миру через него, конечно, не может быть причислен к тем богатым, о которых Спаситель сказал, что горе им. Нет, таким богатым – не горе, а радость, и – радость вечная» [127].

Собственно, именно на зависти основан большевизм, на желании насильственно отобрать и всё поделить, но по собственным соображениям, прикрываемым словами о «справедливости». Священномученик Иоанн Восторгов, один из соратников и почитателей отца Иоанна, говорил следующее: «Христианство <...> стремилось тленные сокровища тела заменить нетленными сокровищами души. Богатства мира рассматривались им как тяжесть, мешающая парению духа и той бесконечной, неомрачаемой радости, которая создается в результате практики самопожертвования и воздержания. Христианство в то же время не проповедовало идеалов нищеты и не отрицало богатство, как таковое, оно лишь предостерегало из благ мира делать смысл жизни. Пользование и удовлетворение земными благами должно быть явлением отраженным, следствием братской любви и самопожертвования. Социализм стал на другую точку. Он самым важным, самым существенным признал правило: наибольшее количество земных благ для наибольшего числа людей. Он допустил мысль, что человек может почувствовать себя вполне сытым, что идеал полного удовлетворения материальными благами вполне достижим. Христианство не допускало этого. Похоть человеческая ненасытима; чем больше человек имеет благ, тем сильнее разжигается его аппетит; удовлетворение и счастье, по учению Христа, может быть толь-



ко в духе» [128, с. 336–337]. Таков христианский взгляд на богатство и бедность. Более подробное рассмотрение данного вопроса, впрочем, требует достаточно объемного труда, поэтому возвратимся к личности отца Иоанна в контексте данного вопроса.

Собственно, ради помощи бедным и нищим людям, жителям Кронштадта отец Иоанн решил стать священнослужителем именно в этом городе. «Иоанн Сергиев, выходец из бедной сельской семьи, испытывавший трудности и лишения деревенской жизни, видевший и привыкший к взаимоотношениям между сельским священником и его паствой, во многом сохранявшим свой патриархальный характер, переносил их на свое кронштадтское служение» [29, с. 125–126], – пишет биограф Батюшки Михаил Одинцов. Он начал посещать самых бедных жителей Кронштадта, помогать им деньгами, оказывал посильную помощь – это был беспрецедентный поступок для городского духовенства XIX века. Именно отсюда берет начало социальная деятельность отца Иоанна. И он с недоумением и возмущением отзывался о черствости и бессердечии людей, не желавшим помогать нищим: «Лавочки, малознающие, торгующие кожаными и мягкими товарами, скольких бедных могли бы одеть, обуть – а между тем у них не допроситься ни одной рубашки, ни одной обуви, ни одного кафтана – и много товара лежит у них без движения. О если бы они сочли за счастье одеть нищего, как Самого Иисуса Христа! О, если бы они стяжали от Господа духовный разум, который бы внушил бы им считать эту трату за величайшее приобретение».

Со временем отцу Иоанну удалось наладить социальную деятельность, в частности, основать упомянутый выше Дом трудолюбия в Кронштадте, после чего подобные стали возникать по всей стране. Он не был социальным реформатором, им двигало лишь христианское милосердие и желание помощи ближним. Идеи же переустройства социальных отношений в России, свойственные, по его мнению, «либералам, изуверам, эгоистам, несочувствующим ближним, живущим для себя, а не для дела», не могут быть восприняты верующими людьми, ибо в их основе нет правды Божией, нет христианской любви [29, с. 136–137].

В падении нравов винил Батюшка «образованное общество», считая, что образование вне прихода и вне Церкви, не основанное на христианских ценностях, обрекает на постоянно растущий разрыв между «образованным обществом» и Церковью. Стоит вспомнить роман «Август четырнадцатого» Александра Солженицына из цикла «Красное Колесо», где говорится о том, что Захар Томчак отдал свою дочь Ксению в самую лучшую частную гимназию Ростова-на-Дону, желая для своей дочери самого престижного и лучшего образования, но позабыл узнать, верует ли в Бога начальница этой гимназии – и в результате прежде довольно набожная Ксения к вере охладела под влиянием «прогрессивно мыслящей» директрисы [129]. Собственно, как уже можно вывести из всего, сказанного выше, между христианством и его любовью к ближнему, желанием помощи, проповедью милосердия и человеколюбия, и социализмом, основанным на зависти, желании разрушить все до основания, при этом не понимая точно, как же строить этот самый чаемый ими «новый мир», лежит огромная бездонная пропасть.

Откуда же брались подобные священнослужители, такие люди, как Тихон Шаламов, Григорий Петров, Георгий Гапон и другие? Ответ достаточно прост и весьма печален. Все они обучались в духовных училищах и духовных семинариях, в которые, как это ни прискорбно, проникали самые различные зловредные идеи, включая откровенно богоборческие и безбожные. Порой из семинаристов выходили убежденные атеисты, оттуда же появлялись и будущие революционеры. Потомки священнослужителей превращались порою в яростных гонителей и хулителей Церкви. Солженицын отмечает: «...семинарии становились рассадниками атеизма и безбожия, там читали гектографическую запрещенную литературу, собирали подпольные собрания, оттуда выходили эсерами» [130, с. 63].



Можно посмотреть на примеры в Вологодской губернии и увидеть, как из семинарии, из семей священнослужителей, выходили будущие революционеры. Например, родственники Николай Введенский (сын священника, впоследствии, отошел от народничества и стал известным физиологом), Вячеслав Дьяков (сын диакона), Алексей Нуромский (сын пономаря), народоволец Дмитрий Суровцев (сын священника, впоследствии увлекался толстовством и был вегетарианцем), большевики Степан и Павел Покровские (сыновья священника), Алексей Нуромский (сын священника), а также дочь священника Аполлинария Александровна Якубова, подруга Надежды Крупской и Ольги Ульяновой, одно время бывшая невестой Владимира Ульянова, участница II съезда РСДРП в Лондоне.

Выходили из семинарий и из семей священнослужителей и будущие террористы. Эсеры, принимавшие участие в убийстве Санкт-Петербургского генерал-губернатора фон дер Лауница Евгений Кудрявцев и Василий Сулятицкий были из семей сельских священников (первый окончил Тамбовскую духовную семинарию, второй – Полтавскую). Народоволец и один из участников цареубийства 1 марта 1881 года Николай Кибальчич был сыном священника из города Короп Черниговской губернии. Другой народоволец, Владимир Дзюбинский, был сыном священника Подольской епархии, окончил Каменец-Подольскую духовную семинарию, одно время даже служил псаломщиком в родном Литинском уезде Подольской губернии. Впоследствии Дзюбинский дослужился до надворного советника, был депутатом III и IV созывов Государственной Думы Российской Империи, входил в трудовую фракцию, был председателем Трудовой парламентской и Сибирской парламентской групп, состоял в Конституционно-демократической партии, был членом ЦК Трудовой народно-социалистической партии, принимал участие в февральском перевороте, был избран во всероссийское Учредительное собрание. Террорист и народоволец Михаил Грачевский был сыном диакона из Аткарского уезда Саратовской губернии, учился в Саратовской духовной семинарии, но не закончил. Народоволец и будущий эсер Александр Прибылёв был сыном протоиерея Покровского Камышловского собора Пермской епархии, но в семинарии не учился, образование получил светское. Также можно упомянуть и исключенного из Тифлисской духовной семинарии Иосифа Джугашвили (сын бедного сапожника, не из духовного сословия).

Фактически духовные семинарии стали рассадниками не благочестия, а революционных идей и революционеров. Выходцы из духовного сословия становились разрушителями России. Не только святые и мученики, но и будущие палачи и их пособники выходили из этих стен, из этих семей. Впрочем, стоит отметить, что среди тех, кто учился в Вологодской духовной семинарии примерно в одно время с Тихоном Шаламовым, были люди, которые стали жертвами гонений, – священномученик митрофорный протоиерей Константин Богословский, священномученик епископ Павел (Кратиров), депутат Государственной Думы и епархиальный миссионер Степан Клочков, духовник семинарии протоиерей Анатолий Товиев.

Важно также отметить то, что склонный к обновленчеству Тихон Шаламов служил среди духовенства, имевшего монархические воззрения. Они даже состояли в Вологодском отделе Союза русского народа. Таковыми были два вологодских архиерея – Никон (Рождественский) и священномученик Александр (Трапицын). Эти два достойных пастыря заслуживают, чтобы поведать о них. Тем более что они были знакомы и прежде не раз пересекались.

12 декабря 1904 года Александр (Трапицын) был хиронитосан во епископа Муромского, викария Владимирской епархии (центр – город Муром)<sup>1</sup>. Во время пребывания во Владимирской епархии епископ Александр сотрудничал с епископом Никоном (Рождествен-

<sup>1</sup> С 2013 года в составе Владимирской митрополии существует Муромская и Вязниковская епархия.

ским), своим предшественником в Муромском викариатстве (с марта по ноябрь 1904 года). Владыка Никон, убежденный монархист и русский националист, с 8 ноября 1904 года был епископом Серпуховским, викарием Московской епархии<sup>1</sup>. В Москве он сошелся с местными монархистами Грингмутом и Никольским, принимал активное участие в деятельности монархических организаций, в частности, в открытии 2-го Всероссийского съезда русских людей в Москве (6 апреля 1906 года). Из-за своей независимой позиции он был удален церковным начальством в провинцию. 25 апреля 1906 года его назначили на Вологодскую кафедру. В Вологде владыка Никон продолжил свою деятельность, став почетным председателем Вологодского отдела Союза русского народа. 31 января 1907 года он был назначен членом Государственного Совета от Святейшего Синода, а 1 января 1908 года – членом уже самого Синода.

Владыка был в хороших отношениях с вологодским губернатором Алексеем Хвостовым, человеком, близким ему по взглядам. Хвостов в июне 1906 года сменил в должности либерального Александра Лодыженского, который не справился с ситуацией во вверенной ему губернии. Поводом к его отставке послужили события 1/14 мая 1906 года в Вологде: возмущенные тем, что революционеры принуждали никого не работать и не торговать в этот день, местные жители, в том числе и приезжие из окрестных деревень крестьяне, разгромили Народный дом, в котором революционеры организовали свой штаб и хранили оружие. Лодыженский лично пытался успокоить людей, но сам чуть не погиб. Вологжане даже хотели разгромить дом городского головы Ивана Клушина (в будущем – активного деятеля местного отделения партии кадетов), позволившего революционерам организовать при Народном доме террористическую ячейку, называвшуюся Союзом охраны. Также в местной Мариинской женской гимназии имел место возмутительный случай – законоучитель и настоятель гимназической Покровско-Александринской церкви священник Феодор Казанский в присутствии двух учительниц отслужил панихиду по казненному мятежнику лейтенанту Шмидту. Это дело разбирал инспектор Санкт-Петербургского учебного округа Иннокентий Анненский, лично беседовавший с губернатором и составивший довольно снисходительный отчет [131, с. 43–44]. Но Лодыженского от отставки это уже не могло спасти. При новом губернаторе в отставку была отправлена начальница гимназии Ольга Рындина. Отец Феодор же был отставлен от должности законоучителя и настоятеля гимназической церкви и отправлен в Волынскую епархию. Обвиняемые в разгроме Народного дома были помилованы. Были распущены Союз охраны и общество «Помощь», а ссыльные революционеры разосланы по отдаленным уездам губернии.

Духовенство в Вологде принимало активное участие в предвыборной кампании во время выборов в Государственную думу третьего созыва в 1907 году. В № 41 «Церковного слова» за 1907 год было опубликовано послание епископа Вологодского и Тотемского Никона. Называя представителей левых партий смутьянами, злодеями и изменниками, владыка призывал избирателей отдать свои голоса за тех, кто в смутные времена смог сохранить верность Царю и Отечеству, то есть за представителей правых партий. Протоиерей Николай Якубов «проводил широкую агитацию среди сельского населения губернии, распространял через уездное духовенство патриотические брошюры и прокламации, призывал образовывать по приходам местные подотделы С.Р.Н. и голосовать только за представителей правых партий» [132, с. 62].

12 сентября 1907 года в доме Братства Всемилового Спаса на Большой Архангельской улице<sup>2</sup> был назначен предвыборный съезд духовенства Вологодского уезда.

<sup>1</sup> Это викариатство существует и по сию пору.

<sup>2</sup> Ныне – улица Чернышевского. Названный дом до сегодняшнего дня не сохранился – он был разрушен в 1990-х годах. Сейчас на его месте – пустырь.

Перед въездом в город, каждого священнослужителя встречал урядник с пакетом, в котором находилось следующее уведомление: «Священники, имеющие 12 числа сего сентября участвовать в избрании уполномоченных для выборов в Государственную Думу, приглашаются немедленно по прибытию в Вологду, не позднее 10½ часов утра явиться к кафедральному о. протоиерею Николаю Якубову для необходимых объяснений по сему делу. Протоиерей Николай Якубов» [132, с. 63]. Приглашение это вручалось настоятелям уездных церквей у вокзала, на Архангельской, Московской и Петербургской заставах, а также и в самом городе. Выступив перед священниками, отец Николай отвел их к владыке, который прочел им короткую проповедь и призвал голосовать «не за “красногвоздичников”, а верных Царю и Отечеству патриотов» [132, с. 63].

В результате от настоятелей церквей Вологодского уезда было избрано 20 священнослужителей, придерживавшихся монархических взглядов и принадлежавших к «черносотенному лагерю»<sup>1</sup>. Из пяти депутатов от Вологодской губернии, избранных в третью Государственную Думу, четверо вошли во фракцию правых и еще один – во фракцию умеренно правых (во время первой сессии, в дальнейшем – беспартийный). Из них двое были священнослужителями – протоиерей Алексей Попов и протоиерей Николай Якубов. Последний был также избран почетным председателем Вологодского отдела Союза русского народа. Либеральная пресса отзывалась о нем довольно неприязненно. Например, стоит отметить заметку в вологодской газете «Северное эхо» (где упоминается главный орган партии конституционных демократов – газета «Речь»): «В 3-й Думе на крайней правой безмолвно просидел 5 лет протоиерей Якубов, оставивший в наследие грядущим поколениям единственную речь, произнесенную им не с кафедры, а с места и занесенную в стенограммы, именно, при появлении на трибуне депутата Н.С. Чхеидзе, почтенный протоиерей крикнул “обезьяна”. Такое полезное поведение заставило ныне одного из избирателей подать бюллетень с именем священника, кандидата в выборщики и с добавлением: “тоже будет не лучше Якубова”» [133, с. 1]. Далее в статье подвергается критическим нападкам другой священник, депутат IV Государственной Думы протоиерей Иоанн Гвоздев, также присоединившийся к правой фракции.

Владыка Никон активно поддерживал Православие за пределами России. Стоит привести цитату из дневника святителя Николая Японского от 8/21 апреля 1908 года: «О. Федор Быстров извещает, что вследствие воззвания Преосвященного Никона, Епископа Вологодского, в “Колоколе”, в пользу Миссии, о. Иоанн Ильич Сергиев, Кронштадтский, пожертвовал на Миссию 1000 рублей. Преосвященный Никон от себя также дал 300 рублей. Слава Богу, видимо, не оставляющему Миссию Своим попечением!» [97, с. 375]. На следующий день святитель Николай «написал благодарственные письма о. Иоанну Кронштадтскому и Преосвященному Никону. Последнего несколько и укорил за профанирование почтенных слов «просветитель», «апостольский» и подобным приложением ко мне» [97, с. 375].

23 ноября 1907 года Александр (Трапицын) стал епископом Юрьевским, викарием Владимирской епархии (центр – Юрьев-Польский). 29 мая/11 июня 1912 года его назначают вместо преосвященного Никона, с которым владыка Александр встретился в июне в Петербурге [134]. 12/25 июля 1912 года он прибыл в Вологду, и 15/28 июля в Софийском соборе отслужил свою первую Литургию вместе с соборным духовенством [135, с. 379]. Никто не знал, что его предстоятельство приходится на самые трудные и тяжелые годы русской истории, что ему придется пережить свержение монархии, захват власти в стране большевиками, гражданскую войну, геноцид русского народа, гонения на Церковь и в итоге

<sup>1</sup> Среди них был священник Павел Александрович Бесединский, один из клириков Софийского кафедрального собора.

самому принять мученический венец. Священномученик Александр сегодня входит в состав собора святых – участников Поместного Собора, восстановившего Патриаршество в России (кроме него Вологодчину представляет там и другой святой – священномученик Константин Богословский, расстрелянный в 1937 году).

19 ноября/2 декабря 1912 года преосвященный владыка Александр выехал в Петербург. 23 ноября/6 декабря он «имел счастье представляться в Царском Селе, в Александрийском дворце Его Величеству для принесения всеподданнейшей благодарности за всемилостивейшее пожалованные раку и надгробие к мощам преп[одобного] Павла Обнорского» [136, с. 33]. С ним вместе представлялись государю игумен Павло-Обнорского монастыря Никон (Чулков), казначей монастыря иеросхимонах Антоний и монах Мартинаиан. «Общение с Государем навсегда укрепило Владыку Александра в монархических убеждениях, которые он сохранил до конца своей жизни» [137], – пишет отец Сергей Гусельников.

28 ноября/11 декабря Владыка возвратился в Вологду. 20 декабря 1912 года/2 января 1913 года после Литургии Владыка Александр служил в кафедральном соборе панихиду по усопшему отцу Иоанну Кронштадтскому в соучастии всего городского духовенства [138, с. 33]. Стоит отметить еще один интересный факт, имевший место в годы предстоятельства владыки Александра в Вологодской епархии. В начале 1913 года Вологодскую губернию посетил упоминавшийся выше бывший священник Григорий Петров, выступавший с циклом лекций. О его прибытии вологжан известила популярная газета «Вологодский листок» [139, с. 3]. Билет на посещение лекций продавался по цене от 2 рублей до 50 копеек.

В другом номере «Вологодского листка» одновременно с извещением о скором прибытии Петрова, публиковалось следующее объявление: «В Братском доме. Сегодня<sup>1</sup> в 6 час[ов] веч[ера] в Братском доме (на Архангельской улице) имеет быть беседа архимандрита Неофита на тему «Растение без корней» (по поводу сочинений Григория Петрова). <...> Вход бесплатный» [140, с. 2]. Петров выступил в Вологде 30 и 31 января и 1 февраля (по новому стилю – 12–14 февраля) в здании Страхового общества (ныне это одно из зданий Вологодской областной универсальной научной библиотеки). Впрочем, «лекция собрала очень много публики и была прослушана последнею с большим вниманием» [141, с. 2], как писал все тот же «Вологодский листок», публиковавший основные тезисы и лекций на своих страницах, а также конспект одной из них [142, с. 2].

После Вологды Петров отправился с лекциями в Грязовец. Однако состоялась там только одна – первая, «Литература и жизнь», да и та не собрала полного зала, хотя и имела у собравшихся «шумный успех» [143, с. 3]. Причем, на вторую были скуплены все имевшиеся билеты, но лекция, как уже было сказано, не состоялась, и Петров уехал из города. Газета «Северное эхо» устами своего грязовецкого корреспондента сообщала, что против лекции Петрова выступил настоятель грязовецкого Христорожественского собора протоиерей Александр Дмитриевич Попов<sup>2</sup>, также – законоучитель местной женской гимназии. В своей проповеди он обратился к пастве с речью против посещения лекции, отмечая, что Петров – расстриженный священник и слушать его ни к чему. Под влиянием протоиерея начальница женской гимназии и преподавательница географии и истории Екатерина Филипповна Бурсикова запретила своим ученицам посещение лекций. В день первой, 2/15 февраля, им было предложено явиться к 8 часам вечера в гимназию, где проходило чтение «Жизни за царя». 3/16 февраля, в день, когда должна был состояться

<sup>1</sup> 27 января/9 февраля 1913 года.

<sup>2</sup> Отец Александр был арестован 25 сентября 1937 года, 15 октября был приговорен особой тройкой УНКВД к десяти годам ИТЛ. Дальнейшая его судьба неизвестна, возможно предположить, что он погиб в лагерь. Был реабилитирован в 1989 году.

вторая лекция, ученицам было предложено вечером в гимназии играть на пианино, петь и танцевать. Также накануне лекций полицейский надзиратель Иван Ефимович Семаков обошел находившихся в городе политических ссыльных и предложил им воздержаться от посещения лекции во избежание неприятностей (то есть высылки в более отдаленные места губернии) [143, с. 3].

На Вологодской кафедре владыка Александр пребывал до 1921 года, когда был вынужден оставить ее из-за активно забиравших в свои руки власть обновленцев, поддерживаемых советской властью. Среди тех, кто принимал в этом участие, был и священник Тихон Шаламов, которого обновленцы сделали протоиереем. Впрочем, роман советской власти с обновленчеством длился недолго, через какое-то время деятели этого движения попадут под репрессии. Отцу Тихону же повезло умереть своей смертью и упокоиться на Введенском кладбище города Вологды. А владыка Александр был расстрелян в Самаре 14 января 1938 года. В 2000 году он был причислен к лику святых новомучеников.

Катастрофа 1917 года разрушила очень и очень многое. Союз русского народа прекратил свое существование. На Церковь обрушились страшные гонения, которые, однако, вопреки желаниям безбожников не разрушили Церковь, а укрепили ее. Новомученики – это многие тысячи людей, пошедших на смерть, страдания, унижения и прочие испытания, но не отрeksiеся от своей веры в Господа. Долг каждого православного христианина сегодня – не забывать об этом и чтить их память.

Отца Иоанна очень волновали не только вопросы духовные, вопросы нравственности, вопросы спасения души, но и вопросы политические, социальные, общественные. Эта тема достаточно обширна и требует отдельных, достаточно подробных исследований. Но все-таки важно выявить ее основную суть, смысл этой деятельности. Отец Иоанн пытался всеми возможными способами помочь людям, пытался как-то изменить их жизнь. Поэтому он стал также и заметным общественным деятелем, активно участвовавшим в социальных проектах. И, конечно же, он не мог избежать участия в политической жизни. Его взгляды с молодых лет были довольно консервативны. Обычно считается, что человек подобных воззрений чужд вопросам социальных, улучшения жизни бедных, будто бы он питает к ним презрение и так далее, но это совершенно не так. Как раз напротив, консерватизм нередко предлагает более эффективные способы решения социальных проблем.

Политики-консерваторы зачастую в области социальной политики более решительны и последовательны, нежели либералы или даже социалисты. Например, можно отметить деятельность будущего британского премьер-министра, члена Консервативной партии Невилла Чемберлена в качестве министра здравоохранения и канцлера казначейства (министр финансов), о чем подробно рассказывается в вышедшей в прошлом году книге историка Морганы Девлин [144]. Так что совсем необязательно, что человек, активно занимающийся социальными вопросами и помогающий нуждающимся, должен придерживаться левых взглядов. Собственно, как правило, сторонники подобных воззрений имеют личные амбиции, что прекрасно можно наблюдать на примерах Григория Петрова и Георгия Гапона.

Воспитанный в николаевскую эпоху, когда в России происходило «углубление и укрепление самобытной русской идентичности» [145]<sup>1</sup>, отец Иоанн впитал в себя этот русский национальный и консервативный дух, и представить себе его иным было бы довольно странно и невозможно. Выходец из бедной семьи, из далекой глубинки, он действительно впитал в себя этот патриархальный дух, который вылился в его отношение к прихожанам, а также повлиял на его общественно-политические взгляды. Он был убежденным монар-

<sup>1</sup> Более подробно на тему национального воспитания и образовательных реформах графа Уварова при Николае I Егор Холмогоров пишет в своей следующей работе: [146].



хистом, горячим русским патриотом и всегда переживал за Россию, за русский народ, за Государя. За это Батюшка терпел немалые поношения и оскорбления со стороны «прогрессивной интеллигенции», «образованного общества». Они считали, что для «всеобщего счастья» надо отказаться от Бога и Церкви, отец Иоанн же видел спасение только с Богом и только в Церкви.

Он шел на помощь людям, которых считали отверженными, «людьми второго сорта», к которым относились с презрением. Потому что видел в них людей, созданных по образу и подобию Божию, и считал, что надо им помочь, причем – всем миром, общими усилиями. В этом плане можно вспомнить Федора Михайловича Достоевского, жившего в Петербурге в годы, когда начиналась пастырская деятельность Батюшки в Кронштадте. К сожалению, великий русский писатель скончался до того, как Кронштадтский пастырь стал известен всей России. Поэтому они так и не стали собеседниками, хотя, полагаю, было бы интересно посмотреть сегодня, какие вопросы обсуждали бы два этих великих русских человека. Достоевский в своих романах касался жизни не только петербургских низов («Преступление и наказание»), но и провинциальных городов, где однажды, посреди тишины и спокойствия, начинают происходить события, будоражащие всех и взрывающие тихую обстановку («Бесы» и «Братья Карамазовы»). Главной его темой было то, что он видел в каждом человеке человека, даже если тот пребывал в глубоком нравственном падении [109, с. 187–191].

Глубоко верующий православный христианин, Достоевский очень остро переживал зло и несправедливость, активно интересовался судебными процессами, связанными, в частности, с истязаниями в отношении детей. И именно следование по пути, указанному Христом, он считал единственно верным способом для избавления от несправедливых страданий. И в этом плане отец Иоанн также считал важным именно следовать Христовым заповедям. Для него несчастные кронштадтские нищие, обитатели «дна», всегда были прежде всего людьми, такими же, как и все остальные. Как писал иеромонах Михаил (Семёнов), «он любит всякого человека и в грехе его и позоре его» [116, с. 103]. Дома трудолюбия давали им возможность трудиться, зарабатывать себе на жизнь, а главное – заниматься какой-то деятельностью, приносящую пользу не столько обществу, сколько самому человеку.

Читая о посещениях Батюшкой Русского Севера, мы узнаём, какие огромные толпы людей собирались его встречать в надежде увидеть человека, которого почитали как святого уже при жизни. Конечно, были и те, кому это не нравилось, были те, кто набрасывался с оскорблениями и клеветой на отца Иоанна, кто обвинял его в «сектантстве» и особенно яростно ненавидел его консервативные, монархические взгляды. Почему народ так массово стремился к Батюшке, почему желал увидеть его, прикоснуться к нему, получить его благословение и причаститься у него? Возможно потому, что в народе жило желание настоящей, живой веры, желание найти образец святой жизни, человек, который бы мог стать помощником и утешителем. Они жаждали увидеть живого святого, который бы указал им, как надо жить правильно, который бы указал путь ко Христу. Отец Иоанн был действительно выдающимся пастырем, который с большим смирением и серьезностью нес этот крест, направляя души людей ко Христу, к спасению.

Для многих встреча с ним стала поворотным и важным пунктом, навсегда изменившим их жизнь. Например, русский офицер, герой русско-турецкой войны, потомственный дворянин Леонид Чичагов избрал путь пастырства, стал священником, потом принял иноческий постриг с именем Серафим, сделался впоследствии митрополитом и в итоге принял мученическую кончину, став святым новомучеником Церкви Русской [147]. И это лишь одна из многих историй, свидетельствовавших о том выдающемся значении для русской духовной жизни того времени, каковое имел для нее Кронштадтский пастырь. За свою жизнь



он встречался с людьми разного звания и разных сословий, с мужчинами и женщинами, богатыми и бедными, молодыми и пожилыми – и в каждом оставлял какой-то след, какую-то небольшую частичку благодати, дававшейся ему Господом. Сам он при этом всегда старался не возгордиться, понимая слабость человеческой природы, каковая есть у нас со времен грехопадения. Он боролся со своими грехами, греховными помыслами, осуждал в себе то, что считал недостойным. Он учил людей тому, что сам в себе возвращал и тому, что сам неуклонно соблюдал.

Отца Иоанна можно считать образцом священнослужителя, образцом пастыря. Он разительно выделялся на фоне других священнослужителей того времени и для кого-то из них служил примером. Недаром в других городах и губерниях были свои праведные священники и старцы, которые глубоко чтили и уважали отца Иоанна, а он, знавший об их подвижничестве, нередко отправлял к ним людей, происходивших из тех же городов и мест, поскольку не считал себя каким-то «уникальным» или «всесильным», а пытался дать понять, что и эти самые подвижники также служат Господу и имеют дар помощи людям именно от Него. Впрочем, он все равно оставался среди них главной фигурой, поэтому народ тянулся за помощью прежде всего именно к отцу Иоанну. По сути же, можно сказать, в отсутствие у Церкви Патриарха, Батюшка был для народа, своего рода, духовным лидером, которого так ему не хватало. Живой святой и духовный лидер – именно так он воспринимался в массовом народном сознании. «Прогрессивная интеллигенция» же испытывала к отцу Иоанну нескрываемое презрение, ненависть. Его обвиняли во всех возможных грехах, не скупясь на грязь. Не исключаю, что травля в адрес Батюшки повлияла на его уход из жизни. Переносить это было довольно непросто. Тем не менее время четко расставило свои оценки. Святой Иоанн Кронштадтский не растворился, не остался в далеком прошлом, он пребывает в нашем настоящем. Будучи святым, он по-прежнему с нами и готов отозваться на наши молитвы, наши просьбы о помощи. Это всегда важно помнить, говоря о нем.

Святой праведный отче наш Иоанне, моли Бога о нас!

## Литература

1. *Бегиян Сергей, свящ.* Три слова о статистике [Электронный ресурс] // Православие. Ru / Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/68541.html>
2. Из отчета благочинного 2-го округа церквей г. Вологды священника А.Н. Лоцилова епископу Вологодскому и Тотемскому Израилю о состоянии церкви, духовенстве и прихожанах за 2-е полугодие 1892 г. 15 февраля 1893 г. [Электронный ресурс] // ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 16500. Л. 9–10, 13 об. – 21, 22–24, 25 // Старая Вологда. XII – начало XX в.: Сборник документов и материалов. Вологда: Легия, 2004 / Режим доступа: <https://www.booksite.ru/fulltext/sta/raja/vol/ogda/18.htm#442>
3. Вологодские губернские ведомости. 1891. № 38.
4. *Воротынцева Е.А.* Отец Иоанн Кронштадтский и устюжане Поздеевы // Кронштадтский пастырь: Церковно-исторический альманах. Вып. II. М.: Отчий дом, 2010.
5. Письма о. протоиерея Иоанна к настоятельнице Иоанно-Предтеченского Леушинского первоклассного монастыря Игуменни Таисии. СПб.: Синодальная типография, 1909.
6. Ярославские губернские ведомости. 1891. 30 июля. № 59.
7. *Иванова Г.О.* Игуменья Таисия // Кириллов: Историко-краеведческий альманах. Вып. I. Вологда: Русь, 1994.
8. Новгородские епархиальные ведомости. 1901. № 13. 1 июля.
9. *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь, 2001.
10. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. М.: Отчий дом, 2011.
11. *Попов В.И.* Совместное путешествие с о. Иоанном Ильичем Сергиевым (Кронштадтским) от г. Архангельска до Москвы в августе 1890 года (Воспоминания и впечатления) // Святой Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях современников. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, Братство во Имя Всемилоостивого Спаса, 1994.
12. Кронштадтский пастырь. 1916. № 35. С. 487–495; № 36. С. 505–506.
13. *Вениамин (Федченко), митр.* Лики святой Руси. М.: Неугасимая лампада, 2013.

14. *Гоголь Н.В.* Русской помещик / Н.В. Гоголь // Выбранные места из переписки с друзьями // Собр. соч.: в 7 т. Т. 6: Статьи. М.: Художественная литература, 1986.
15. *Полянский Н.П.* Воспоминания банкира. М.: Центральный Банк, 2007.
16. *Балакшин Р.А.* Городской голова. Николай Александрович Волков (1854 – ?) / Р.А. Балакшин // Почетные граждане города Вологды. 2-е изд., испр. и доп. Вологда: Книжное наследие, 2011.
17. *Нарцизова Александра.* Из письма к редактору «Русского паломника» // Рядом с Батюшкой: Воспоминания духовных чад о святом праведном отце Иоанне Кронштадтском. М.: Отчий дом, 2012.
18. Вологодский листок объявлений. 1891. № 19. Пятница. 19 июля.
19. *Стрельникова Е.Р.* Кронштадтский пастырь в Белозерье // Кронштадтский пастырь: Церковно-исторический альманах. Вып. II. М.: Отчий дом, 2010.
20. *Нарцизова Александра.* Поездка в Горичкине киноии в 1892 году // Кронштадтский пастырь: Церковно-исторический альманах. Вып. II. М.: Отчий дом, 2010.
21. Вологодский листок объявлений. 1892. № 23. Суббота. 13 июня.
22. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Телеграмма неустановленному лицу. 8 июня 1892. Москва / Св. прав. Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1: 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
23. Выдающиеся события Вологодской жизни за 1892 год // Вологодский иллюстрированный календарь за 1894 год. Вологда: Типогр. Гудковых-Беляковых, 1895.
24. Вологодские губернские ведомости. 1892. № 28.
25. Вологодский листок объявлений. 1892. № 28. Суббота. 18 июля.
26. *Еселев Н.Х.* Шишков. М.: Молодая гвардия, 1973.
27. *Нарцизова Александра.* Путешествие с отцом Иоанном Кронштадтским на его родину в 1893 году // Рядом с Батюшкой: Воспоминания духовных чад о святом праведном отце Иоанне Кронштадтском. М.: Отчий дом, 2012.
28. Вологодские губернские ведомости. 1893. № 27.
29. *Одинцов М.И.* Иоанн Кронштадтский. М.: Молодая гвардия, 2014.
30. Вологодские губернские ведомости. 1894. № 21.
31. *Нарцизова Александра.* Поездка в Суру и возвращение оттуда с отцом Иоанном Кронштадтским // Рядом с Батюшкой: Воспоминания духовных чад о святом праведном отце Иоанне Кронштадтском. М.: Отчий дом, 2012.
32. Вологодские губернские ведомости. 1895. № 28.
33. Вологодские губернские ведомости. 1896. № 27.
34. *Дундукова О.* Вытегорский купец А.Ф. Лопарев // Известия Вологодского общества изучения северного края. Вологда, 2002. Вып. XII.
35. *Нарцизова Александра.* Путешествие отца протоиерея Иоанна Ильича Сергиева, пастыря Кронштадтского, на свою родину в село Сура Архангельской губернии Пинежского уезда в 1897 году // Рядом с Батюшкой: Воспоминания духовных чад о святом праведном отце Иоанне Кронштадтском. М.: Отчий дом, 2012.
36. Вологодские губернские ведомости. 1897. № 27.
37. *Таисия, игум.* Пребывание отца протоиерея Иоанна Сергиева в Леушинской обители в 1899 году // Рядом с Батюшкой: Воспоминания духовных чад о святом праведном отце Иоанне Кронштадтском. М.: Отчий дом, 2012.
38. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо министру внутренних дел И.Л. Горемыкину. 23 июля 1898. Кронштадт / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
39. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо игумении Таисии (Солоповой). 14 августа 1898. Кронштадт / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
40. Леушинский Иоанно-Предтеченский общежительный женский монастырь [Электронный ресурс] // История монастыря / Режим доступа: <http://leushino.cerkov.ru/istoriya/>
41. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Телеграмма Императору Николаю II и Императрице Александре Федоровне. 21 июня 1899. Березник, на пути из Суры / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
42. *Риммер Э.П.* Милютин и Мариинская водная система // Череповец: краеведческий альманах. Вып. I. Вологда: Изд-во ВГПУ «Русь», 1996.
43. Вологодские епархиальные ведомости. 1900. № 13.
44. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо О. Дефендовой. 20 июня 1900. Сура / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
45. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо монахине Варваре (Ивановской). 24 июня 1900. Холмогоры / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
46. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой, А.И. Поваляевой, М.К. Песоцкой. 28 июня 1900. По пути из Суры / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
47. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Монахине Варваре (Ивановской). Не ранее 23 июля 1900. Кронштадт / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
48. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой. 4 июня 1901. По пути в Суру / Святой праведный Иоанн Кронштадтский //

- Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
49. *Лаврова Юлия*. Купеческая вотчина [Электронный ресурс] // Премьер. 2018. № 18 (1068). 8 мая / Режим доступа: <https://premier.region35.ru/article/kupcheskaya-votchina>
  50. *Щетинин А.* Одно из посещений Вологды о. Иоанном Кронштадтским // Отклики на жизнь (журнал). 1916. № 6. С. 19–20.
  51. О. Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях семинариста // Кронштадтский пастырь. 1916. № 7–28. С. 419–420 // Святой Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях современников. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт; Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994.
  52. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо П.П. Шауману. 5 июня 1901. Березники / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
  53. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Телеграмма Императору Николаю II. Не позднее 6 июня 1901. На пути в Суру / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 1. 1859–1901. М.: Отчий дом, 2011.
  54. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой. 5 июня 1902. По пути в Суру / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  55. *Чебыкина Г.Н.* Великий Устюг: летописная книга XII – нач. XXI века: 1901 год [Электронный ресурс] // Великий Устюг, 2007 / Режим доступа: <https://www.booksite.ru/fulltext/cheb/ykina/8.htm>
  56. Котлин. 1902. 1 июня. № 122.
  57. Русский паломник. 1902. № 27.
  58. Ведомости Санкт-Петербургского Градоначальства и Столичной полиции. 1902. 16 июня. № 128.
  59. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Телеграмма игумении Таисии (Солоповой). 24 июня 1902. Тотма / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  60. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Н.Н. и Р.Г. Шемякиным. 26 июня 1902. Леушино / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  61. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо М.А. Коровникову. 2 июля 1902. Рыбинск / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  62. *Гиппиус З.Н.* Светлое озеро: Дневник / З.Н. Гиппиус // Собр. соч.: в 15 т. Т. 3: Алый меч: Повести. Рассказы. Стихотворения. М.: Русская книга, 2001. С. 312–359.
  63. *Гиппиус З.Н.* Старый Керженец / З.Н. Гиппиус // Собр. соч.: в 15 т. Т. 11: Вторая любовь: Проза эмигрантских лет. Рассказы, очерки, повести 1923–1939 гг. М.: Дмитрий Сечин, 2011. С. 155–176.
  64. Ведомости Санкт-Петербургского Градоначальства и Столичной полиции. 1902. 24 июля. № 158; 2 августа. № 166.
  65. *Животовский С.В.* На Север с отцом Иоанном Кронштадтским. СПб., 1903.
  66. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой. 2 июня 1903. Тотма / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  67. *Георгий, игум.* Из воспоминаний о совместном с Батюшкой путешествии в 1903 году // Кронштадтский пастырь. 1912. № 2. С. 36–37 // Святой Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях современников. М.: ПСТБИ; Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994. С. 91–92.
  68. ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 16 А. Л. 148–149.
  69. Котлин. 1903. № 162. 18 июля.
  70. Котлин. 1905. 14 июня. № 131.
  71. Новгородские епархиальные ведомости. 1905. № 12.
  72. Продолжается подготовка к Мемориальному автопоходу, посвященному св. прав. Иоанну Кронштадтскому [Электронный ресурс] // Русская народная линия. 2008. 7 ноября / Режим доступа: [https://ruskline.ru/news\\_rl/2008/11/07/pradolzhaetsya\\_podgotovka\\_k\\_memorial\\_nomu\\_avtopohodu\\_posvyawennomu\\_sv\\_prav\\_ioannu\\_kronshtadtskomu/](https://ruskline.ru/news_rl/2008/11/07/pradolzhaetsya_podgotovka_k_memorial_nomu_avtopohodu_posvyawennomu_sv_prav_ioannu_kronshtadtskomu/)
  73. *Воротынцева Е.* О Якове Поздееве и Поздеевских ярмарках // Вперед. Устюжна, 2002. 3 сентября.
  74. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Неизданный дневник [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://pravbeseda.ru/library/?page=book&id=784>
  75. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой. 10 июля 1905. Устюжна / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  76. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Телеграмма Е.Г. Герасимовой. 1 июня 1906. Вытегра / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  77. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Телеграмма Е.Г. Герасимовой. 4 июня 1906. Кириллов / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  78. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой. 7 июня 1906. Северная Двина / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  79. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Н.Н. и Р.Г. Шемякиным. 24 июля 1906. Устюжна / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
  80. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой и А.И. Пovalaевой. 16 мая 1907. По пути в Суру / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет.

- 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
81. В восстанавливаемом Казанском храме на Торговой площади Вологды митрополит Игнатий в праздник Казанской иконы Божией Матери совершил праздничную Литургию [Электронный ресурс] // Вологодская митрополия. 2015. Среда. 4 ноября / Режим доступа: <http://vologda-mitropolia.ru/msluzheniya/item/2698-v-vosstanavliваемом-kazanskom-khrame-na-torgovoj-ploshchadi-vologdy-mitropolit-ignatij-v-prazdnik-kazanskoj-ikony-bozhiej-materi-sovershil-prazdnichnyu-liturgiyu>
82. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Слово четырнадцатое. На день воспоминания и празднования священного миропомазания и венчания на царство благочестивейшего Государа Императора Николая Александровича всея России. 14-го мая 1907 года [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://omolenko.com/biblio/ioann\\_Kr\\_osude.htm?p=14](https://omolenko.com/biblio/ioann_Kr_osude.htm?p=14)
83. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Н.М. Бритневу. Не позднее 5 июня 1907. Котлас / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
84. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой. 25 июня 1907. Ваулово / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
85. [Арсений (Жадановский), еп.]. Иоанн Кронштадтский: Неизданный дневник. Воспоминания епископа Арсения об отце Иоанне Кронштадтском. М., 1992.
86. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо игумении Таисии (Солоповой). 1 июля 1907. Устюжна / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
87. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо игумении Таисии (Солоповой). 9 июля 1907. Ваулово / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
88. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо сенатору В.П. Мордвинову. 14 июля 1907. Ваулово / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
89. *Никон (Рождественский), архиеп.* Молитвенник к Богу усердный: (Воспоминания о св. прав. Александре Баданине, священнике г. Вологды). СПб., 2006.
90. *Шустин Василий, свящ.* Отец Иоанн Кронштадтский [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/ioann\\_Kronshtadtskij/svjatoj-pravednyj-ioann-kronshtadskij/7](https://azbyka.ru/otechnik/ioann_Kronshtadtskij/svjatoj-pravednyj-ioann-kronshtadskij/7)
91. *Козлов К.О.* Епископ Николай (Караулов): Материалы к жизнеописанию // Благовестник. 1999. № 8–9 (52–53).
92. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо редактору газеты «Котлин» Е.П. Тверитинову. 25 июля 1907. Кронштадт / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
93. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо епископу Вологодскому и Тотемскому Никону (Рождественскому). 12 сентября 1908. Кронштадт / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
94. Протоиерей Валентин Амфитеатров [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Valentin\\_Amfiteatrov/](https://azbyka.ru/otechnik/Valentin_Amfiteatrov/)
95. *Киценко Н.Б.* Святой нашего времени: Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
96. *Большаков Н.И.* Источник живой воды: Жизнеописание Иоанна Кронштадтского. СПб., 1910.
97. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. Т. 5. СПб.: Гиперион, 2004.
98. *Булгаков С.В.* Хлысты-киселёвцы [Электронный ресурс] / С.В. Булгаков // Справочник по ересям, сектам и расколам / Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergej\\_Bulgakov/spravochnik-po-eresjam-sektam-i-raskolam/206](https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Bulgakov/spravochnik-po-eresjam-sektam-i-raskolam/206)
99. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой. 31 мая 1908. Ваулово / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
100. Беседы святого праведного Иоанна Кронштадтского с настоятельницей Иоанно-Предтеченского монастыря игуменией Таисией. СПб., 1994.
101. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой. 30 июня 1908. Казань / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
102. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Телеграмма П.П. Шауману. 2 июля. 1908. Елабуга / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
103. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Письмо Е.К. Сергиевой. 5 июля 1908. Пароход «Талант» / Святой праведный Иоанн Кронштадтский // Творения. Письма разных лет. 1859–1908: в 2 т. Т. 2. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011.
104. Дневники Святого праведного Иоанна Кронштадтского. Ч. 4. 1908 год [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/ioann\\_Kronshtadtskij/dnevnik/4](https://azbyka.ru/otechnik/ioann_Kronshtadtskij/dnevnik/4)
105. Священномученик протоиерей Философ Николаевич Орнатский и иже с ним убиенные сыновья Николай и Борис [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://days.pravoslavie.ru/Life/life4927.htm>
106. *Орнатская Т.И.* Переписка отца Иоанна с родственниками-сурьянами // Кронштадтский пастырь: Церковно-исторический альманах. Вып. II. М.: Отчий дом, 2010.
107. Протоиерей Иоанн Николаевич Орнатский [Электронный ресурс] // Комиссия по канонизации подвижников благочестия Череповецкой епархии / Режим доступа: <http://>



- kanonizacia.cerkov.ru/protoierej-ioann-nikolaevich-ornatskij/
108. *Холмогоров Е.С.* Русская цивилизация: Категории понимания // Тетради по консерватизму: Альманах фонда ИСЭПИ: 2016. № 3. С. 39–63.
  109. *Холмогоров Е.С.* Русские. Нация, цивилизация, государственность и право русских на Россию. М.: Книжный Мир, 2020.
  110. *Смирнов И.А.* История Северо-Двинской водной системы (Канал герцога Виртембергского) // Кириллов: Историко-краеведческий альманах. Вып. I. Вологда: Руть, 1994. С. 100–117.
  111. *Есипов В.В.* Шаламов. М.: Молодая гвардия, 2012.
  112. *Шаламов В.Т.* Четвертая Вологда: повесть, рассказы, стихи. Вологда: Древности Севера, 2017.
  113. Шаламовский сборник. Вып. 2. Вологда: Грифон, 1997.
  114. *Шаламов В.Т.* Собр. соч.: в 6 т. + т. 7, доп. Т. 5: Эссе и заметки; Записные книжки 1954–1979. М.: Книжный Клуб Книговек, 2013.
  115. Практические наставления пастырям, заимствованные с опыта: Из трудов святого праведного Иоанна Кронштадтского. Выдержки из дневниковых тетрадей за 1860–1865 годы / сост. мон. Серафима (Иванова). СПб.; М.: Иоанновский женский монастырь; Отчий дом, 2013.
  116. *Басинский П.В.* Святой против Льва: Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой: история одной вражды. М.: АСТ, 2013.
  117. *Сергиев Иоанн, прот.* Созерцательное подвижничество: Выписки из дневника за 1906–1907 гг. СПб.: Синодальная типография, 1907.
  118. *Трегубов И.М.* Георгий Гапон и всеобщая стачка // Освобождение. Париж, 1905. № 66.
  119. *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Я полюбил страдание. М.: Терирем, 2017.
  120. *Свенцицкий В.П., прот.* Лев Толстой и Вл. Соловьев / Прот. В.П. Свенцицкий // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2: Письма ко всем: Обращения к народу 1905–1908. М.: Дарь, 2011.
  121. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Ответ Пастыря Церкви Льву Толстому на его «Обращение к духовенству». СПб.: Электрическая типография Максимова, Литейный, 40, 1903.
  122. *Солженицын А.И.* Красное колесо: Повествование в отмеренных сроках. Узел II: Октябрь Шестнадцатого. Кн. 1 / А.И. Солженицын // Собр. соч.: в 30 т. М.: Время, 2007. Т. 9.
  123. *Меньшиков М.О.* Памяти святого пастыря [Электронный ресурс] / М.О. Меньшиков // Письма к ближним. СПб.: Изд-е М.О. Меньшикова, 1909 / Режим доступа: [http://dugward.ru/library/menshikov/menshikov\\_pamyati\\_svyatogo\\_pastyra.html](http://dugward.ru/library/menshikov/menshikov_pamyati_svyatogo_pastyra.html)
  124. *Гапон Г.А.* История моей жизни [Электронный ресурс] / М.: Книга, 1990 / Режим доступа: [http://www.hgono.ru/libris/lib\\_g/gapon09.php](http://www.hgono.ru/libris/lib_g/gapon09.php)
  125. Притча о неразумном богаче: Проповедь Иоанна Кронштадтского [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://blagovest.cofe.ru/Pritch/Pritch-a-nerazumno-bogache-Propoved-D>
  126. *Гладков Б.И.* Толкование на Евангелие. Что значат слова Господа: «Горе вам, богатые!» и «Горе вам, смеющиеся ныне!»? [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://petraipavla.cerkov.ru/2015/11/20/chto-znachat-slova-gospoda-gore-vam-bogatye-i-gore-vam-smeyushhiesya-nyne/?fbclid=IwAR3E\\_1BiAlOnGFuggJOU03N7NTFKI7vx4ZJIsCRufn7fyysvJwU-18IXJLw](http://petraipavla.cerkov.ru/2015/11/20/chto-znachat-slova-gospoda-gore-vam-bogatye-i-gore-vam-smeyushhiesya-nyne/?fbclid=IwAR3E_1BiAlOnGFuggJOU03N7NTFKI7vx4ZJIsCRufn7fyysvJwU-18IXJLw)
  127. *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Христианское отношение к богатству и бедности [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Shahovskoj/khristianskoe-otnoshenie-k-bogatstvu-i-bednosti/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Shahovskoj/khristianskoe-otnoshenie-k-bogatstvu-i-bednosti/)
  128. [Восторгов И.И., прот.] Социализм в связи с историей политико-экономических, религиозных и нравственных учений древнего и нового мира: Конспект лекций протоиерея Иоанна Восторгова на Пастырских и миссионерских курсах в Москве / Прот. И.И. Восторгов // Полн. собр. соч.: в 5 т. Т. V: в 2 ч.: Социализм при свете Христианства. Теория, практика, и история социализма, критика его начал. М., 1913; Репринт. изд.: СПб.: Царское Дело, 1998.
  129. *Солженицын А.И.* Красное колесо: Повествование в отмеренных сроках. Узел I: Август Четырнадцатого. Кн. 1 / А.И. Солженицын // Собр. соч.: в 30 т. М.: Время, 2006. Т. 7.
  130. *Солженицын А.* Размышления над Февральской революцией. Черты двух революций. М.: КоЛибри, Азбука Аттикус, 2017.
  131. *Фёдоров А.* Иннокентий Анненский: Личность и творчество: Монография. Л.: Худож. литература, 1984.
  132. *Тарунин А.В.* Черная сотня в Вологде. Вологда, 1998.
  133. Вологодский депутат // Северное эхо. 1913. № 2. 10 февраля.
  134. Священномученик Александр (Трапицын), Самарский, архиепископ [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/sv-aleksandr-trapitsyn>
  135. Епархиальная хроника // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. 1912. № 15. 1 августа.
  136. Епархиальная хроника // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. 1913. № 2. 15 января.
  137. *Гусельников Сергей, свящ.* Архиепископ Александр (Трапицын) [Электронный ресурс] // Благовесть. 2005. 18 марта / Режим доступа: <https://blagovest.cofe.ru/Za-Hrista-postradvashie/Arhiepiskop-Aleksandr-Trapitsyn>
  138. Епархиальная хроника // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. 1913. № 2. 15 января.
  139. Вологодский листок. 1913. № 500. 24 января.
  140. Вологодский листок. 1913. № 501. 27 января.
  141. Вологодский листок. 1913. № 503. 31 января.
  142. Вологодский листок. 1913. № 504. 2 февраля.
  143. Северное эхо. 1913. № 4. 15 февраля.
  144. *Девлин М.А.* Невилл Чемберлен: Джентльмен с зонтиком. М.: Молодая гвардия, 2019.
  145. *Холмогоров Егор.* Русская цивилизация – это русский стиль: Интервью Борису Межуеву [Электронный ресурс] // Русская IDEA:

Сайт консервативной политической мысли. 2020.  
11 марта / Режим доступа: [https://politconservatism.ru/  
interview/russkaya-tsivilizatsiya-eto-russkij-stil](https://politconservatism.ru/interview/russkaya-tsivilizatsiya-eto-russkij-stil)

146. *Холмогоров Е. С.* Русификация русских: Граф Уваров и третий русский национализм // Тетради по консерватизму: Альманах. М.: Фонд ИСЭПИ, 2018. № 1. С. 86–123.

147. *Шипошина Т. В.* Укажи мне путь...: Книга о священномученике митрополите Серафиме (Чичагове). М.: Изд-во Московской Патриархии, 2018.

*Аннотация.* Данная статья повествует о посещениях святым праведным Иоанном Кронштадтским территории современной Вологодской области. Также рассматривается ряд важных вопросов, связанных с его жизнью и деятельностью. Уделяется большое внимание истории Вологодского края, в том числе повествуется о деятельности местного отделения Союза русского народа. Это исследование является первой попыткой обобщения сведений о посещении святым праведным Иоанном Кронштадтским Вологодчины.

*Ключевые слова:* святой праведный Иоанн Кронштадтский, Православие, Вологда, монархизм, национализм, Союз русского народа, реки, путешествия, Север, святые.

Sergey V. Zelenin, MA in History, Student of Local Lore, Historian, Publicist (Vologda). E-mail: zele-ninser@rambler.ru

### **On the Nature of Russian Holiness: the Role of the North Area in the Life of John of Kronstadt**

*Abstract.* The article is devoted to the visits of Saint John of Kronstadt to the territory now known as Vologda region. The author also examines certain important issues related to John of Kronstadt's life and activities. Special attention is paid to the history of the region, including the history of the activity of the local branch of the Union of Russian People. This research is the first attempt to summarize various data on the visits of John of Kronstadt to Vologda region.

*Keywords:* the Holy Saint John of Kronstadt, Orthodoxy, Vologda, Monarchism, Nationalism, the Union of Russian People, Rivers, Journeys, North, Saints.



## **Отец Иоанн Кронштадтский и митрополит Санкт-Петербургский Исидор (Никольский). Из дневника столичного архипастыря\***

При обсуждении вопроса о положении отца Иоанна Кронштадтского в общественном пространстве поздней империи акцент обычно делается на его политических выступлениях 1900-х годов. При этом порой его фигура противопоставляется церковной и светской иерархии, которая, особенно в лице архиереев, была критично настроена к кронштадтскому пастырю. Описание их взаимных столкновений (в том числе, например, со свт. Феофаном Затворником) можно найти в единственной научной биографии о. Иоанна. Ее автор, американский исследователь Н.Б. Киценко указывала, что одним из главных протагонистов кронштадтского пастыря был митрополит Санкт-Петербургский Исидор (Никольский, 1799–1892).

Правда, следует принять во внимание одну деталь: о конфликтных ситуациях с епископатом мы за редкими исключениями узнаём либо из свидетельств жизнеописателей о. Иоанна, либо из его дневника [ср. 3, с. 231–234]. Так, о. Иоанн с горечью отзывался в дневнике о встречах со своим епархиальным архиереем. Н.Б. Киценко отмечала, что «дневники о. Иоанна полны упоминаний о том, что на каждом шагу ему мешала враждебность, которая исходила от петербургского митрополита Исидора и вышестоящих священников» [3, с. 116]<sup>1</sup>. Вместе с тем представляется, что изучение отношений кронштадтского пастыря с епископами, духовенством, светскими властями, различными группами его почитателей требует детализированного подхода. И обращение к уникальному историческому источнику – дневнику митрополита Исидора – позволяет такой подход реализовать.

Митрополит Исидор был выдающимся иерархом синодального периода, практически ровесником XIX века и свидетелем всех его эпох. Будущий митрополит родился в год рождения Пушкина, принял монашество в год смерти Александра I, восстания декабристов и восшествия на престол Николая I. В начале своей церковной карьеры он был викарием знаменитого митрополита Московского Филарета (Дроздова), одного из вдохновителей перевода Священного Писания на русский язык (завершил который как раз митр. Исидор), выдающегося проповедника и церковного администратора. Сам Исидор в бытность митрополитом Санкт-Петербургским будет подражать несколько надменному стилю церковного управления московского святителя.

<sup>1</sup> Известна также настороженность в отношении о. Иоанна (по крайней мере первоначальная) со стороны обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева. Его письма по этому поводу введены в научный оборот А.Ю. Полуновым [см. 4, с. 86–92].

\* Исследование выполнено в рамках проекта, поддержанного РФФИ (грант № 19-09-00214а)

Беглов Алексей Львович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, член Научно-редакционного совета проекта по изданию документов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. E-mail: al.beglov@igh.ru



В последующем будущий митрополит Исидор управлял практически всеми крупнейшими кафедрами Российской империи – стоял во главе Грузинского экзархата, был митрополитом Киевским и в течение более чем тридцати лет – Санкт-Петербургским. По своему сану он был первенствующим членом Святейшего Правительствующего Синода и председателем многих значительных учреждений своей эпохи.

Перед его глазами прошли важнейшие события того времени. Он был свидетелем похорон Николая I, коронации Александра II и его гибели, он сам короновал императора Александра III. Митрополит Исидор в том или ином качестве участвовал в разработке всех церковных реформ Александровского царствования, которые замышлялись как часть Великих реформ 1860-х годов. Он руководил Присутствием по делам православного духовенства, которое планировало реформы его «общественного быта», – реформы системы материального обеспечения приходского духовенства и его социального статуса. Круг его общения был колоссален. В него входили и высшие иерархи, и представители высшего общества, столичные и провинциальные чиновники и рядовое духовенство.

Встречался митрополит Исидор и с кронштадтским пастырем. Одна из таких встреч (возможно, первая и единственная) состоялась примерно в 1865–1867 годах. В 1875 году, когда отмечался 50-летний юбилей служения митр. Исидора в священном сане, о. Иоанн в своем дневнике сделал несколько записей, посвященных своему епархиальному архиерею, с упоминанием этой встречи. Так, 30 августа 1875 года он записал: «Господи! Даруй мне искреннюю любовь <...> к митрополиту нашему Исидору, от коего отпало сердце мое со времени грозного для меня его приема лет десять назад» [8, с. 253].

7 сентября он каялся в злопамятности в отношении столичного архипастыря, поскольку не мог забыть «убившую меня холодность его в приеме меня, священника недостойного; я составил об нем свое ложное понятие» [8, с. 256]. Об этом же случае о. Иоанн вспоминал и на следующий день, когда в покаянных чувствах писал, что «за неласковое, суровое обращение митрополита Исидора восемь лет назад, – я до сих пор не расположен к нему и не признаю в нем достоинств, какие признает в нем государь, Церковь и отечество» [8, с. 258].

15 сентября 1875 года при чтении описания юбилея митрополита о. Иоанн признаётся, что «в душе не уважал и даже презирал и ненавидел его, как нелюбимого, сурового и презорливого относительно меня, хотя и по достоинству, ибо чего я по своей нечистоте и лукавству недостойн? Между тем он, владыка, меня не отринул от наград и наградил наперсным крестом и саном протоиерея» [8, с. 264].

О проявленной митрополитом холодности о. Иоанн вспоминал даже тогда, когда находил одобрительные слова о своем епархиальном архиерее: «Вечная благодарность от души Преосвященному митрополиту Исидору и за то одно, что его стараниями переложена Библия на русский язык. Это одно искупает его недостатки и презорство, неласковость в отношении ко мне, непотребному» [8, с. 282–283].

Во всех этих записях, по всей видимости, речь идет об одном и том же приеме правящим архиереем кронштадтского священника. Со стороны митр. Исидора о. Иоанн ожидал встретить внимание и участие, но столкнулся с «холодностью» и «суровостью». Это, как видим, глубоко запало ему в душу. Дневниковые записи, посвященные этому эпизоду, создают у читателя впечатление, что столичный архипастырь испытывал к о. Иоанну особую неприязнь. Между тем, как говорилось выше, дневник вел не только о. Иоанн, но и сам митр. Исидор. А этот источник не привлекался для изучения их отношений. Попробуем посмотреть, в каких контекстах и с какими коннотациями упоминался кронштадтский пастырь Петербургским митрополитом.

Отметим прежде всего то обстоятельство, что митр. Исидор не пишет в дневнике о встречах с о. Иоанном, хотя заметки о встречах с духовенством там присутствуют.

Все упоминания связаны с моментами, когда имя кронштадтского пастыря звучит в публичном пространстве – в прессе, докладах обер-прокурора или помощников Петербургского митрополита, обращениях влиятельных лиц. Впрочем, надо иметь в виду, что мы располагаем дневниками митр. Исидора только за период с 1881 по 1892 год [ср. 2, с. 35]<sup>1</sup>.

Первый раз имя о. Иоанна появляется на страницах дневника петербургского архипастыря в связи с первым же его появлением в публичном поле. Как известно, это произошло в конце 1883 года после появления в газете «Новое время» письма-благодарности в адрес кронштадтского пастыря [3, с. 10, 131–132, 219, 230–231].

Митрополит Исидор записывает:

«1883. Декабря 20. Вторник. <...>

В “Новом времени” 20 декабря 1883 года № 2807 напечатаны заявления исцелившихся в Кронштадте молитвами и возложением руки соборного прот. Иоанна Сергеева» [5, л. 377–377 об.].

На следующий день состоялось заседание Синода, на котором обсуждался этот инцидент, вызвавший раздражение К.П. Победоносцева. Об этом событии в дневнике митрополита кратко записано:

«Декабря 21. Среда. <...>

В Синоде об<ер>-пр<окурор> докладывал о неприличии заявления в газетах о свящ. Сергееве кронштадтском, думая, что он сам участвовал в этом заявлении» [5, л. 377 об.–378].

Обе заметки носят совершенно спокойный, нейтральный характер. (Свойственные митр. Исидору спокойствие и невозмутимость отмечали современники [см. 2, с. 58].) Складывается впечатление, что архипастырь не разделял подозрения обер-прокурора относительно того, что о. Иоанн сам инициировал письмо в «Новое время». К.П. Победоносцев вскоре тоже отказался от своих подозрений, проведя «точное исследование» этого инцидента (каким именно образом оно было проведено, сведения не сохранились) и убедившись, что письмо было написано «по неведению последствий простыми людьми, желавшими засвидетельствовать священнику свою благодарность» [4, с. 86–92]. Однако известность о. Иоанна с этого момента только усилилась. По замечанию Н.Б. Киценко, он становился общественной фигурой, «народным святым» [3, с. 182]. Число его почитателей стремительно росло, в том числе среди представителей влиятельных столичных кругов. Первые этапы этого процесса находят свое отражение в дневнике епархиального архиерея.

Через три месяца после первых двух заметок митр. Исидор фиксирует:

«<1884.> Марта 27. Вторник. Ясно. Тихо. 0 гр. Пульс 72.

Кронштадтского священника Сергеева возят по домам для служения молебнов и молитвенного исцеления больных. Рассказывают о облегчении Юсуповой и других. Хотя хлопотать о перемещении его в Исаакиевский собор» [5, л. 411].

«<1884.> Июня 6. Среда. <...>

Московский ген<ерал>-губ<ернатор> князь Долгоруков<sup>2</sup> пригласил к себе кронштадтского свящ. Иоанна *Сергиева* на неделю. – Странные понятия у образованных вельмож наших! – Священника везут в Москву, чтобы помолился о больном, – как будто молитва в Кронштадте не сильна целить заочного больного! – Дочь Юсупова, выздоровление которой приписывают молитве Сергиева, вышла замуж»<sup>3</sup> [5, л. 436].

<sup>1</sup> В определенной степени это подтверждает наше предположение, что о. Иоанн не имел аудиенций у своего епархиального архиерея после 1860-х годов.

<sup>2</sup> Генерал от кавалерии князь В.А. Долгоруков (1810–1891) был московским генерал-губернатором в 1865–1891 годах.

<sup>3</sup> В этой записи, очевидно, присутствует какая-то неточность. Если речь идет о старшей дочери Н.Б. Юсупова-младшего (1827–1891) Зинаиде (1861–1939), то ее замужество с графом Ф.Ф. Сумароковым-

Это самая пространная запись, относящаяся к о. Иоанну в дневнике столичного митрополита. В ней прорывается столь свойственный, по признанию современников, митр. Исидору сарказм, но направленный в отношении «образованных вельмож наших», их экзальтации. Тон в отношении самого пастыря – нейтральный, можно сказать, бесстрастный.

Обратим внимание на то, что митрополит по-разному пишет фамилию о. Иоанна: в одних случаях через «ять», в других через «і». Скорее всего, когда архиерей не знает, как точно пишется фамилия подчиненного ему священника, это говорит о том, что между ними нет непосредственных, личных отношений, а только формальные, служебные. О. Иоанн до своей публичной известности для митр. Исидора – один из примерно пятисот священников его епархии, ничем принципиально не отличающийся от других своих собратьев. Все они могли при встрече столкнуться с его «суровостью» и вместе с тем не быть им «отринуты от наград» [ср. 8, с. 264].

Теперь же архипастырь продолжает фиксировать сообщения об о. Иоанне:

«<1884.> Июля 18. Среда. <...>

Неизвестно откуда распространился слух, будто кронштадтский священник Иоанн Сергиев исчез. Официального донесения не было. С тех пор, как уволен был в Москву, по просьбе генерал-губернатора Долгорукова, никаких сведений о нем не имею». К этой записи карандашом на полях сделана помета: «Жив и здоров» [5, л. 447–447 об.].

Похоже, именно публичная проекция деятельности о. Иоанна привлекала наибольшее внимание митрополита. В начале следующего года он отмечает продолжающийся ажиотаж вокруг фигуры священника:

«<1885.> Февраль 18. Понедельник. <...>

Кронштадтский Священник Сергиев служил вчера в Борисоглебской церкви<sup>1</sup>, и собрание народа не могло вместиться в Храм, – было 60 карет» [6, л. 497 об.–498].

Вскоре митр. Исидора посетил благотворитель Борисоглебской церкви (она достраивалась на его средства), купец 1-й гильдии и потомственный почетный гражданин, строитель и владелец известного доходного дома (Невский проспект, д. 142) И.В. Галунов (ум. в 1885 году):

«<1885.> Февраль 25. Понедельник. <...>

И.В. Галунов приходил от имени всех прихожан, просить о перемещении к Борисоглебской церкви Протоиерея Кронштадтского Сергиева, по молитве которого отец его, бывший при смерти, начал поправляться» [6, л. 499 об.].

Если желание влиятельных лиц «хлопотать» о перемещении о. Иоанна в Исаакиевский собор, видимо, осталось только намерением (см. выше запись от 27 марта 1884 года), то петербургское купечество подошло к этому вопросу по-деловому: кронштадтского пастыря пригласили послужить в Борисоглебской церкви, устроив тем самым «смотрины» священника, как тогда было принято, а через неделю последовала официальная просьба о перемещении. К сожалению, мы не знаем, что ответил столичный архипастырь просителю: отклонил ли он ходатайство со «свойственной ему невозмутимостью», или же дело заглохло само собой с кончиной И.В. Галунова...

Имя о. Иоанна появляется на страницах дневника митр. Исидора и в другом контексте, не относящемся непосредственно к кронштадтскому пастырю. Так, обращение к нему за молитвой (или намерение этой сделать) использовалось собеседницей митрополита

Эльстоном (1856–1828) состоялась в 1882 году. Если речь идет о младшей дочери Н.Б. Юсупова Татьяне (1866–1888), то она не была замужем. Тем самым в дневнике петербургского архипастыря отразилось или ложное сообщение о свадьбе Татьяны Юсуповой, или запоздалое известие о замужестве Зинаиды.

<sup>1</sup> Храм в честь свв. Бориса и Глеба был построен петербургским купечеством на Невской (Невско-Рождественской, позднее – Калашниковской, ныне – Синопской набережной) в память об избавлении императора Александра II от покушения Д.В. Каракозова. Строился в 1866–1882 годах. Снесен в 1975 году.

для благоприятной характеристики лютеранина П.А. Рихтера (1829–1895), статс-секретаря и управляющего департаментом уделов Министерства Императорского двора:

«1884 мая 21. Понедельник. <...>

Была В.П. Базилевская<sup>1</sup>. Сказывала, что Рихтер с 1 июля вступил в должность председателя комиссии прошений. Он не враг православия, – даже искал свящ<sup>ен</sup>ника Сергеева, чтобы помолился о сыне его, когда тот находился уже в смертной агонии» [5, л. 431].

Встречаются в дневнике митр. Исидора и записи о скандальных ситуациях, в которые попадал о. Иоанн:

«<1887.> Август 18. Вторник. Ясно. Ветрено. 18 гр.

Сузд<sup>альский</sup> мещанин Андрей Никол<sup>аевич</sup> Воронин жаловался, что Прот<sup>оиерей</sup> Иоанн Сергиев переехал через него и причинил ему раны, после которых он исповедовался и приобщился Св. Таин. В действиях его видел только соблазн и суеверие. Смот<sup>ри</sup> С<sup>анкт</sup>-Петербургский листок № 219» [6, л. 640].

В этот день это была единственная запись в дневнике митрополита. Обратим внимание, что жалоба «суздальского мещанина» подкреплена сообщением прессы, то есть вышла в публичное пространство. По этой записи мы можем видеть, что скандал и чья-то неприязнь («видел только соблазн и суеверие») были оборотной стороной публичности о. Иоанна.

В последние годы жизни столичного архиерея записи в его дневнике, касающиеся о. Иоанна, становятся краткими и сугубо информационными. Таковы две записи о командировании еп. Антония (Вадковского) в Кронштадт для освящения нового алтаря домового храма в Доме трудолюбия, созданного при участии о. Иоанна. Само освящение состоялось 21 ноября 1890 года.

«<1890.> Ноябрь 19. Понедельник. <...>

Пр<sup>еосвященный</sup> Антоний командирован в Кронштадт для освящения 24-го Ноября храма в доме Трудолюбия. – <...>

Ноябрь 20. Вторник. <...>

Пр<sup>еосвященный</sup> Антоний отправился в Кронштадт для освящения Храма в Доме Трудолюбия» [7, л. 760].

За три месяца до своей кончины митр. Исидор записывает известия о перемещениях о. Иоанна по стране:

«<1892.> Июнь 3. Среда. Тускло. Холодно. Ночью дождь.

Прот<sup>оиерей</sup> Сергиев был в Гдовском уезде. Теперь взял билет на родину в Арханг<sup>ельскую</sup> Епархию» [7, л. 832].

Это единственная запись в этот день и последняя, относящаяся к кронштадтскому пастырю. 7 сентября 1892 года митр. Исидор скончался.

Таким образом, на страницах дневника митрополита Исидора мы не видим явной враждебности по отношению к кронштадтскому пастырю. Тон заметок в отношении него скорее нейтральный, ядовитый сарказм направлен на почитателей о. Иоанна, прежде всего из числа «образованных вельмож наших». Можно заключить, что до 1883 года у митр. Исидора не было какого-то выраженного личного отношения к о. Иоанну, по всей видимости, он мало был ему известен и, несмотря на их встречи, владыка никак не выделял о. Иоанна из среды других священников своей епархии. В целом фигура кронштадтского пастыря интересует митрополита постольку, поскольку оказывается в публичном поле и фигурирует на страницах газет, порождает слухи, упоминается в разговорах влиятельных лиц, то есть начиная именно с 1883 года. При этом сами дневниковые записи об о. Иоанне во многом основываются на подобных слухах и разговорах, переданных архиерею

<sup>1</sup> В.П. Базилевская (1807–1892; в девичестве Ознобишина) – вдова крупного предпринимателя, золотопромышленника и благотворителя И.Ф. Базилевского (1791–1878), продолжала благотворительную деятельность мужа, была близким другом митр. Исидора. Об их дружбе см. [1, с. 84].



близкими к нему лицами. Отсюда и неточности в записях, каковые можно увидеть, например, в отношении сестер Юсуповых.

## Литература

1. *Богданович А.В.* Три последних самодержца. М., 1990.
2. «Быть может и в моем песке и соре найдется какая-нибудь крупца...» (Дневник Аполлинария Николаевича Львова) / подг. текста, введ. ст. и коммент. С.Л. Фирсова // *Нестор: Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы.* 2000. № 1. С. 9–164.
3. *Киценко Н.Б.* Святой нашего времени: Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М., 2006.
4. *Полунов А.Ю.* О. Иоанн Кронштадтский и К.П. Победоносцев (1883 г.) // *Река времен.* Т. 2. М., 1995. С. 86–92.
5. РГИА. Ф. 796 (Канцелярия Святейшего Правительствующего Синода). Оп. 205. Д. 452.
6. РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 453.
7. РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 454.
8. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Дневник. Т. 19. 1874–1876. Тверь, 2012.

*Аннотация.* В статье рассматриваются отношения о. Иоанна Кронштадтского и его епархиального архиерея – митрополита Санкт-Петербургского Исидора (Никольского, 1799–1892), выдающегося иерарха своей эпохи. Впервые для изучения отношений кронштадтского пастыря и представителя православной иерархии привлекается уникальный исторический источник – дневник митрополита Исидора. Автор статьи приходит к выводу, что на страницах дневника мы не видим явной враждебности по отношению к о. Иоанну. Тон заметок в отношении него – скорее нейтральный, сарказм автора дневника направлен на почитателей о. Иоанна, прежде всего из числа представителей нобилитета. Можно заключить, что до 1883 года у митрополита Исидора не было какого-то выраженного личного отношения к о. Иоанну, по всей видимости, он мало был ему известен. В целом фигура кронштадтского пастыря интересует митрополита постольку, поскольку оказывается в публичном поле и фигурирует на страницах газет, порождает слухи, упоминается в разговорах влиятельных лиц. При этом сами дневниковые записи об о. Иоанне во многом основываются на подобных слухах и разговорах, переданных архиерею близкими к нему лицами.

*Ключевые слова:* история России (Российской империи) XIX – начала XX века, история Российской Православной Церкви, отец Иоанн Кронштадтский, митрополит Исидор (Никольский), дневники как исторический источник.

Alexey L. Beglov, PhD in History; Senior Researcher, Institute of World History, Russian Academy of Science; Member of the Scientific Editorial Board, Project of the Russian Orthodox Synod Documents Publication, (1917–1918, Moscow, Russia). E-mail: al.beglov@igh.ru

### **Father John of Kronstadt and St. Petersburg Metropolitan Isidore (Nikolsky). From the Diary of the Capital's Metropolitan\***

*Abstract.* The article is devoted to the study of the relations of Father John of Kronstadt and his diocesan Bishop – Metropolitan Isidore of Saint Petersburg (Nikolsky; 1799-1892), an outstanding pastor of his era. For the first time a unique historical source – the diary of Metropolitan Isidore – is used to study the relationship between Kronstadt pastor and a representative of the Orthodox hierarchy. The author of the article comes to the conclusion that in the diary we do not see any obvious hostility towards Father John. The tone of the notes in relation to him is rather neutral. The sarcasm of the author of the diary is directed at the admirers of Father John, primarily the representatives of the nobility. It can be concluded that Metropolitan Isidore did not have any personal attitude to Father John before 1883 as Isidore was hardly acquainted with him. In general, the figure of the Kronstadt pastor interested the Metropolitan only so far as he appeared in the public field and on the pages of newspapers, generated rumors, and was mentioned by influential people. At the same time, the diary entries, related to Father John were largely based on such rumors and conversations passed on to the Metropolitan by those close to him.

*Keywords:* History of Russia (Russian Empire) of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Centuries, History of the Russian Orthodox Church, Father John of Kronstadt, Metropolitan Isidore (Nikolsky), Diaries as Historical Source.

\* The research was carried out as part of a project supported by the RFBR (grant no.19-09-00214a).



## Социально-политическая концепция святого Иоанна Кронштадтского

Вопрос об отношении христианина к государству, а в особенности русский вопрос об отношении православного человека к власти в Российском отечестве кажется в наше время особенно актуальным. В то же время люди, относящие себя к христианам, нередко теряются в социально-политическом пространстве правых и левых, коммунистов, националистов, либералов и множества других идейных течений современности. Надо, однако, сказать, что такая потерянности касается не только политики, она в целом свойственна русскому человеку, который оказался посреди множества различных идеологий и концепций, борющихся между собой. Тут и светский гуманизм, и коммунизм с идеями всеобщего равенства, и «дикий капитализм», и в то же время растущие противоречия между теорией так называемых общечеловеческих ценностей и защитой их на практике. Впрочем, так было не всегда.

Ответ на вопрос об отношении христианина к власти и отечеству начал интересовать русских мыслителей тогда же, когда они впервые соприкоснулись с новой для себя религией. После крещения Руси, которое было инициировано властью, русский правитель становится в глазах народа установителем новых религиозных правил и защитником веры. Как отмечает В.В. Зеньковский, «теократическая тема христианства развивается в России не в смысле примата духовной власти над светской, как это случилось на Западе, а в смысле усвоения государственной властью священной миссии» [4, с. 46].

Изначально мир в восприятии русских православных философов был иерархичен, и первым по значимости считалось Византийское царство как самая могущественная христианская держава. Когда же Византия совсем ослабела, появилась новая теория, логически следующая из предыдущей, согласно которой Русь переняла первенство в православном мире от Византии. Русский царь становился символом и защитником всего христианского мира, сохранившего истинную веру и правильные обряды. По замечанию Н.Ф. Каптерева, московский государь «был уже не просто московским государем, охранителем, защитником Православия на Руси, но и царем для всех православных народов как представитель, охранитель и защитник всего вселенского восточного православия» [11, с. 33].

Огромная роль русского царя в мировой истории была тесно взаимосвязана с тем авторитетом, которым была окружена единоличная власть в России. Но здесь надо заметить, что великим был именно царский титул, сам же царь, как, собственно, и в ряде византийских теорий в философии древнерусских мыслителей должен был соответствовать своей высокой миссии христианского правителя. Один из самых уверенных сторонников союза сильной церкви и властного самодержавного монарха Иосиф Волоц-



кий писал: «Аще ли есть царь, над человеки царствуя, над собою же имат царствующие скверны страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейшее же всех неверие и хулу, таковой царь не от Бога слуга, и не царь, но мучитель» [15, с. 40].

Современный исследователь Н.В. Николаева справедливо замечает: «Трактовка царской власти, разработанная Иосифом Волоцким, вовсе не предполагала неповиновение царю как мирскому правителю и не призывала к смене власти путем государственного переворота (апостольский принцип гласил, что нет власти не от Бога), но призывала, с одной стороны, правителя к жизни в соответствии с высочайшими духовно-нравственными идеалами, а с другой – эта обязанность абсолютного повиновения помазаннику Божию не исключала возможность неповиновения «царю-мучителю» не в смысле осуществления бунта, а в смысле несогласия с ним, обусловленного отступлениями от высшего закона самого правителя, а также ограничения и неприятия сервиллизма и опасной тенденции сакрализации отдельной личности, безусловно, с точки зрения теоцентрического сознания, провиденциально занимающей престол и правящей народом» [15, с. 40–41]. И союз с монголо-татарами московских князей в борьбе за власть, и жестокости Ивана Грозного, и проблемные в плане легитимации своей власти цари периода Смуты не могли подорвать главное – авторитет царской власти, освященный церковью, историей, наконец, отечественной духовно-политической философией.

Настоящей революцией сверху стало правление Петра I. Сославший свою жену в монастырь и заменивший ее любовницами, пытавший собственного сына и доведший его до смерти, заставлявший священников во имя государственной безопасности нарушать тайну исповеди, наконец, упразднивший патриаршество и подчинивший церковь чиновникам, Петр поставил русское сознание перед тяжелейшим выбором. С одной стороны, он был царем, а значит Божьим помазанником, но, с другой стороны, именно он разрушил, пусть и пошатнувшуюся до него и далеко не идеальную симфонию церкви и государства и создал двойственность восприятия православного монарха. Не удивительно, что в народе ходили слухи, что Петра подменили во время Великого посольства и на троне был уже не природный русский монарх, а западный ставленник. Сделав Россию мощной европейской державой, обогатив ее культурно, Петр I подорвал основы русского национального самосознания, что и привело, по большому счету, к трагедии раскола между элитой и народом, с одной стороны, и интеллигенцией и властью – с другой.

Русская монархия изжила некоторые плоды петровских перекосов, вернула наследование от отца к сыну, упраздненное великим преобразователем, постепенно уходил фаворитизм, наконец, Александром II было отменено крепостное право. Но церковь так и не имела духовного, независимого от светской власти лидера, а власть все меньше воспринималась как сакральная, данная Богом, а соответственно, легитимная априори. Чем ближе приближалась Россия к краху старого государственного строя, тем острее вставал вопрос о том, насколько соответствует самодержавие требованиям времени. В этих условиях многие ждали решительного слова церковных иерархов, которые, будучи не только церковными деятелями, но и людьми своего века, уже не имели единой и четкой позиции. В этой связи особенно яркой и выразительной представляется социально-политическая концепция святого Иоанна Кронштадтского.

Находясь в русле христианской традиции, Иоанн Кронштадтский считал, что главное в жизни человека не жизнь земная, а стремление к Царству небесному. Быть полноправными членами этого царства призваны все люди, вне зависимости от их национальной принадлежности, социального положения, рода занятий, уровня достатка и образования. Земная временная жизнь, таким образом, является только лишь подготовкой к жизни вечной. Из чего логически следовал вывод о том, что цель земной власти не в построении

идеального общества, а «умножении сынов для царства славы, или Царства Небесного, возвращении людей для Неба» [6, с. 123].

Путь правильного устройства общества Иоанн Кронштадский искал не в каком-то радикальном преобразовании самих политических институтов, а в совершенствовании человеческой души. И чтобы политика могла из дела корыстного и циничного превратиться в дело правды, чести и справедливости, было необходимо в первую очередь духовно-нравственное преобразование самих людей. «В мире политическом, как в теле, непременно водворяется беспорядок, когда происходят беспорядки в человеческой нравственности, которая есть душа общества», – писал священник [6, с. 124]. Здесь надо сказать, что стремление к идеалам святости и понимание невозможности полной реализации человеческого стремления к счастью в земной, греховной жизни не было сопряжено для Иоанна Кронштадтского с социально-политической индифферентностью. Напротив, он принимал активное участие в жизни простого народа, много занимался благотворительной и социальной поддержкой нуждающихся.

Долгие годы отец Иоанн был священником в Андреевском соборе города Кронштадта. В то время в Кронштадт ссылали преступников. Жизнь этих людей, разумеется, мало походила на праведную и благополучную. Отец Иоанн много беседовал с жителями города, убеждал их в необходимости смены образа жизни, труда и покаяния. Он приносил беднякам еду, лекарства, оставлял им свои последние деньги. «Борьба с пороками, пьянством, скорбью, отчаяньем стала важнейшей частью его деятельности», – замечает современный исследователь М.Н. Начапкин про Иоанна Кронштадтского [14, с. 415].

Наконец, кронштадтский священник решил устроить в городе Дом трудолюбия – по сути, сеть организаций для помощи безработным и бедным. Г.Г. Акишин пишет: «Отцом Иоанном Кронштадтским была создана сложная и всеохватывающая структура помощи нуждающимся. Проситель любого вероисповедания, пола, возраста и семейного положения, бездетный или с детьми любого возраста, любого физического состояния и уровня профессиональной подготовки получал не милостыню, не несколько грошей и кусок хлеба, а реальную возможность начать свою жизнь заново. Нуждающийся получал не только ночлег, питание, но и постоянную, выполнимую работу, чтобы их оплачивать» [1].

В 1872 году Иоанн Кронштадтский обратился к своей пастве с воззванием, в котором, в частности, говорилось: «Угодно ли кронштадтской публике видеть непривлекательную картину наших нищих? Вы заранее отказываетесь ее видеть, вы отворачиваете лицо! Не гнушайтесь, ведь это члены наши, ведь это братья наши, хотя и непривлекательные по наружному виду. ...Пора сделать что-то решительное относительно кронштадтских мещан или устроить для них рабочий дом и для детей ремесленную школу. <...> Итак, братья, все, кого интересует благо человечества, пусть соберутся и сплотятся в дружное общество, и будем посвящать свои досуги и собирать нравственные и материальные силы сограждан на приискание дома трудящихся и на снабжение его потребными вещами, также и на устройство ремесленного училища» [18, с. 55–57].

Дом трудолюбия – явление уникальное для России в ту эпоху, хотя в стране имелись десятки благотворительных учреждений (богадельни, приюты, училища). В Доме трудолюбия всем нуждающимся оказывалась помощь деньгами и вещами, имелись разные мастерские для мужчин и женщин, помещения для дешевого ночлега. Дети и подростки могли записаться в бесплатную начальную и воскресную школу, вечерние классы ручного труда, в бесплатный рисовальный класс, в детскую библиотеку. Для взрослых работала воскресная школа, устраивались народные чтения на религиозные и исторические темы. М.Н. Начапкин замечает: «В дальнейшем вокруг Дома Трудолюбия вырос целый городок, в который входили многочисленные мастерские, ночлежный дом, гостиница для паломников, храм Александра Невского, школа на 300 человек. Любой человек, не имеющий работы и

специальности, мог прийти в мастерские и сразу приступить к работе» [14, с. 417]. В одной только пенькощипательной мастерской работало в течение года до 25 тысяч человек.

По замечанию современного исследователя А.И. Яковлева, Дом трудолюбия «стал не только крайне полезным социальным учреждением для народных низов, но и побудительным примером для верхов общества» [23, с. 344]. В числе жертвователей на постройку здания Дома трудолюбия были великие княгини Александра Иосифовна, Екатерина Михайловна и Александра Михайловна, великие князья Алексей Александрович, Константин Константинович, Дмитрий Константинович, Михаил Михайлович, Александр Михайлович [1].

Надо заметить, что именно кронштадтский священник положил начало подобным учреждениям в России, которым впоследствии оказывали покровительство чиновники всех уровней. А. Кравецкий пишет: «Дом трудолюбия практически сразу превратился в своеобразный городской представительский центр, который посещали все делегации и депутации. Государство поспешило подхватить удачный опыт социальной работы. По поручению министра внутренних дел один из активных участников создания Дома трудолюбия, барон Отто Буксгевден, отправился в гастрольную поездку, убеждая губернаторов открывать подобные заведения у себя» [13].

Примеру Кронштадтского священника следовали высшие сановники империи. Так, в 1903 году министр внутренних дел В.К. Плеве после посещения заведения первого ночлежно-рабочего дома для бесприютных детей и подростков в Санкт-Петербурге, «исходатайствовал у императора выдачу пособия в 20 000 рублей на приобретение для него собственного дома» [22]. Известно, что Плеве помог и Обществу распространения ремесленного образования среди бедного населения Санкт-Петербурга. Первоначальные средства общества составляли всего 124 рубля, однако вскоре существенно возросли: по докладу председателя общества министру внутренних дел В.К. Плеве в фонд общества был переведен капитал вдовы полковника Николаевой – 3000 рублей, находящийся в распоряжении министерства [21].

Иоанн Кронштадтский был человеком с активной социальной позицией, не на словах, а на деле решавший проблемы бедности, безработицы и детской беспризорности в России. Эти действия прямо происходили из его идейной концепции, основывающейся на христианских принципах жизни. По убеждению отца Иоанна, на самопожертвовании держатся все формы человеческого общежития: и семья, и общество, и государство. Поэтому крепкое общественное здание может быть построено только на основе взаимного служения и помощи «сильных – бессильным, просвещенных – непросвещенным, богатых – бедным» [6, с. 128]. Взаимозависимость людей не случайна, она имеет глубокий духовный смысл, заключающийся в том, «чтобы сильные носили немощи слабых, а слабые по мере сил своих служили сильным, чтобы взаимные нужды связывали их друг с другом» [6, с. 129].

Следуя традиции русской духовно-политической мысли, отец Иоанн не противопоставлял церковь и власть, религию и политику. Священник считал, что Церковь и государство должны действовать сообща. «Церковь и государство должны находиться в тесном союзе», – утверждал он [6, с. 162]. Нарушение же союза между Церковью и государством «повергает общество в нравственное и политическое бессилие» [5, с. 227]. Искренне почтительное отношение к царской власти было основой политической концепции Иоанна Кронштадтского, такой же ясной и действенной, как и его воззрения на устройство общества.

Деятельность отца Иоанна была полезна и обществу, и государству, и православной церкви. Об этом говорит то почитание, которым он пользовался и в церковной, и в светской среде, и, наконец, у самих царствующих особ. Когда Иоанн Кронштадтский был приглашен

к умирающему императору Александру III, священник услышал от царя следующие слова: «Вас любит русский народ! Любит – потому, что он знает, кто вы и что вы» [12, с. 294].

Враги Иоанна Кронштадтского распространяли ошибочное мнение о том, что он был «лютым реакционером», противником любых реформ и просвещения. На самом же деле монархизм отца Иоанна вовсе не был да и не мог быть слепым восхищением деспотизмом. Напротив, это была глубоко продуманная, осмысленная политическая концепция. Удивительно, насколько точно кронштадтский священник определил значение и последствия реформ Александра II. Положительно оценивая преобразования царя, Иоанн Кронштадтский обратил внимание на то, что не их замысел, а превратное толкование свободы породило для государства неоднозначные политические последствия. Отец Иоанн говорил про государя: «Что худого сделал кому-либо благодушный и кроткий царь наш, этот незлобивый русский Давид? Не всем ли нам он искренно желал и, сколько мог, делал добро? Всевозможные льготы и вольности, всевозможные преобразования, улучшения по всем отраслям политической жизни, по всем частям управления сделаны им с намерениями наилучшими. Если же не все везде хорошо, если не всем везде хорошо живется или если не везде течет жизнь правильно и не достигает своей цели, то это уже не от царя происходит, а от злоупотребления его преобразованиями, от неумения пользоваться ими и данными вольностями или свободой, неправильно понятой» [8, с. 151].

В представлении Иоанна Кронштадтского жизнь и счастье народа были неразрывно связаны с благополучием монарха. В «слове по поводу чудесного избавления Государя Императора от злодейского покушения на драгоценную жизнь его» он говорил: «Да будет благословен Бог, милующий и спасающий всех нас в лице помазанника Своего, ибо жизнь и благоденствие Его нераздельны с нашею жизнью и с нашим благоденствием». Особое значение имеет «единодушная молитва подданных за царя», которая «есть наивернейшее ограждение его» [8, с. 150].

Каждый раз благодаривший Бога за чудесное спасение царя Александра II после очередного покушения на него, Иоанн Кронштадтский переживал государственную трагедию как личную. Боль утраты заставила его задуматься о смысле этого события, с которым ему так тяжело было примириться. Он рассуждал: «Ужасное злодейство у нас, убит возлюбленный Государь наш злейшею рукой. Но где же Господь? Почему не избавил Его? Забыл ли Он нас? Нет, не забыл, и не отвратил Он. Как гром поразил нас, попустив на нас такое несчастье, – для того, чтобы мы пробудились от греховного усыпления, очнулись, осмотрелись вокруг себя, сознали бездну грехов своих, покаялись и исправились» [12, с. 290].

Действия покушавшихся на царя вызывали в отце Иоанне Кронштадтском бурю негодования: «Какой позор для нас, что эти злодеи живут и имеют возможность действовать столь губительно среди нас! Кто эти крамольники? Это безбожники, или нигилисты, для которых нет ничего святого: ни веры, ни Бога, ни ближнего, ни бессмертия души, ни воздаяния по делам после смерти, ни власти богопоставленной, ни Отечества, ни благоустроенного общества и никакого уважения к личности человеческой. Из-за чего такая злоба, такая адская крамола?» [8, с. 150].

Революционные настроения Иоанн Кронштадтский прямо связывал с отпадением от православной веры.

Отец Иоанн был убежден, что власть царя исходит от Бога, кроме того сам «Царь – образ Бога на земле, Правителя вселенной» [10, с. 260]. Связывая самодержавие и православие, отец Иоанн видел в них верный и спасительный русский путь. «С давних времен, – писал он, – цари и императоры наши называются самодержавными и единодержавными, и в их самодержавии и единодержавии, вместе с Православием, заключается мощь, ширь и слава России, ибо с тех пор, как благоверные цари наши собрали и сплотили Отечество наше в одно целое политическое тело, оно быстро стало укрепляться и распространяться



во все концы и ныне находится, милостью Божией, на высоте своего политического положения. Единодержавие есть самая естественная, разумная и самая полезная для земных царств форма правления, самая надежная власть, так как она происходит непосредственно от Бога, единого Творца и Вседержителя мира. От Господа дана вам держава и сила от Вышнего, – говорит премудрый Соломон» [9, с. 245].

Прямо выступавший против революционеров, отец Иоанн не принимал и решительных проектов ограничения самодержавия. В своих проповедях он выступал и против либеральной оппозиции: «Умолкните же вы, мечтательные конституционалисты и парламентареры! Отойдите вы, противящиеся Божию велению. Не вам распоряжаться престолами царей земных. Прочь, дерзновенные, не умеющие управлять и сами собою, но пререкающиеся друг с другом и ничего существенного для России не сделавшие» [16, с. 290–291].

Единственное, что должно было ограничивать монарха, – это законы самого Бога, догматы и правила веры. Иоанн Кронштадтский писал: «Государь органичен словом Божиим как вечным для всех законом и непогрешимыми и неизменными, спасительными догматами веры и церковными канонами. Подобно всем членам Церкви, как первый и послушный ее сын, и самодержавный царь смиренно повинуется сам всем канонам церковным, в пример и спасение всем верноподданным, и не нарушает их, сохраняя полное согласие с Церковью» [7, с. 217].

Если убийство Александра II настроило Иоанна Кронштадтского на решительную борьбу против политического радикализма, то первая русская революция 1905 года делает его сторонником оставшихся защитников самодержавия. Отец Иоанн не только поддерживал монархическую организацию Союз русского народа, передав на нужды организации громадную по тем временам сумму десять тысяч рублей, но и вступил в ряды ее участников, получив членский билет за номером 200787. В заявлении на вступление в Союз русского народа он написал: «Желая вступить в число членов Союза, стремящегося к содействию всеми законными средствами правильному развитию начал русской государственности и русского народного хозяйства на основах Православия, неограниченного Самодержавия и русской Народности, – прошу зачислить меня, как единомышленника» [20, с. 123].

В октябре 1906 года отец Иоанн направил телеграмму делегатам 3-го Всероссийского съезда Русских людей (Всероссийский съезд Людей Земли Русской), проходившего в Киеве 1–7 октября 1906 года: «Восторженно слежу за речами и деяниями Съезда и благодарю от всего сердца Господа, смилостивившегося над Россией и собравшего около колыбели русского христианства верных чад Своих для единомушной защиты Веры, Царя и Отечества» [20, с. 123].

Социально-политическая концепция отца Иоанна Кронштадтского находилась в русле отечественной духовно-политической традиции, согласно которой царская власть исходила от самого Бога, что порождало, с одной стороны, огромную нравственную ответственность земных правителей перед Царем Небесным, а с другой стороны, обязанность подданных повиноваться своему правителю не за страх, а за совесть. Убежденный сторонник самодержавия, отец Иоанн был приверженцем народной монархии, не делающей различия между сословиями и состояниями.

Епископ Арсений Жадановский вспоминал: «Отец Иоанн всех объединял своей любовью; он не страдал узкословными взглядами. К нему одинаково тянулись священники и монахи, знатные и простые, богатые и бедные. Было приятно служить с ним, так как тогда престол Божий окружали чернецы и прихожане пастыря, давая тем чувствовать, что Христос одинаково принимает всех в Свои отеческие объятия. Сам из белого духовенства, батюшка глубоко ценил монашество и был строителем многих женских обителей, отсюда неудивительно, что он давал советы на вступление в иночество» [19].

Протоиерей Павел Левицкий вспоминал о кончине святого Иоанна Кронштадтского: «С крестным ходом, под печальный перезвон колоколов, под величавые звуки “Коль славен”, духовенство, военные и светские власти и бесчисленное множество народа провожали смиренного служителя Церкви и вместе доблестного слугу Царя и Отечества» [19]. Последние слова точно передали цельный в своей простоте образ православного священника, который был так необходим тогда православной России.

Выдающийся писатель А.П. Чехов писал об отце Иоанне: «В какой бы дом я ни заходил, я везде видел на стене портрет отца Иоанна Кронштадтского. Это был пастырь и великий молитвенник, на которого с надеждой были обращены взоры всего народа» [17, с. 53].

Но была и обратная сторона известности Иоанн Кронштадтского. Люди, не разделявшие его взгляды, которые он прямо и честно высказывал, не могли смириться и с его популярностью. Так, священник Г.А. Гапон, известный своим сотрудничеством с революционерами, не мог не удержаться от замечания о том, что манера отца Иоанна «раздавать на улице большие суммы денег привлекала в Кронштадт массу нищих, которая только и жила подаванием и все более и более теряла охоту к честному труду» [3]. Трудно себе представить, чтобы Гапон ничего не знал о том, что именно отец Иоанн был создателем первого Дома трудолюбия.

Но, наверное, наиболее выразительно неприятие позиции священника-монархиста выразил С.Ю. Витте в своих известных мемуарах. Бывший министр финансов писал: «Когда наступила японская война и началось брожение, по-видимому, о. Иоанн Кронштадтский потерял компас и вместо того, чтобы явиться нейтральным, независимым проповедником, отцом православных христиан, он сделался партийным человеком и подпал под влияние союза русского народа и Дубровина: начал делать различные черносотенные выпады и, по моему убеждению, проявил много действий недостойных не только отца церкви, имеющего претензию на руководство душами православных христиан, но даже недостойных хорошего умного человека. ...Все это произошло от того, что священник о. Иоанн Кронштадтский был человек ограниченного ума, не дурной человек, но несколько свихнувшийся приближением к высшим, а в особенности, царским сферам. Это обстоятельство, как я видел в своей жизни, ужасно развращает всех нетвердых и не убежденных в своих принципах людей. Этому же подвергся и о. Иоанн Кронштадтский. ...После смерти о. Иоанна Кронштадтского, как его похороны, так и устройство особого собора, в котором он похоронен, опять-таки все это вещи, имеющие гораздо более демонстративно-политический характер, нежели явление, истекающее из духа православия, явление, которое носило характер неведомого для человечества на этой планете ореола святости» [2, с. 451–452].

Мнение бывшего царского министра свидетельствовало о том, что русское политическое сознание теряло прежние ориентиры и искало новые смыслы. Казавшаяся раньше органической и естественной связь самодержавия и православия теперь воспринималась как политическая поза и демонстрация. Новая религиозная философия требовала любых решений, кроме тех, которые были известны русскому обществу на протяжении веков. На этом фоне и идеи святого Иоанна Кронштадтского оказывались как бы не ко времени. В сознании той части русского общества, которая жила ожиданием перемен, идеалы прошлого должны были уступить место новым символам и идеям. До революции 1917 года оставалось несколько лет...



**Литература**

1. *Акишин Г.Г.* Исторические и общественно-политические аспекты благотворительной деятельности св. прав. Иоанна Кронштадтского [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskie-i-obschestvenno-sotsialnye-aspekty-blagotvoritelnoy-deyatelnosti-sv-prav-ioanna-kronshadtstskogo>
2. *Витте С.Ю.* Воспоминания: в 3 т. М.: Гос. изд-во, 1923. Т. 2. 518 с.
3. *Гапон Г.А.* История моей жизни [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.hrono.ru/libris/lib\\_g/gapon09.php](http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gapon09.php)
4. *Зеньковский В.В., прот.* История русской философии: в 2 т. Париж: YMCA Press, 1948. Т. 1. 469 с.
5. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Собр. соч.: в 6 т. Киев: Оранта, 2006. Т. 3: Вероучительные беседы. Слова и поучения. 431 с.
6. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Собр. соч.: в 6 т. Киев: Оранта, 2006. Т. 5: Поучения, слова и речи на высокаторжественные дни, храмовые праздники и разные случаи. 399 с.
7. *Иоанн Кронштадтский.* Слово в день восшествия на престол благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича / Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 215–218.
8. *Иоанн Кронштадтский.* Слово в неделю о мытаре и фарисее и по поводу чудесного избавления Государя Императора от злодейского покушения на драгоценную жизнь его и августейшего семейства его / Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 149–152.
9. *Иоанн Кронштадтский.* Слово на день Священного миропомазания и венчания на Царство благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича / Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 244–247.
10. *Иоанн Кронштадтский.* Слово в день тезоименитства благочестивейшей Государыни Императрицы Александры Федоровны / Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 260–264.
11. *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. М.: Типогр. Л.Ф. Снегирева, 1885. 580 с.
12. *Киценко Н.* Святой нашего времени: Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 392 с.
13. *Кравецкий А.* Неоднозначный святой [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.kommersant.ru/doc/3661167>
14. *Начапкин М.Н.* Тема труда в концепциях русских консервативных мыслителей начала XX века // Креативные основы гуманитарного образования: сборник научных статей по материалам 10-й Всероссийской научно-практической конференции, 15–16 ноября 2013 г., г. Екатеринбург / Рос. гос. проф.-пед. ун-т, Ин-т искусств, кафедра философии и культурологии. Екатеринбург, 2013. С. 412–435.
15. *Николаева Н.В.* Русская идея в наследии Иоанна Кронштадтского: культурологический аспект: дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009. 158 с.
16. *Одинцов М.И.* Иоанн Кронштадтский. М.: Молодая гвардия, 2014. 349 с.
17. *Разумцев Сергей, прот.* Святой праведный Иоанн Кронштадтский и Дома трудолюбия в России. М.: Фонд региональных социальных программ «Наше будущее»; Отчий дом, 2012. 232 с.
18. Святой праведный Иоанн Кронштадтский: Сборник. М.: Новатор, 1998. 393 с.
19. Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях современников [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1224#part\\_11616](https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1224#part_11616)
20. Святые черносотенцы: Священный Союз Русского Народа / сост., вступ. и биогр. ст., коммент. А.Д. Степанова; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1136 с.
21. *Северюхин Д.А.* Общество распространения ремесленного образования среди бедного населения г. Санкт-Петербурга и его пригородов в память 200-летия Петербурга [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.encspb.ru/object/2811805887?lc=ru>
22. *Северюхин Д.А.* Попечительное общество о первом ночлежно-рабочем доме для бесприютных детей и подростков мужского пола в Санкт-Петербурге [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://encblago.ifond.spb.ru/showObject.do?object=2806468993>
23. *Яковлев А.И.* Святой праведный Иоанн Кронштадтский и русское общество на рубеже XIX–XX вв.: К постановке проблемы // XIX ежегодная богословская конференция ПСТГУ: м.-лы. Т. I. М.: ПСТГУ, 2009. С. 344–347.

*Аннотация.* Жизнь и проповедническая деятельность святого праведного Иоанна Кронштадтского (1829–1908) совпали с последним периодом истории Российской империи, после которого вскоре началась революция, разрушившая прежнюю государственность. Предреволюционные десятилетия стали временем поиска новых путей и смыслов социально-политического бытия. Но во всех слоях русского общества были люди, которые хотели сохранить царскую Россию с ее православной верой, традиционной культурой и самодержавным правлением. Иоанн Кронштадтский стал символом защитников православной империи, путь возрождения которой он видел в поддержке народом своего царя, в жертвенном служении родине и следовании христианским заповедям милосердия, смирения и любви. Имевший при жизни огромное количество почитателей, Иоанн Кронштадтский и спустя более сотни лет остается одним из тех проповедников и мыслителей, идеи которых не теряют своего значения.

*Ключевые слова:* Иоанн Кронштадтский, церковь, православие, Российская империя, самодержавие, революция.

Maria A. Saevskaya, Postgraduate Student, Department of History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. E-mail: masha-saevskaya@yandex.ru

### **The Social and Political Concept of Saint John of Kronstadt**

*Abstract.* The life and preaching activity of the holy saint John of Kronstadt (1829–1908) coincided with the last period of the history of the Russian Empire, that was followed soon by the revolution destroying the former statehood. The pre-revolutionary decades became the time of searching for new ways and meanings in social and political existence. But in all social classes of Russian society there were people who wanted to preserve tsarist Russia with its Orthodox faith, traditional culture and autocratic rule. John of Kronstadt became the symbol of the defenders of the Orthodox empire, and he saw the path to revival of that empire in the people's support of their tsar, in sacrificial service to the motherland and in following the Christian commandments of mercy, humility and love. During his lifetime John of Kronstadt had a huge number of followers, and after more than a hundred years he still remains one of the preachers and thinkers whose ideas do not lose their significance.

*Keywords:* John of Kronstadt, Church, Orthodoxy, Russian Empire, Autocracy, Revolution.



## **Философия и историософия святого праведного отца Иоанна Кронштадтского**

Понятие «христианская философия» изначально двойственно: с одной стороны, оно означает применение уже существующего философского знания, созданного язычниками, к обоснованию и разъяснению предметов христианской веры; с другой – трансформацию самих оснований философии как сферы знания на основе опыта библейского Откровения. У свв. Отцов Церкви органически сочетались оба пути; но на Западе начиная с периода высокой схоластики начал доминировать первый и умягчаться второй. Когда же философия в XVIII веке явилась в Россию под видом «просвещения», в ней уже полностью был позабыт второй путь, без которого она вообще перестает быть христианской. Возникновение православной философии в трудах И.В. Киреевского и А.С. Хомякова было ответом на этот вызов.

Среди трудов святого праведного отца Иоанна Кронштадтского есть книга «Христианская философия», впервые изданная в 1902 году, которая представляет собой сборник его избранных дневниковых записей за 1899–1902 годы, расположенных по плану, который был выработан первыми издателями книги под его непосредственным руководством. У философов того времени такое название могло вызвать лишь недоумение, если смотреть на нее с точки зрения западного канона философского текста, – в ней почти нет ни привычных философских категорий, идущих еще из схоластики, ни деления на традиционные рубрики «онтологии», «гносеологии» и т.д. Эта книга представляет собой самую радикальную реализацию второго пути – трансформацию самих оснований философии как сферы знания на основе опыта библейского Откровения и личного религиозного опыта. Она четко показывает, чем должна быть философия в ее христианском понимании.

Впрочем, сам жанр дневника как формы философского дискурса является очень древним и берет начало с текстов Марка Аврелия. В XIX веке он был актуализирован в знаменитых дневниках Амиеля, потрясших Л. Толстого, а в XX веке с «Метафизического дневника» Г. Марселя начался экзистенциализм. Впрочем, в книгах св. прав. Иоанна «Христианская философия» и «Богопознание и самопознание, приобретаемые из опыта» (также вышедшей в 1902 году) дневниковые записи уже упорядочены в текст, имеющий строгую тематическую последовательность; а его книга «Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса» вообще имеет вид логически выстроенного трактата. Именно эти три книги и являются предметом нашего рассмотрения, поскольку именно в них в первую очередь и изложены те темы, которые являются тематическими разделами философии: учение о бытии и познании, антропология, историософия и др.

Принципиальное отличие философских воззрений святого праведного отца Иоанна Кронштадтского от того, что называется философией в светской академической среде,

*Даренский Виталий Юрьевич*, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)



состоит не только в том, что русский святой почти не пользуется привычной для светских философов терминологией, идущей из схоластики, а затем еще расширенной философскими «системами» Нового времени. Это уже следствие. Главное же отличие состоит в том, как вообще выстраивается философский способ познания и философия как тип знания. В европейской философии познание и знание строятся «снизу», то есть от самых элементарных и простейших данных опыта, доступных каждому человеку, способному к серьезному мышлению. Затем происходит движение к более содержательным уровням опыта и познания, высшим из которых является богопознание. Поэтому главная проблема такого способа философствования состоит в переходе от низшего к высшему – и проблемой это является потому, что такой переход не является строго логически выводимым, но всегда требует качественного скачка в самом человеческом сознании. Также он является проблемой потому, что требует внутреннего личного усилия и проявления духовной и интеллектуальной свободы познающего субъекта, которая никогда не дана изначально, но сама еще должна быть воспитана в нем как особая культура. Исторически это приводит к деградиционным процессам в философии как следствию секуляризации общества и утраты интеллектуалами культуры духовного познания.

Вплоть до секуляризации университетов, происшедшей в XIX веке, в них совершался отбор, и люди, у которых отсутствовали навыки к метафизическому мышлению и соответствующий ему духовный опыт, как правило, не допускались в серьезную интеллектуальную среду. Тем самым деградиционным процессам был поставлен определенный заслон. После ликвидации этого «заслона» с конца XIX века в академическую философию вторгаются антихристианские и антиметафизические доктрины. На этом фоне благороднейшим явлением стала русская философия Серебряного века, восстановившая высшие формы опыта и познания как основу подлинного философского знания.

Однако даже на фоне подвига русской классической философии XIX–XX веков принципиальный поворот, совершенный святым праведным отцом Иоанном Кронштадтским в понимании самой природы философского знания, его источников и главного содержания, является намного более глубоким и принципиальным. Если в западной философии начиная с Античности было принято строить философию на «фундаменте» элементарных фактов чувственного опыта, а затем уже над ним «надстраивать» уровни более содержательные и сложные, то у русского святого мыслителя мы видим принцип прямо противоположный. Для него первичным уровнем опыта является опыт библейского Откровения, непосредственно данный каждому православному человеку. Это христианская философия в самом точном и строгом смысле этого слова – это философия Откровения как первичной данности сознания, из которой нужно исходить при анализе любых частных вопросов. Здесь философия строится не «снизу», а «сверху», сразу же начиная с высших уровней человеческого опыта, поскольку эти уровни являются данными у людей соответствующей религиозной традиции. Задачей такой «вершинной» философии является рефлексия, прояснение и углубление этого опыта на основе святоотеческой традиции, а вовсе не доказывание самого его наличия, поскольку в этом нет необходимости.

Поэтому привычные для западной философии онтологические, гносеологические, антропологические, социальные и др. вопросы для такой «вершинной» философии по большому счету неинтересны и несущественны, поскольку они уже изначально «сняты» в полноте знания о мире и человеке, данном в библейском тексте. Соответственно, методом такой философии является *духовная рефлексия* над библейским текстом и внутренний духовный опыт самого мыслителя, который, в отличие от привычной рационалистической рефлексии над данными чувственного опыта или уже готовыми интеллектуальными конструкциями, требует совсем иного типа мышления. В русской философии такой тип мышления называется «цельным разумом», поскольку здесь мышление – это не только



интеллектуальная операция, но целостное экзистенциально-нравственное усилие, которое синтезирует в себе разум, волю и сердечную интуицию, а в самой глубокой основе его лежит личностный опыт богопознания.

Наследие святого праведного отца Иоанна Кронштадтского именно как философа до настоящего времени исследовалось чрезвычайно мало. Так, протопресвитер Михаил Помазанский в сборнике «50-ти ление преставления приснопамятного отца Иоанна Кронштадтского», изданном в русском Зарубежье в 1958 году, поместил свою статью «Очерк православного мирозерцания о. Иоанна Кронштадтского». В ней рассмотрен в основном стиль личностного богословствования русского святого, однако есть и общая характеристика его мысли: «У него не найдем новинки, вероисповедного модернизма. Однако это-то и привлекает особое внимание, привлекает потому, что на этой основе о. Иоанн высказывает свое общее мировоззрение, то, что можно назвать личной христианской философией» [15, с. 68].

В известной обобщающей книге епископа Александра (Семенова-Тян-Шанского) «Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский» тоже нет отдельной характеристики его философии, однако есть очень важное определение специфики его мышления: «основной темой его является свидетельство о христианской жизни как о жизни богочеловеческой» [1, с. 291]. Что это означает? Это означает, что для русского святого мышление о любом предмете осуществляется как распознавание Божиего замысла о нем: таким предметом является и человек, и весь тварный мир. Как писал этот автор, для отца Иоанна Кронштадтского основной формой познания является молитва, а не гордое индивидуальное мнение о каком-либо предмете: «в каждом отдельном случае, при помощи благодати, почерпаемой в Церкви, христианин может получать особые, личные указания от Бога. Христианин обо всем может просить и спрашивать Бога, и Бог на всякое вопрошание готов дать ответ, если только человек хочет идти по пути, указанному Богом» [1, с. 291]. То есть здесь высший тип познания – это Бого-человеческий диалог, в котором внешний «объективный» мир служит лишь посредником, несущим в себе смыслы, вложенные в него Творцом.

Среди современных авторов стоит отметить статью иеромонаха Кирилла (Зеньковского) «Литургические созерцания: опыт святых Николая Кавасилы и Иоанна Кронштадтского», в которой автор отмечает, что «вообще “сердечное размышление” занимает важное место в духовном опыте прав. Иоанна. Он также настаивает, что и всякий христианин еще в своей земной жизни “должен подобыться многоочитому Херувиму – быть весь оком, весь умом и размышлением непрестанным”...» [9, с. 42]. Таков важнейший императив писаний русского святого, который, как видим, понимал саму сущность человека как непрестанного мыслителя до такой степени, что сравнивал его ум с херувимской силой видения бытия.

В свою очередь, в статье Ю.В. Головиной «Воспитание сердца» в духовном наследии святого Иоанна Кронштадтского» отмечается, что «отец Иоанн усматривает в сердце главный орган чувств и духовного познания: “Сердце наше – первый деятель в нашей жизни... Зрение сердцем известных истин (идея) предшествует умственному познанию. Сердце видит разом, нераздельно, мгновенно...”» – цитирует Головина слова из книги «Моя жизнь во Христе» [4, с. 311]. Понимание сердца как высшего органа познания – это признак святоотеческой мысли, который в русской мысли был возрожден у Г. Сковороды и П. Юркевича и получил название «кордоцентризм».

Историософия русского святого до настоящего времени фактически была рассмотрена лишь в одной работе – в статье архиепископа Аверкия (Таушева) «Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский – обличитель современной ереси нео-хилиазма». По определению ее автора, нео-хилиазм – «это вера в грядущий прогресс человечества на земле или – в “устроение Царствия Божия на земле”, как выражаются те, которые считают себя принадлежащими к Церкви Христовой, якобы призванной, по их убеждению, здесь,

на земле еще, осуществить для людей райское житие – полное благополучие, мир и благоденствие» [2, с. 192–193]. Мышление об истории с точки зрения ее конца – это тоже классический признак святоотеческой мысли, возрожденный в русской философии в «Трех разговорах...» Вл. Соловьева. Естественно, что с точки зрения такой историософии учение о «прогессе» является сатанинским соблазном и духовной слепотой.

В целом же можно сказать, что святой праведный отец Иоанн Кронштадтский возродил патристическую философию в условиях XX века, когда мышление так называемых образованных людей стало вообще не способным к ее восприятию и пониманию. Прообразом такого поворота к «архэ» философии в европейской традиции была философия мифологии и «философия Откровения» Шеллинга, в свое время встретившая особо сочувственное восприятие у русских философов. Более того, И. Киреевский считал ее фундаментальным поворотом в истории философии, который должен полностью переформулировать сами ее основания [6, с. 92]. Тем самым философия русского святого и стала таким поворотом в его самой радикальной форме, невозможной для светских мыслителей. И. Киреевский уже это предсказал, когда писал о том, что православная философия будет святоотеческой, хотя во многом и обновленной по форме.

Наиболее развернуто и систематически философия св. прав. отца Иоанна Кронштадтского изложена в книге «Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса». Это объясняется тем, что в ней идет речь о «великой драме мироразрушения, таинственное содержание которой, вместе с мирообновлением, составляет предмет Апокалипсиса» [11, с. 5]. Обнаруживаются соответствия между процессами творения мира и его разрушения: начало и конец мира – замыкание круга тварного бытия. Например, «третьему дню вселенной соответствует, при кончине мира, снятие третьей печати, с книги судеб последнего времени. Знамение поставлено оскудение плодов земных» [11, с. 10]. Поэтому понимание сути апокалиптических пророчеств невозможно без истолкования Шестоднева. А это истолкование, в свою очередь, создает достаточно целостную систему идей, которые традиционно относятся к сферам онтологии, антропологии, гносеологии, этики и философии природы. Рассмотрение именно этой книги, а также ряда других текстов, будет основой нашего анализа.

Причина бытия (основной вопрос онтологии) св. прав. отцом Иоанном Кронштадтским определяется так: «Безначальный Бог, во Святой Троице единый, всемогущий, всеблаженный, вседовольный, всесовершенный не имел надобности в тварях. Бесконечная благодать Его возжелала иметь участников в Своем вечном блаженстве» [11, с. 7]. Тем самым, тварное бытие не имеет естественных причин, но является плодом Любви Божией. Подробнее он пишет об этом: «единственным побуждением к сотворению мира следует признавать бесконечную Благодать Творца; а целью мира, – Славу Творца и блаженство тварей. Будучи Существом Всесовершенным, Всеблаженным, Бог не может нуждаться ни в чем. Он от века существовал Один без мира и, следовательно, мог бы также существовать во веки веков, если бы Сам не соблаговолил произвести другие существа единственно по беспредельной Благости. Бог возжелал, чтобы явились богоподобные существа и вкусили сладости бытия, соделались причастниками Его блаженства» [11, с. 25]. Акт творения мира как акт абсолютной любви определяет и смысл самого бытия – как осуществление любви в мире.

Собственно говоря, мир как таковой не может иметь «естественной» причины своего существования, поскольку все естественные причины имеют место только «внутри» уже существующего мира; причина же мира как такового по определению находится вне его и поэтому не может быть «естественной». Объяснения возникновения мира физическими событиями («большой взрыв» и т.п.) в философии называются «натуралистическими ошибками», поскольку путают физические следствия с их метафизической причиной. О причине

мира был бы, например, вопрос: «А почему вообще произошел “большой взрыв”?» – но для натуралистических объяснений такой вопрос изначально является бессмысленным. Здесь проходит грань между философским и нефилософским (натуралистическим) мышлением. В свою очередь, в рамках самого философского мышления проходит грань между самочинным умом, созидающим свои «системы», – и умом, просветленным библейским Откровением. В чем особенности такого ума?

Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский пишет об этом уме так: «Невозможное делается возможным, и то, чего не видел еще глаз, не слышало ухо и что на мысль еще не приходило, делается доступным внутренней, созерцательной способности, очищенной, слезами покаяния. Тогда вера близка уже к тому состоянию, которое называется видением того, что будет открыто за гробом духовным очам души. Великое счастье – обнять созерцательной верой блага будущего века» [11, с. 19]. Такова гносеология ума, просвещаемого библейским Откровением.

В основе такого ума лежит апофатика, то есть избежание определений Бога, основанных на категориях земного разума: «Существо Божие никто постигнуть не может, потому что Бог обитает в свете неприступном» [11, с. 293]. В свою очередь, возможна и катафатика – то есть позитивные определения Бога в его отношении к тварному миру, – но они носят характер только установок мышления, а не исчерпания Предмета познания. Так, в книге «Богопознание и самопознание, приобретаемые из опыта» св. прав. отец Иоанн Кронштадтский писал: «Если немощь плоти требует наглядного представлениа вездѣ присутствія Божія, то представь для ней это вездѣприсутствіе подь образомь умнаго, безпредѣльнаго эфирнаго океана (...впрочемъ, образа отнюдь не принимай за самый предметъ), который вездѣ находится, все проходить и все держать въ бытіи и въ то же время самъ ничѣмъ не ограничивается; въ которомъ живутъ и движутся всѣ духи, всѣ міры, всѣ твари и безъ котораго нельзя представить никакой жизни» [13, с. 115]. В современном переиздании этой книги отмечается, что там в конце дневниковой тетради есть фраза, которая очень точно определяет суть всех заметок: «Богопознание и самопознание, или внутреннее священнонаучение от Святого Духа». Именно так эту книгу и назвали в новом издании [10].

Данное определение – *внутреннее священнонаучение от Святого Духа* – наилучшим образом характеризует тот высший способ познания, который свойствен философскому уму, просвещаемому библейским Откровением. Однако на основании чего возможно такое познание? Онтологически это определяется тем, что человеческая природа изначально несет в себе Образ Божий и поэтому Откровение является сопримродным человеческому разуму, то есть познание Откровения в конечном счете является ни чем иным как подлинным самопознанием человека: «Сотворением человека по образу и подобию Божию Творец положил тесный союз между Собою и тварью, то есть человеком» («Христианская философия») [12, с. 123]. Благодаря этому «тесному союзу» ум человеческий может по благодати и действию Св. Духа усваивать откровение ума божественного и воспринимать Откровение как свою собственную внутреннюю достоверность, для которой не требуется внешних «доказательств», которые и невозможны в силу специфики того, о чем говорится в Откровении (невозможно, например, «экспериментально» проверить и повторить процесс творения мира и человека и т.д.). Это возможно потому, что «Человеческая природа по началу творения ее от Бога, да и теперь, в состоянии исправления и добродетели человека, столь прекрасна и совершенна, что Сам Творец Бог Слово не возгнушался принять на Себя в единство Ипостаси Своей всего человека, кроме греха, и остается с нею в бесконечные веки» («Христианская философия») [12, с. 73–74]. Вследствие этого «самое естество разумных тварей носит в себе потребность Богочитания, прирожденную мыслью о величии Божиим и сознание, что жизнь наша от Бога. Надобно употребить в дело насилие

над собственной природой, чтобы отвергнуть эти прирожденные идеи и сделаться врагом Того, Кем существуешь, и дышишь, и движешься» [11, с. 33].

Тем самым познание Откровения является реактуализацией образа Божия в человеке, то есть его подлинной природы, не разрушенной, а только затемненной и извращенной Первородным грехом. Основой познавательного процесса является здесь процесс экзистенциальный – религиозная жизнь, очищающая и просвещающая разум, который благодаря этому становится способным к познанию Откровения как истины своего внутреннего мира, имеющего живую опытную достоверность. Молитвенная практика и участие в богослужениях совсем иначе формируют человеческий ум, чем светские виды деятельности. Стоит напомнить, что русская философия вообще в отличие от европейской основана на принципе *преображения* человека, его ума и познавательных способностей (европейская же считает их готовыми, неизменными и самодостаточными) [см. 7]. И философия св. прав. отца Иоанна Кронштадтского предельно радикализирует эту общую парадигму.

Осознание образа Божия в человеке как основа духовной рефлексии и познания Откровения лежит в основе понимания творения мира словом: «Как словом открывается сокровенная мысль, так Словом Божиим изрекается к бытию несуществующее, бытию действительному. По разуму Откровения: сокровенное в начальном творении, совершавшемся во тьме, изрекается к проявлению или к видимому бытию Ипостасным Словом и живится Духом Святым. Мир имеет бытие по воле Отца, приводится в бытие действием Сына, и совершается в бытии присутствием Духа. Причина творения есть Триипостасный Бог. В этой единой причине три самостоятельные причины: первоначальная, жиджительная, совершительная. Первая есть Отец, вторая – Сын, и третья – Дух» [11, с. 299–300]. Характерна логика этого рассуждения: начиная с аналогии слова человеческого и Слова Божия (эта аналогия возможна постольку, поскольку в человеке есть Образ Божий; а также в силу катафатического определения); автор затем переходит к аналогии бытия сотворенного мира и Триипостасного Бога. Принцип аналогии бытия Творца и твари является одним из ключевых для философии св. прав. отца Иоанна Кронштадтского. Это объясняется тем, что эта философия уже во многом обращена к светским людям, не имеющим значительного духовного опыта и поэтому нуждающимся в такого рода аналогиях, преобразующих ум.

Вот как сказано об аналогии в природе: «Царство природы вещает нам и о непостижимой тайне в Троицеском Единстве Творца. Печать сей тайны лежит глубоко в природе всех сотворенных вещей, то есть всего того, что устроено из вещества или праха. Троицеское Единство, как основная мысль, проведена во всех произведениях Премудрости Творца, в Троице Прославляемого» [11, с. 21]. Например, таков свет – с его «тройственными лучами»: «световыми, тепловыми и электрическими» [11, с. 9].

Стоит привести следующий цельный фрагмент из рассуждений св. прав. отца Иоанна Кронштадтского, в котором развернута аналогия бытия человеческого и бытия Триипостасного Бога:

«Что же такое душа? Тончайший жизненный цемент, связующий то, что неминуемо распалось бы без этой опоры, ибо тело из праха земного само по себе жить не может. Следовательно, душа есть жизнь в организме тела.

Что такое дух? Непостижимое и неведомое проявление мысленного существа, имеющее то же отношение к душе, какое имеет душа к телу.

Итак, средней ступенью перехода от физического к духовному или мысленному существу служит душа, дыхание жизни, дающее движение крови. У всех животных есть душа, как цемент, связующий тот прах, из которого создано животное. Душа животных при разлучении с телом испаряется, как пар, ибо она не скреплена высшим, могущественным цементом духа, коего у животных нет. Взамен того, у животных изощрены душевные чув-



ства, насколько необходимо для служения человеку, как своему владыке. В параллель с этим у человека изощрены высшие духовные способности, насколько необходимо для служения своему Творцу и Богу.

Какие же это способности? *Разум, воля, чувство.*

Эти три составляют одно, непостижимое, светлое, предназначенное к вечному блаженству существо духа в общении со своим Творцом. Эти три способности духа ни разделить, ни слить в одно целое нельзя. Между тем, по чудному, непостижимому единению этих способностей едва успеешь сказать или сделать что-либо, как тотчас же и в слове, и в деле обнаружится дух, единый в трех способностях. Ясно, что Бог положил досточудный Образ Триипостасного Единства Своего в духе всякого человека, приходящего в мир... Образ Божий в духе человеческого проявляет троичность не только не слитую, но и не раздельную» [11, с. 294–295].

Вот итоговая формулировка: «Человек, как малый мир и средоточие творения, вмещает в себе две природы, из которых каждая носит некоторые признаки троичного образа Божия; а духовная, сверх того, была запечатлена и явственным образом Божества: истинной, правдой и благодатью. Это печать триединого, непостижимого в существе Бога, ибо и эти три самостоятельные добродетели имеют одну сущность – добро, отсутствие которого есть “зло”, так же, как отсутствие света есть тьма» [11, с. 335–336].

В развернутом виде онтология св. прав. отца Иоанна Кронштадтского дана в его толковании творения мира. Важным здесь является следующее определение: «земной мир еще до шестидневного, то есть в начале, Духом Божиим сформирован в таком возрасте совершенном, как будто бы просуществовал уже миллион веков. Сформирован наш земной мир непосредственно силой Божией из вещества первоначального, вызванного к бытию видимому... На шестоднев следует смотреть как на период рождения сформированного уже зародыша земного мира; на седьмой день – как на первый после рождения день, с которого прекратилось непосредственное творчество Самого Бога и началось действие физических сил под управлением Творца и Его промышлением» [11, с. 335].

Тезис о том, что мир был «Духом Божиим сформирован в... возрасте совершенном» еще до шести дней творения, заставляет сделать вывод о том, что здесь имплицитно предполагается действие Софии Премудрости Божией, которая со-творила мир сначала в его энтелехии, а затем он был развернут в своем материальном бытии, как о том повествуется в Шестодневе. Термин же «зародыш» мира имплицитно предполагает античную идею «семенных логосов», из которых затем вырастает все существующее. Важным здесь является и тезис о том, что прекращение творения представляло собой переход от непосредственного воздействия Творца на материю к действию физических сил под управлением Творца. Это объясняет, каким образом мир мог быть сотворен всего за шесть дней, в то время как наука говорит о целых миллиардах лет космогенезиса. Ретроспективное вычисление длительности процессов космогенезиса, которое предлагает наука, основано на наивном принципе «актуализма», то есть предположении о том, что природные процессы всегда протекали точно так же, как и сейчас. Но это не так – ведь те шесть дней, когда Творец непосредственно воздействовал на материю, принципиально отличаются от нынешнего состояния материи, когда она просто воспроизводится по своим внутренним законам. В первый период все процессы в ней были несравненно интенсивнее – настолько, что при современной скорости их протекания они бы действительно потребовали миллиардов лет. Но тогда для них хватило всего шести дней.

Причина зла (основной вопрос этики) определяется космогонически: «Одному из светлейших и могущественнейших духов представилось заманчивым выйти из повиновения Создателю и основать свое собственное царство, противоположное Божиему, дабы властью своей уподобиться Всевышнему Богу Небесному» [11, с. 7]. Восстание твари на

Творца и задало весь последующий ход мировой истории, которая стала уже неизбежной вследствие разрушения райского бытия, для которого был создан человек. «В восполнение как бы явились новые существа, хотя не в светоносной, но в вещественной оболочке, то есть во плоти. И они, в лице Адама и Евы, явились из рук Творца прекрасными, как венец Премудрости Создателя» [11, с. 8]. И «дана была ему заповедь не вкушать плодов Древа познания добра и зла. Она должна была укрепить его волю в согласовании ее с волей Божией» («Христианская философия») [12, с. 123]. Однако (вопрос о происхождении зла): «почему Бог допустил падение человека, своего любезного создания и венца всех тварей земных? На этот вопрос надо отвечать так: что если бы не допускать человека до падения, то его не надобно было создавать по образу и подобию Божию, не давать ему свободной воли, которая есть неотъемлемая черта образа Божия, а подчинить закону необходимости, подобно бездушным тварям» («Христианская философия») [12, с. 93]. Тем самым, как это ни парадоксально, но падение человека было попущено Богом не столько в наказание за нарушение первозаповеди, сколько для того чтобы сохранить его высшее онтологическое достоинство как образа Божия.

Развертывание онтологии как откровения о тварном бытии в его отношении к Творцу дается в святоотеческом толковании книги Бытия. Как писал св. Григорий Палама, «Бог устроил этот мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть онога мира» (Homilia 3, col. 36 B.) [цит. по: 3, с. 339]. У св. прав. отца Иоанна Кронштадтского мы находим аналогичные определения: «Всемогущему Строителю вселенной угодно было в видимых явлениях начертать тайны невидимого мира» [11, с. 16]. Поэтому «физические явления света относятся к духовным, как фотографический снимок к тому, что он изображает» [11, с. 13]. Так, «например, бездна, или видимое небо, в действительности черное, но имеет близ земли, чрез преломление и разложение лучей, голубую окраску. Подобное сему происходит со всеми предметами. Указанное явление природы говорит о том, что в чудесах физического света Создатель мира напечатлел подобие невидимых, духовных чудес, производимых Светом Божества. Разумные твари, сами по себе, мрак. При действии же благодатного света перестают быть тьмой. Получая внутреннее освещение и теплоту Духа, они приближаются к той нравственной красоте, которая определена им по плану домостроительства Создателя тварей» [11, с. 13].

То же самое касается и человека: «Так и дух наш сам по себе мрак и если не таков в действительности, то только потому, что одарен от Бога способностью воспринимать благодатный свет и теплоту от своего Создателя и Промыслителя. Для души человека Он есть духовное Солнце, или Солнце Правды. Без Него в душе мрак, уныние, отчаяние, злоба» [11, с. 14].

У св. прав. отца Иоанна Кронштадтского можно встретить и аналогии природных сил и церковных таинств: «Разложение белого или бесцветного луча на семь ярких цветов напоминает нам о семи благодатных дарах Святого Духа, укрепляющих душевные силы таинствами веры» [11, с. 13].

Книга Бытия является и откровением о человеке: «читая ее, человек, уже существуя в качестве сотворенного и рожденного, самосозидается в качестве духовного существа в “пространстве” осознания смыслов своей вечной сущности и вечного предназначения. В этом смысле Шестоднев и поныне и всегда продолжает творение человека – конечно, если уже сам человек не отказывается от призвания быть всегда творящимся» [5, с. 142]. Например, по аналогии с сотворением мира для человека «вскоре наступает второй период устройства его внутреннего мира, ибо волны плотских страстей мало-помалу разлагаются, и там, где бушевали порывы их, водворяется твердость и самообладание под влиянием благодатного Света, восполняющего недостатки и врачующего немощи чело-



веческие. Постепенное разложение страстей совершается и в следующий за сим период, соответствующий третьему дню в устройстве вселенной, когда воды страстей получают границы и начинают испаряться, а волны желаний заключаются в пределы, из которых выступить не могут, и ярость их обращается назад, для блага, покоя и мира твердого духа. В эту пору благодатной жизни сердце человека, омытое от страстных волн, делается способным принять оживляющую теплоту Св. Духа» [11, с. 11].

Научное познание природы приветствуется св. прав. отцом Иоанном Кронштадтским, поскольку он видит в этом особый путь богопознания. В этой мысли он полностью согласен с классиками естествознания – от И. Ньютона до М.В. Ломоносова: «Ныне более и более открывается великая книга природы, как откровение о Творце... Высочайшее благоустройство в царстве природы вселяет полнейшую уверенность в Единстве Царя и Господа всей твари» [11, с. 20]. В частности, при сотворении мира вся «новосоздаваемая тварь, по определению Премудрости Божией, явилась из ничтожества, и вселенная, для нее устрояемая, возникла по гласу Божию из вод и океанов пылинок, созданных в начале (хотя в истории творения, записанной Моисеем, о начальных пылинках вселенной не упоминается, тем не менее, выражение книги Притчей (гл. VIII, 20) о начальных пылинках, очевидно, имеет характер вполне подходящий в смысле научном, приближающий к понятию более современному о начальных атомах)» [11, с. 8]. Как пишет русский святой, «величие Творца сказалось в этих начальных атомах, ибо они, несмотря на свое ничтожество, бесформенность, невидимость и неустроенность, послужили материалом для устройства не только царства природы, но и человека, предназначенного царствовать в природе и совершенствоваться до единства с Богом. От нас сокрыто, долго ли первоначальные воды атомов представляли нечто иное, как хаос, подобный волнам бездны, ибо Божественное Откровение в Св. Писании дает созерцать начало видимого мира тогда, когда над хаосом вод уже носится Животворящий Дух Святой. Таким образом, история видимой вселенной начинается с первоначального образования простого вещества и с устройства его Духом Святым в величайшие шаровидные тела» [11, с. 8].

Как видим, отождествление атомизма с «материализмом», которое внушалось в советское время, представляет собой явный подлог и обман, поскольку атомизм можно найти и в библейском откровении. В частности, «что нынешние стихии, то есть земля, вода и воздух, составляли в начале нечто иное, как необразные пылинки, видно из свидетельства Слова Божия (Притч. VIII, 26) и из наблюдений, подтверждающих эти свидетельства. Исследования царства природы вполне подтвердили и уяснили мысль, высказанную уже Соломоном, что стихии мира составлены из единого необразного вещества, то есть имеют единство природы» [11, с. 8–9]. Тем самым учение об атомах и первоматерии есть учение библейское и оно четко связано с определенными духовными смыслами. Именно поэтому, как известно, атомизм был возрожден в Новое время известным католическим мыслителем П. Гассенди в противовес аристотелизму схоластики – именно потому, что П. Гассенди усматривал в атомизме большее соответствие библейскому откровению. Точно так же в строении материи из атомов усматривал особый замысел Творца и М.В. Ломоносов. Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский так разъясняет этот замысел: «Эти ничтожные и неосязаемые частицы одарены Творцом силой непостижимой для нас деятельности, благодаря которой они образовали из своих соединений и сочетаний неисчислимое разнообразие видов тел в царстве природы, возникшем из праха» [11, с. 9]. То есть атомарное строение материи является следствием того, что в ней продолжает действовать энергия Творца – и благодаря этому самая мельчайшая частица ее наделена творческой силой. Из этой же идеи родилась и «монадология» Г. Лейбница, и концепция «субстанциального деятеля» Н.О. Лосского. Вместе с тем тварное бытие не сводится к атомарной материи, поскольку «мир блаженных духов

создан не из атомов, ибо в бытии своем обусловлен – мысленным светом, как сферой Горнего мира» [11, с. 18]. К этому же миру относятся и души людей.

Атомарное строение материи является частным проявлением общего принципа устройства тварного бытия как множественности особых «миров»: «О всемогуществе Творца, везде присутствии Его, не говорит ли нам та же книга природы?.. Образ Безначального и Бесконечного Божества начертан Им Самим в творении рук Его – вселенной, имеющей шаровидную и беспредельную внешность. Каждый отдельный мир составляет также подобие шара. Неизмеримо великие расстояния между отдельными мирами и неизмеримо великое разнообразие в созданных тварях, настолько великое, что граничит с бесконечным, дает понятие о бесконечных свойствах Безначального Отца мира» [11, с. 21]. В этой бесконечной множественности бытия также явлена аналогия бытия – бесконечное совершенство Творца.

Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский пишет и о будущей «вечности материи»: «Кончина сего мира будет собственно не уничтожением, а только обновлением Земли (Апок. XXI, 1)... обновленные силы ее будут вечно служить для обновленной твари при новых условиях жизни» [11, с. 9]. Это не тезис материализма, а откровение о воскресении и преображении.

Завершением космогенезиса стало сотворение человека, а затем и катастрофа его грехопадения и отпадения от Бога: «Совершенно отдельно, на неизмеримой высоте от животного царства, поставлен был первозданный человек, по духу принадлежащий к Горнему миру, а по телу к миру земному, животному. Насажженный в душе человека Владычественный Образ Божий дал ему неизмеримое превосходство над животными. К несчастью, падение человека разрушило то подобие, которое земной мир имел в начале с миром Горним. Человек помрачил в себе Владычественный Образ Божий и сделался рабом животной природы своей» [11, с. 24]. Отсюда и главная проблема человеческой экзистенции: «Вера наша далека от той веры, которая должна предвкушать в здешней жизни радость будущей. Напротив, ощущаем не радость, а безотчетный страх при мысли о вечности, о переходе в иной мир. А могло бы быть не то, если бы мысль привыкла быть там, где ей предстоит блаженство любящих Бога, вечное успокоение, неизреченное веселие» [11, с. 19]. Но образ Божий в человеке проявляется еще и в том, что он, подобно Христу, обновляется через ежечасное умирание и воскресение: «Сколько раз на всякий день я умираю грехами и сколько воскресая из мертвых каждый день чрез веру, покаяние и тайную молитву» («Христианская философия») [12, с. 105]. Этим и определяется путь человека во времени – в истории.

Главный предмет книги «Начало и конец нашего земного мира» – это «раскрытие пророчеств Апокалипсиса». Однако в трактовке св. прав. отца Иоанна Кронштадтского это откровение о Конце мира задает смысловую структуру исторического процесса и является парадигмой понимания любых конкретных событий. Например, «гибель Иерусалима за отвержение Христа есть образ гибели мира за отвержение Его миром» [11, с. 5]. Главный закон мировой истории состоит в том, что «вместе с материальным прогрессом и мировоззрением прогрессирует забвение Бога – Подателя всех благ. Так было в древности с избранным израильским народом, который представляет собой модель последнего человечества, отстающего более и более от христианства и впадающего более и более в поклонение мамоне» [11, с. 283]. Поэтому «по мере того, как приближается венец Церкви Христовой, возникает из земли здание, противоположное истинному Христову строению, – это Вавилон или царство красного дракона, бога века сего. Повторяется дело древних, мечтавших обессмертить себя на земле, создать себе имя. Нынешние Хамиты также, как и древние, не о том мечтают, чтобы имена их были написаны на небесах, но о том, чтобы на земле оставить имя и память дел своих» [11, с. 17].

Пророчества Апокалипсиса следует изучать и понимать потому, что «совпадение общих законов бытия всего человечества и каждой отдельной человеческой судьбы имеет место и во всех их ключевых элементах, образующих своего рода *экзистенциальные константы*, единые и для индивидуального, и для общечеловеческого бытия» [8, с. 52].

Как пишет св. прав. отец Иоанн Кронштадтский, «никому не известно, когда именно дьявол заключен в бездну и лишен возможности обольщать народы. Известно только, что это обольщение как бы затихает с тех пор, как Франция в VIII веке при Карле Мартеле дала отпор магометанству. Крестовые походы свидетельствуют, что народы уже не обольщаются дьяволом, а глубоко проникаются любовью ко Христу. Это продолжается вплоть до XVIII века. Все это тысячелетие было царством священников и благовестников, имевших у народов величайший авторитет, несмотря на то, что нравы духовенства не всегда соответствовали высоте его призвания и громадности его авторитета. С XVIII столетия освобожденный дьявол затмевает религию темной философией, а священников заменяет энциклопедистами, деистами, адвокатами, врачами и иными представителями культов одной только физической жизни, конец которой смерть» [11, с. 282]. Однако этот поворот от царства Церкви к царству Антихриста первоначально произошел внутри самой Церкви – в результате отпадения Запада от Православия. Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский пишет: «В чем же состояла церковная революция XVI и XVII столетий, повлекшая за собой гражданскую революцию XVIII и XIX столетий? Почти в том же, в чем состояла революция на небе. Последняя состояла в отказе находиться в сонме чтущих Бога, в составлении самочинного сонма последователей иного бога, восхитившего божескую честь и поклонение. Так было на небе в среде ангелов, и немногим разве иначе в земной сфере. У людей, вследствие смены поколений нужна постепенность перехода, чтобы незаметно для самих себя подойти к поклонению чужому богу. Поэтому реформацией положен только краеугольный камень – нового Вавилона – церкви антихриста, в новейшем ее проявлении» [11, с. 165–166].

Поэтому начиная с XVIII века наступает эпоха «темных философских систем, в которых истина смешана с ложью и правда переплетена с неправдой. Это только фундамент нового Вавилона. Что дальше будет, можно догадываться по тем, вышедшим от земли обществам, которые грозят ниспровергнуть здравые понятия людей, повторить смешение понятий древнего Вавилона и осуществить новый мятеж против Всевышнего» [11, с. 17–18]. Светские философские системы названы здесь «темными» не в том смысле, что они «непонятные», а в том, что в них истина затемнена человеческими измышлениями, поскольку эти системы создает «близорукий страстный ум» («Христианская философия») [12, с. 144].

Наступление «царства красного дракона, бога века сего» в 1917 году было предсказано св. прав. отцом Иоанном Кронштадтским, но он дает и понимание того, как должны вести себя христиане в последние времена: «Предупреждение Господа нашего Иисуса Христа о том, чтобы при последнем бегстве от антихриста вспоминать жену Лотову, дабы не погибнуть подобно ей на полпути к спасению, относится не только к последнему бегству христиан, но и к нашим временам. Любопытство толкает и нас взглянуть на пылающий Содом отрицательной литературы, и одуряющий дух ее превращает мыслящего человека в ходячий труп неверия под различными кличками, вроде: коммунистов, секуляристов, позитивистов, марксистов, нигилистов, франкмасонов, социалистов, пессимистов и других последователей мысленного Вавилона и Содома, конец которых – гибель» [11, с. 163]; ибо «не простится вражда к Богу не потому, что милосердие Божие имело известные границы, но единственно потому, что в совершенном удалении от Бога разумное существо достигает последнего предела бесповоротного ожесточения и одичания» [11, с. 33].

Подводя итог проведенному краткому анализу темы, можно сделать следующие обобщающие выводы.



1. В наследии святого праведного Иоанна Кронштадтского содержится целостная философская доктрина, включающая в себя учение о бытии, познании, человеке, природе и истории (то есть онтологию, гносеологию, антропологию, натурфилософию и историософию).

2. Данная доктрина основана на герменевтике библейских текстов и святоотеческой традиции.

3. Методом этой философии является духовная рефлексия на основе стяжания Духа Святого и преображения разума.

4. Онтология здесь раскрывается через Откровение о сотворении мира, а антропология – о сотворении человека, и поэтому имеют характер священной истории.

5. Философия природы имеет характер Откровения о Триипостасном Боге, раскрывающем Свои свойства в творении.

6. Триипостасность Творца определяет и онтологию человеческого существа, несущего в себе Его Образ.

7. Откровение о Конце мира задает смысловую структуру исторического процесса и является парадигмой понимания любых конкретных событий.

## Литература

1. Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп. Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. М.: Отчий дом, 2011. 496 с.
2. Аверкий (Таушев), архиеп. Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский – обличитель современной ереси нео-хилиазма / Архиепископ Аверкий (Таушев) // Современность в свете Слова Божия. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 192–199.
3. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 450 с.
4. Головина Ю.В. «Воспитание сердца» в духовном наследии святого Иоанна Кронштадтского // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. Тамбов, 2008. Вып. 5 (61). С. 310–312.
5. Даренский В.Ю. Антропологические «шифры» Шестоднева // Человек. 2012. № 5. С. 142–151.
6. Даренский В.Ю. Основоположения археофилософии: В.Ф. Эрн и о. Павел Флоренский // Русский логос-2: Модерн – границы контроля: М-лы междунар. философской конф., Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2019 г. СПб.: Изд-во РГПУ имени А.И. Герцена, 2019. С. 91–94.
7. Даренский В.Ю. Парадигма преображения человека в русской философии XX века. СПб.: Алетейя, 2018. 328 с.
8. Даренский В.Ю. Эсхатологическая антропология прот. Сергея Булгакова в труде «Апокалипсис Иоанна (опыт догматического истолкования)» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. Вып. 3. С. 40–53.
9. Кирилл (Зеньковский), иеромон. Литургические созерцания: опыт святых Николая Кавасилы и Иоанна Кронштадтского // Светское и духовное культурное наследие как ценностная основа формирования личности современника: М-лы междунар. конф. (11–12 декабря 2017 г., Пюхтицкий Успенский монастырь). Куремая, Эстония, 2017. С. 42–52.
10. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Дневник. Т. II: 1859–1860: Богопознание и самопознание, или внутреннее священнонаучение от Святого Духа. М.: Отчий дом, 2001. 164 с.
11. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. Изд. Свято-Преображенского Мгарского монастыря, 2004. 416 с.
12. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Христианская философия. М.: Отчий дом, 2011. 240 с.
13. Сергиев И. (Кронштадтский), прот. Богопознание и самопознание, приобретаемые из опыта. СПб.: Типогр. М.П. Фроловой, 1902. 124 с.
14. Булгаков Сергей, прот. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М., 1991. 352 с.
15. Помазанский Михаил, протопресв. Очерк православного мирозерцания о. Иоанна Кронштадтского // 50-ти ление преставления приснопамятного отца Иоанна Кронштадтского: Юбилейный сборник, 1908–1958. Нью-Йорк: Всеславянское изд-во, 1958. С. 66–83.

*Аннотация.* В статье реконструируется целостная философская доктрина в наследии святого праведного Иоанна Кронштадтского, включающая в себя учение о бытии, познании, человеке, природе и истории (то есть онтологию, гносеологию, антропологию, натурфилософию и историософию). Показано, что эта доктрина основана на герменевтике библейских текстов и святоотеческой традиции, а методом этой философии является духовная рефлексия на основе стяжания Духа Святого и преображения разума. Онтология в этой философии раскрывается через Откровение о сотворении мира, а антропология – о сотворении человека, и поэтому имеют характер священной истории. Философия природы имеет характер Откровения о Троицком Боге, раскрывающем Свои свойства в творении. Троицность Творца определяет и онтологию человеческого существа, несущего в себе Его Образ. Откровение о Конце мира задает смысловую структуру исторического процесса и является парадигмой понимания любых конкретных событий.

*Ключевые слова:* святой праведный Иоанн Кронштадтский, философия, историософия, духовная рефлексия, современная патристика.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

#### **Philosophy and Historiosophy of the Holy Saint Father John of Kronstadt**

*Abstract.* The article reconstructs the integral philosophical doctrine in the heritage of Saint John of Kronstadt, which includes the doctrine of being, knowledge, man, nature and history (i.e. ontology, epistemology, anthropology, natural philosophy and historiosophy). It is shown that this doctrine is based on the hermeneutics of biblical texts and patristic tradition, and the method of this philosophy is spiritual reflection based on the acquisition of the Holy spirit and the transformation of the mind. The ontology in this philosophy is revealed through the Revelation of the creation of the world, and anthropology- the creation of man, and therefore they have the character of sacred history. Philosophy of nature has the character of the Revelations about Tri-hypostatic God showing His properties in the creation. Tri-hypostasis of the Creator defines the ontology of the human being, carrying His Image. The revelation of the End of the world sets the semantic structure of the historical process and is the paradigm for understanding any specific events.

*Keywords:* Saint John of Kronstadt, Philosophy, Historiosophy, Spiritual Reflection, Modern Patristics.

## Что общего между св. Иоанном Кронштадтским, богословами, представителями интеллигенции и семейными практиками в середине – конце XIX столетия?\*

Перед тем как перейти к основной части статьи, стоит сказать о предмете нашего исследования. Статья посвящена изучению такого феномена, как индивидуализация. Под индивидуализацией мы будем понимать процесс, благодаря которому в обществе (или какой-либо его социальной страте) на уровне теории и практики укореняется мировоззрение, подчеркивающее значение личности в широком смысле слова. Сюда могут входить понятия о важности индивидуальной свободы (и негативной оценки любой попытки ее ущемления), личностных переживаний, права на самореализацию и т.д. Соответственно, такое мировоззрение мы будем называть индивидуализмом и гуманизмом<sup>1</sup>. В настоящей статье через выявление на различных уровнях теории и практики феномена индивидуализма мы попытаемся понять, насколько можно считать релевантным тезис об индивидуализации в Российской империи середины – конца XIX века.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский – яркий представитель духовенства своего времени, некоторые исследователи называют его человеком, причастным эпохе модерна [см. 142]. По мнению прот. Павла Хондзинского, причастность о. Иоанна эпохе Нового времени проявлялась в ведении им дневниковых записей, которые представляли собой опыт саморефлексии, «зафиксированный “поток” душевных явлений» [см. 108, 109 и пр.], в то время как дневники до «индивидуализированного» времени являлись отражением хроники жизни [142, с. 116–117]<sup>2</sup>. По утверждению некоторых исследователей, с середины

<sup>1</sup> Одновременно с этим мы не можем не указать на то, что данное описание индивидуализма и гуманизма может включать себя такие теоретические модели и практики, которые могут находиться по отношению друг к другу в оппозиции. Но такое определение является «рабочим», а значит необходимым для настоящего исследования.

<sup>2</sup> Интересно, что в одном из дневников Иоанна Кронштадтского тоже можно найти описание логики индивидуальности человека как его собственной уникальности. Из понимания того, что каждый человек индивидуален в своих грехах, им выстраивается собственная антропология, из которой следует определенная христианская практика: «О, какое уродище – грех! Какое безумие! Какое страшное зло, несчастье, беда для нас, человеков! Человек! Покрывай любовью немощи ближнего, да и твои покроет Господь. Не взирай на грехи ближнего, взирай на свои и виждь, что ты превзошел всех прегрешеньми, и смирайся пред Богом и людьми, считай себя хуже всех и слугою всех, а не других хуже себя и слугами своими. В самом деле, заметь, что в тебе есть такие недостатки, слабости, страсти, дикие, нелепые, которых в других нет и составляют твою собственность, характеризую твою именно индивидуальность, красоту [курсив мой – Д.М.]: хотя все мы сыны падшего Адама, но в ином из нас преобладает такой грех, в другом – другие, так что все мы повинны пред Богом и все имеем добро от Его благодати туне; одно тело мы – греховное, все нуждаемся в снисхождении, помиловании и во взаимных услугах, во взаимной молитве [111, с. 94].

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в рамках исследовательского проекта «Как создаются и живут молодые семьи в современной России? Сравнение семей мирян и священников» (2018–2021 гг.).

Марков Дмитрий Александрович, магистр теологии, лаборант исследовательской лаборатории «Социология религий» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. E-mail: archprotolip@gmail.com

XIX века в обществе (в том числе среди духовенства и их детей) появляется все больше и больше «эго-документов» (дневники, письма, автобиографии). Обостренное чувство самосознания, характерное для Нового времени, и одно из проявлений индивидуализма проявилось в 1860-х и последующие годы как «привычка к составлению автобиографий» (autobiographical habit) [69, с. 19]<sup>1</sup>.

По утверждению прот. Павла Хондзинского, данной привычке св. Иоанн во время обучения в Санкт-Петербургской духовной академии (1851–1855) научился от одного из преподавателей – В.Н. Карпова, родоначальника петербургской психологической школы. Практика, связанная с ведением дневниковых записей как вниманием к собственному душевному миру, которой профессор научал студентов академии, исходила из его понимания философии. В центр своей философской системы он поставил «психологию как учение человека о самом себе, подразделяя ее на феноменологию души (учение о душевных явлениях), биологию души (метафизика души) и патологию души (отклонения в душевной жизни)» [140, с. 12]. Генезис такого подхода В.Н. Карпова, в свою очередь, восходит к свт. Иннокентию (Борисову)<sup>2</sup>.

Здесь стоит отметить, что к 1860-м годам на уровне концепций некоторых ученых-богословов, можно наблюдать истоки так называемого богословского персонализма. Предложенная Кантом концепция «разумной личности», являющаяся своего рода переходным моментом «в формировании персоналистических концепций позднейшего времени», становится вызовом для свт. Иннокентия (Борисова). Некоторые исследователи отводят ему место первопроходца в русской традиции в размышлениях о том, «как возможно совместить догматические истины христианства с новой концепцией человека, предложенной эпохой модерна» [141, 143]. Идеи свт. Иннокентия, получившие неоднозначную оценку среди современников, были «одобрены» еп. Иоанном Соколовым в его бытность архимандритом<sup>3</sup> и затем воплощены в собственных богословских построениях<sup>4</sup>.

Еще один ученик свт. Иннокентия – прот. Феодор Сидонский [19, с. 700] (в 1864 году он получил звание доктора философии). С точки зрения прот. Феодора, философия – наука, «помогающая высшему развитию нашего самосознания», подающая надежную помощь вере [120, с. 178–179]. Некоторые исследователи отмечают в качестве положительных сторон трудов данного автора то, что у него «во многих местах живо изображена надобность самосознания» [цит. по: 62, с. 41]<sup>5</sup>.

Схожесть данных тем, проблем и идей можно наблюдать и вне «школы» свт. Иннокен-

<sup>1</sup> См. также о возникновении и возрастающей роли мемуаристики в связи с индивидуализацией общества в новое время [103, с. 319–321].

<sup>2</sup> Свт. Иннокентий «ввел рус. язык вместо латыни на кафедрах богословских и философских наук. Увеличил объем преподавания философии, разделил предмет на 3 части (метафизику, эмпирическую психологию, историю систем философских) и поручил его профессорам О.М. Новицкому, В.Н. Карпову, И.Г. Михневичу, затем П.С. Авсенеу (впосл. архим. Феофан)» [19, с. 687].

<sup>3</sup> До 1856 года сочинение свт. Иннокентия «Голгофа, или Последние дни» получило немало нареканий и отрицательных оценок, пока в 1856 году свт. Иннокентий не послал свой труд на рецензию архим. Иоанну (Соколову) в Санкт-Петербургский цензурный комитет, где оно было разрешено к печати [см. 19, с. 689–700; 64].

<sup>4</sup> «Никакие другие понятия о Боге не объясняют нам Его существа, как объясняет понятие об Его личности»; «Не менее важно преимущество христианского откровения и в тех отношениях Верховного существа, в каких оно представлено к миру и человеку. При понятии о личности Верховного существа, эти отношения лучше и совершеннее»; Почему двенадцатилетний отрок Иисус назвал Бога Отцом Своим, как бы выделяя Себя из среды всего еврейского народа, у которого Бог назывался Отцом только по отношению к целому народу?... Ответ, данный Иисусом Христом в синагоге родителям: «не весте ли, яко в тех, яже Отца Моего, достоин быти Ми», особенно замечателен тем, что в нем Иисус Христос в первый раз проявил сознание о Себе, о своей личности, как об основателе новой религии, и поставил Себя в непосредственное отношение к Богу» [51, с. 15, 66].

<sup>5</sup> Подробнее о генезисе гуманистических концепций в богословских и философских построениях конца XIX – начала XX века см. [99].

тия. Александр Матвеевич Бухарев (он же – расстриженный архим. Феодор), по замечанию некоторых исследователей, ставит гуманизм в самый центр христианства [147, с. 45, 152]. Архим. Антоний (Амфитеатров) в своей «Догматике», по мнению некоторых исследователей, тоже реагирует на вызовы современности, связанные с индивидуализацией общества, и вводит в научно-богословский дискурс понятие «личность»<sup>1</sup>. В этом отношении интересно наблюдать, как в одном из ранних дневников св. Иоанна Кронштадтского слово «личность» свободно, без всяких оговорок используется при описании троичности Бога: «Так как Бог есть первая Жизнь и Источник всякой жизни, то и Дух Его есть *Личность Божественная* [курсив здесь и далее мой – Д.М.], равно как и Слово Его также есть *Личность Божественная*. Источнику всякой жизни, в существе Своем Единому, необходимо существовать как совершеннейшему в *Трех Личностях* – Виновнике, Рожденном и Исходящем, или Отце, Слове и Духе» [109, с. 174].

Здесь уместно поставить вопрос, затрагивала ли данная индивидуализация какие-либо сферы жизни, кроме богословия? Являлось ли подобное явление распространенным или оно характеризует исключительно ситуацию с процессами, происходящими с духовным образованием?

В этом контексте нельзя не упомянуть полемику Льва Николаевича Толстого со св. прав. Иоанном Кронштадтским [см. 7]. Для русского общества середины XIX – начала XX века отношение к Толстому и его учению и к о. Иоанну Кронштадтскому стало критерием отношения к Русской Церкви и Православию вообще, «а также знаком общественно-политической позиции, своеобразной “партийной принадлежности”» [50, с. 365]. Н.А. Бердяев о Льве Николаевиче скажет, что тот «в узком и точном смысле... был гораздо лучший психолог, чем Достоевский» [12, с. 502]<sup>2</sup>. Прот. Георгий Ореханов, современный исследователь творчества Л.Н. Толстого и взаимоотношений последнего с Русской Церковью, охарактеризует его творчество и деятельность как «антропологический оптимизм» и «гуманистический максимализм». Вытекающий из глубокой веры Л.Н. Толстого в человека чрезмерный морализм, уместающийся в рамки секулярного сознания<sup>3</sup>, открывает «возможность» для приверженца данной идеологии не только к открытой интерпретации учения Христа, но и к его дополнению, исправлению, «улучшению» [83, с. 57]<sup>4</sup>. «Антропологический оптимизм» Л.Н. Толстого<sup>5</sup>, таким образом, тесно связан с так называемым моральным утилитаризмом, который, по С.Л. Франку, определил степень влияния Л.Н. Толстого на представителей интеллигенции в середине – конце XIX века и степень близости их идей [138, с. 163].

<sup>1</sup> Архим. Антоний пишет, что человеческое естество «с самого момента зачатия» «воспринято в личность Божества», в ипостась Бога Слова. А это означает, что человечество во Христе не имеет «самостоятельной», «собственной» личности, но изначально является собственной природою Сына Божия, что Христос по человечеству воспринимает личность не конкретного человека. Человечество Христа не было ипостасью, но было воипостастным Логосу [2, с. 150, 152; подробнее см. 71].

<sup>2</sup> О.В. Сливицкая тоже утверждает, что Л.Н. Толстой был сфокусирован на «психологическом», тогда как Ф.М. Достоевский на «метафизическом» [122, с. 571].

<sup>3</sup> Владимир Соловьев в этой связи скажет, что Толстой и люди, разделяющие его учение, служат ложному «богу века сего», имея в виду морально-этическое мировоззрение, отрицающее религиозность, церковность, в христианстве – Божественность Христа [см. 126].

<sup>4</sup> Подробнее см. разделы «религиозный гуманизм» и «безрелигиозный гуманизм» в 4-й главе книги прот. Георгия Ореханова «Лев Толстой. “Пророк без чести”» [82, с. 249–262].

<sup>5</sup> В этой связи уместно привести одну из последних дневниковых записей автора: «Нынче в лесу я думал: все, что вижу: цветы, деревья, небо, земля, все это мои ощущения, все это сознание пределов моего “я”. Когда я прикасаюсь с ними – хочу расшириться... Почему же я знаю, что я – я, а всё видимое и познаваемое есть только предел меня? Для чего мне это дано знать? И если я чувствую пределы и стремлюсь из них, то во мне есть беспредельное» [цит. по: 122, с. 573].



Среди таких представителей интеллигенции<sup>1</sup> можно особенно выделить А.И. Герцена [см. 37, 102, 112], К.Д. Кавелина [см. 30]<sup>2</sup>, Н.И. Пирогова<sup>3</sup>. Как пишут исследователи русской культуры, Герцен «исповедовал антропоцентризм», не имеющий метафизического основания<sup>4</sup>. «Герцен не соглашался жертвовать личностью человеческой для истории, для ее великих якобы задач, не хотел превращать ее в орудие нечеловеческих целей. Он не соглашался жертвовать современными поколениями для поколений грядущих» [13, с. 82]. Так, его этику, философию истории и социализм называют индивидуалистическими, персоналистическими, что нашло отражение в последующих концепциях мыслителей, вслед за Герценом<sup>5</sup> идущих «по этому оригинальному пути» [147, с. 20].

В этом контексте исследователи упоминают имя К.Д. Кавелина [147, с. 20], воспевшего психологию как центральную науку о человеке, которая в отличие от метафизики и естественных наук способна изучать внутренний мир человека с помощью анализа его реализации в продуктах культуры [см. 53]. Несколько позже данный автор введет свой «антропоцентризм» в этику, напоминая этим приемом этику Герцена. Однако здесь мы находим идейную связь Кавелина с Толстым более, нежели с Герценом, поскольку гуманизм первых в своих этических построениях опирался на христианство или вытекал из него<sup>6</sup>.

Ставя в этот же ряд Н.И. Пирогова [147, с. 20], стоит сказать, что в его деятельности и идеях, связанных с образовательным процессом (вслед за ним и Ушинского), равно как и в идеях и деятельности Толстого, видится «очеловечение образования» – основная гуманистическая идея реформы российского образования в 1860-х годах, кристаллизовавшаяся «из трудов трех основных педагогических деятелей той эпохи» [40, с. 20]. Действительно, в трудах Пирогова мы находим размышления о зависимости образовательного процесса от личности конкретного педагога [58], и в этой связи – о значимости гуманизма<sup>7</sup>. В концепции

<sup>1</sup> Можно было бы рассмотреть большее число представителей интеллигенции, активно действующих в середине – конце XIX века, однако для этого необходимо было бы провести отдельное исследование. Мы рассмотрим концепции трех представителей интеллигенции из разных областей деятельности (Герцен – общественное устройство, Кавелин – психология и правоведение, Пирогов – педагогика), чьи идеи наиболее сопрягаются друг с другом.

<sup>2</sup> В биографии Кавелина тоже присутствует небезынтересный факт, говорящий о его близости к Герцену. В 1857–1858 годах Кавелин преподавал русскую историю и гражданское право наследнику престола Николаю Александровичу. Причиной для его отстранения от преподавания будущему императору стало составление и распространение в списках «Записки» об освобождении крестьян с землей за выкуп в пользу помещиков при содействии государства, опубликованную А.И. Герценом (частично) в «Голосах из России» в 1857 году и Н.Г. Чернышевским в журнале «Современник» (№ 4) в 1858 году [70, с. 41–43].

<sup>3</sup> А.И. Герцен в 1862 году посвятил Н.И. Пирогову статью, в которой давал высокую оценку деятельности последнего, признавая его заслуги перед наукой и отечеством в демократизации народного образования, называл его «первым согражданином нашим» [1, с. 28]. Также примечательно, что Н.И. Пирогова ставят в один ряд с К.Д. Ушинским и Л.Н. Толстым, когда речь идет о значении их педагогических взглядов, хотя и у первых двух можно найти больше общего, нежели у них с Львом Николаевичем [58].

<sup>4</sup> И в этом мы можем видеть его пересечение с антропоцентризмом Л.Н. Толстого.

<sup>5</sup> Здесь уместно привести несколько цитат из его сочинений: «Что Бакунин так старается стереть личность? Этим путем действительно можно дойти до того, что из человека выйдет мешок пищеварения – в полипнике, устроенном так, что все будут сыты» [33, с. 198]; «Гуманность, заметил еще Белинский в 1847 году, – основа моего характера; оттого-то все негуманное меня раздражает больше преступного. Украдь у меня кошель, я подосажду – и баста, а начни вора при мне пытать – я за него лягу костью» [32, с. 85].

<sup>6</sup> Кавелин пишет: «В цели, указанной христианским учением индивидуальному человеку, выражен полный, законченный смысл личной жизни, выше, совершеннее которого нет и нельзя себе представить... Что общего между благорасположением, милосердием и состраданием к людям, которому учит Будда, полагавший подобно стоикам, что высшее совершенство человека состоит в полном бесстрастии и нечувствительности ко всяким возбуждениям извне, и деятельною любовью к людям, которая ставится христианством, наряду с любовью к Богу, во главу угла всех добродетелей?» [54, с. 939–940].

<sup>7</sup> «Основанием истинно университетскому учению служит наука, во всем ее обширном значении; а наука не может быть не-прогрессивна. Мы желаем от нашего университетского образования, чтобы оно со-

Пирогова важное место уделяется проблематике сознания и индивидуальности личности. Так, вера как психическая способность человека, отличающая его от животных, неразрывно связана с самосознанием и осознанием собственной индивидуальности [91, с. 168–169].

Говоря о едином идейном поле, касающемся индивидуализации, у св. Иоанна Кронштадтского, богословов и представителей интеллигенции середины – конца XIX столетия, стоит поставить вопрос: затрагивает ли данное направление мысли какие-либо практические сферы жизни, или оно остается исключительным свойством рефлексии того времени?

Для ответа на данный вопрос нам кажется уместным проанализировать процессы, происходящие в данное время с семьей как социальной структурой общества. Такой анализ представляется уместным в том числе в связи с указанием того же Л.Н. Толстого, который писал: «Семья эволюирует, и потому прежняя форма распадается. Отношения полов ищут новой формы, и старая форма разлагается. Какая будет новая форма, нельзя знать, хотя многое намечается» [132, с. 49]<sup>1</sup>. Большая когорта исследователей-историков указывает на данную эволюцию как на свершившийся факт и описывает ее на уровне различных семейных практик с помощью таких терминов, как «индивидуализация», «гуманизация», «осовременивание», «кризис» (не как упадок, а как кардинальное изменение), «революция» [см., напр., 16, 25, 26, 74, 76, 97, 121 и др.].

Первой из таких практик является не столько жизнь семьи, сколько созидание семейных отношений. Речь идет о способах вступления в брак. И первое, в чем мы можем наблюдать изменения, это подготовка к свадьбе и сам свадебный обряд.

С середины XIX века мы находим фиксацию изменения свадебных обрядов «по типу городских» вне города [94]. Параллельно с этим, по свидетельству 1848 года, можно наблюдать, что свадебные обряды дворянских семей европеизируются, свадьба заменяется бальной музыкой и «роскошным вечерним угощением» [130, с. 107–115]. К этому времени свадебный обряд проверки целомудрия невесты посредством демонстрации простыни («молодые удалялись, а гости дожидались свидетельства целомудрия, чтобы поздравить невесту и ее родственников») перестает существовать у дворян практически повсеместно [74, с. 261]. У крестьян уходит «одно из важнейших обрядовых действий» – баня для невесты. Как пишет Н.В. Зорин, баня для невесты «имела исключительно широкое распространение... и рассматривалась населением как обязательный элемент предсвадебного цикла... В бане невеста с подругами мылись жениховым мылом и парились жениховым

хранило гуманное начало [гуманитарные науки – Д.М.] с реальным [естественные науки – Д.М.] в неразрывной связи, нисколько не выпуская из виду тех нововведений, которыми обогатилась в последнее время реальная сторона наших знаний. Но и гуманное начало также ведь не осталось позади: оно также богато применениями, и применения эти касаются самой важной – нравственно-духовной стороны нашей жизни... Ничто столько не содействует развитию самых драгоценных свойств человеческой природы, – мысли и слова, – как гуманизм. Он выводит мысль из тесного круга реальности на широкое поле, внимает оковы, налагаемые близорукою действительностью, и знакомит человека с самою лучшею частью природы – с внутренним человеком... Кто хотя однажды испытал или на самом себе, или видел на других, что могут сделать эти науки [имеются в виду гуманитарные науки – Д.М.] для ума и сердца, в руках опытных и даровитых наставников, тот, верно, согласится, что нигде не заключается столько образовательного для внутреннего человека, как в учении, недаром названном гуманным. Не виноваты гуманные науки, если они в руках наших учителей сделались чем-то ни к чему неприменимым, отдельным и безжизненным... Не нам восставать против истинного гуманизма, плодами которого мы еще никогда и не пользовались. Не нам сомневаться в необходимости этого начала для образования нашего юного общества... Наши университеты должны твердо и дружно отстаивать неразрывную связь гуманного с реальным. Это их задача, это их святая обязанность и пред обществом, и пред лицом всего человечества» [92, с. 111–113].

<sup>1</sup> См. также похожее свидетельство Н.В. Шелгунова: «С шестидесятых годов, как видит читатель, семейные отношения испытали полную революцию: все стало в них гуманнее, порядочнее, чище, а главное – правдивее. Правдивость, искренность и свобода сделали русскую семью ровнее, ближе, счастливее и создали ей внутренний мир, какого она прежде не знала» [146, с. 142].

веником. “Смывание девичьей красоты” проводилось под пение песен подруг и “вой” невесты... По возвращении из бани невеста, причитая, благодарила родителей за то, что они ее вырастили и выкормили, а также “за пар да за баньку”. После этого невесту наряжали и накрывали фатой... Можно предположить, что предбрачная баня – пережиток древних форм заключения брака у восточных славян с “умыканием девиц у воды” и “плесканием”, которые, в свою очередь, были обусловлены представлением о необходимости водного омовения при переходе человека из одного состояния в другое. В конце XIX – начале XX в. отмечается выпадение из свадебного комплекса ритуальной бани. В ряде населенных пунктов она носила условный характер» [48, с. 71–73]. Также уходит (а точнее, трансформируются в игру и развлечение) обряд испытаний невесты, занимающих значительное место среди завершающих свадебных мероприятий. Невеста «должна была носить дрова и разжигать печь, мести пол, “сучить лапшу”, печь блины и т.д. При этом присутствующие всячески ей мешали: бросали на пол мусор и мелкие деньги в качестве вознаграждения за труд, затыкали соломой дымоходную трубу... эти традиционные действия, скорее всего, были направлены на приобщение молодой к труду в семейном хозяйстве, на ознакомление ее с трудностями семейной жизни, на утверждение ее в качестве хозяйки новой семьи или семейной ячейки в большой, неразделенной семье» [48, с. 99].

На основе сопоставления свадебных описаний XIX века автор также приходит к выводу, что к концу столетия происходит «социальное угасание» персонажей, выполняющих в свадебном обряде определенные функции. Так, например, функции «тысяцкого» (старший представитель от семьи) переходят к «дружке», который становится ключевой и универсальной фигурой в свадебном ритуале. Можно предположить, что такой переход осуществляется из-за индивидуализации, находящей свое выражение в сокращении количества людей, участвующих в свадьбе. Такое предположение косвенно подтверждается и описанием деревенских свадеб конца XIX века, когда по желанию жениха и невесты торжество с приглашением большого числа участников не проводилось. Свадьба начала рассматриваться как «сугубо семейное торжество» [48, с. 42, 175]<sup>1</sup>.

Примечательно, что данное проявление индивидуализма, основанное на «замкнутой в себе самой жизни», о. Иоанн Кронштадтский связывает с «эгоизмом», «самостью» и «греховным самолюбием» как «болезнью духа» [см. 112, с. 153; 115, с. 157]. На ином примере (как человек принимает у себя гостей и как их угощает) святой пишет: «Что ты за христианин, когда ты любишь угощать только тех, которые изредка только к тебе приходят, или своих приятелей, или богатых, или твоих начальников, или богатых родственников! Нет, угощай всегда с веселым лицом тех, которые к тебе часто ходят, которые тебе надоели, которых сердце твое ненавидит за частое их хождение к тебе, – да заставь себя любить их от души ради Господа, и тем больше, чем более они тебе досаждают своим частым хождением, ибо эта досада есть злой каприз твоего сердца, болезнь твоя, эгоизм твой, который тебе надо подавить... Иди всегда против себя и люби всячески ближнего своего, как себя. Побеждай скупость и самолюбие. Нет, говори, моего ничего, всё – Божие» [112, с. 11]. Также святой пишет о коммуникативном и созидательном аспектах молитвы, о прославлении Бога «едиными устами и единым сердцем» что противоречит замкнутости как таковой<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Отчасти такой переход связан с тем, что А.Г. Вишневский называет «нуклеаризацией семьи» – процессом, при котором большая (расширенная или составная) семья начинает изживать себя, образуется привычная нам малая (нуклеарная) семья. Как и А.Г. Вишневский, В.С. Сидорова указывает, что к середине – концу XIX века «малая семья стала преобладающей формой семейной организации» [26, с. 44-50; 121, с. 46].

<sup>2</sup> «Отче наш, Иже еси на небесах! Какое высокое, трогательное, духовное зрелище, когда эти слова в многочисленном церковном собрании, или в кругу членов семейства, или в собрании питомцев, или в собрании воинов произносятся от души, истинно единым сердцем и едиными устами! Какое высокое зрелище, когда видишь, что эти слова оправдываются и в самой жизни людей, когда все имеют друг к другу чувства братской

Следующая практика, претерпевающая изменения, – возраст вступления в брак, повысившийся к концу XIX столетия. А.Г. Вишневский показывает, что в период между 1867 и 1901 годами в неземледельческо-промышленной полосе (примерно 18% Европейской России) доля браков в возрасте 20 лет и моложе сократилась у мужчин с 39,5 до 29,9%, у женщин – с 55,9 до 48,5% [27, с. 116–117]. Т.А. Бернштам отмечает, что у русского населения Севера России и Сибири второй половины XIX века примерно у 20% брачный возраст был более 25 лет. Практически вся оставшаяся часть населения русского Севера вступала в брак от 21 до 25 лет (в целом для России более свойственно было вступление в брак в 16–19 лет). Такое положение вещей для русского Севера связывается с более поздним признанием девушек совершеннолетними, из чего вытекала иная социальная норма для возраста вступления в брак, нежели в среднем по России. К концу же XIX столетия средний возраст вступления в брак по России был примерно тем же, что и в Сибири [14, с. 41–51]<sup>1</sup>. Б.Н. Миронов также пишет, что к концу XIX века изменяется возрастная структура людей, вступающих в брак: доля брачующихся в диапазоне от 21 года до 30 лет увеличилась. Такая тенденция была характерна для различных регионов России, из чего проф. Миронов делает вывод о данных цифрах как о среднероссийском стандарте [74, с. 169].

Также к этому времени появляется тенденция не вступать в брак вообще, хотя в целом для России была характерна практически «всеобщая брачность» [26, с. 50]<sup>2</sup>. Э. Коул в своем исследовании показывает, что в Санкт-Петербургской губернии к концу XIX века вступление женщины в брак было таким же, какое свойственно «для европейского типа брачности»<sup>3</sup> (70–80% женщин в возрасте 20–24 лет не были замужем, также 40–50% женщин к 30 годам). По данным С.А. Новосельского, коэффициент брачности на 1000 человек в 50 губерниях Европейской России к концу XIX века с 1867 года понижается в среднем с 10,1 до 8,9 [81, с. 126].

Такая практика могла осмысляться так, как это представлено у Белинского в письме 1841 года к Боткину: «И настанет время, я горячо верю этому, когда не будет бессмысленных форм и обрядов, не будет договоров и условий на чувство, не будет долга и обязанностей, и воля будет уступать не воле, а одной любви; когда не будет мужей и жен, и будут любовники и любовницы, и когда любовница придет к любовнику и скажет: “Я люблю другого”, любовник ответит: “Я не могу быть счастлив без тебя, я буду страдать всю жизнь; но ступай к тому, кого ты любишь”, и не примет ее жертвы, если по великодушию она захочет остаться с ним, но, подобно Богу, скажет ей: “Хочу милости, а не жертвы”. Женщина не будет рабой общества, но, подобно мужчине, свободно будет предаваться своей склонности, не теряя доброго имени, этого чудовища – условного понятия» [9, с. 70–71].

любви, живут мирно, повинувшись младшие старшим, менее умные более умным, друг другу отдавая должное, друг друга уважая, “честию друг друга больша творящее!” (Рим. 12:10). Какое поистине небесное зрелище, когда, садясь за стол многочисленной и разнородной семьей, все едиными устами и единым сердцем говорят: Отче наш! и исповедуют единого Отца Небесного Всевсятым Царем, желая исполнения на земле воли Его Единого, исповедуя Его Единого питателем всех!» [110, с. 516–517].

<sup>1</sup> В этой связи интересно замечание М. Успенского, описывающего свадебный обряд в Псковской губернии: если «найдется место подходящее да жених стоящий, так чего-ж и не отдаваться девки замуж. Впрочем, в деревне равно не выдадут девки замуж; дадут ей погулять, чтобы было ей чем после вспомнить свою девичью молодость; дадут вобраться в силу, чтоб в снос была ей нелегкая доля замужняя» [135, с. 80–81].

<sup>2</sup> Более того, вступление в брак считалось моральным долгом человека, в то время как пребывание юноши в неженатом или девушки в незамужнем состоянии расценивалось как безнравственное поведение [47, с. 87; 49, с. 1–3]. Однако стоит учитывать, что возраст вступления в брак мужчин повысился также в связи с введением в 1874 году всеобщей воинской повинности (все пригодные к воинской службе мужчины после 21 года обязаны ее пройти в течение 3–6 лет [48, с. 32].

<sup>3</sup> Сам термин «европейский тип брачности» введен Дж. Хаджналом для характеристики поздней брачности и высокой доли лиц, никогда не вступавших в брак (преимущественно практикующих сожительство) [см. 139, с. 16].

Так, при соотношении уровня брачности с количеством населения констатируется, что людей, создающих семьи, становится меньше. Как об этом пишут Н.Л. Пушкарева и З.З. Мухина, к концу XIX века «незамужние женщины (а тем более неженатые мужчины) переставали быть исключением, как и внебрачные сожителства, что стало качественно новой демографической чертой российского общества» [см. 98]. Такой показатель связывается с мотивацией к заключению брака – для традиционного общества был характерен поиск «рабочих рук» [23, с. 241–242]<sup>1</sup>, главенствовал принцип «человек для семьи», а не семья для человека<sup>2</sup>.

С этим связано еще одно изменение, происходящее с семейными практиками к концу XIX века. Такая практика, как сватовство, характерная до изменения способов вступления в брак<sup>3</sup>, которое происходит организованным образом с помощью родителей и специальных для этого процесса людей (свах-сватов), начинает терять свою актуальность – все большую роль при создании семьи играют влюбленность и влечение<sup>4</sup>. Способ такого заключения брака осмысливается как «брак по любви» в противоположность «браку по расчету»<sup>5</sup>. Такая практика находит свое теоретическое осмысление не только в описании семейной жизни крестьян<sup>6</sup> или в критических замечаниях, как мы это наблюдали у Белинского, но и в изобилии в художественной литературе середины – конца XIX века, во многом находящейся под влиянием жоржсандизма (особой этики, отвечающей «европейскому типу брака», выраженной в романтических произведениях Жорж Санд) [подробнее см. 22, 56, 57, 125, 150]. В этом же ключе описывает способы вступления в брак Н.В. Зорин. Он пишет, что во второй половине XIX века преимущественное заключение браков осуществлялось родителями без согласования с волей брачующихся<sup>7</sup>. Однако к концу XIX века «роль ро-

<sup>1</sup> Довнар-Запольский отмечал, что экономические интересы занимали главное место при решении всех вопросов крестьянской жизни, в том числе при заключении брака. Все значение нового члена семьи заключалось именно в его ценности как рабочей силы [42, с. 25].

<sup>2</sup> Как об этом напишут Б.М. Бим-Бад и С.Н. Гавров, традиционная семейность характеризуется «служением семье и императивным соблюдением ее интересов, их безусловным приоритетом над возможными интересами индивидуума» [16, с. 47]. Также см. их описание семейных практик в Российской империи в параграфе «Семья в эпоху премодерна» главы «Семейные отношения в России: от премодерна к модерну» [16, с. 44–53].

<sup>3</sup> «Поскольку браки устраиваются лишь по согласию родителей, то браков по обоюдному желанию жениха и невесты не бывает (невесту часто ставят в известность, что ее запили, т.е. просватали). Отказов от венчания нет, говорят: “Я бы и того, да воля батюшки мово”... Браки без согласия жениха и невесты случаются, и нередко» [23, с. 245].

<sup>4</sup> С.И. Голод в этой связи утверждает, что к концу XIX века осуществляется переход от способа заключения брака с помощью «сватовства» к «ухаживанию», «от обычая к свободе индивидуального выбора» [36, с. 100].

<sup>5</sup> Хотя вопросы о том, насколько уместно редуцировать любовь до влюбленности и влечения и говорить об осмысленном способе вступления в брак, отчасти противоречащем влюбленности, как о «браке по расчету» стоит рассматривать отдельно.

<sup>6</sup> Например, по свидетельству А.П. Звонкова, описывающего брак и свадьбу крестьян Тамбовской губернии, где автор пишет о приближающемся времени, когда молодое поколение будет заключать брак самостоятельно, «не спрашиваясь воли родительской... Все более и более захватывает себе право сельская молодежь, а в делах брака особенно падает авторитет родительский» [47, с. 68–69]. У А.Л. Смирнова находим такие свидетельства: «В некоторых местах Малороссии девушка представляется виновницей прихода сватов... В Черниговской губернии “если родители и девушка согласны (на предложение сватов), то невеста кланяется родителям, прося их благословения. Таким образом, здесь еще не родители своей волей благословляют дочь на вступление в брак, но она сама обращается к ним за их благословением... последнее – наслоение позднейшей эпохи» [124, с. 148]. В Кинешемском уезде существует «народный обычай, по которому, если девушка сама найдет себе жениха, то родители не в праве ее удерживать от выхода за него замуж» [124, с. 174]. В этом же контексте говорится про ухаживания, дивины, парочки, игрища, занятия, гуляния, брак убегом и самокруткой и пр. [124, с. 203–220].

<sup>7</sup> В этой связи можно найти множество свидетельств, которые описывает процесс заключения брака через терминологию товарно-рыночных отношений. Как об этом, например, напишет в своем «Исследовании по



дителей в брачном выборе несколько ослабевала. Росло число браков, заключенных по любви, без согласия родителей или вопреки их желанию». Такое положение дел ставится автором в зависимость в том числе от появившейся возможности «заработков на стороне» (а не на собственной земле), что ослабляло «традиционную власть глав семей, молодежь становилась менее зависимой от родителей в вопросах брака... Отходничество расширяло круг брачных знакомств и возможности брачного выбора» [48, с. 28–29].

В этой связи интересно наблюдать, как эти процессы могли касаться представителей духовенства и кандидатов в священство, поскольку для последних, являющихся людьми религиозными, наиболее характерно выстраивание жизни в соответствии с духовно-традиционными ценностями. В 1851 году, в первом пособии по пастырскому богословию, автором которого является архим. Антоний (Амфитеатров)<sup>1</sup>, говорится о выборе ставленником супруги и указывается на необходимость искать невесту из духовного звания. Примечательно, что автор воспроизводит здесь логику выбора, которая на практическом уровне предполагает, что супругу себе выбирает сам кандидат в священство, а не его родители [3, с. 71–72]. Архим. Сергей (Ляпидевский), с 1844 по 1857 год читавший соответствующие курсы в Московской духовной академии, тоже воспроизводит данную логику и делает следующий шаг – отходит от принципа сословного священства (хотя косвенно указывает на преимущество рукоположения ставленника из семьи священника, соответственно, и на более желательный выбор супруги из духовного звания) [119, 1901 г., Т. 2, № 7/8, с. 520, 526]. Несколько позднее проф. В.Ф. Певницкий (в 1860-х годах был преподавателем пастырского богословия в Киеве) в своем труде «Священник. Приготовление к священству и жизнь священника» перенесет акцент с необходимости выбора супруги из духовного звания на избрание благочестивой супруги<sup>2</sup>. В руководстве же П.И. Нечаева (с 1870 года инспектор Санкт-Петербургской семинарии, преподаватель «Практического руководства для пастырей») в прямом указании на влюбленность как правильную причину для женить-

русскому праву обычному и брачному» И.Г. Оршанский, «взгляды крестьян на брак как на имущественную сделку получали выражение и в том, что в качестве сватов привлекались, как правило, те же лица, которые служили посредниками при покупке лошади» [84, с. 284]. По этому поводу нам кажется уместным привести соображения Б.Н. Миронова, также описывающего происходящие к концу XIX века процессы гуманизации семейных отношений, затрагивающие способы вступления в брак: «Вряд ли правильно считать желание родителей жениха иметь в доме работающую, здоровую, скромную, с хорошим характером, красивую женщину из хорошей семьи, так же как и желание родителей невесты отдать дочь замуж за трудолюбивого, трезвого, здорового мужчину, хорошего рода, с честным хорошим именем на селе, которому не угрожает отдача в военную службу, исключительно материальными соображениями. Этот расчет включал психологические, эстетические, престижные соображения, поэтому брак не являлся хозяйственной сделкой. Случалось, что желания родителей и новобрачных совпадали, бывало и наоборот, но чаще всего молодые не испытывали друг к другу ни ярко выраженной симпатии, ни антипатии. Необходимо принять во внимание, что, хотя на протяжении всего изучаемого периода решающая роль в устройстве брака принадлежала родителям и они неизменно руководствовались одними и теми же вышеуказанными соображениями, желание новобрачных все более принималось в расчет. Это было следствием того, что, во-первых, возраст вступления в брак со временем повышался. Когда в начале XVIII века сочетали браком девочку 12–14 лет и мальчика 13–15 лет, их симпатии родители могли игнорировать, а когда во второй половине XIX века супругами становились молодые женщина и мужчина в возрасте 21 и 24 лет, совсем не учитывать их мнение было уже невозможно. Во-вторых, в молодых крестьянах понемногу развивались автономность, чувство собственной индивидуальности, вследствие чего к концу XIX века они стали более упорно, чем их сверстники в XVIII – первой половине XIX в., настаивать на принятии во внимание их склонностей» [74, с. 162–163].

<sup>1</sup> Архим. Антоний в 1841 году стал профессором и инспектором Киевской духовной семинарии, а с 1845 года – ее ректором. С 1851 по 1858 год находился в должности ректора Киевской духовной академии.

<sup>2</sup> «Мы... не поставим происхождения от родителей духовного звания непременным условием, которому должна удовлетворять невеста кандидата священства. Семейств, расположенных к Церкви и живущих по духу благочестия, есть довольно и в кругу мирян. Но, во всяком случае, надежнее всего кандидату священства искать себе супруги в таких семействах, духовных или светских, в которых блюдятся строгие благочестивые нравы» [86, с. 174–175].

бы, мы видим доведение логики выбора до своего логичного завершения: «Кандидат священства должен обратить серьезное внимание на свои взаимные сердечные отношения... Если между женихом и невестой не будет связующей чистой любви, то брачная жизнь их мало будет заключать в себе прочного залога для их семейного счастья» [79, с. 53].

Понижающиеся темпы формирования семьи, возрастающая доля людей, вступающих в брак позже или не вступающих вообще, основанная на представлениях о личности как о ценности практика и логика выбора супруга / супруги самим человеком, а не его родителями, не могли не спровоцировать следующую семейную практику, связанную с рождаемостью. Как пишет С.И. Голод, «освобождение детей от перманентной родительской опеки», ставшее следствием распространения вышеуказанных процессов, начинает приводить к концу XIX века к малодетности [36, с. 101]. Так, по данным А. Блюма и С.В. Захарова, матери из поколения родившихся в 1890-х годах родили в среднем по 5,5 ребенка, тогда как поколение 1840-х годов – 6,9 [17]<sup>1</sup>. На фоне снижающегося уровня смертности – показателя, при котором практически с необходимостью происходит естественный прирост населения за счет увеличения количества детей в семье [74, с. 191–193], сокращение рождаемости и детности выглядит более масштабно, чем в представленной статистике А. Блюма и С.В. Захарова.

Также здесь уместно говорить о том, что к концу XIX века увеличилось число подкидышей – появлялась тенденция не оставлять рожденных детей в семье, поскольку они были нежеланными. В 1839 году за подкидывание младенцев были привлечены 47 мужчин и 123 женщины, в 1873 году – соответственно 93 и 118, в 1892-м – 206 и 805. В действительности число подкинутых младенцев было во много раз больше, чем привлеченных к уголовной ответственности за данную деятельность лиц. Например, в 1867 году, согласно официальным данным (при том, что авторы сводок указывают, что их сведения не полны), в Европейской части России было подброшено 2254 младенца – в 10 раз больше числа лиц, привлеченных к уголовной ответственности за подкидывание. О том, что во второй половине XIX века многочисленное количество семей начали тяготиться детьми, также свидетельствуют данные Д. Рэнсела. По его сведениям, в воспитательные дома Санкт-Петербурга и Москвы в 1791–1800 годах поступило 3342 младенца, в 1841–1850-м – 13 092, в 1871–1880-м – 20 169, в 1881–1890 годах – 24 298. В последнее десятилетие XIX века воспитательным домам пришлось ввести ограничение на прием детей [74, с. 184].

В высших же слоях населения, у которых наблюдается более низкий уровень рождаемости (по некоторым данным, по сравнению с серединой XIX века, к концу столетия рождаемость сократилась в 2,5 раза [11, с. 14; 74, с. 186]), воспринимают свойственную для «европейского типа брачности» идею «планирования семьи». Как отмечают Н.Л. Пушкарева и Н.А. Мицюк, к концу XIX века «планирование семьи превратилось в неотъемлемую составляющую жизни образованных слоев российских горожан, в первую очередь, конечно, дворян» [97, с. 84]. На основании некоторых свидетельств можно утверждать, что исследователи приходят к такому выводу небезосновательно. Так, А.И. Герцен пишет о «мещанстве, строго соразмеряющем число детей с приходно-расходной книгой» [31, с. 165]. В газете «Врач» 1893 года встречается такая заметка: «Благодаря участию интеллигенции, увидевшей возможность чем-нибудь заняться и фигурировать в обществе... средства "разумной

<sup>1</sup> А.Г. Вишневский по этому поводу пишет: «Россия еще не знала массового внутрисемейного контроля рождаемости. Правда, еще совсем недавно, до 1870-х годов, он не был распространен на массовом уровне нигде – ни в Европе, ни в заокеанских странах европейской культуры, несмотря на то, что процессы урбанизации и индустриализации к этому времени набрали там высокие темпы. Лишь отдельные социальные группы, такие как аристократия, верхние слои городской буржуазии и интеллектуальная элита, с конца XVIII века обнаруживают стремление ограничиться меньшим числом детей в своих семьях». Как полагает автор, такая ситуация не могла не коснуться и России конца XIX века, хотя контроль рождаемости и не носил массового характера [26, с. 29].

осторожности” стали применяться всеми без разбора... Средства, препятствующие зачатию, так называемые “презервативы” приобретают все более широкое распространение. В газете печатаются о них рекламы; в аптеках, аптечных складах, инструментальных и резиновых магазинах они всегда в обилии и на самом видном месте» [21, с. 886–887]. Л.Н. Толстой по этому поводу пишет следующее: «Говорят, обыкновенно, что женщина (парижская женщина, преимущественно, бездетная) так стала обворожительна, пользуясь всеми средствами цивилизации, что она этим своим обаянием овладела мужчиной... С помощью науки на моей памяти сделалось то, что среди богатых классов явились десятки способов уничтожения плода и обычной принадлежностью туалета сделались орудия для уничтожения деторождения... Зло уже далеко распространилось... и скоро оно охватит всех женщин богатых классов... женщины стараются избавиться от рождения детей с тем, чтобы не препятствовать своему одурению, которое они называют развитием» [133, с. 406–408].

Идею «планирования» на уровне практик воспринимают и крестьяне, хотя, если судить по показателям рождаемости, делают они это не с такой интенсивностью, как высшие слои населения. По свидетельству священника Феодора Гиляровского, среди крестьян был распространен, как бы мы его сейчас назвали, метод лактационной аменории (совершение полового акта в период кормления женщиной-матерью ребенка грудным молоком). Такой способ ограничить рождаемость простирался «далее пределов законных... Матери продолжают кормить грудью ребенка до четырех и до пяти лет и кормят чужого, иногда и беззубых щенят, не говоря уж об извлечении ими своего молока и более неестественным способом. Там же, где мужа уходят на заработки на год и более, матери намеренно кормят детей до тех пор, пока муж остается дома, и отнимают их, как только он уходит» [34, с. 50–74]. В этом контексте интересно отметить, что, по утверждению некоторых исследователей, в крестьянской среде существовала большая вариативность контролирующей рождаемость средств. Знания об их применении передавались не только внутри крестьянской среды, но и через прислугу, сельских повитух, нянь и пр. проникали в городскую среду [см. 75].

Н. Тальберг своим докладом «О преступном выкидыше с медицинской и социальной точки зрения и о мерах борьбы против прогрессивного увеличения числа случаев преступного выкидыша» на третьем съезде Общества русских врачей описывает ситуацию с распространением идеи планирования, затрагивающую все слои населения, которая стала следствием содействия аборт со стороны «врачебного сословия», совершаемого часто по корыстным мотивам [39, с. 256–257]. Результатом съезда стал призыв «к смягчению российского законодательства в отношении аборт, в частности к тому, чтобы свести до минимума наказание женщине, подвергшейся операции, и признать законным медицинский аборт в случае некоторых заболеваний» [26, с. 42].

О проблеме и методах abortивного и неabortивного прерывания беременности, как на это указывает В.В. Розанов, открыто говорили на медицинских факультетах. На курсах акушерства же об этом говорили как о «высоком искусстве» [101, с. 128]. К четвертому съезду Общества российский акушеров и гинекологов доктор В.Л. Якобсон сможет представить статистику, в которой показано, что количество аборт в Императорском клиническом повивально-гинекологическом институте с 1883 к 1899 году выросло в 2 раза, еще через 3 года увеличилось в 3,5 раза, а к 1910 году 20,7% пациентов института перенесли аборт (по сравнению с 2,6% в 1883–1893 годах) [см. 151]. Доктор Л.Г. Личкус приводит аналогичные данные на примере Маринского родовспомогательного дома и говорит о практике ограничения приема «выкидывающих» женщин. Он приходит к выводу, что если бы они не ограничили прием женщин, желающих сделать аборт, их было бы гораздо больше [см. 66].

Так к концу XIX века, происходит не только снижение рождаемости, но и осовременивание российской семьи за счет все более и более набирающей обороты идеи плани-

рования. Такое положение вещей также ставится в зависимость от следующего набора семейных практик, которые условно можно объединить в группу, связанную с идеей, имеющей прямое отношение к индивидуализации. Речь идет об «эмансипации женщины»<sup>1</sup>.

Тема женской эмансипации становится широко обсуждаемой в пореформенный период отечественной истории. Говоря об этом периоде, нельзя не сказать о некоторых нюансах политики Александра II, также оказавших влияние на идейное распространение вопроса о роли и значении женщины в жизни семьи и общества. Проводимая правительством Александра II политика гласности свидетельствует о том, что у общества после «цензурного террора» Николая I как периода «молчания» появляется потребность «выговориться» [46, с. 26]. Правительством снимаются запреты на печать [подробнее см. 68], «с первыми проблесками гласности журналистика оживает» [67, с. 73]. Гласность становится неотъемлемой частью пореформенного общества. Так, благодаря реформам, обеспечивающим периодической печати практически абсолютную гласность, начали широко распространяться журналы для женщин и обсуждаться вопрос женской эмансипации [подробнее см. 123, 131].

Если же говорить о связи женской эмансипации с трансформацией свадебного обряда (отчасти здесь уместно говорить и о связи с понижением уровня рождаемости), то можно обнаружить, что к концу XIX века практически изживает себя такая часть свадебного действия, как «разувание». В данном обряде невеста, снимая обувь с жениха, оказывает знак гостеприимства, подтверждая этим добровольность вступления в брак. После этого происходит «ритуальное бичевание» женихом своей невесты, которое символизировало собой очищение будущей супруги «от нечистой силы» ради ее плодovitости [подробнее см. 48, с. 134]. Изживает же себя этот обряд в силу того, что к концу XIX века он начинает восприниматься как унижение женского достоинства и демонстрация ее подчиненного положения. Фиксацию такой трактовки можно наблюдать у ряда авторов, среди которых в том числе К.Д. Кавелин [44, с. 42–43; 52, с. 139–140; 124, с. 164; 129].

В.С. Сидорова указывает, что суды к концу XIX века стали оказывать большее покровительство женщинам из крестьянских семей, страдающим от жестокостей и самоуправства мужей, нежели раньше [подробнее см. 121]. В дореформенный период ведению суда не подлежали такие насильственные действия, которые не причиняли существенного вреда здоровью. На «пощечины, получаемые по несколько раз в день... да умеренное наказание розгами можно также смотреть, как на желание выказать презрение к личности» [8, с. 16]. Иными словами, таким побои характеризовались как личное оскорбление, а за личное оскорбление, нанесенное мужем, жена не могла жаловаться суду. «Надо принять во внимание, что на юридическом языке легкими побоями называются такие, когда ребра у потерпевших не переломаны, спиной хребет остался в целости... Отсюда практическое наставление для мужей: бей жену, но руками, не пуская в дело ни гвоздей, ни смертоносных орудий. Этим золотым правилом постоянно руко-

<sup>1</sup> Об этой взаимосвязи хорошо написал А.Г. Вишнеvский: «Чем меньше времени, сил, энергии требует от женщины и семьи биологическое воспроизводство, тем больше они могут расходоваться – без ущерба для продолжения рода – на воспроизводство социальное: саморазвитие и самореализацию личности, организацию межпоколенного взаимодействия, социализацию детей, передачу и обновление культурных образцов, производство материальных благ и т.п. Этот перечень можно продолжать, но важно не столько его конкретное содержание, сколько сам факт появления перечня, разнообразия возможностей, индивидуального выбора. Старые же семейные порядки никакого выбора не признают, семейные роли и семейные обязанности строго раз и навсегда закрепились, что и оправдано экономической и демографической необходимостью, интересами физического выживания. Стоит этим двум необходимым хотя немного ослабеть, и жесткая предопределенность человеческой судьбы теряет свое оправдание. Привычные формы демографического и семейного поведения перестают удовлетворять людей, появляется новая активность, направленная на то, чтобы заполнить расширившееся пространство свободы, добиться более долгой жизни для себя и своих детей, отстоять интимность своей семейной жизни, открыть для себя новые социальные роли, полнее реализовать себя» [26, с. 63].

водствуется народ» [8, с. 17]. Однако к 1877 году можно обнаружить свидетельства, подобные тому, которое оставил публицист Федор Скалдин: «При крепостном праве мужик делал с бабою, что хотел, истощал ее непосильною работою, куражился над ней, часто забивал ее до полусмерти. Теперь женщины начинают поднимать голову, как и младшие<sup>1</sup> в семье» [цит. по: 74, с. 243]<sup>2</sup>.

3.3. Мухина в этой связи пишет, что женская эмансипация способствовала тому, что среди женщин возникало желание главенствовать в семье, и это находило свое отражение в конфликтах на бытовой почве со свекром и свекровью. «Иная молодая жена, придя после свадьбы в семью мужа, не имела желаний приспособиться к взглядам и порядкам новой семьи и хотела поставить все по-своему. Известны случаи нанесения снохой побоев свекру и свекрови, что считалось очень обидным. “Бывало, что сноха не только «не поважает» свекрови, но просто «на ножах» режется с нею, – сообщает корреспондент Этнографического бюро из Псковской губ. – Нередко причинами «неладов» бывает пьянство мужа, жестокое обращение его с женой, побои, но иногда просто капризы, взбалмошность женщины, не желающей уважать и слушаться мужа”» [76, с. 55].

Вместе с этим интересно указать на статистику «против союза брачного и родственного», а именно на убийство членов семьи. В 1835–1846 годах за убийство супруга ежегодно осуждались и ссылались в Сибирь со всей России 21 мужчина и 35 женщин [4, с. 318–320]. В 1874 году было осуждено по 33 губерниям за убийство супруга 35 мужчин и 28 женщин [105], в то время как, например, в 1892 году – 86 и 51 соответственно [106]. Представленные данные, в которых мы видим, как к концу XIX века среди преступников начинают преобладать мужчины, можно интерпретировать следующим образом: до середины XIX века женщины претерпевали страдания от своих мужей, практически не имели защиты в суде и обществе, из-за чего решались на убийство супруга. К концу XIX века права женщины начинают защищать, власть мужей

<sup>1</sup> В этой связи стоит отметить, что индивидуализация середины – конца XIX века нашла свое отражение и в новом отношении к детям. В семьях всех социальных классов, а также в школах до середины XIX столетия преобладало суровое отношение к детям, были распространены физические наказания. Подобное отношение к детям в период их воспитания и обучения в лучших сочинениях XVIII века оправдывалось тем, что «детская натура по существу зла и что необходима усиленная борьба с заложенными в душе ребенка зачатками пороков», что дети, воспитанные в строгости, «более склонны будут к добру» [145, с. 40–41]. Как пишет Б.Н. Миронов, «книга В.Н. Жук “Мать и дитя”, посвященная пропаганде новых отношений между родителями и детьми с первых лет жизни ребенка, в течение 1880–1914 гг. выдержала 10 изданий. Большой популярностью пользовались книги Е.И. Конради и П.Ф. Каптерева, посвященные той же проблеме. Телесные наказания были запрещены в школе и вытеснились из семьи. По мнению некоторых педагогов, в 1860–1870-е гг. родители в своем либерализме зашли так далеко, что забыли о всякой дисциплине» [74, с. 262]. Б.Н. Миронов также приводит выдержку из Е.П. Янковой (1768–1861), представительницы богатого и культурного дворянства, и пишет, что отношения между родителями и детьми в 1850-х годах решительно отличались от того, что было в конце XVIII – начале XIX века: «“Отношения детей к родителям были совсем не такие, как теперь; мы не смели сказать: за что вы на меня сердитесь, а говорили: за что вы изволите гневаться... Мы наших родителей боялись, любили и почитали. Теперь дети отца и матери не боятся. В наше время никогда никому и в мысль не приходило, чтобы можно было послушаться отца или мать и беспрекословно не исполнить, что приказано”, дети не смели при родителях сесть без разрешения, отвечали не иначе, как стоя, и т.д. “Такого панибратства, как теперь, не было; и, право, лучше было, больше чтить старших, было больше порядка в семействах и благочестия... Теперь все переменялось”» [74, с. 261]. Б.А. Энгель в этой связи пишет о том, что женщины из дворянского сословия способствовали развитию такой ситуации тем, что стали более активно заниматься воспитанием и образованием своих дочерей: первые поощряли последних к отходу от традиционно уготованной роли женщины, реализующейся в семье, пробуждали в них интерес к общественной и политической жизни, воспитывали в дочерях «чувство личности, самостоятельности». По мнению исследователя, плодом такого воспитания стало широкое участие женщин в русском революционном движении [см. 154].

<sup>2</sup> По воспоминаниям современников, в Костромской губернии в 1890-х годах «женщина до некоторой степени была защищена судом, ее интересы учитывались, и полного самовластия мужа уже не наблюдалось», а в Новгородской губернии начала XX века «смотрят на добрачные связи снисходительно», «женщина пользуется большей самостоятельностью и зверских расправ над ними нет» [93; 136, с. 18, 19, 21, 25, 113].



над своими женами уменьшается или даже уходит. Такая ситуация для мужчин могла оказаться травматичной, что в свою очередь могло послужить поводом чаще решаться на убийство своих жен<sup>1</sup>.

Косвенные подтверждения такой логике находим у Б.Н. Миронова, который, ссылаясь на купеческие мемуары середины – конца XIX века, пишет, что среди городских крестьян, купцов, мещан, ремесленников авторитаризм семейных отношений был мягче, «закон несколько лучше защищал женщин и детей от произвола патриархов, чем обычай в деревне». Ситуация в семейных отношениях меняется, что приводит к ослаблению «патриархально-авторитарных отношений» [106, с. 255–256]. Такая ситуация коснулась и деревенских и сельских крестьян (85% общего числа), которые подвергались «слабой эрозии» в «демократизации семьи» от городского населения. На фоне массовых миграций крестьян из деревни в город и снижающегося уровня рождаемости, женщины стали более активно вовлекаться в хозяйственную деятельность, что осмысливается некоторыми авторами как их способ самореализации [см., напр., 72; 134; 153, р. 114–127].

Говоря о способах самореализации, нельзя не сказать о появлении и развитии женского образования в Российской империи и об участии женщин в политике, благотворительности и их профессиональной занятости. Б.Н. Миронов приводит показатели грамотности женщин по возрастным группам в Европейской России. С 1797 по 1897 год доля грамотных (умеющих читать) женщин выросла в 4 раза (с 5,4 до 22,7%), причем среди сельского населения грамотных женщин было 13%, среди городского – 42% [подробнее см. 73]. В пореформенный период во множестве появляются земские школы, где обучаются преимущественно крестьяне, в том числе женщины<sup>2</sup>. К 1859 году на квартире М.С. Шпилевской в Санкт-Петербурге открывается первая воскресная школа для женщин (к 1862 году такие школы откроются в Москве, Перми, Харькове, Киеве, Казани и других городах). В 1867 году по инициативе М.В. Трубниковой, Н.В. Стасовой, Е.И. Конради и других 100 женщин дворянского звания подписали петицию на имя ректора Петербургского университета с просьбой разрешить им посещение лекций.

С 1869 года начали работу Лубяньские женские курсы в Москве, готовившие учительниц, и Аларчинские курсы в Санкт-Петербурге (просуществовали до 1875 года, затем после ряда преобразований положили основание Бестужевским курсам, которые к концу XIX века окончили около 5 тыс. женщин, проходили обучение – около 7 тыс. [104, с. 252–253]). В 1870 году открылись Владимирские курсы в Санкт-Петербурге. Там же в 1872 году были открыты врачебно-акушерские курсы для женщин при Военно-медицинской академии, а в Москве – Высшие женские курсы В.И. Герье<sup>3</sup> (по их образцу в 1876 году были открыты курсы в Казани, в 1878-м – в Киеве). Завершать же свое образование женщинам приходилось за рубежом – прежде всего в Германии и Цюрихе (в обществе же подобного рода практика вызвала диссонанс и приводила к появлению таких книг, какая была напечатана в 1873 году К.В. Бемертом [10]). По сведениям, приводимым Н.Л. Пушкаревой, в Цюрихе из 1200 иностранных студенток в 1860–1900 годах более 700 составляли русские [96]. Также в 1891 году открылось «Общество содействия женскому сельскохозяйственному образованию», благодаря которому были открыты женские сельскохозяйственные курсы под Москвой, в Саратове и Киеве. К концу XIX века появляются труды, которые говорят об истории женского образования, подводя некоторый итог происходящим к этому времени процессам [см., напр., 78].

Параллельно этим процессам в стране открывались общества, помогающие обе-

<sup>1</sup> Подобную интерпретацию можно найти у Б.Н. Миронова [74, с. 250].

<sup>2</sup> Хотя Б. Эклоф отмечает, что грамотность у деревенских крестьян не оказывала на них серьезного воздействия, поскольку старшее поколение крестьян, понимая опасность, которую систематическое образование представляло для традиционной народной культуры, намеренно не допускало к глубокому образованию детей и молодежь. Преимущественно детей обучали чтению, и учили не более двух лет [подробнее см. 153].

<sup>3</sup> Курсы посещали до закрытия в 1886 году свыше 2 тыс. женщин [18].

спечивать женщин профессией. Так, в 1862 году начало действовать «Общество женского труда», созданное с целью «улучшить социальное положение и устроить на более прочных основаниях экономический быт женщин в России» [цит. по: 149, с. 177]. Несмотря на далеко идущие цели, обществу удалось реализовать лишь идею издания силами женщин и научных книг. В 1863 году эта идея была подхвачена М.В. Трубниковой и Н.В. Стасовой, которые учредили «Женскую издательскую артель». Целью данного общества было «улучшение положения женщин через предоставление им интеллектуального, престижного труда и заработка» [149, с. 178]. К 1865 году насчитывается 63 женщины – члена артели. Артель в своей деятельности была связана с другими открывающимися женскими организациями (например, женская переплетная артель В.А. Иностранцевой). На территории Российской империи стало открываться множество подобных предприятий, дававших женщинам работу в качестве продавщиц, стенографисток, канцелярских служащих. Популярной среди женщин становится преподавательская деятельность (по данным, приводимым В.В. Фортунатовым, свыше 800 женщин преподавали в учебных заведениях столицы). В 1871 году женщинам официально разрешили преподавать, а также работать акушерками, фельшерицами, телеграфистками и счетоводами [96, с. 29–30; 137, с. 362; 149, с. 180]. Как пишет О.А. Козлова, «к середине XIX века складываются целые отрасли – текстильная, швейная, чулочная, табачная – в которых заняты женщины. Массовая женская занятость второй половины XIX – первой половины XX вв. характеризовалась двумя особенностями, определившими специфику эволюции женской занятости в индустриальном обществе. Прежде всего в общественно организованный труд вовлекались незамужние женщины. Другой особенностью женской занятости был преимущественно малоквалифицированный труд» [60, с. 162]<sup>1</sup>. С точки зрения И.И. Юкиной, с которой вполне можно согласиться, распространение женских обществ и специфических женских производств формировало корпоративную женскую культуру. Для этой культуры считалось важным распространять ценности личности, которые напрямую коррелировали с идеей женской эмансипации [см. 149, с. 180–183]<sup>2</sup>.

Также процессы эмансипации породили ситуацию, в которой женщины стали активно участвовать в политике. Р. Стайтс и И.И. Юкина выделяют три направления политической деятельности женщин середины – конца XIX века: нигилизм, «новые женщины» (шестидесятницы, условно соответствует «ранним феминисткам»), народничество-большевизм («радикалки»).

Первые подхватили популярные в середине XIX века идеи нигилизма<sup>3</sup>, доктрину личной эмансипации и «новой нравственности», которая подразумевала в том числе критику

<sup>1</sup> Подробнее о профессиях женщин см. главы «Новые пути в профессиональной трудовой деятельности женщин после 1860-х гг.» и «Женщины в интеллектуальных профессиях» в монографии Б. Пиетров-Эннкер [90, с. 188–262] и публикации о женщине в системе трудовых ресурсов на рубеже XIX и XX веков О.Б. Вахромеевой [24].

<sup>2</sup> В этом же контексте можно говорить о благотворительности как способе самореализации женщин в поддержку своих «сестер», которые, отказавшись от экономической зависимости от мужчин, становились уязвимыми [подробнее см. 157].

<sup>3</sup> Данное явление подпало под критику св. прав. Иоанна Кронштадтского. По его утверждению, «беснование нигилизма», строящегося на примате свободы личности, идет против Церкви, а значит против «возвышения человека», который возвеличивается в церковном учении [117, с. 453–454]. Нигилизм, который стоит в ряду с терроризмом, становится порождением убийств и самоубийств и отрицанием тех даров Божиих, которые были даны его приверженцам в Таинствах «Крещении, Миропомазания, причащения Тела и Крови Господа» [117, с. 126–127]. Нигилизм оценивается о. Иоанном отрицательно на конкретном примере девушки из кронштадтской гимназии: «Ламанов свояченицу в гимназию определил на жалование. Но от ней пахнет нигилизмом... Сегодня в гимназии лукавый грех подстрекал меня на отца Павла Ламанова из-за определения им в женскую Кронштадтскую гимназию своей свояченицы Александры Петровны, и я был грешен, неправ в этом. Что мне за дело до их дел? Если она нигилистка, сама пожнет плоды своего нигилизма» [114, с. 292, 294].

патриархального семейного устоя и религии<sup>1</sup>. Женщины, выступающие под знаменами нигилизма, демонстрировали пренебрежение принятыми социальными нормами<sup>2</sup>. Зачастую они носили мужскую одежду (Р. Стайтс в этом смысле говорит о «портняжном» этосе женщин-нигилисток [127, с. 149]), коротко стригли волосы, критиковали родителей, бросали семьи или вовсе не выходили замуж, чаще решались на сожительство или фиктивный брак. Опираясь на идеи Н.Г. Чернышевского<sup>3</sup>, В. Зайцева и др., на которых в свою очередь существенное влияние, как отмечалось выше, оказали произведения Ж. Санд, женщины пропагандировали и практиковали идеи свободной любви и говорили о безнравственности брака, ущемляющего свободу выбора. К середине – концу XIX века формируется образ женщины-нигилистки [29]<sup>4</sup>. Среди наиболее известных представительниц женского нигилизма в середине – конце XIX века – Е.А. Макулова, З.С. Оболенская, А.А. Комарова, А.Г. Маркелова.

Историческими преемницами нигилисток, сумевшими громко сказать о том, что женщине необходимо претендовать на новые роли в обществе, стали шестидесятницы. Для сравнения этих двух групп приведем высказывание Анны Григорьевны Достоевской, описывающей взгляд своего супруга-писателя на нигилисток и шестидесятниц: «Федор Михайлович действительно не любил тогдашних нигилисток. Их отрицание всякой женственности, неряшливость, грубый напускной тон возбуждали в нем отвращение, и он именно ценил во мне противоположные качества. Совсем другое отношение к женщинам возникло в Федоре Михайловиче впоследствии, в семидесятых годах, когда действительно из них выработались умные, образованные и серьезно смотрящие на жизнь женщины. Тогда мой муж высказал в “Дневнике писателя”, что многого ждет от русской женщины» [43, с. 174].

Вместо демонстрации пренебрежения к «архаичным» социальным нормам «новые женщины» занимались социальной деятельностью, «сделали упор на самообразовании, на выработке привычки к самостоятельному мышлению, на осмыслении проблем своего пола, их формулировании и предъявлении обществу» [149, с. 137]. Женщины данного направления преимущественно были теми идейными вдохновительницами и основательницами образовательных учреждений и (трудовых) обществ, благотворительницами, писательницами, преподавателями, о которых мы упоминали выше. Ими также осуществлялось теоретическое осмысление женской сущности и места женщины в обществе, хотя, как указывает И.И. Юкина, по мере развития движения оно стало очень разнородным в отношении вопроса мужской иерархии, сексуальной свободы и пр. [149, с. 138]. Так, «новыми женщинами» реализовывался синтез теоретического и практического в вопросе женской эмансипации. Их деятельность и теория касались практик семейной жизни таким же образом, что и у нигилисток, но в гораздо меньшей степени. Чаще среди шестидесятниц можно обнаружить вступление в фиктивный брак для достижения каких-либо целей, будь то протекция со стороны «мужей» в общественной деятельности, выход из-под родительской опеки, или же просто идейное дей-

<sup>1</sup> «В основе этого движения лежал безусловный индивидуализм. Это было отрицание, во имя личной свободы, всяких стеснений, налагаемых на человека обществом, семьей, религией. Нигилизм был страстной и здоровой реакцией против деспотизма не политического, а нравственного, угнетающего личность в ее частной, интимной жизни» [128, с. 1–2]. Нигилизм напрямую связывался современниками с аморализмом, атеизмом, антиправительственной деятельностью [см. 38].

<sup>2</sup> См. пятую главу о положении женщины в XIX веке и заключение с набором критических аргументов против женского нигилизма и идеи равноправия в монографии В.Г. Щеглова [148, с. 102–166].

<sup>3</sup> Например, в своем дневнике Н.Г. Чернышевский записал: «По моим понятиям, женщина занимает недостойное место в семействе. Меня возмущает, кроме того, неравенство. Женщина должна быть равна мужчине. Но когда палка была искривлена в одну сторону, чтобы выпрямить ее, должно много перегнуть в другую сторону. Так и теперь: женщины ниже мужчин. Каждый порядочный человек обязан, по моим понятиям, ставить свою жену выше себя – этот временный перевес необходим для будущего равенства» [144, с. 444].

<sup>4</sup> Ярким примером формирования данного образа на примере женщин стало произведение С.В. Ковалевской «Нигилистка», написанное в 1888 году [см. 59].

ствие для оправдания подобного рода браков [149, с. 125–126]. Яркие представительницы шестидесятниц – «ранних феминисток» – А.П. Философова, М.К. Цебрикова, Е.И. Конради, М.В. Трубникова, Н.В. Стасова, Н.А. Белозерская, С.В. Ковалевская.

Третий вид самореализации женщин в общественно-политической жизни был связан с революционно-террористической деятельностью. Женщины данной группы участвовали в политическом революционно-освободительном движении, которое предполагало «коренную ломку» общественной системы. Здесь также признавалась идея женского лидерства. «Женский вопрос» не осмыслялся, на уровне практическом он считался участниками движения решенным. В 1870-х годах движение насчитывало около 600 участниц, из которых было примерно 67% выходцев из дворян [127, с. 208; 149, с. 141]. Как указывает И.И. Юкина, ссылаясь на исследование Б.А. Энгл, «становясь революционерками», женщины данного направления «отрекались от тех самых аспектов женственности, которые могли бы помочь им понять женщин из народа и солидаризироваться с ними» [149, с. 147]. В связи с вопросом изменения семейных практик, важно отметить, что женщины данного направления часто отказывались от замужества и материнства. Из десяти женщин-революционерок в период своей активной политической деятельности больше половины отказались от родившихся детей [149, с. 143]. Наиболее видные представительницы данного направления – Е.К. Брешко-Брешковская, В.Н. и Л.Н. Фигнер, С.Л. Перовская, В.И. Засулич.

Стоит сказать, что о. Иоанн Кронштадтский тоже различным образом высказывался о назначении и роли женщины и женском движении. В самом первом дневнике при описании 35-й главы из книги Исход единственное, о чем он упоминает, – то, что для устройства скинии «все принимали участие по своему умению, силе и состоянию: и мужчины, и женщины. И ныне у нас женщины принимают участие в украшении храма Божия, например, вышивают ковры» [108, с. 203]. Иначе говоря, кронштадтский пастырь акцентирует внимание на том, что ветхозаветные реалии применимы к нынешней разновидности женской активности. В качестве же места и назначения женщины<sup>1</sup> он ссылается на то, «что указано Богом и природою», – «в семье, в домашнем обиходе, в пособии матери в домашнем хозяйстве и христианском воспитании себя и семьи». И с этой позиции критикуется «современный женский пол, особенно так называемый интеллигентный». Он «оставил свое прямое женское назначение и взялся за рассуждение и дело, ему не принадлежащее... Нынешние женщины... как и мужчины, многие из них выступили на ученые поприща и взялись рассуждать о политике, переустройстве общественной жизни, судить и рядить вкривь и вкось о церковных постановлениях и обрядах, – отвергать церковные таинства, глумиться над богослужением и его совершителями, последую своему учителю Толстому... Но вот, когда я говорю это, меня назовут отсталым человеком, не идущим рядом с веком, с миром. Но я иду рядом и вместе с вечным Евангелием» [108, с. 5–7]. В другом месте святой пишет о причине происходящих процессов с переосмыслением роли и места женщины в обществе: женское сословие подвержено «гибельной слепоте от гордого самомнения и тем лишь хуже, что они не сознают своей беды... Современные события подтверждают истину этих слов». В качестве выхода из сложившейся ситуации святой призывает к смирению, противопоставляя данную добродетель «гордому самомнению» и эгоизму: «Если хотите иметь истинное ведение, истинную мудрость и жизнь, – отложите вашу гордость, ваше самомнение, ваше кичение, смиритесь искренне, идите снова учиться у бывших рыбарей и бросьте вашу гнилую, тленную и юродивую мудрость. Спуститесь с вашей высоты, сядьте пониже, склоните ваши головы и ваш слух к предвечным истинам. Ей, не у Льва Толстого мудрость, совсем обьюродевшего, а у Церкви,

<sup>1</sup> Примечательно, что по этой теме на основе одной из проповедей святого Иоанна Кронштадтского в 1903 году издается брошюра с названием «Горькая правда о девушках и женщинах» [см. 107].

которую он попирает ногами, у апостолов и евангелистов, и у вселенских святых отцов-учителей. Перестаньте пить мертвую воду романов и всяких, без числа умножившихся, книг смрадной мудрости мирской» [115, с. 31–32].

В середине – конце XIX века благодаря индивидуализационному фону эпохи, породившему разного уровня практики семейной жизни, в том числе связанные с женской эмансипацией, повышается процент людей, состоящих в разводе. Также повышается количество людей, которые, не будучи разведенными, вступали в сожителство или же просто находились в фактическом разрыве с супругами. Такая практика была связана с тем, что процессы заключения и расторжения брака находились в ведомстве Церкви<sup>1</sup> (по ее учению брак заключался раз и навсегда – расторгнуть брак было практически невозможно), поэтому вплоть до революции разводы были очень редки<sup>2</sup>. Согласно переписи населения 1897 года из 1,5 млн населения Владимирской губернии (практически все население состояло в браке, за вычетом детей, мужчин и женщин, не вступивших в брак, не женившихся повторно вдовцов и пр.) разведено было всего 98 мужчин и 172 женщины [88, с. VI]. По другим губерниям мы получаем примерно то же соотношение [см., напр., 87, с. V; 89, с. IX]. Однако эти 0,018% свидетельствуют о возрастании уровня официальных разводов, если их сравнивать с данными за более ранние периоды. Так, И.В. Преображенский приводит статистику, из которой мы видим, что число расторгнутых браков на 1840 год равняется 198, тогда как в 1870 году их было 735, в 1880-м – 920, в 1890-м – 942. Примечательно также сопоставление им числа супружеств и разводов по десятилетиям. Так, с 1841 по 1850-й год при 5,225 млн супружеств мы имеем 790 разводов (0,015%), тогда как с 1881 по 1890 год на 6,798 млн супружеств приходится чуть менее 11 тыс. разводов (0,016%). С 1840 года к концу XIX века количество разводов увеличилось практически в 14 раз [95, с. 71–74]. Эти цифры подтверждаются данными за 1867–1886 годы, опубликованными П.А. Бечасновым, – за этот период было зафиксировано 16 945 официальных разводов в Европейской части России, причем среди православного населения за 1867–1876 годы зафиксировано 7726 разводов, за 1877–1886-й – 9158 [подробнее см. 15]. Аналогичные данные по епархиям, в которых произошел переход униатов в православие, с фокусировкой на судебной практике разводов, приводятся Г. Фризом [см. 156].

Помимо статистических данных можно обнаружить немалое количество свидетельств о тенденциях, связанных с разводимостью. Так, у одной из «ранних феминисток», Е.Н. Водовозовой, в 1860-х годах написавшей по мотивам романа Чернышевского «Что делать?» статью «Что мешает женщине быть самостоятельной?», мы находим такие воспоминания: «Разрывы детей с родителями, жен с мужьями оказывались самыми характерными явлениями эпохи шестидесятых годов... Девушки желали учиться и стремились в столицы, где они мечтали не только приобретать знания, но и найти условия жизни, более справедливые и разумные, более соответствующие современным требованиям, чем те, которые они встречали в своей допотопной семье, так беспощадно губившей все проблески самостоятельной мысли и всякую индивидуальность» [28, с. 198]<sup>3</sup>. Как указы-

<sup>1</sup> С конца XIX – начала XX века у публицистов и юристов часто можно обнаружить высказывания о необходимости передачи бракоразводных дел в ведение гражданских судов, что обосновывается в том числе необходимостью упрощения процедуры развода и его легализации [см., напр., 41, 55, 63, 100].

<sup>2</sup> Вплоть до конца XIX века такая церковная практика, практически не допускавшая разводы, имела свое осмысление в православном богословии [см., напр., 6, 35]. В начале XX века появляются богословские и философские публикации, где о разводе говорится «в соответствии с духом времени», расширяется круг возможных причин, при которых супруги могут развестись [см., напр., 5, 20, 45]. Некоторым итогом отхода от взгляда на брак, представленного богословами в XIX веке, стал документ Поместного Собора 1917–1918 годов «О поводах к разводу» [подробнее см. 118].

<sup>3</sup> Здесь представляется уместным привести еще несколько подобного рода свидетельств. Например, Н.В. Шелгунов, известный участник революционной деятельности, представитель народнического движения, писал в своих воспоминаниях: «Никогда еще не было в России столько жен и мужей, живущих отдельно, сколь-



вает Э.А. Павлюченко, некоторые видные женщины эпохи (например, М.В. Трубникова, Е.И. Конради, В.Н. Фигнер и др.) находились в разводе с мужьями «по идейным соображениям». Другие же (например, нигилистка З.С. Оболенская, писательница Е.В. Салиас де Турнемир, О.Р. Скарятин) находились в фактическом разрыве с мужьями [85, с. 70–71].

Ситуация с разводами касалась и большей части населения – крестьян. По этнографическому описанию крестьянского быта, «разводы случаются... и оформляются через волостной суд. Судьбу детей также решает суд. В данной местности [Шуйском уезде Владимирской области – Д.М.] существует обычай: не доводя дело до развода, оставлять дом супруга (супруги) и жить на стороне с любовником (любовницей)» [23, с. 275]. Однако если мы говорим о распространении тенденции к разводам, то речь будет скорее идти о фактическом разводе, нежели об официальном. Как об этом пишет З.З. Мухина в статье «Разводы в русской крестьянской семье в пореформенной России: гендерный аспект»: «Несмотря на крайне незначительное число официальных разводов, фактические разводы получили широкое распространение... При подаче просьб в волостные суды о разводе там их не принимали, поскольку дела о разводах не входили в их функцию. Не имея права проведения официального развода, волостные суды часто совершали разводы фактически – выдачей супругам отдельного вида на жительство (паспорта)» [76, с. 55–56]. Иными словами, супруги могли находиться в «фактическом разводе», получив через волостной суд отдельный вид на жительство, но при этом официально могли быть не разведены. Эти данные также подтверждаются Б.Н. Мироновым, который пишет, что «самовольные разводы», к концу XIX века стали очень распространенным явлением, затрагивающим все социальные классы общества [74, с. 177].

Здесь важно отметить следующее: выше, в связи с разговором о вступлении молодых людей в брак по собственному выбору («по любви»), мы уже указывали на то, что этому способствовало распространение после отмены крепостного права «отхожих промыслов». После вступления брак, если муж продолжал работать не на собственной земле, а «отходничеством», была высока вероятность супружеских измен или с обеих сторон, или создания супругом «на стороне» новой семьи [23, с. 262]<sup>1</sup>. Как пишет З.З. Мухина, «одиноких крестьян, работавших в городе и утративших связи с деревней, и можно отнести к фактически разведенным. По самым грубым оценкам, таких было десятки тысяч (а то и более) по двум столичным городам, что как минимум в десятки раз превосходило число официально разведенных. Полагаю, что это была только верхушка айсберга, реальные масштабы явления были куда значительнее. Имеются свидетельства, что во многих деревнях все здоровые мужчины уходили на заработки, так что оставшимся женщинам и изменить мужу было не с кем (Ярославская губ.), многие из отходников уже не возвращались в свои семьи» [23, с. 57]. Такая практика в другой статье того же автора связывается с тем, что в пореформенный период внебрачные связи получили широкое распространение, к ним стали относиться с большей терпимостью [77].

ко их явилось в шестидесятых и после шестидесятых годов. Разделившиеся неудачные семьи составляли затем новые семьи, но уже нелегальные, и общество относилось к этим нелегальным союзам с неизбежно полной снисходительностью... Вопрос о том, легальная или нелегальная у кого жена, стал невозможным, не имеющим смысла. Общество настолько освятило своим признанием этот порядок отношений, что даже закон о браке утратил свое прежнее значение, и рядом с законным браком распространилось теперь сожительство гражданское» [146, с. 141]. А.В. Никитенко, историк литературы, профессор Санкт-Петербургского университета, действительный член Академии наук, столь обстоятельно вел свой дневник, что он среди историков служит важнейшим источником описания общественной жизни середины XIX века. В записи за 1866 год он записал свой разговор со смоленским губернатором, который «сильно жаловался на нигилистический дух среди смоленской молодежи. Многие из девушек не выходят замуж иначе, как гражданским браком» [80, с. 53].

<sup>1</sup> З.З. Мухина в этой связи пишет, что отходничество, достигшее «огромных масштабов в Санкт-Петербургской губернии, в губерниях Центрального промышленного района и примыкавших к ним» стало «главным фактором, ведущим к ослаблению семейных связей» [76, с. 55–56].

Также выше мы отмечали, что к концу XIX века выросло число убийств «на семейной почве», которое преимущественно осуществлялось мужчинами. Этот показатель некоторыми исследователями ставится в зависимость от сложностей получения официального развода – убийство считалось крайней мерой, заменяющей собой расторжение брака. С учетом «большой распущенности крестьянских и городских женщин», а также того, что получение официального развода или справки о возможности для отдельного жительства супругов по причине прелюбодеяния жены считалось позорным для мужчины, последних это также подвигало на убийства. Примечательно, что убийство мужем изменившей ему жены считалось «небольшим грехом». Известны свидетельства, по которым мужа, заставшего жену с любовником, крестьянская общественность не посылала в суд, но отправляла замаливать этот «небольшой грех» на полгода в монастырь [76, с. 52–53]. Также известно, что с ростом женской эмансипации участились случаи убийства женами своих мужей. Чаще всего это делалось посредством отравления мышьяком, и если муж был деспотичным, то к такому «способу развода» крестьянское общество относилось терпимо, не часто его осуждало [76, с. 56].

Если же смотреть на оценку практики развода как такового, то в дневниках св. прав. Иоанна Кронштадтского мы находим достаточно категоричные высказывания. Он пишет, что безбожие и нечестие «так называемых интеллигентов» послужило причиной многих беспорядков, связанных с устройством российского общества. Одно из проявлений данных беспорядков – потеря значения брака, «разводы по прихоти умножились до бесконечности; многие дети покинуты на произвол судьбы неверными супругами; царствует какая-то бессмыслица и произвол. Это ли царство православное, это ли царство Господне?» [116, с. 524–525]. В другом месте праведный Иоанн Кронштадтский помимо всего прочего вменяет в вину интеллигенции, что они «незаконные разводы с женами возвели в закон» [116, с. 429], также свидетельствуя о тех процессах в обществе, которые мы описывали выше. В ранних дневниках о. Иоанн также ставит развод в ряд вещей, противостоящих христианским заповедям [109, с. 356].

Подводя итоги, можно отметить, что в середине – конце XIX века «мысли, витающие в воздухе», связанные со взглядами богословов и представителей интеллигенции, не оставались исключительно предметом теоретических рассуждений, но также затрагивали практические сферы жизни. На основе анализа происходящего с российской семьей как своего рода зеркального отражения совершающихся в обществе процессов, мы обнаружили, как индивидуализм может проявлять себя в семейных отношениях.

В ходе нашего исследования мы обратили внимание не на все стороны общественной мысли и жизни середины – конца XIX века<sup>1</sup>, однако можно предположить, что рассмотренные различные уровни теории и (семейной) практики феномена индивидуализма позволят нам сказать о практически повсеместной индивидуализации, самым разным образом проявляющейся в Российской империи указанного периода.

Стоит также отметить, что индивидуализм стал неотъемлемой составляющей современного российского общества, а описанные выше семейные практики чуть ли не повсеместно превратились в нечто обыденное и нормальное. Проведенное же нами исследование может проливать свет на взаимосвязь данной мировоззренческой установки с конкретными способами теоретических построений (будь то искусство, богословие или какие-либо иные виды научно-культурной деятельности) и семейными практиками, что в свою очередь помогает лучше осмыслить природу такого явления, как индивидуализм.

<sup>1</sup> Для этого необходимо проводить отдельное исследование, которое ввиду своего масштаба не представляется возможным вместить в рамки данной статьи.

## Литература

1. *Алексюк А.Н., Савенок Г.Г.* Педагогические взгляды Н.И. Пирогова // *Пирогов Н.И.* Избранные педагогические сочинения / сост. А.Н. Алексюк, Г.Г. Савенок. М.: Педагогика, 1985. С. 6–28.
2. *Антоний (Амфитеатров), архим.* Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Типогр. А. Якобсона, 1862. 283 с.
3. *Антоний (Амфитеатров), архим.* Пастырское богословие. Киев: Типогр. Киево-Печерской лавры. 1851. 171 с.
4. *Анучин Е.Н.* Исследование о проценте сосланных в Сибирь в период 1827–1846 годов // *Записки императорского Русского географического общества по отделению статистики.* Т. 3. СПб.: Типогр. Майкова, 1873. 508 с.
5. *Михаил, архим.* Сумасшествие, как повод к разводу // *Христианское чтение.* 1906. № 11. С. 832–853.
6. *Барсов Т.В.* О последствиях расторжения брака в случае прелюбодения // *Христианское чтение.* 1882. № 5–6. С. 799–842.
7. *Басинский П.В.* Святой против Льва: Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой: история одной вражды. М.: АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2016. 576 с.
8. *Безобразова П.В.* О правах женщин. М.: Рассвет, 1895. 162 с.
9. *Белинский В.Г.* Письмо В.П. Боткину. 1841 г. 8 сентября / В.Г. Белинский // *Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 12 / подгот. текста и примеч. К.П. Богаевской; ред. Ю.Г. Оксман.* М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 65–73.
10. *Бемерт К.В.* Университетское образование женщины. СПб.: Типогр. П.П. Меркульева, 1873. 40 с.
11. *Бензенгер В.Н.* К антропологии женского населения Москвы. М.: Типогр. М.Н. Лаврова, 1879. 21 с.
12. *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского / Н.А. Бердяев // *Русская идея. Мирозерцание Достоевского.* М.: Эксмо, 2016. С. 311–510.
13. *Бердяев Н.А.* Русская идея / Н.А. Бердяев // *Русская идея. Мирозерцание Достоевского.* М.: Эксмо, 2016. С. 9–310.
14. *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. М.: Наука, 1988. 280 с.
15. *Бечаснов П.А.* Статистические данные о разводах и недействительных браках за 1867–1886 гг. (по епархиям Европейской России). СПб.: Издание Центрального статистического комитета МВД, 1893. 33 с.
16. *Бим-Бад Б.М., Гауров С.Н.* Модернизация института семьи: макросоциологический, экономический и антрополого-педагогический анализ. М.: Интеллектуальная книга; Новый хронограф, 2010. 337 с.
17. *Блюм А., Захаров С.В.* Демографическая история СССР и России в зеркале поколений // *Мир России.* 1997. Т. 6. № 4. С. 3–11.
18. *Боброва Л.А.* «Высшие женские курсы профессора Герье» в Москве (1872–1888 гг.) // *Труды Историко-архивного института.* 1961. Т. 16. С. 253–265.
19. *Богданова Т.А.* Иннокентий. Биография // *Православная энциклопедия.* М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. Т. 22. С. 686–701.
20. *Борков И.* Церковная власть и светское общество в своих отношениях к вопросу о браке и брачном разводе. Вятка: Типогр. и хромолит. Шкляевой, б. Макшеева, Куклина и Красовского, 1913. 23 с.
21. *Боряковский А.Г.* О вреде средств, препятствующих зачатию // *Врач.* 1893. № 32. С. 886–887.
22. *Бурмистрова С.В.* Любовно-семейная проблематика в русской литературе середины XIX века // *Вестник ТГПУ.* 2010. № 8. С. 73–79.
23. Быт великорусских крестьян землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / авт. сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб.: Европейский дом, 1993. 472 с.
24. *Вахромеева О.Б.* Женщины в системе трудовых ресурсов в России на рубеже XIX–XX вв. СПб.: Знаменитые универсанты, 2009. 249 с.
25. *Веремченко В.А.* Российская семья второй половины XIX – начала XX в.: этапы модернизации // *Царскосельские чтения.* 2016. № XX. С. 25–29.
26. *Вишневский А.Г.* Демографическая модернизация России: 1900–2000. М.: Новое издательство, 2006. 601 с.
27. *Вишневский А.Г.* Ранние этапы становления нового типа рождаемости в СССР // *Брачность, рождаемость, смертность в России и в СССР: Сборник статей / под ред. А.Г. Вишневского.* М.: Статистика, 1997. С. 105–135.
28. *Водовозова Е.Н.* На заре жизни: Мемуарные очерки и портреты. Т. II. М.: Художественная литература, 1987. 527 с.
29. *Вознесенская А.П.* Образ женщины-нигилистки как отражение смены ценностной парадигмы в культуре России XIX в. // *Общество. Среда. Развитие (Тerra Humana).* 2012. № 2. С. 153–156.
30. *Вялов А.И.* Понятие любви в учениях К.Д. Кавелина и Л.Н. Толстого // *Гуманитарные ведомости ТГПУ имени Л.Н. Толстого.* 2012. № 3. С. 46–50.
31. *Герцен А.И.* Былое и думы. Ч. V: 1852–1868 / А.И. Герцен // *Собр. соч.: в 30 т. Т. 10.* М.: Изд-во АН СССР, 1956. 535 с.
32. *Герцен А.И.* С. Письмо Н.П. Огареву и Н.А. Тучковой-Огаревой, 1865 г. / А.И. Герцен // *Собр. соч.: в 30 т. Т. 28: Письма 1865–1866 годов.* М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 85–86.
33. *Герцен А.И.* Письмо Н.П. Огареву, 1869 г. / А.И. Герцен // *Собр. соч.: в 30 т. Т. 30: Дополнения к изданию. Кн. 1: Письма 1869–1870 годов.* М.: Наука, 1964. С. 198.
34. *Гилларовский Ф.В.* Исследование о рождении и смертности детей в Новгородской губернии. СПб.: Типогр. К. Вольфа, 1866. 665 с.
35. *Глубоковский Н.Н.* Развод по прелюбодению и его последствия по учению Христа Спасителя. СПб.: Типогр. А.Л. Катанского и Ко, 1895. 100 с.

36. *Голод С.И.* Современная семья: плюрализм моделей // Социологический журнал. 1996. № 3/4. С. 99–108.
37. *Гусев Н.Н.* Герцен и Толстой // Литературное наследство. 1941. Т. 41. С. 490–525.
38. *Де-Пуле М.* Нигилизм как патологическое явление русской жизни // Русский вестник. 1881. № 11. С. 73–123.
39. Дневник 3-го съезда Общества русских врачей в память Н.И. Пирогова / под ред. проф. В.В. Пашутина. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1889. 441 с.
40. *Днепров Э.Д.* Современная школьная реформа в России. М.: Наука, 1998. 463 с.
41. *Добровольский В.И.* Брак и развод: Очерк по русскому брачному праву. СПб.: Типогр. Т-ва печат. и изд. дела «Труд», 1903. 248 с.
42. *Довнар-Запольский М.В.* Очерки семейственного обычного права крестьян Минской губернии / М.В. Довнар-Запольский // Исследования и статьи. Киев: Типогр. А.П. Сапунова, 1909. С. 1–60.
43. *Достоевская А.Г.* Воспоминания / вступ. ст., подгот. текста и примеч. С.В. Белова и В.А. Туниманова. М.: Правда. 1987. 544 с.
44. *Ефименко П.С.* Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии. Кн. 1. Архангельск: Архангельская губернская типография, 1869. 336 с.
45. *Заозерский Н.А.* Злонамеренное оставление одним супругом другого как основание расторжения брака // Богословский вестник 1904. Т. 3. № 10. С. 318–341; Т. 3. № 11. С. 422–445.
46. *Захарова Л.Г.* Самодержавие и реформы в России. 1861–1874 (к вопросу о выборе пути развития) // Великие реформы в России. 1856–1874: Сборник / под ред. Л.Г. Захаровой, Б. Эклофа, Дж. Бушнелла. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. С. 24–43.
47. *Звонков А.П.* Современный брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии // Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России / под ред. Н. Харузина. М.: Типогр. А. Левенсон и Ко, 1889. Вып. 1. С. 53–130.
47. *Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2004. 248 с.
49. *Ильинский Ф.М.* Русская свадьба в Белгородском уезде Курской губернии. Кременец: Типогр. М.Д. Шумского, 1893. 36 с.
50. *Ильищенко Ф., свящ., Фирсов С.Л.* Иоанн Кронштадский // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. Т. 24. С. 353–370.
51. *Иоанн (Соколов), еп.* Из чтений по догматическому богословию // Богословские академические чтения преосвященного Иоанна, епископа Смоленского. СПб.: Синодальная типография, 1906. С. 1–100.
52. *Кавелин К.Д.* Быт русского народа / К.Д. Кавелин // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4 / с примеч. проф. Д.А. Корсакова. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1900. С. 5–166.
53. *Кавелин К.Д.* Задачи психологии / К.Д. Кавелин // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / вступ. ст. А.Ф. Кони и примеч. проф. Д.А. Корсакова. СПб., 1899. С. 375–648.
54. *Кавелин К.Д.* Задачи этики / К.Д. Кавелин // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / вступ. ст. А.Ф. Кони и примеч. проф. Д.А. Корсакова. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1899. С. 897–1018.
55. *Кавелин К.Д.* Права семейственные: Очерк юридических отношений, возникающих из семейного союза (1884) / К.Д. Кавелин // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4 / с примеч. проф. Д.А. Корсакова. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1900. С. 1006–1181.
56. *Кафанова О.Б.* Жорж Санд и начало разрушения патриархального сознания в русской литературе XIX века // Вестник ТГПУ. 2006. № 8. С. 31–37.
57. *Кафанова О.Б.* Жорж Санд и русская литература XIX века. (Мифы и реальность): 1830–1860 гг. / отв. ред. Ю.Д. Левин. Томск: Изд-во ТГПУ, 1998. 411 с.
58. *Кипурова С.Н.* Значение взглядов Н.И. Пирогова, К.Д. Ушинского и Л.Н. Толстого на проблемы подготовки учителя для становления гуманистической парадигмы российского образования // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. Педагогика. 2011. № 3 (19). С. 113–120.
59. *Ковалевская С.В.* Нигилистка / С.В. Ковалевская // Воспоминания. Повести / подг. текста Л.Д. Опульской, примеч. сост. П.Я. Кочиной, А.Р. Шкирич; ст. «Софья Ковалевская – общественный деятель и литератор» М.В. Нечкиной, отв. ред. П.Я. Кочина. М.: Наука, 1974. С. 90–156.
60. *Козлова О.А.* Женская занятость: проблемы, тенденции и перспективы развития // Экономика региона. 2005. № 2. С. 162–173.
61. *Коул Э.Дж.* Снижение рождаемости в Европе со времен французской революции до Второй мировой войны // Брачность, рождаемость и семья за три века / под ред. А.Г. Вишневского, И.С. Кона. М.: Статистика, 1979. С. 71–98.
62. *Коцюба В.И.* О некоторых аспектах жизни и философии протоиерея Ф.А. Голубинского // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. № 40 (2). С. 32–45.
63. *Красножен М.Е.* О разводе в России. М.: Типогр. В. Чичерина, 1899. 22 с.
64. *Кунцевич Г.З.* Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа: Соч. архиеп. Иннокентия (по цензурной рукописи) // Христианское чтение. 1907. № 3. С. 410–415.
65. *Лихачева Е.О.* Материалы для истории женского образования в России (1086–1880): в 4 т. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1890–1901. Т. 1–4. 296, 308, 271, 647 с.
66. *Личкус Л.Г.* Искусственный преступный выкидыш // XII Пироговский съезд. Вып. II. СПб.: Типогр. АО «Слово», 1913. С. 84–86.
67. *Макушин Л.М.* Дискуссия 1862 г. о гласности и свободе печати // Известия Уральского федерального университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2009. Т. 67. № 3. С. 71–79.
68. *Макушин Л.М.* Закон о печати 6 апреля 1865 г. // Известия Уральского федерального университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2010. Т. 71. № 1. С. 94–104.
69. *Манчестер Л.* Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного



- самосознания в России. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 448 с.
70. *Мелентьев Ф.И.* Воспитание и образование наследника престола в проектах В.П. Титова 1856–1858 гг. // Вестник Университета Дмитрия Пожарского. 2017. № 1 (5). С. 11–57.
  71. *Методий (Зинковский), иером.* Понятие личности в русском богословии XIX – начала XX веков // Вестник РХГА. 2014. № 2. С. 49–55.
  72. *Милоголова И.Н.* О праве собственности в пореформенной крестьянской семье, 1861–1900 // Вестник Московского университета. История. 1995. № 1. С. 22–31.
  73. *Миронов Б.Н.* Развитие грамотности в России и СССР за 1000 лет: X–XX вв. // Studia Humanistica: Исследования по истории и филологии. 1996. С. 24–46.
  74. *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): в 2 т. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 548 с.
  75. *Мицюк Н.А., Пушкарева Н.Л.* «Плодоизгнание» как основной способ контроля рождаемости у крестьянок XIX в. // Вестник Смоленской государственной медицинской академии. 2019. № 3. С. 159–170.
  76. *Мухина З.З.* Разводы в русской крестьянской семье в пореформенной России: гендерный аспект // Вестник РУДН. История России. 2013. № 1. С. 44–63.
  77. *Мухина З.З.* «Девка на поре, не удержишь на дворе» (о девичьей чести в крестьянской среде Центральной России во второй половине XIX – начале XX в.) // Женщина в российском обществе. 2010. № 3. С. 58–68.
  78. *Некрасова Е.С.* Из прошлого женских курсов. М.: Типогр. А.А. Карцева, 1886. 99 с.
  79. *Нечаев П.И.* Учебник по практическому руководству для пастырей. СПб.: Типо-литогр. Дома призрения малолет. бедных, 1884. 359 с.
  80. *Никитенко А.В.* Дневник: в 3 т. Т. 3: 1866–1877 / подгот. текста и примеч. И.Я. Айзенштока. М.: Художественная литература, 1956. 581 с.
  81. *Новосельский С.А.* К вопросу о снижении смертности и рождаемости (1914 г.) / С.А. Новосельский // Демография и статистика (избранные произведения) / под ред. проф. Л.Е. Полякова. М.: Статистика, 1978. С. 120–128.
  82. *Ореханов Г., прот.* Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М.: Эксмо, 2016. 608 с.
  83. *Ореханов Г., прот.* Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: Конфликт глазами современников. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 696 с.
  84. *Оршанский И.Г.* Исследования по русскому праву обычному и брачному. СПб.: Типогр. А.Е. Ландау, 1879. 459 с.
  85. *Павлюченко Э.А.* Женщины в русском освободительном движении: От Марии Волконской до Веры Фигнер. М.: Мысль, 1988. 269 с.
  86. *Певницкий В.Ф.* Приготовление к священству и жизнь священника. Киев: Типогр. А.Н. Иванова, 1886. 279 с.
  87. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. IX: Воронежская губерния. Тетр. II / под ред. [и с предисл.] Н.А. Троицкого. СПб.: Изд-е Центрального статистического комитета МВД, 1904. 255 с.
  88. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. VI: Владимирская губерния. Тетр. II / под ред. [и с предисл.] Н.А. Троицкого. СПб.: Изд-е Центрального статистического комитета МВД, 1904. 234 с.
  89. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. XXIX: Орловская губерния / под ред. [и с предисл.] Н.А. Троицкого. СПб.: Изд-е Центрального статистического комитета МВД, 1904. 259 с.
  90. *Пиетров-Эннкер Б.* «Новые люди» России: Развитие женского движения от истоков до Октябрьской революции. М., 2005. 441 с.
  91. *Пирогов Н.И.* Вопросы жизни: Дневник старого врача / Н.И. Пирогов // Соч.: в 2 т. Т. 1. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1887. 525 с.
  92. *Пирогов Н.И.* Статьи и заметки. 1858–1863 / Н.И. Пирогов // Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1887. 554 с.
  93. *Покровский Ф.* О семейном положении крестьянской женщины в одной из местностей Костромской губернии по данным волостного суда // ЖС. 1896. Вып. 3–4. Отд. 1. С. 457–476.
  94. *Предтеченский Я.* О свадебных обрядах г. Чердыни // Пермский сборник. 1859. Кн. 1. Отд. 2. С. 1–107.
  95. *Преображенский И.В.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91 гг. СПб.: Типогр. Э. Арнольда, 1897. С. 236 с.
  96. *Пушкарева Н.Л.* Начало женского движения в России // Материалы конференции «Женское движение в России: вчера, сегодня, завтра» / отв. ред. Г.М. Михалева. М.: РОДП «Яблоко»; «КМК», 2010. С. 29–34.
  97. *Пушкарева Н.Л., Мицюк Н.А.* Модернизация репродуктивного поведения образованных россиянок второй половины XIX – начала XX в // Женщина в российском обществе. 2016. № 3 (80). С. 73–89.
  98. *Пушкарева Н.Л., Мухина З.З.* Женщина и женское в традиционной русской сексуальной культуре (до и после великих реформ XIX века) // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2012. № 3 (20). С. 43–55.
  99. Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / ред.-сост. В.Н. Болдарева. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. 392 с.
  100. *Розанов В.В.* «Церковный Вестник» – о разводе / Розанов В.В. // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 18] Семейный вопрос в России / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2004. С. 539–558.
  101. *Розанов В.В.* Теперь и прежде [Иллюстрация к историческому осуществлению принципов веры и свободы] / Розанов В.В. // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 26] Религия и культура / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост. А.Н. Николюкина, П.П. Апрышко, О.В. Быстровой; коммент. О.В. Быстровой. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 127–134.



102. *Розанова С.А.* Толстой и Герцен. М.: Художественная литература, 1972. 303 с.
103. *Румянцева М.Ф.* Исторические источники XVIII – начала XX века. Источниковедение: Теория. История. Метод. источники российской истории / И.Н. Данилевский, В.В. Кабанов, О.М. Медушевская, М.Ф. Румянцева. М.: Изд-во РГГУ, 2004. С. 318–504.
104. Санкт-Петербургские высшие женские курсы за 25 лет. 1878–1903: Очерки и материалы / сост. и вступ. ст. А.Н. Аненский. СПб.: Изд-е Ком. О-ва для доставления средств Высшим женским курсам в С.-Петербурге, 1903. 260, 182 с.
105. Свод статистических сведений по делам уголовным, производившимся в 1874 году в судебных учреждениях, действующих на основании уставов 20 ноября 1864 года. СПб.: Сенатская типография, 1875. Разд. пагин.
106. Свод статистических сведений по делам уголовным, производившимся в 1892 году в судебных учреждениях, действующих на основании уставов императора Александра II. СПб.: Сенатская типография, 1896. Разд. пагин.
107. [*Иоанн Кронштадтский, св. прав.*] Горькая правда о современных девушках и женщинах: Новое слово о. Иоанна Кронштадтского. СПб.: Типогр. П.Е. Ознобицева, 1903. 8 с.
108. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Дневник. Т. I: 1856 / над изд. работали игум. Дамаскин (Орловский), прот. Максим Максимов, К.В. Геворкян; под ред. Е.Г. Криницыной. Тверь: Булат, 2007. 299 с.
109. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Дневник. Т. II: 1857–1858 / над изд. работали игум. Дамаскин (Орловский), прот. Максим Максимов, К.В. Геворкян; под ред. Е.Г. Криницыной. М.: Булат, 2005. 560 с.
110. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Дневник. Т. IV: 1860–1861 / над изд. работали игум. Дамаскин (Орловский), прот. Максим Максимов, К.В. Геворкян; под ред. Е.Г. Криницыной. М.: Булат, 2006. 334 с.
111. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Дневник. Т. IX: 1865–1866 / над изд. работали игум. Дамаскин (Орловский), прот. Максим Максимов, К.В. Геворкян; под ред. Е.Г. Криницыной. Тверь: Булат, 2012. 269 с.
112. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Дневник. Т. VII: 1863–1864 / над изд. работали игум. Дамаскин (Орловский), прот. Максим Максимов, К.В. Геворкян; под ред. Е.Г. Криницыной. Тверь: Булат, 2010. 269 с.
113. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Дневник. Т. VIII: 1865 / над изд. работали игум. Дамаскин (Орловский), прот. Максим Максимов, К.В. Геворкян; под ред. Е.Г. Криницыной. Тверь: Булат, 2010. 256 с.
114. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Дневник. Т. XV: 1870–1871 / над изд. работали игум. Дамаскин (Орловский), прот. Максим Максимов, К.В. Геворкян; под ред. Е.Г. Криницыной. М.: Булат, 2006. 574 с.
115. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Живой колос с духовной нивы протоиерея Иоанна Ильича Сергиева-Кронштадтского: Выписки из дневника за 1907–1908 гг. М.: Лествица; СПб.: Диоптра. 1998. 172 с.
116. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Новые грозные слова о Страшном поистине Суде Божиим, грядущем и приближающемся. 1906–1907 / Св. прав. Иоанн Кронштадтский // «Я предвижу восстановление мощной России» / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 471–552.
117. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Простое Евангельское слово русскому народу: Статьи для чтения по воскресным и праздничным дням всего года. СПб.: Паровая типогр. П.В. Гаевского, 1902. 568 с.
118. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. О христианском браке, сохранении семьи и поводах к разводу. М.: Новоспасский монастырь, 2018. 344 с.
119. *Сергий (Ляпидевский), митр.* Из лекций по пастырскому богословию // Богословский вестник. 1900. Т. 2. № 8. С. 507–549; Т. 3. № 9. С. 45–58; № 10. С. 221–243; 1901. Т. 2. № 7/8. С. 518–541; 1902. Т. 3. № 9. С. 1–22.
120. *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб.: Типогр. Конрада Вингебера, 1833. 410 с.
121. *Сидорова В.С.* Крестьянская семья и бытовая преступность в России во второй половине XIX века // Вестник ЛГУ имени А.С. Пушкина. 2011. № 1. С. 39–46.
122. *Сливицкая О.В.* Л. Толстой и А. Герцен в противостоянии ресентименту // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления. Т. 1. М., 2007. С. 570–623.
123. *Смеюха В.В.* Отечественные женские журналы: Историко-типологический аспект. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2011. 188 с.
124. *Смирнов А.Л.* Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. М.: Университетская типография (Катков и К°). 1877. 259 с.
125. *Созерцатель [Оболенский Л.Е.]*. Вопросы в новейшей беллетристике // Русское богатство. 1890. № 3. С. 188–200.
126. *Соловьев В.С.* Смысл любви / В.С. Соловьев // Смысл любви: Избранные произведения / сост., вступ. ст., коммент. Н.И. Цимбаева. М.: Современник, 1991. С. 390–398.
127. *Стайтс Р.* Женское освободительное движение: феминизм, нигилизм, большевизм. М.: РОССПЭН, 2004. 305 с.
128. *Степняк С.М.* Подпольная Россия. Лондон: Фонд русской вольной прессы, 1893. 189 с.
129. *Сумцов Н.Ф.* Разувание // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 26. СПб: Типогр. АО «Издат. дело, бывшее Брокгауз-Ефрон». 1899. С. 200.
130. *Терещенко А.* Быт русского народа. Ч. 2: Свадьбы. СПб.: Типогр. Военно-учебных заведений, 1848. 619 с.
131. *Тишкин Г.А.* Женский вопрос в России в 50–60-е гг. XIX в. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1984. 240 с.
132. *Толстой Л.Н.* Дневник 1895 г. / Л.Н. Толстой // Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 53 / подгот. текста и коммент. Н.С. Родионова. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1953. С. 3–76.
133. *Толстой Л.Н.* Так что же нам делать? / Л.Н. Толстой // Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 25 /

- под общ. ред. В.Г. Черткова. М.: Художественная литература, 1937. С. 182–412.
134. *Успенский Г.И.* Крестьянские женщины // Русская мысль. 1890. № 4. С. 137–154.
135. *Успенский М.* Марипчельская крестьянская свадьба: Бытовой очерк (Великолукский уезд) // Живая старина. 1898. Вып. 8. № 1. С. 80–104.
136. *Феноменов М.Я.* Современная деревня: Опыт краеведческого обследования одной деревни (д. Гадыши Валдайского у. Новгородской г.). Л.; М.: Гос. изд-во, 1925. Ч. 2: Старый и новый быт: (Социальные навыки). 211 с.
137. *Фортунатов В.В.* Российская история в лицах. СПб.: ИД «Питер», 2008. 570 с.
138. *Франк С.Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // Русские мыслители о Льве Толстом: Сборник статей / отв. ред. В.И. Толстой; сост. С.М. Романов. Тула: Ясная Поляна, 2002. С. 161–167.
139. *Хаджнал Дж.* Европейский тип брачности в ретроспективе // Брачность, рождаемость и семья за три века / под ред. А.Г. Вишневого, И.С. Кона. М.: Статистика, 1979. С. 14–21.
140. *Хондзинский П., прот.* Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2017. № 70. С. 11–27.
141. *Хондзинский П., прот.* Восприятие идей Канта в богословском наследии свт. Иннокентия (Борисова) // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2017. Вып. 74. С. 94–102.
142. *Хондзинский П., прот.* Жизнь во Христе как предмет саморефлексии в дневниках святого Иоанна Кронштадского // Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / ред.-сост. В.Н. Болдарева. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 108–118.
143. *Хондзинский П., прот.* По направлению к Канту: фрагмент из истории персонализма в Новое время // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 178–186.
144. *Чернышевский Н.Г.* Дневник моих отношений с тою, которая теперь составляет мое счастье / Н.Г. Чернышевский // Полн. собр. соч.: в 15 т. Т. 1 / под ред. Б.П. Козьмина, вступ. ст. Н.Л. Мещерякова. М.: Художественная литература, 1939. С. 410–453.
145. *Чечулин Н.Д.* Воспитание и домашнее обучение в России в XVIII в. // Дела и дни. 1922. Кн. 2. С. 40–120.
146. *Шелгунов Н.В.* Воспоминания: в 2 т. Т. 1 / вступ. ст. Э. Виленской и Л. Ройтберг; подгот. текста и примеч. Э. Виленской и др. М.: Художественная литература, 1967. 507 с.
147. *Шпидлик, о. Томаш.* Русская идея: иное видение человека: пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 464 с.
148. *Щеглов В.Г.* Положение и права женщины в семье и обществе в древности, средние века и новое время: Историко-юридический очерк. Ярославль: Типогр. Э.Г. Фальк, 1898. 175 с.
149. *Юкина И.И.* Русский феминизм как вызов современности. СПб.: Алетейя, 2007. 544 с.
150. *Юнусова Ф.В., Юнусов И.Ш.* Разрешение дилеммы «семья – любовь» в русской классической литературе XIX века как одна из причин современного кризиса института семьи в России // Культура и цивилизация. 2018. Т. 8. № 1А. С. 268–277.
151. *Якобсон В.Л.* Современный выкидыш с общественной и медицинской точки зрения // Труды IV съезда общества российских акушеров и гинекологов (16–19 декабря 1911 г.). 1912. Вып. I. СПб.: Орбита. С. 3–17.
152. *Behr-Sigel E.* Un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne. Introduction et lettres à Valérian et Alexandra Lavrski. Paris: Beauchesne, 1977. 164 p.
153. *Eklof B.* Russian Peasant School: Officialdom, Village Culture, and Popular Pedagogy, 1861–1914. Berkeley, California: University of California Press, 1986. 652 p.
154. *Engel B.A.* Mothers and Daughters: Family Patterns and Female Intelligentsia // The Family in Imperial Russia / ed. by D.L. Ransel. Urbana: University of Illinois Press, 1979. P. 44–59.
155. *Engelstein L.* The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia. Ithaca: Cornell University Press, 1992. 461 p.
156. *Freeze G.L.* Bringing Order to the Russian Family: Marriage and Divorce in Imperial Russia // The Journal of Modern History. 1990. Vol. 62. № 4. P. 709–746.
157. *Lindenmeyr A.* Public Life, Private Virtues: Women in Russian Charity, 1762–1914 // Journal of Women in Culture and Society. 1993. Vol. 18. №. 3. P. 562–591.

*Аннотация.* В настоящей статье сквозь призму индивидуализации как проблемы предпринимается попытка комплексного рассмотрения феномена индивидуализма на различных уровнях теории и (семейной) практики в российской истории середины – конца XIX века. В качестве результатов исследования мы обнаружили, что с середины XIX века в российском обществе начали распространяться «эго-документы» – тогда же, когда св. прав. Иоанн Кронштадтский начал вести свои дневники. Также мы показали, что на святого Иоанна в этом отношении повлиял преподаватель СПбДА, психолог В.Н. Карпов, который, в свою очередь, был одним из учеников свт. Иннокентия (Борисова) – первопроходцем в попытке совместить современную концепцию человека с православной догматикой. Также интеллектуальную традицию свт. Иннокентия наследовали еп. Иоанн (Соколов) и прот. Феодор Сидонский. Вне «школы» свт. Иннокентия мы обнаружили похожие способы богословствования: А.М. Бухарев ставит гуманизм в самый центр христианства, а архим. Антоний (Амфитеатров), строя свою догматическую систему, реагирует на «вызов современности»,

связанный с введением понятия «личность» в научно-богословский дискурс. Также гуманизм, своеобразно совмещенный с христианским мировоззрением, отслеживается в творчестве Л.Н. Толстого. С последним мы выявили идейную связь у представителей интеллигенции середины XIX века, в числе которых А.И. Герцен (общественное устройство), К.Д. Кавелин (психология и правоведение), Н.И. Пирогов (педагогика), по-разному использующих индивидуализм в своих теоретических (иногда и в практических) построениях. Также мы обнаружили изменения, произошедшие в описываемый период с российской семьей. Эти изменения коснулись трансформации свадебного обряда, возраста вступления в брак, отношения к женщинам и детям, уровня брачности и рождаемости, официальных и фактических разводов. Выводом настоящей статьи стал тезис о релевантности положения о практически повсеместной индивидуализации в Российской империи середины – конца XIX века, проявляющейся самым разным образом. Проведенное исследование может помочь пролить свет на взаимосвязь между индивидуализмом с вытекающими из него конкретными способами теоретических построений (будь то искусство, богословие или какие-либо иные виды научно-культурной деятельности) и семейных практик, иными словами, понять природу феномена индивидуализма.

*Ключевые слова:* индивидуализм, российская история XIX века, св. прав. Иоанн Кронштадтский, русские богословы, Лев Николаевич Толстой, русская интеллигенция, семейные практики, свадебный обряд, уровень брачности, брак по любви, планирование семьи, рождаемость, женская эмансипация, разводы.

Dmitry A. Markov, Master of Theology, Laboratory Assistant, "Sociology of Religions" Research Laboratory, St. Tikhon Orthodox Humanitarian University. E-mail: archprotolip@gmail.com

#### **What is in Common between St. John of Kronstadt, Theologians, Intellectuals and Family Practitioners in the Middle and End of the 19<sup>th</sup> Century?**

*Abstract.* This article attempts to comprehensively examine the phenomenon of individualism at various levels of theory and (family) practice in Russian history in the middle and end of the 19<sup>th</sup> century through the prism of individualization as the problem. The research resulted in the discovery that approximately at the time when St. John of Kronstadt started writing his diaries as an experience of self-reflection, i.e. from the middle of the 19<sup>th</sup> century, there appeared and spread in the Russian society the "ego-documents". The author also shows that St. John was under the influence of St. Petersburg Theological Academy lecturer and psychologist V.N. Karpov, who was one of the students of St. Innocent (Borisov) – the pioneer in his attempts to combine the modern concept of personality and Orthodox dogmatic theology. Also the intellectual tradition of St. Innocent was inherited by Bishop John (Sokolov) and Archpriest Theodore Sidonskiy. Beyond the framework of St. Innocent "school" the author found similar theological methods of A.M. Bukharev, who placed humanism at the very center of Christianity, and of the Archimandrite Anthony (Amfiteatrov), who described his system of dogmatic theology, responding to the "challenge of modernity" associated with the introduction of the concept of "personality" in scientific and theological discourse. Also, humanism, peculiarly combined with the Christian worldview, is traced in the works of Lev Tolstoy. His ideas intersected with those of the representatives of intelligentsia in the middle of the 19<sup>th</sup> century, such as A.I. Herzen (social structure), K.D. Cavelin (psychology and law), N.I. Pirogov (pedagogy), who used individualism in different ways in their theoretical (sometimes in practical) constructions. The author also points out the changes in the Russian family that occurred in the middle and end of the 19<sup>th</sup> century. Those changes affected the transformation of the wedding ceremony, the marriage age and, attitude to women and children, marriage and birth rate, official and actual divorces. The author puts forward the thesis of the relevance of the postulate regarding the almost universal individualization in the Russian Empire in the middle and end of the 19<sup>th</sup> century, which was manifested in various ways. This study can help clarify the relationship between individualism and the concrete methods of theoretical constructions (art, theology, or any other types of scientific and cultural activities) arising from it and family practices, and thus helps to understand the nature of individualism.

*Keywords:* Individualism, Russian History of the 19<sup>th</sup> century, St. John of Kronstadt, Russian Theologians, Lev Tolstoy, Russian Intelligentsia, Family Practices, Wedding ceremony, Marriage Rate, Love-match, Family Planning, Birth Rate, Feminism, Divorces.

## **«Иоаннитство» как интерпретационный миф: политика, СМИ и Церковь**

Начиная с дореволюционных времен и поныне в литературе сложилось устойчивое представление о некоей особой секте неумеренных поклонников святого праведного Иоанна Кронштадтского, которую принято именовать «иоаннитами». Из современных работ, наиболее полно излагающих эту версию, следует в первую очередь назвать исследования Н.Г. Зарембо [13], Н.П. Зиминной [14], Надежды Киценко [20].

В своей обширной статье в «Православной энциклопедии» Н.П. Зимина предпринимает попытку реконструировать «основные черты вероучения иоаннитов» [14, с. 130–132]. Согласно этой реконструкции, «иоанниты» верили, будто бы святой праведный Иоанн Кронштадтский – воплотившийся Христос или вся Святая Троица, а женщины – лидеры «иоаннитов» позиционировались как «богородицы». Обычно такие взгляды маркировались как «хлыстовские» (хлысты и развившиеся из них скопцы якобы верили в непрерывное боговоплощение в своих лидерах). Подобные реконструкции опираются на большой массив текстов из периодической печати и миссионерских изданий того времени. Считается, что сам святой праведный Иоанн Кронштадтский неоднократно отрекался от «иоаннитов» и публично осуждал их [14, с. 132–133].

Ключевыми вехами борьбы с «иоаннитами» являются IV Всероссийский миссионерский съезд 1908 года, определение Святейшего Правительствующего Синода 4–11 декабря 1908 года, определение Синода от 13 апреля 1912 года [14, с. 133–135].

В целом можно констатировать, что в 1908–1912 годах в Православной Церкви происходила активная борьба с массовым народным движением мистического толка. Это движение имело обширную собственную литературу, ряд изданий (например, журнал «Кронштадтский маяк» и газету «Гроза»). В борьбу был вовлечен обширный круг представителей власти, в том числе полицейской, а также широкий спектр средств массовой информации от либеральных до правомонархических изданий типа «Колокола».

При взгляде на всю эту борьбу в целом обращает на себя внимание факт ее параллельности по времени и даже действующим лицам с разгромом имяславческого движения на Святой Горе Афон. В мае и августе 1913 года были изданы крайне резкие постановления Св. Синода с осуждением так называемых имябожников [18, с. 548–637].

В борьбу с имяславием («имябожием»), полностью подорвавшим развитие русского присутствия на Афоне, были вовлечены широкие круги – от чиновников МИД и Министерства внутренних дел до самых различных средств массовой информации. Одним из главных виновников афонской трагедии был, как известно, архиепископ Антоний (Храповицкий) (1863–1936). Он инициировал осуждение имяславцев, был его главной движущей

*Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, секретаря Ученого совета Иваново-Вознесенской духовной семинарии, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии. E-mail: inok\_vit@mail.ru*



силой [18, с. 484]. В своих действиях архиепископ Антоний опирался на профессиональное миссионерское сообщество и церковные издания типа «Русского инока». «Имябожие» он считал «хлыстовским» явлением [18, с. 484–485]. Однако архиепископ Антоний (Храповицкий) в 1908 году был также председателем и главным действующим лицом IV Всероссийского миссионерского съезда, осудившего «иоаннитство». В 1912 году он активно участвовал в действиях Синода против «иоаннитов» [32, с. 648].

Таким образом, проблема «иоаннитства», как и проблема «хлыстовства», оказываются тесно связанными с вопросами имяславия. Это важнейшие элементы многоплановой духовно-идеальной борьбы в предреволюционный период.

И «иоаннитство», и позднее «хлыстовство», и «имяславие» воспринимались их современниками (а значит – и нами) через призму искусственных интерпретаций миссионерского сообщества, чиновничьих (как светских, так и церковных) кругов при самом активном участии светских и церковных средств массовой информации. Собственно, СМИ оказывались здесь главной площадкой формирования таких интерпретаций.

Данная статья, конечно же, не претендует на анализ всего объема источников, необходимых для новой оценки народного движения, возникшего вокруг святого праведного Иоанна Кронштадтского. Приведем лишь некоторые новые материалы, свидетельствующие о неоднозначности официальных оценок «иоаннитов», данных в свое время миссионерским сообществом, церковной и светской печатью, Святейшим Синодом.

Показательной для всей борьбы вокруг различных форм народного почитания святого праведного Иоанна Кронштадтского является история акафиста, написанного ему в 1901 году костромским крестьянином Иваном Артамоновым Пономаревым. В литературе, со слов костромского миссионера священника Е. Зубарева, обычно утверждается, что в этом тексте отец Иоанн именовался не только «великим и святым», но якобы «Богом во плоти», «Судией всему миру» и «Триединым Господом» [16, с. 253].

Акафист якобы назывался «Акафист великочудному сподвижнику Иоанну Ильичу Сергиеву, в Троице славимому» [14, с. 128]. Считается, что Пономаревым было написано в общей сложности около 15 рукописных сочинений, в которых он якобы учил, что второе пришествие Сына Божия совершилось в лице о. Иоанна и им производится «страшный суд над родом человеческим», который может продлиться «не одну сотню лет» [14, с. 128–129].

В своем частном доме И.А. Пономарев устроил пристройку наподобие часовни, с крестом на крыше, где поместил православные иконы, а также портрет прот. Иоанна Кронштадтского. Здесь собирались верующие, читали Евангелие, жития святых, Следованную псалтирь, слушали толкования Пономарева. Они заявляли, что никак не отделяют себя от Церкви, но стали понимать песнопения и поучения церковные только с тех пор, как их им растолковал «Иван Артамоныч» [14, с. 129]. Пономарев стал знаковой медийной фигурой, жупелом, который активно использовался против о. Иоанна.

Сам Иван Артамонович спустя девять лет подробно описал последовательность событий, происходивших вокруг его акафиста. К сожалению, это описание доступно нам опять же исключительно со слов местного костромского миссионера [16, с. 525–537]. Из него ясно, что Пономарев, конечно же, не имел должного богословского образования и был весьма экзальтирован.

Местный миссионер, чтобы показать невежество крестьянина, приводит его слова: «Я принадлежу к назорейской ереси кафолической веры» [16, с. 527]. Однако этой весьма своеобразной формулировкой И.А. Пономарев как раз старался показать свою православность. Здесь же он говорит, что «проповедует Христа во плоти» (пришедшего), причем из контекста следует, что речь идет отнюдь не об о. Иоанне Кронштадтском: «...исповедую Его ядением тела и пиением крови Христовой, пропитавшихся



Духом Святым» [16, с. 527–528]. Он подчеркивает, что «не отказывается от духовного своего отца Иоанна», пишет: «Хвалю в нем Бога, ибо сказано: хвалите Бога во святых его» [16, с. 528].

По словам И.А. Пономарева, акафист о. Иоанну Кронштадтскому, которого сегодня мы почитаем в качестве святого и праведного, он написал по бывшему ему трижды внушению от Духа. Кроме того, он писал книгу в 117 главах под заголовком «Российская слава». Иван Артамонович никому не говорил о своих сочинениях. К нему ходила учительница земской школы Мария Яковлева, по всей видимости – за духовными советами. Ей-то он под строгим секретом и дал рукопись акафиста для грамматической правки текста, «чтобы никто не знал, что я пишу акафист, так как хотя малограмотный, но знал, что акафисту следует быть после» [16, с. 530]. Действительно, мы знаем, что после канонизации святого праведного Иоанна Кронштадтского ему было написано несколько акафистов.

Яковлева по просьбе Пономарева отредактировала и переписала акафист, но показала его местному священнику Николаю Махровскому. Тот передал текст благочинному, а благочинный – епископу Костромскому и Галичскому Виссариону (Нечаеву). Последний переслал текст непосредственно самому о. Иоанну Кронштадтскому [16, с. 530]. Ответ, как подчеркивает Пономарев, пришел «по дистанциям гражданской власти» [16, с. 530].

Столкнулись два совершенно не соотносимых между собою пласта. С одной стороны, была внутренняя духовная жизнь неформального харизматичного лидера местных крестьян, считавшего, что он трижды получил внушение Святого Духа прославить в тайном тексте праведного Иоанна Кронштадтского. С другой – эти самые «дистанции»: власти светской и духовной, миссионеров, средств массовой информации, вообще в целом – рационализованного общества.

Священник-миссионер Е. Зубарев никак потом не мог понять, почему Пономарев вдруг начал доказывать, что текст, цитаты из которого публично полощутся в печати, – не его. Ведь духовные власти конфисковали и текст Яковлевой, и черновую рукопись Пономарева, они оказались идентичными [16, с. 530].

«Словно пушка или гром прогремел по России», – так пишет Иван Артамонович не столько уже об этом тексте, сколько о всей ситуации. Текст же акафиста, отчужденный от его духовной жизни путем обнародования чужими людьми, он не воспринимает больше как свой, как часть своего духовного пространства: «Мне не сказали и не показали, что написала учительница Яковлева с моего» [16, с. 530]. То есть это теперь – вне духа, иное.

Как совершенно чуждым духу, с точки зрения Пономарева, был весь дальнейший процесс – местные власти вызвали его в Плещеевское волостное правление. Выяснилось, что приехал исправник – начальник полиции Солигаличского уезда и привез письмо Ивану Артамоновичу от святого праведного Иоанна Кронштадтского [16, с. 530]. Вот уж действительно – «дистанции гражданской власти»! И этот полицейский чин стал теперь зачитывать Пономареву следующий текст: «Кто тебе, невежде, внушил этот акафист? Полагаю, что сатана. Как ты, глупейший, осмелился во зло употреблять мое имя, и мне, грешному человеку, хотя и священнику, составить акафист, подобающий только святым? Чего, чего ты не нагромоздил, каких неподражаемых богохульств? Никакому здравомыслящему человеку читать невозможно бесчисленных несуразностей в твоём книгомарательстве» [20, с. 254]. Полицейский чиновник читал текст, подписанный именем о. Иоанна. Этот текст затем тут же был опубликован в «Костромских епархиальных ведомостях» [20, с. 254].

По всей видимости, епископ Виссарион сообщил о. Иоанну Кронштадтскому, будто бы Пономарев читал свой акафист слушателям, потому, что в письме говорится: «И ты читал слова безумия твоего простодушным людям, простым и неученым, и они тебе,

безумцу и самозванцу – верили? Жалкие!.. Ты забыл самое главное, именно, что ты – невежда, бессмысленный; сумасшедший. Проклинаю я твой акафист. Скажи это всем твоим слушателям и последователям» [20, с. 254].

Между тем сам Пономарев утверждал, что акафист – это «тайна» между ним и Яковлевой, ради того, чему «следует быть не сейчас», но «после». Думается, что этими словами Иван Артамонович указывал даже не на будущее прославление праведного Иоанна, а на эсхатологическую реальность. Слова эти соотносятся с текстом Откровения ап. Иоанна Богослова (Откр. 1, 19).

Надо полагать, что эта реальность апокалипсических событий, Страшного суда, силы Божией и открывалась Пономареву в восприятии им святого праведного Иоанна Кронштадтского. Вот только не мог Иван Артамонович выразить свои переживания в рациональных формулах, привычных полицейским чиновникам, костромскому архиерею или журналистам – неважно, «духовным» или «светским». Пономарев обличал потом этот рационализм, говоря, что духовенство «стало понимать о Святом Духе, яко о мастерстве или яко о рукоделии» [14, с. 129].

Духовным и светским властям на фоне раскрученной в средствах массовой информации истерии вокруг акафиста Пономарева обличительного письма от имени о. Иоанна показалось мало. В октябре 1902 года Святейший Правительствующий Синод поручил кронштадтскому пастырю отправиться в Солигаличский уезд для вразумления Пономарева на месте [14, с. 132].

Святой праведный Иоанн Кронштадтский посетил Плещеево, в том числе разговаривал и с И.А. Пономаревым. Со слов миссионера, святой спросил у Ивана Артамоновича: «Как ты называешь меня Святой Троицей?». Тот пояснил, что не считает его Троицей, но «над тобою Святая Троица и в тебе Святая Троица, и пред всеми скажу, что в тебе прообразован Христос» [16, с. 526]. А в связи с обвинениями со стороны миссионера в том, что в доме Пономарева портрет о. Иоанна висит «выше образов», Иван Артамонович ответил: «Как бы высоко ни поднимали о. Иоанна, Бог будет все выше» [16, с. 526].

Из всего этого видно, что Пономарев не считал, конечно же, самого о. Иоанна Богом или новым воплощением Святой Троицы. И.А. Пономарев утверждал, что написал акафист из «ревности к прославлению Бога во святых... на что вызван был... некоторыми откровениями мне известными и явно творимыми [св. прав. Иоанном] пред народом чудесами» [16, с. 526]. «Если в акафисте допущены погрешности и несуразности, то это было плодом моей простоты и невежества, а никак не плодом моего упорства», «акафист писан был не для народа, а для себя», – утверждал он [16, с. 526].

В условиях, когда письмо о. Иоанна Кронштадтского И.А. Пономареву было привезено и зачитано полицейским чиновником, а сам святой праведный Иоанн был вынужден приехать в Плещеево по прямому распоряжению Синода, Пономарев был убежден, что высказываемые ему порицания – вынужденные, сделанные под прямым давлением властей [20, с. 254]. Пономарев характеризовался властями как аскет, «набожный от природы», который «не есть мяса, не пьет вина и чаю, не курит табак» [29, с. 221].

Надежда Киценко в своем исследовании обвиняет Пономарева в стяжательстве [20, с. 254]. По всей видимости, для нее осталась неизвестной его дальнейшая судьба. Пономарев Иван Артамонович, 1867 года рождения, уроженец деревни Хорошево впоследствии Буйского района Костромской области, «без определенных занятий, по профессии художник-маляр, руководитель секты иоаннитов» был арестован 25 ноября 1937 года по обвинению в антисоветской агитации, приговорен к 10 годам исправительно-трудовых лагерей, то есть, скорее всего, расстрелян. Реабилитирован 30 мая 1989 года [26]. Имя святого праведного Иоанна Кронштадтского он пронес через всю свою жизнь.

В 1908 году на IV Всероссийском миссионерском съезде епископ Холмский и Люблинский Евлогий (Георгиевский), будущий митрополит и экзарх Западной Европы, свидетельствовал, что почитатели праведного Иоанна Кронштадтского из его епархии категорически отказались верить специальному письму о. Иоанна с очередными обличениями «иоаннитства», присланному по просьбе архиерея. Они говорили: «Или ему приказали написать или письмо подложно» [27, с. 1754].

В том же 1902 году, когда возникла информационная компания против И.А. Пономарева, в печати появились сведения о том, что последователи о. Иоанна Кронштадтского якобы устраивают особые собрания с особым причащением. Утверждалось, что руководители собраний брали просфору и чашу с вином, подносили к портрету о. Иоанна, проносили некую словесную формулу и затем якобы причащали верующих этими хлебом и вином как Телом и Кровью Христовой [14, с. 132; 20, с. 259]. Однако выяснилось, что это клевета, речь шла только о раздроблении просфор, вынутых за проскомидией при служениях о. Иоанна и привезенных паломниками [14, с. 132].

В публикациях, посвященных «иоаннитам», как правило, приводится ряд обличений со стороны святого праведного Иоанна Кронштадтского в адрес последних. Тексты этих обличения почерпнуты из тогдашней периодической печати, они носят достаточно резкий характер [14, с. 132–133]. Сейчас трудно сказать, насколько эти тексты действительно принадлежат о. Иоанну, были ли они вынужденной реакцией с его стороны в ответ на колоссальное давление со стороны СМИ и властей. Необходимо специальное текстологическое исследование, что в этих текстах, по утверждениям журналистов подписанных о. Иоанном, действительно принадлежит ему, а что является интерпретацией публикаторов.

В литературе недаром подчеркивается рубежность IV Всероссийского миссионерского съезда в обсуждении темы «иоаннитства». Для противников святого праведного Иоанна Кронштадтского крайне важным было признание «иоаннитов» в качестве некоей отдельной от Церкви секты, имеющей внутреннюю структуру и, что самое главное – собственное, отличное от православного вероучение. Далее предполагалось через Святейший Синод официально потребовать от о. Иоанна подписать специально составленный текст с обличением «секты».

Так, В.М. Скворцов, издатель «Миссионерского обозрения» говорил на съезде: «Нужно составить особое воззвание об этом [об «иоаннитах» – *и.В.*] и отпечатать его в десятках тысяч экземплярах вместе с автографом самого о. Иоанна Кронштадтского, которого необходимо просить, пока он жив, чтобы он помог нам и своей десницей начертал, что ему Господь положит на сердце» [27, с. 1749].

Здесь же священник С. Потехин предлагал: «Пусть первое слово миссионерского увещания иоаннитов произнесет сам о. Иоанн Кронштадтский. Необходимо просить Святейший Синод предложить это о. Иоанну, с тем, чтобы им были обличены жизнь и деятельность иоаннитов по пунктам, которые имеют быть представлены» [27, с. 1753].

То есть ожидалось, что Синод потребует от о. Иоанна подписать не просто некое очередное абстрактное обличение, а текст, построенный на основании «пунктов» строгой программы, от которой святой праведный Иоанн Кронштадтский был бы не вправе отклониться.

Но откуда должны были взяться эти «пункты», кто, собственно, по мнению противников «иоаннитов» из числа участников миссионерского съезда, должен был их сформулировать? В.М. Скворцов ясно разъяснил – всё уже сформулировано в периодической печати. Ведь в своем слове на съезде он говорил: «Вопрос об этой секте и об ее характерных чертах достаточно выяснен повременной печатью, на этом останавливаться долго не приходится, и мы должны приступить к практическим мерам. Нужно осветить различные

стороны: религиозную, нравственную и бытовую этого движения, как такового, которое миссионерский съезд осуждает» [27, с. 1749].

То есть именно картина, сформированная журналистским и миссионерским сообществом в тесно связанных между собой светских и церковных СМИ, должна была быть объявлена единственной истиной.

В ходе IV миссионерского съезда вопрос об «иоаннитах» рассматривался на двух секционных (III отдел) и на двух пленарных заседаниях. Дебатировались вопросы, является ли «иоаннитство» сектой и какого типа? В итоге за то, чтобы признать последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского сектой проголосовали 112 участников пленарного заседания, 14 выступили против этого решения [27, с. 1749]. После этого уже 122 делегата проголосовали за то, что «иоаннитство» – секта, «родственная хлыстовству», против было подано всего 4 голоса [27, с. 1749]. Однако продавливание этих решений далось организаторам съезда совсем непросто.

Весьма яркую интерпретацию политической подоплеки этих дебатов в своей вышедшей сразу после съезда полемической книге с характерным названием «Обновленцы и староцерковники» дал известный миссионер Иван Георгиевич Айвазов (1872–1964) [5, с. 3–25]. К этому моменту он был переведен из Харьковской епархии в Москву и в съезде принимал участие уже в качестве московского миссионера [4, с. 340]. Двумя годами раньше, в 1906 году, по инициативе московского митрополита Владимира (Богоявленского), будущего священномученика, в Московскую епархию был переведен будущий священномученик протоиерей Иоанн Иванович Восторгов (1864–1918) [23, с. 272].

И.Г. Айвазов сблизился с последним, в том числе – в активной политической деятельности. Как известно, с 1906 года о. Иоанн Восторгов был одним из трех членов координационного органа монархических организаций – Главной управы объединенного русского народа. В сентябре 1907 года он возглавил Русскую монархическую партию, но вступил в затяжной конфликт с председателем Союза русского народа А.И. Дубровиным и на протяжении ряда лет вел самую активную борьбу за власть внутри монархического движения [23, с. 273]. Связь с о. Иоанном Восторговым и определяла церковно-политическую позицию И.Г. Айвазова.

Согласно схеме, предложенной Айвазовым, церковные либералы, уже устойчиво именуемые к 1908 году «обновленцами», пытались использовать IV миссионерский съезд для отрыва Церкви от «союзников», то есть от правомонархического движения [5, с. 3–12]. Он считает, что левые пытались добиться на съезде решения об изгнании церковных деятелей из правых монархических организаций, затем утвердить это решение на Святейшем Синоде и подорвать тем самым в глазах народа значение «Черной сотни» в целом [5, с. 5].

Вождем «лакеев» левых из числа делегатов съезда И.Г. Айвазов считал одного из главных представителей либерального петербургского духовенства протоиерея Константина Марковича Агеева (1868–1921) [5, с. 20].

Протоиерей Константин Агеев был не только одним из главных создателей известной церковно-либеральной группы «32-х». В 1907 году он стал одним из учредителей, а затем и членом совета Санкт-Петербургского религиозно-философского общества, активно сотрудничал вместе с А.В. Карташевым, С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым, В.Н. Свенцицким, В.Ф. Эрном в еженедельнике «Век», где было приложение «Церковное обновление», собственно и давшее известное название всему большому церковно-либеральному движению [7, с. 140].

И.Г. Айвазов считал о. Константина Агеева антитезой о. Иоанну Восторгову [5, с. 20]. Ситуация в Петербурге была зеркальна московской. Если в Москве существовала связь о. Иоанна Восторгова и миссионера И.Г. Айвазова, то в Петербурге, согласно айвазовской

схеме, к о. Константину Агееву был близок новый епархиальный миссионер Дмитрий Иванович Боголюбов (1869–1953) [5, с. 21].

Дмитрий Боголюбов, впоследствии протоиерей, в 1920-х годах стал одним из борцов против обновленчества, был помощником Святейшего патриарха Тихона по управлению Московской епархией, семнадцать лет провел в лагерях. После возрождения Московской духовной академии он преподавал в ней до самой смерти и был одним из самых любимых студентами преподавателей [22, с. 457].

В 1908–1909 годах И.Г. Айвазов считал Д.И. Боголюбова «услужливым проводником» взглядов бывшего обер-прокурора Св. Синода князя А.Д. Оболенского, «который властно рекомендовал деятелям миссии оставить в покое сектантов» [5, с. 9].

С точки зрения Ивана Георгиевича Айвазова, левые на IV съезде устроили провокацию в целях дискредитации самого съезда и всего правого движения в целом. Если раньше церковные либералы, светская либеральная печать да и сам Д.И. Боголюбов нападали на «иоаннитов», на съезде они решили их защищать, дабы обвинить миссионерское сообщество и связанное со значительной частью его деятелей черносотенство в сектантстве, а когда это не удалось – снова обрушились на «иоаннитов» [5, с. 16].

Однако аргументы Д.И. Богомоллова в поддержку почитателей святого праведного Иоанна Кронштадтского на IV Всероссийском миссионерском съезде были вполне последовательными и выверенными. Он отметил их глубокую религиозность, заявил, что «нет основания считать иоаннитство сектой хлыстовской, так как многие черты иоаннитства свойственны и православию» [27, с. 1749].

Более того, Боголюбов призывал съезд не соглашаться на оценку этого движения как «секты» [27, с. 1749]. По его словам, «иоаннитство возникло как противодействие возрастающему неверию, и есть идейное религиозно-нравственное искание высшей правды» [27, с. 1749]. Далее он заявил: «Я знаю главарей иоаннитства, я беседовал с ними и уверяю, что они удовлетворяют высшим запросам веры и нравственности народа» [27, с. 1750]. Осудив же «иоаннитов» в качестве еретиков, можно оттолкнуть их от Церкви, создать действительно секту. Д.И. Богомоллов обратил внимание съезда на развитую структуру почитателей о. Иоанна Кронштадтского, на наличие у них 500 книгонош, «которых мы потеряем, а они могли бы быть у нас даровыми миссионерами» [27, с. 1750].

Эти же тезисы Д.И. Боголюбов развил в своей книге «О так называемых “иоаннитах” в русском народе», вышедшей на следующей год в иоаннитском издательстве «Надежда» массовым тиражом 10 тыс. экземпляров и рассылавшейся в качестве приложения к журналу «Кронштадтский маяк» [9]. А.Г. Айвазов возмущался не только фактом этой публикации петербургского епархиального миссионера у «сектантов», но и тем, что она была осуществлена уже после решения Св. Синода, осуждавшего «иоаннитов» [5, с. 10]. Айвазова возмущало и то, что Боголюбов ссылался в своих оценках на «личное наблюдение», а не руководствовался картиной, нарисованной в «повременной печати» [5, с. 16].

Боголюбов был не одинок на съезде в своей защите «иоаннитов». В дискуссии принял активное участие епископ Андрей (Ухтомский) (1872–1937), в то время епископ Мамадышский, третий викарий Казанской епархии. Он рассказал, что однажды на пароходе плыл вместе с «главой Оренбургских иоаннитов», говорил с ним, и тот показался ему «безукоризненным» с точки зрения веры [27, с. 1750]. Он указал, что «иоанниты» сами путаются в своих определениях, по простоте считают одинаковыми по значению утверждения, что в о. Иоанне Кронштадтском живет благодать Святого Духа или что он сам есть Бог [27, с. 1750].

В конце своего выступления епископ Андрей сказал: «Это движение совершенно неустановившееся, но движение громадной нравственной силы и громадного воодушевления. Если мы его назовем сектантством, то оно, действительно, может вылиться в форму сильнейшего сектантства. Если же отнестись к нему со вниманием, то вся эта сила громад-



ного воодушевления перейдет на нашу сторону, и все эти книгоноши будут книгоношами православной Церкви» [27, с. 1750–1751].

Херсонский миссионер М.А. Кальнев в своем выступлении подчеркнул различие между хлыстами и «иоаннитами», он отметил, что у последних нет ни пляски, ни «культы организованной хлыстовской общины» [27, с. 1751].

Тем не менее, как мы видели, точка зрения, сформированная в «повременной печати» победила, и съезд проголосовал за то, что «иоанниты» – секта, причем хлыстовского типа. По плану, предложенному В.М. Скворцовым, оставалось через Св. Синод потребовать у о. Иоанна Кронштадтского подписи под соответствующим текстом. Однако из этого ничего не вышло.

Казалось бы, Синод в своем определении от 4–11 декабря 1908 года полностью следовал точке зрения «повременной печати» – учение «так называемых иоаннитов», «признающих о. Иоанна Сергиева богом» было признано «еретическим, кощунственным и богохульным, сродным с хлыстовским» [14, с. 134]. И вдруг дальше в определении говорилось: «ввиду неоднократного осуждения самим о. Иоанном учения “иоаннитов”, предложенное Киевским миссионерским съездом предложение о. Иоанну произнести слово обличения иоаннитов – признать излишним» [14, с. 134].

То есть многократно упоминавшиеся в миссионерской и либеральной печати письма от о. Иоанна духовным лидерам его последователей, обычно доставлявшиеся полицейской властью, были признаны достаточными. Почему? Потому что сам о. Иоанн Кронштадтский категорически не согласился признать своих последователей какой-то отдельной сектой.

Первую попытку неформально и осторожно выяснить у самого о. Иоанна возможность такого признания предпринял известный правомонархический деятель епископ Никон (Рождественский) (1851–1919), будущий архиепископ и один из главных гонителей афонского имяславия. С 1 января 1908 года он являлся членом Святейшего Синода, за год до этого уже был членом Государственного совета от Синода [24, с. 19].

В фонде архиепископа Никона в Отделе рукописей РГБ находится его письмо от 3 сентября 1908 года святому праведному Иоанну Кронштадтскому [1]. В этом напечатанном на машинке письме архипастырь восхваляет отца Иоанна, пишет, что следит за сообщениями о его здоровье, а затем переходит к проблеме «иоаннитов»: «Кто-то будто развязал руки сатане и вот сей противник Божий отовсюду выпускает на стадо Христово своих учеников – всякого рода еретиков... К несчастью, эти сыны погибели и Ваше святое имя впутывают. Пишет, например, один о. благочинный: “о. Иоанн без исповеди, без разбора всех причащает. Иоанниты тоже у него без исповеди причащаются, подходя в общей толпе, и потом говорят: если бы наше учение было ложно, отец Иоанн не причащал бы нас”... Вот как иоанниты злоупотребляют даже тем обычаем, которого Вы держитесь в силу полной невозможности исповедать каждого отдельно. В последнее время они дошли до того, что проповедают разврат под предлогом необходимости “очищения плоти”» [1, л. 1].

Через девять дней, 12 сентября, святой праведный Иоанн Кронштадтский направил архиепископу Никону ответное письмо, в котором писал: «Что касается до иоаннитской, якобы, секты, то до Вас дошли ложные слухи. Иоаннитов отъявленных я не допускаю к себе, особенно – к общению в Святых Тайнах, а допускаю лично мне известных беззаветной веры искренних чад Церкви» [2, л. 1]. Фактически в этом тексте о. Иоанн, несмотря на решения миссионерского съезда, отвергает сам факт существования некоей отдельной «секты» его почитателей. Впрочем, он говорит, что «сердца людей ведает только Бог» [2, л. 1–2].

В результате длительной борьбы вокруг «иоаннитов» Святейший Синод попытался оторвать «иоаннитов» от имени о. Иоанна Кронштадтского. 13 апреля 1912 года на сво-

ем заседании при участии И.Г. Айвазова члены Синода постановили считать «иоаннитов» «сектой хлыстовской киселевского толка» [14, с. 135].

Соответственно ее главной основательницей была признана Порфирия Киселёва, умершая еще в 1905 году. При жизни Киселева подвергалась активным нападкам в либеральной печати. Писали, что «иоанниты» чтут ее за Богородицу, она, мол, вымогает у верующих деньги, сидя на троне, а над ее головой сияет «венец из электрических лампочек» [13, с. 163]. Однако святой праведный Иоанн Кронштадтский прислал тогда в газету «Петербургский листок» письмо, где потребовал прекратить травлю больной женщины, жертвовавшей немалые суммы на храмы [13, с. 163].

Активное участие в борьбе с последователями святого праведного Иоанна Кронштадтского принимали светские чиновники и полиция. Надежда Киценко в своем исследовании показала, что полицейские структуры были вовлечены в «иоаннитскую» проблематику по настоянию канцелярии Святейшего Синода еще в 1901 году, когда обер-прокурор К.П. Победоносцев впервые в своем докладе поставил проблему окружения святого праведного Иоанна Кронштадтского [20, с. 258]. Она утверждает, что в этих вопросах Синод «разрабатывал линию поведения», Министерство внутренних дел ее санкционировало, «а полиция воплощала в жизнь» [20, с. 258].

Но светские силовики и судебные органы далеко не всегда следовали планам церковного руководства. Так, например, канцелярия Св. Синода еще в 1904 году пыталась доказать властям, что окружение Порфирии Киселевой – «банда мошенников»-вымогателей [20, с. 260]. То есть за рассказами либеральных СМИ о «нимбах из лампочек» стояли вполне конкретные церковные структуры. Однако полиция по запросу Московской судебной палаты неожиданно сообщила, что о. Иоанн Кронштадтский всегда навещал Киселеву, когда проезжал через Ораниенбаум. Дело было закрыто [20, с. 261].

И только в 1912 году, как мы видели выше, спустя семь лет после смерти глубоко почитаемой очень многими верующими Порфирии Киселевой, синодалы назвали ее именем «секту» – виртуальный информационный феномен, сконструированный совместными трудами миссионерского большинства, части возглавителей правомонархического официоза, светских и церковных либералов.

Одной из наиболее трагических страниц истории «иоаннитов» стала ликвидация светскими и церковными властями православного движения детских трудовых приютов в Петербурге.

На рубеже XIX–XX веков активно развивается общественное движение. Возникает большое количество организаций, которые сегодня мы бы назвали «некоммерческими». К ним относился, например, Отдел защиты детей от жестокого обращения Петербургского общества попечения о бедных и больных детях, открытый еще в 1892 году [25, с. 3]. Большинство подобных структур после революции 1905 года были аффилированы либеральной оппозицией. Однако параллельно создаются и народные православные общественные организации, являвшиеся в значительной степени русской национальной антитезой соответствующим либеральным структурам. Иногда им удавалось достичь своих целей даже на общегосударственном уровне.

Например, наряду с проанглийским скаутским движением в России в 1909 году возникает массовое детско-юношеское военно-патриотическое движение «потешных» по инициативе выдающегося, но несправедливо забытого сегодня русского педагога, Антиоха Андреевича Луцкевича (1848–1912) [21, с. 14–62]. Несмотря на яростное противодействие либеральных чиновников Министерства народного просвещения, это движение охватило всю страну [11]. Другим примером успешной широкой народной инициативы может служить трезвенническое движение.

Создание детских трудовых приютов находится в этом же ряду. Главным их организатором стал Николай Николаевич Жеденов, один из учредителей Союза русского народа и одновременно один из самых ярких и выдающихся последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского. Он служил земским начальником в Саратовской губернии, во время голода 1891 года начал организовывать сельскохозяйственные приюты для детей-сирот [31, с. 202]. В 1894 году выходит его книга «Общественное призрение детей на началах самостоятельного их существования» [12]. Фактически А.С. Макаренко впоследствии лишь повторил основные педагогические принципы Н.Н. Жеденова – дети в сельскохозяйственных приютах не только сами поддерживали свое хозяйство, но и самоуправлялись [21, с. 202]. Педагогическая активность Жеденова вызвала резкое противодействие либеральных земских деятелей и СМИ [21, с. 202].

Николай Николаевич обладал боевым характером. Например, после клеветнической публикации в газете «Неделя» он вызвал ее редактора М.О. Меньшикова на дуэль и ранил его, за что год провел в тюрьме [21, с. 202]. Занимая ряд государственных постов в провинции, он постоянно вступал в конфликты с продажным чиновничеством. Служил в 1905–1907 годах делопроизводителем канцелярии Санкт-Петербургского градоначальника, но после убийства В.Ф. фон дер Лауница подал рапорт Государю о том, что при попустительстве нового градоначальника готовится переворот, за что был, конечно же, уволен со службы своим непосредственным начальством [21, с. 203]. Н.Н. Жеденов возглавлял издательский комитет в Союзе русского народа, сотрудничал в «Русском знамени», во время раскола в СРН поддержал А.И. Дубровина [21, с. 203].

В Петербурге Николай Николаевич Жеденов поддержал детские трудовые приюты, созданные последователями святого праведного Иоанна Кронштадтского. Это были не чисто сиротские учреждения, часто в них отдавали своих детей вполне состоятельные православные родители. Приюты создавались частными лицами, но были тесно связаны с сетью книгонош, которые во многих уголках России распространяли не только книги и портреты о Иоанне Кронштадтского, но и изготавливаемые в приютах венки для украшения икон [20, с. 266]. Таким образом, приюты существовали не отдельно, а внутри разветвленной сетевой структуры. Жеденов действовал вместе с другими «иоаннитами», в том числе с В.Д. Пустошкиным.

Еще до IV Всероссийского миссионерского съезда осенью 1907 года в либеральной печати как по команде началась травля приютов. Писали об антисанитарии, дурном воспитании, эксплуатации детского труда, даже намекали на то, что девочки в приютах подвергаются сексуальным домогательствам. Газеты от солидных «Биржевых ведомостей» до «Копейки» смаковали множество «деталей», которые именовали «неприкрытой правдой» и «чудовищными подробностями» [20, с. 265]. Главным инструментом спецоперации по ликвидации сети приютов стала упоминавшаяся общественная организация по «защите детей от жестокого обращения».

В июле 1909 года полиция на основе обращений этой организации в крайне жесткой форме закрыла пять приютов «за открытие их без испрошения на то надлежащего разрешения» [13, с. 182]. Дети, как уже указывалось, далеко не только сироты, передавались в «Общество защиты детей от жестокого обращения». Различные источники сильно разнятся в оценке количества забранных детей – от 71 [20, с. 285] до более чем 120 [13, с. 182].

Прекрасно понимая механизмы действия градоначальства, полиции, петербургской прессы Н.Н. Жеденов не только выступил в прессе в поддержку приютов, направил в разные инстанции, включая даже П.А. Столыпина, заявления и письма, но и развил самую настоящую правозащитную деятельность [13, с. 182–183]. Для этого он создал группу из 32 человек, представляющих разные слои населения, включая юристов и священнослужителей [13, с. 183]. Цифра «32», конечно же, символична и является как бы антитезой либе-

ральной группе «32-х» священнослужителей, действовавшей в тот момент в Петербурге и активно выступавшей за закрытие приютов.

Процесс закрытия приютов и правозащитная борьба сторонников святого праведного Иоанна Кронштадтского хорошо видна из следующего эпизода. В бумагах архиепископа Никона (Рождественского) в его фонде Отдела рукописей РГБ находится отпечатанная массовым тиражом в связанной с «иоаннитами» типо-литографии «Надежда» в Санкт-Петербурге жалоба в первый департамент Правительствующего Сената крестьянина Екатеринославской губернии Ивана Алексеевича Шульги «о противозаконном лишении свободы несовершеннолетней его дочери Степаниды исполняющим должность Санкт-Петербургского градоначальника генерал-майором Вендорфом» [3].

И.А. Шульга пишет, что, имея пятерых детей, он стремился оградить их «от развращающего влияния современных мастерских, где мастера соблазняют их на распутную жизнь разгульными увеселениями, роскошными нарядами, развратными разговорами и песнями, пьянством, постоянною между собою сварою и воровством, а в последнее время даже социалистической пропагандой безверия и грабежа людей трудящихся» [3, с. 1]. Он не хотел отдавать их и в обычную школу, где «не только учителя, но и учительницы – зачастую открытые безбожники, грабители и развратники» [3, с. 1].

Свою 15-летнюю дочь Степаниду он по благословию о. Иоанна Кронштадтского отдал в мастерские, которые содержала в Санкт-Петербурге Александра Коригина. Там, продолжает Шульга, его дочь «жила в такой чистоте, тепле и сытости, каковых дома я ей доставить не в состоянии» [3, с. 1]. В приюте Степанида провела два года.

Неожиданно, «в самый разгар страдной поры» Гавриловское волостное правление, в границах которого в Екатеринославской губернии проживал И.А. Шульга, получило извещение К.Д. Кудрявцева, «участкового попечителя Общества защиты детей от жестокого обращения» от 9 августа 1909 года, где говорилось: «Распоряжением Санкт-Петербургского градоначальника 2 июля сего года закрыты три нелегально существовавшие детские приюта, содержимые иоаннитами Уткиным, Пустошкиным и др., и все находившиеся в этих приютах дети, в числе 126 человек, приняты на попечение Общества защиты детей от жестокого обращения. Все отобранные дети оказались больными, покрытыми гнойными язвами, струпьями, чесотке [так в тексте – *и.В.*], страдающими от других болезней» [3, с. 1–2].

Стоит обратить внимание на тот факт, что к 1909 году уже не полиция рассылает некие обязательные письма, а общественная организация «извещает» официально о действиях от лица полиции. В извещении говорилось, что в числе детей есть и дочь Шульги Степанида, которая, мол, выразила желание вернуться к отцу в деревню. К.Д. Кудрявцев запрашивал волостное правление «можно ли отдать девушку на воспитание вышеуказанному лицу», то есть родному отцу, «и если нет, то кто из других ближайших родственников мог бы взять ребенка на попечение» [3, с. 2].

И.А. Шульга пишет о своем недоумении – ведь он неоднократно навещал дочь в мастерской, ее там видели многие его знакомые, никаких гнойных язв, струпьев, чесотки у нее не было. Никаким «иоаннитам» он дочь не отдавал, кто это такие, не знает. Зато знает Пустошкина и Уткина «за людей благочестивых, и с высокой любовью и почтением относящихся к памяти великого светильника земли Русской отца Иоанна Кронштадтского». Шульга пишет, что по благословию о. Иоанна В.Ф. Пустошкин «помог многим людям устроить мастерские», но непосредственно Пустошкину или Уткину он свою дочь не отдавал, имеет дело только с мастерской «сестры Александры». Впрочем, он знает, что В.Ф. Пустошкин помог устроить эту мастерскую и глубоко ему за это благодарен, так как этим он помог ему «найти для дочери редкостное в наше время по воспитанию и ремесленному обучению учреждение» [3, с. 2].

Больше всего в «извещении» участкового попечителя Ивана Александровича возмутило, что Кудрявцев запрашивал волостное правление можно ли ему вообще

возвращать дочь, то есть поставил под сомнения его нравственные качества, как отца [3, с. 2].

Шульга оставил свое хозяйство и отправился в столицу. Здесь он узнал следующее: «2 июля, вечером явился к благочестивой, кроткой, богобоязненной сестре Александре в мастерскую огромный наряд полиции под командой поляков-католиков полицмейстера Галле, пристава Кека и командующего ротой Задарновского и, приставив револьверы к работникам, силою схватили плакавших и отбивавшихся от них детей, вырвали из рук обезумевших от ужаса матерей родных семилетних даже дочерей, нанеся некоторым, с особенной силой не отдававшим детей матерям удары и увезли в полицейские части» [3, с. 2]. То есть при мастерской Александры Коригиной с некоторыми детьми проживали и их матери, которые и стали жертвой силовой полицейской операции.

Иван Александрович пишет, что власти «оскорбили целомудрие девушек, силой подвергнув осмотру их половые органы» [3, с. 2]. По всей видимости, делалось это на основании сообщений прессы, будто бы девочек используют в качестве проституток.

Детей «поместили под стражею, где детям не только запрещали молиться, но даже сажали за молитвы в темный чулан; где их учили безбожию, подстрекая не почитать святых икон; где их, считавших грехом есть мясную пищу, морили голодом, принуждая есть мясо; где на просьбы их дать хлеба, отвечали: “Вы святые. Можете святым духом питаться. Попросите Иоанна вашего – он накормит”; где вместо их чистых платьев дали им арестантские; где вместо чистых постелей они лежали на грязных тюфяках» [3, с. 2].

Действия Шульги показывают, что он сразу получил квалифицированную юридическую поддержку. 28 августа 1909 года И.А. Шульга пришел на прием к исполняющему должность градоначальника генерал-майору Вендорфу и потребовал объяснения, на каком основании арестована его 17-летняя дочь, копию с постановления об аресте и немедленного ее освобождения из-под стражи [3, с. 2]. Шульгу сопровождали пять человек, которых он перечисляет в жалобе поименно в качестве свидетелей [3, с. 3]. Можно предположить, что это были члены группы Н.Н. Жеденова.

Генерал-майор Оскар Игнатьевич Вендорф (1849–1929), так же как и руководившие налетом на приют Коригиной полицейские офицеры, был католиком. По словам Шульги, он стал кричать на русского крестьянина: «Молчать!». Затем, продолжает Иван Александрович, Вендорф, «крикнул, что дочь мою он выпустит из-под стражи только при условии, чтобы я немедленно выехал с нею из Петербурга. Причем вручит он ее мне только при отъезде через полицию» [3, с. 2].

На момент написания жалобы, по словам И.А. Шульги, его дочь провела под арестом более двух месяцев. При этом он указывает, что находилась она в «заключении, под замком и под охраной полицейской стражи» [3, с. 3].

В жалобе И.А. Шульги весьма грамотно перечисляются статьи Основных законов, Устава уголовного судопроизводства и Уложения о наказаниях которые были нарушены полицией и градоначальником. Он пишет: «Генерал-майор Вендорф потому не предъявляет мне копии с постановления о задержании, что дочь моя не совершила никакого преступления и на задержание ее он никакого права не имеет. Вместе с сим никто не предоставил ему права запрещать родителям воспитывать детей по своему усмотрению» [3, с. 3].

Более того, из жалобы следует, что и.о. градоначальника, видя, что крестьянин получил грамотную юридическую поддержку, потребовал от Ивана Александровича немедленно покинуть Петербург «под угрозой дальнейшего задержания дочери под стражей» [3, с. 3]. В жалобе это рассматривается как превышение власти со стороны О.И. Вендорфа [3, с. 3].

И.А. Шульга утверждает в жалобе, что он понес существенные материальные убытки, когда был вынужден бросить хозяйство в разгар страды, теперь же должен потратиться



и на реабилитацию дочери после ее ареста. Он считает дочь свою обесчещенной в результате медицинского осмотра, после такого позора ей трудно будет выйти замуж. Шульга считает этот осмотр незаконным, так как согласно действующему законодательству насильственное освидетельствование возможно только по решению суда в случае предъявления обвинения в убийстве плода, то есть аборта [3, с. 4].

Иван Александрович заявил в жалобе, что считает репрессии по отношению к мастерским «жестокими гонениями на православных людей только за то, что они убеждены в скором признании Церковью святости отца Иоанна». «Имя этого праведника, благотворителя и молитвенника за Царя и Отечество ненавистно врагам Православной Церкви и потому они стремятся разрушить те созданные им убежища, где, пребывая в труде, верующие люди укрепляются в преданности Православию и Царскому Самодержавию. Результатом этого стремления и явился совершенный и.д. градоначальника католиком генерал-майором Вендорфом разгром почитателей великого православного священника отца Иоанна» [3, с. 4].

Непосредственным поводом для такого «разгрома» Шульга считает «донос» в полицию со стороны членов Общества защиты детей от жестокого обращения. Он вместе с другими родителями потребовал представить им копии этих заявлений, чтобы возбудить против их авторов судебное преследование за клевету [3, с. 4].

В жалобе подчеркивается избирательность действий и Общества защиты детей, и градоначальника. Ведь, по словам И.А. Шульги только в 1909 году в Петербурге выявлено на улицах 150 беспризорников, занимавшихся воровством и проституцией. Но «общественность» и полицию почему-то интересуют не они, а дети благочестивых православных родителей [3, с. 7]. Одна из центральных идей жалобы заключается в том, что никакие «общественники» не вправе с помощью полиции нарушать право родителей на воспитание своих детей.

По сути, сам разгром приютов последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского некой общественной организацией с помощью полиции и прессы уже закладывал модель совершенно новых социальных отношений с необычайно возросшей ролью либеральной «общественности» и СМИ. Почему же ряд правых монархических деятелей, например, протоиерей Иоанн Восторгов или близкий к нему И.Г. Айвазов так активно выступали против «иоаннитов» вместе с, казалось бы, своими идейными антагонистами – либералами и левыми?

Ответ на этот вопрос еще предстоит дать. Но в первом приближении, наверное, можно считать, что причина этого – самостоятельная позиция «иоаннитов» в качестве общественно-политической силы. Они являли собой действительно широкое народное движение с большим количеством верующих последователей, с широкой сетью книгонош-распространителей. «Иоанниты», как видно выше, создавали вполне действенное правозащитное движение, никак не связанное с многочисленными либеральными общественными организациями. Внутри правомонархического спектра «иоанниты» являлись также самостоятельной силой именно за счет своей мистической народности.

По сути, вся борьба внутри правомонархических «союзников» вне учета «иоаннитов» оставалась чисто политическим явлением, несмотря на принадлежность ее участников к Православной Церкви или даже духовенству. «Иоаннитство» же было неким образом как бы духовно перепендекулярно политическому черносотенству, даже облеченному в одежду православной фразеологии.

В этом смысле весьма характерно резкое противостояние таких правомонархических изданий, как газета «Колокол», издававшаяся лидером официального «старого миссионерства» (как тогда говорили) В.М. Скворцовым, и газета «Гроза», издававшаяся

«иоаннитом» Н.И. Большаковым, а после его смерти – Н.Н. Жеденовым [13, с. 192–193]. «Гроза» при этом резко критиковала официальные церковные структуры, утверждая, что «народ не назовет последователями великого праведника» о. Иоанна Кронштадтского «живущих в роскоши, упивающихся вином... архиереев и попов» [13, с. 193].

«Колокол» прямо пытался сталкивать «иоаннитов» и других правомонархических деятелей. Например, в 1910 году произошел серьезный конфликт А.И. Дубровина с Главным советом Союза русского народа. Совет принял решение не считать больше дубровинскую газету «Русское знамя» своим органом. Со 2 по 25 декабря 1910 года издание этой газеты было приостановлено [31, с. 463–464]. Редактор «Русского знамени» Л.Е. Катанский был исключен из Союза русского народа [31, с. 244]. 17 декабря 1910 года он поместил в «Колоколе» большую статью «Скоропостижная кончина “Русского знамени” и иоаннитские мрежи» [19].

Статья содержит резкие нападки на Н.Н. Жеденова, который обвиняется в том, что он «на развалинах “Русского знамени” мастерски водворил иоаннитскую “Грозу”» [19, с. 2].

Катанский именуется «Грозу» «сектантским листком», утверждает, что «иоанниты стремятся завладеть Христом и всякой святостью на монопольных правах», что им дорога, мол, не религиозная истина, а «показные прелести пустосвятства» [19, с. 2–3].

Его крайне возмущала сближение с группой Жеденова А.И. Дубровина, попавшего в «иоаннитские мрежи» (то есть сети). Поэтому для оказавшегося вне Союза русского народа Л.Е. Катанского политические «иоанниты» – «исчадие нашего смутного времени», они «ничем не лучше революционеров и анархистов, но даже, пожалуй, вреднее этих явных гиен, могильщиц государственности, потому что подбираются под устои Церкви не открытой силой, а в иезуитских личинах и способны околпачивать даже таких горячих деятелей, каким недавно был А.И. Дубровин» [19, с. 3].

То есть «иоанниты» для старого официального крыла и миссионерства и правомонархических организаций – это революционеры. Стоит обратить внимание на тот факт, что имяславцев их противники тоже называли революционерами, а само движение тесно связывалось с именем святого праведного Иоанна Кронштадтского [18, с. 496, 568].

«Иоаннитство» и имяславие также связывает между собой имя бывшего Синодального миссионера и одного из создателей Союза русского народа игумена Арсения (Алексеева). Он был тесно связан с Н.Н. Жеденовым и другими «иоаннитами».

В 1909 году в иоаннитской типографии «Надежда» издается его апологетическое письмо издателю журналов «Кронштадтский маяк» и «Свет России» Н.И. Большакову [6]. Игумен Арсений называет последнего «боголюбивейшим, самоотверженным ревнителем Православия, самодержавия и благочестия на Святой Руси» и «богоизбранным защитником всеми чтимого праведника» о. Иоанна Кронштадтского [6, с. 3–6].

С 1909 по 1912 год за отказ прекратить поддержку «иоаннитов» и уехать из Петербурга игумен Арсений был запрещен в богослужении. Затем после конфликта с Н.Н. Жеденовым, отказавшегося вместе с игуменом Арсением осудить как сектанта одного из создателей трезвеннического движения, он обратился к редактору «Колокола» В.М. Скворцову. Игумен Арсений принес покаяние Св. Синоду, получил разрешение священнодействовать и выехал на Афон. Здесь он начал было обличать имяславие, но быстро сделал вывод о православности этого движения и даже объявил в 1913 году о создании Союза исповедников Имени Господня во имя св. Архистратига Михаила [31, с. 44]. Игумен Арсений скончался в Андреевском скиту и как «еретик-имябожник» был погребен без отпевания в лесу [31, с. 44].

Епископ Андрей (Ухтомский) и Д.И. Боголюбов еще в 1908 году опасались, что «иоанниты», после их выдавливания из официального церковного пространства могут действительно стать сектантами. В этом смысле весьма показательна статья из газеты

«Гроза» от 6 февраля 1916 года «Ошибка по незнанию», подписанная характерным псевдонимом «Христианский мистик» [30, с. 2–3]. Автор выступает против врага «иоаннитов» архиепископа Никона (Рождественского), защищавшего историческую подлинность Ветхого Завета. Однако с точки зрения этого «мистика» христианство не нуждается в опоре на Ветхий Завет, оно выражает собой идеалы, подготовленные всей духовной историей человечества [30, с. 3]. Это, конечно, внецерковная позиция.

Н.П. Зими́на пишет о крестьянине Петре Батуеве, «примкнувшем к иоаннитам еще в 1907 году» и возглавлявшем иоаннитскую общину в Вотской автономной области в 1920-х годах. По ее данным, он объявил себя Христом, заявлял, что только у него находятся «ключи Царства Небесного», нескольких женщин из своей общины объявил «богородицами». Батуев был арестован в 1925 году, но на его место члены общины выбрали другого «Христа» [14, с. 136–137].

Однако в изданной Союзом воинственных безбожников в 1930 году брошюре Ф.М. Путинцева «Кулацкое светопредставление» утверждалось, что под влиянием «иоаннита», именуемого здесь «Феодор Батуев» [так в тексте – *и.В.*], «многие ижевские рабоче-вотяки пошли против советской власти в отряды колчаковского генерала Каппеля» [28, с. 24–25]. Путинцев пишет, что Феодор Батуев, «христос», «оказался опытным вожаком секты иоаннитов», «еще до революции он ходил к Иоанну Кронштадтскому и учился у него производить чудеса» [28, с. 25]. Крестьян Батуев якобы «уверял, что настал конец миру, а потому выполнять налог и служить в Красной армии не нужно. Многие поверили. Не сеяли хлеба. Раздали имущество» [28, с. 25].

Вообще-то утверждение, что выступления ижевских рабочих против красных имеет в своей основе эсхатологическую и хлыстовскую основу нуждается как минимум в существенных разъяснениях и уточнениях.

Батуев, пишет Н.П. Зими́на, «причащал» своих последователей «святой водой от Иоанна» [14, с. 136]. Как это происходило – можно вполне понять. Например, И.А. Пономарев после освящения воды святым праведным Иоанном Кронштадтским вылил воду в колодец и раздавал затем эту воду годами. Принято считать, что выливание освященной воды в воду обычную, делают последнюю также святой. Разумеется, употребление такой воды нельзя уподобить причащению Святых Христовых Таин, и вряд ли такой церковный человек как Батуев это не понимал.

Н.П. Зими́на показывает, что основная масса сторонников «иоаннитов» в советские годы занимала твердую церковную позицию, поддерживая Святейшего Патриарха Тихона и выступая против обновленчества [14, с. 136–138]. Особую статью она посвятила широкому катакомбному движению «иоаннитов», окормляемому «архиепископом» Агафангелом (Садовсковым) [15]. Часть этих общин впоследствии воссоединилась с Русской Православной Церковью [14, с. 138].

Таким образом, в советские годы «иоаннитство» стало частью общего церковного потока, отстаивавшего традицию в противостоянии с обновленцами и безбожниками. И если все дореволюционные обвинения миссионеров, прессы и Святейшего Правительствующего Синода в адрес «иоаннитов» являются правдой, тогда встает очень существенный методологический вопрос. Как «хлыстовство» (обожествление лидеров) могло влиять на русские церковные катакомбы XX века, а через воссоединившиеся после 1943 года с Русской Православной Церковью общины и на всю православную ментальность в целом? Не стоит ли в этом ключе, например, рассматривать представления о «Царе-Искупителе» и т.д.? Однако, как мы видели, эти дореволюционные оценки, скорее всего, являются весьма специфической репрезентацией народного движения, по сути своей не сектантского.

После начала церковного возрождения 80–90-х годов XX века тема «иоаннитов» вообще не стояла в повестке дня. Ярким примером этого служит неоднократное пере-

издание по благословению митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна книги Н.И. Большакова о святом праведном Иоанне Кронштадтском «Источник живой воды» [8, ср. с 7]. Она содержит исключительно позитивные оценки последователей о. Иоанна, осужденных Св. Синодом в 1912 году, в том числе Порфирии Ивановны Киселевой и «подвижника старца» Назария [8, с. 799]. То есть это осуждение осталось как бы вне современного церковного дискурса.

Следует признать, что проблема «иоаннитства» как минимум нуждается в дальнейшем изучении. Без нее невозможно понять предреволюционную духовную и идейную борьбу в России, историю катакомбного движения. «Иоаннитство» оказывается тесно связанным с народной ментальностью как до революции, так и, вероятно, в наши дни.

## Литература

1. *Никон (Рождественский), арх.* Письмо к [Сергиеву], Иоанну [Ильичу], протоиерею Кронштадтскому. 3 сентября 1908 г. // НИОР РГБ. Ф. 765: Архив архиепископа Никона (Рождественского). К. 5. № 31. 2 л.
2. *Сергиев-Кронштадтский, Иоанн Ильич, прот., св. прав.* Письмо к еп. Никону (Рождественскому). 12 сентября 1908 г. // НИОР РГБ. Ф. 765: Архив архиепископа Никона (Рождественского). К. 11. № 64. 2 л.
3. *Шульга Иван Алексеевич.* «Жалоба» в Сенат «по делу о противозаконном лишении свободы несовершеннолетней его дочери Степаниды...» // НИОР РГБ. Ф. 765: Архив архиепископа Никона (Рождественского). К. 14. № 12. СПб.: Типо-литогр. «Надежда», б. г. 7 с.
4. Айвазов Иван Георгиевич // Православная энциклопедия. Т. 1 : А – Алексей Студит. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 340–341.
5. *Айвазов И.Г.* Обновленцы и староцерковники: В недрах церковно-обществ. настроений нашего времени. М.: Верность, 1909. 121 с.
6. *Арсений (Алексеев), игум.* Открытое письмо редактору-издателю журналов: «Кронштадтский маяк» и «Свет России» Николаю Ивановичу Большакову и беседа б. синодального миссионера и главного учредителя «Союза русского народа» игумена о. Арсения. СПб.: Типогр. Надежда, 1909. 32 с.
7. *Балакшина Ю.В.* Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907: документальная история и культурный контекст. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2014. 421 с.
8. *Большаков Н.И.* Источник живой воды. [О. Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский)]. СПб.: Изд. авт., 1909 (Печ. Графического института Э.П. Лукшевича). III, 416 с.
9. *Боголюбов Д.И.* О так называемых «иоаннитах» в русском народе. СПб.: Типогр. «Надежда», 1909. 31 с.
10. *Большаков Н.И.* Источник живой воды: Жизнеописание святого праведного отца Иоанна Кронштадтского. [Репр. изд.]. СПб.: Царское дело, 1995 (1997, 1999). 855 с.
11. *Виталий (Уткин), игум.* «Потешные» Антиоха Луцкевича [Электронный ресурс] // Былое. История и современность. Иваново, 2012–2020 / Режим доступа: <http://history.pravorg.ru/2016/02/05/poteshnyye-antioxa-luckevicha/> (дата обращения: 07.05.2020).
12. *Жеденов Н.Н.* Общественное призрение детей на началах самостоятельного их существования в связи с вопросом о сельскохозяйственном и кустарном образовании. 2-е изд., доп. докладом от 27 сентября 1893 г. в Саратовском съезде сельских хозяев о жизни волостных приютов Камышинского уезда и проектом их устава. Саратов: Типо-литогр. Н.П. Штерцер и К°, 1894. [2], XL, 43 с.
13. *Зарембо Н.Г.* Русская Православная Церковь в общественной жизни Санкт-Петербурга: 1907–1914 гг.: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02; [Место защиты: Рос. гос. пед. ун-т имени А.И. Герцена]. СПб., 2011. 239 с.
14. *Зимина Н.П.* Иоанниты // Православная энциклопедия. Т. XXV: Иоанна Деяния – Иосиф. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 127–139.
15. *Зимина Н.П.* К вопросу об иоаннитском движении в Русской Православной Церкви и возникновении в конце 1920-х гг. катакомбного течения «архиепископа» Агафангела (Садовскова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2010. № 4 (37). С. 28–54.
16. *Зубарев Е., свящ.-мис.* Иоанниты и их лжеучение (Ответ иоаннита Пономарева) // Миссионерский сборник. Рязань: Типогр. Братства св. Василия, 1911. № 7–8. С. 525–537.
17. *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введ. в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2002. 652, [1] с.
18. *Катанский Л.Е.* Скоропостижная кончина «Русского знамени» и иоаннитские сети // Колокол. 1910. 17 декабря. С. 2–3.
19. *Киценко Надежда.* Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 390 с.
20. [Луцкевич А.А.] Бахмутские «потешные»: (Автобиограф. очерк организатора «потешных» А.А. Луцкевича). Бахмут: Типогр. И.Х. Новикова, 1912. 62 с.

22. *Матюшин Сергей, диак.* Боголюбов Дмитрий Иванович // Православная энциклопедия. Т. V: Бессонов – Бонвеч. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. С. 457–458.
23. *Мраморнов А.И.* Иоанн Иоаннович Восторгов, сщмч. // Православная энциклопедия. Т. XXIII: Иннокентий – Иоанн Влах. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. С. 271–275.
24. Никон (Рождественский), архиеп. // Православная энциклопедия. Т. LI. Никон – Ноилмара. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2018. С. 17–20.
25. Отдел защиты детей от жестокого обращения [Петербургского общества попечения о бедных и больных детях]. 1892–1902: [Очерк возникновения и деятельности]. СПб., ценз. 1902. 12 с.
26. Пономарев Иван Артамонович [Электронный ресурс] // Открытый список: Электронная книга памяти. М., 2020 / Режим доступа: [https://ru.openlist.wiki/Пonomарев\\_Иван\\_Артамонович\\_\(1867\)](https://ru.openlist.wiki/Пonomарев_Иван_Артамонович_(1867)) (дата обращения: 07.05.2020).
27. Противосектантская миссия на IV всероссийском миссионерском съезде // Миссионерское обозрение: журнал внутренней миссии. СПб.: Типогр. газеты «Колокол» В.М. Скворцова, 1908. № 12. С. 1744–1756.
28. *Путинцев Ф.М.* Кулацкое светопреставление: (случаи помешательства и массового религиозного психоза на почве кулацко-провокационных слухов о «конце света») / Центральный совет Союза воинствующих безбожников СССР. М.: Безбожник, 1930. 82 с.
29. *Хомченко О.В.* Религиозная проблематика в массовой газете: на примере «Петербургского листка» 1864–1905 гг.: дисс. ... канд. филолог. наук: 10.01.10; [место защиты: С.-Петерб. гос. ун-т]. СПб., 2012. 316 с.
30. *Христианский мистик (псевдоним).* Ошибка по незнанию // Гроза. 1916. 6 февраля. № 780 (28). С. 2–3.
31. Черная сотня // Историческая энциклопедия 1900–1917 / сост. А.Д. Степанов, А.А. Иванов; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 640 с.
32. *Э.П.Р. Антоний (Храповицкий)* // Православная энциклопедия. Т. II. Алексей, человек Божий – Анфим Анхимальский. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 646–652.

*Аннотация.* Статья посвящена массовому народному мистическому движению «иоаннитов» – последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского. Утверждается, что «иоаннитство» подобно «имябожию» или «хлыстовству» являлось в значительной степени интерпретационным мифом. Он был создан миссионерским сообществом, церковными и светскими средствами массовой информации. Этот миф активно использовался в политических целях. Вводятся новые материалы о разгроме полицией иоаннитских детских приютов в Петербурге. Ставится проблема связи «иоаннитства» с массовым церковным сознанием в послевоенный и современный периоды.

*Ключевые слова:* иоаннитство, Церковь, миссия, миссионерское сообщество, средства массовой информации, печать, Синод, акафист, приюты, катакомбное движение, имяславие.

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), Secretary, the Council of Bishops of the Ivanovo Metropolia; Secretary, Academic Council, Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary; Head, Missionary Department, Ivanovo-Voznesensk Diocese. E-mail: [inok\\_vitl@mail.ru](mailto:inok_vitl@mail.ru)

#### **“Joannism” as Interpretive Myth: Politics, Mass Media and Church**

*Abstract.* The article is devoted to the mass popular mystic movement of “Joannites” who were the followers of saint holy John of Kronstadt. The author believes that “Joannism” like the “Imiabozhie” and “Khlysts” sects were largely interpretive myths. They were created by the missionary society as well as by the clerical and secular mass media. This myth was actively used for political purposes. The author includes new materials on the police attacks on Joannite orphanages in St. Petersburg. He brings forth the problem of “Joannism” connection with ecclesiastical consciousness in the post-war and contemporary periods.

*Keywords:* Joannism, Church, Mission, Missionary Society, Mass Media, Press, Synod, Acatistus, Orphanages, Catacomb Movement, miaslavie.





# Империя, вера и нация: «злоба дня» о. Иоанна

## { Раздел второй }

*А.Б. Панченко*

*Русский народ и инородцы: национальный вопрос у крайне правых в Российской империи начала XX века в контексте процессов нациестроительства*

*А.А. Иванов*

*Проблематика русского национализма в церковной публицистике второй половины XIX – начала XX века*

*В.В. Калиновский*

*«Вопрос об отношении Церкви к национальности не есть вопрос отвлеченный»: проблематика национализма в церковной публицистике в годы Первой мировой войны*

*А.Э. Котов*

*Национальный вопрос на страницах «Литовских епархиальных ведомостей»: 1860–1880-е годы*

*И.В. Амбарцумов*

*Тема национального воспитания в российской церковной публицистике конца XIX – начала XX века*

*И.В. Омелянчук*

*Еврейский вопрос в идеологии и политической практике русских монархистов начала XX столетия*





## **Русский народ и инородцы: национальный вопрос у крайне правых в Российской империи начала XX века в контексте процессов нациестроительства**

К началу XX века стало очевидно, что политика русификации Александра III, наложившаяся на процессы модернизации, начатые Великими реформами Александра II, привела к неожиданным для власти результатам. Необходимость преобразования населения в нацию, без чего невозможным было сохранять политическое влияние в мире национальных государств, была ясно осознана имперским правительством. В то же время идея создания гражданской нации, фактически находившаяся под запретом после восстания декабристов, продолжала владеть умами интеллектуалов – как либерально, так и консервативно настроенных. Это привело к тому, что одновременно существовало несколько проектов нациестроительства, принципиально различавшихся между собой как образом конечного результата, так и средствами его достижения. Ситуация усугублялась тем фактом, что в отличие от большинства европейских стран, которые были в целом этнически однородными<sup>1</sup>, Российская империя была полиэтничным государством, причем различные народы, входившие в ее состав, имели разный уровень национального самосознания. Соответственно попытки русификации зачастую давали обратный эффект, стимулируя появление национальных движений, настроенных резко против центральной власти, осуществлявшей такую политику.

Все это накладывалось на стремительный процесс урбанизации – за полвека с начала Великих реформ доля городского населения почти удвоилась. Переселение людей в города разрушало традиционные формы организации, которые успешно справлялись с поддержанием порядка в предыдущие столетия. При этом новых способов включения горожан в имперскую структуру властью не предлагалось, из-за чего процесс самоорганизации пошел по пути заимствования идей, характерных для гражданских наций Западной Европы. В результате к началу правления Николая II имперская структура претерпевала серьезные изменения. Большая часть населения, по-прежнему, проживала в относительно изолированных сельских общинах, будучи отнесенной к крестьянскому сословию. В похожем положении находились и инородцы, под которыми в данном случае понимается

<sup>1</sup> Исключением была Австро-Венгрия, в которой различные этнические группы пользовались разными правами, существовали относительно автономные национально-культурные территориальные единицы, вроде Галиции, Богемии и т.д. Интересно, что австрийский опыт национального строительства активно изучался в Российской империи начала XX века как либеральными, так и консервативными кругами. При этом Великобритания, тоже состоящая из нескольких национальных регионов, такого интереса в России не вызывала, да и на саму полиэтничность ее не смотрели с такой точки зрения. По всей видимости, дело было в том, что Австро-Венгрия была континентальной, а Великобритания – морской империей, поэтому опыт второй считался неприменимым к России.



сословие, права и обязанности которого были определены законодательно. Около 18% составляли горожане, которые формально принадлежали к городскому сословию, но разным его состояниям: мещане, купечество, рабочие, а также представители двух других сословий: дворяне и крестьяне – но фактически уже начали организовываться в некоторое подобие гражданской нации, при этом лишенной гражданских прав и не имеющих доступа к управлению не только страной, но и городом. Примерно 1,5% населения составляли дворяне, однако к тому времени они уже в значительной части утратили прежнее сословное единство, частично войдя в число горожан, частично сохранив свое особое привилегированное положение. Ситуация в городах осложнялась еще и тем, что в конце XIX века властями была инициирована новая волна иммиграции, имевшая качественное отличие от предыдущих, пунктом назначения которых были земледельческие районы. В число новых иммигрантов входили «административный персонал, белые воротнички, квалифицированные и неквалифицированные рабочие, мастера, торговцы, техники, мелкие и средние предприниматели» [10, с. 14]. Они обладали значительно более развитым гражданским сознанием, имели опыт самоорганизации и борьбы за свои права, что делало их потенциальными лидерами формирования гражданского общества в городах Российской империи.

При этом верховная власть категорически отказывалась идти по пути вовлечения населения в процесс управления и наделения его политическими правами, одновременно стремясь сконструировать единую национальную общность на основе русского языка и православия, которые активно насаждались на национальных окраинах, а также в Сибири. Как указывают авторы «Новой имперской истории Северной Евразии»: «Сознательно или стихийно, имперские власти все чаще прибегали к манипулированию чувствами групповой солидарности горожан, пытаясь удержать контроль над “восстанием масс”. В отсутствие демократических институтов, они могли предложить только этнокультурное, узкое понимание нации как “истинно русской”, противопоставляемой всем остальным. Возбуждая неприязнь одной категории массового общества против другой, власти получали непрочный контроль хотя бы над частью толпы – той, которую власти поощряли. Ценой довольно условного контроля была систематическая дестабилизация городского массового общества» [16, с. 391].

Однако все это происходило в условиях отсутствия сколь-нибудь стройной национальной политики, поскольку даже само понятие нации или национальности на правовом уровне не было закреплено. Это нашло отражение в ходе первой Всероссийской переписи населения 1897 года, где вопросы о национальности отсутствовали, зато были пункты о родном языке и вероисповедании. Пожалуй, единственной национальностью, по отношению к которой существовала относительно последовательная политика, были евреи, однако одновременно они были включены в инородческое сословие, для которого существовало отдельное законодательство. Смешение сословных и этнических категорий проявилось и в выделении казаков и финляндских уроженцев в отдельные группы при проведении той же переписи. Все это приводило к тому, что даже политика русификации, особо активно проводимая в правление Александра III и Николая II, понималась ее акторами порой очень различно. Во-первых, как указывает А.И. Миллер, в дореволюционном русском языке существовало два варианта написания самого слова «обрусение» – через «е» (и тогда под ним понималось воздействие на индивида или группу с целью русификации) или через «ь» (в этом случае речь шла о принятии тех или иных черт «русскости»). Во-вторых, сама «русскость» имела несколько измерений: конфессиональное, культурно-языковое и расовое [14, с. 61, 69].

Из-за этого меры по русификации часто оказывались разнонаправленными, приводя совершенно не к тем результатам, которые планировались. Причем в разных регионах империи, в зависимости от конкретных администраторов, а также из-за противодействия



или содействия со стороны различных местных сообществ одни и те же меры могли дать противоположный эффект. Важную роль играл и различный административный статус тех или иных окраин империи, лояльность местных элит, а также внешнеполитическая обстановка. По-разному оценивались меры по русификации и различными общественными группами, причем зачастую политика правительства подвергалась критике как слева – за излишнее ущемление прав различных меньшинств, так и справа – за непоследовательное проведение линии на унификацию. Наиболее ярким примером может считаться ситуация с Финляндией, которая вообще воспринималась то как государство, находящееся в состоянии унии с Российской империи, то как одна из окраин, нуждающаяся в интеграции. Так, один из консервативных публицистов – П.И. Мессарош – в 1897 году предлагал провести полную реорганизацию системы управления краем: замена местных учреждений общероссийскими, введение русского языка в делопроизводство, а также произвести передачу всех учебных заведений в ведение Министерства народного просвещения, перевесть систему обучения на русский язык [13, с. 330]. В то же время представитель левого лагеря – А.В. Игельстром – по поводу гораздо менее радикальных преобразований, осуществленных в Финляндии генерал-губернатором Н.И. Бобриковым, отзывался как о «годах беззакония» и «народного бедствия». При этом он же сокрушался по поводу того, что широкие массы финнов не выступали против этих преобразований, поскольку их непосредственно они не задевали [15, с. 181, 185].

В силу неразделенности социальной и национальной политики многие национальные движения в Российской империи изначально формировались как социалистические. Это было связано с тем, что те или иные социальные и экономические проблемы воспринимались как порожденные действиями или бездействием центральной власти, направленными против конкретных национальностей. В ряде случаев это было реальностью, например, в отношении евреев, иногда такие идеи подогревались местными элитами, но чаще всего речь шла об общих проблемах, характерных для модернизирующегося общества. По этой же причине первые партии в Российской империи создавались либо как отражающие интересы отдельных национальностей (причем, как правило, проживающих на окраинах – поляков, финнов, украинцев, армян, азербайджанцев, исключением были евреи, проживавшие в разных регионах страны), либо как представляющие классы или сословия – в первую очередь крестьян (эсеры) или рабочих (социал-демократы). Причем даже в «классовых» партиях значительную роль играли представители национальных меньшинств (особенно евреи и поляки). Так или иначе, но ни одна из партий не претендовала на то, чтобы представлять общероссийскую гражданскую нацию или способствовать ее формированию.

В целом же национальная политика, осуществляемая центральным правительством, по словам В.С. Дякина, определялась тем, что «обеспокоенность царизма в связи с самыми первыми, мирными и ограниченными по целям проявлениями национального самосознания народов России была обоснованной, ибо эти проявления потенциально угрожали сохранению империи. Но грубые приемы подавления национальных движений давали только обратный результат, способствуя радикализации таких движений и оттеснению их умеренных лидеров. Это в свою очередь служило новым толчком для усиления репрессивных действий властей» [6, с. 61]. В то же время рядом общественных деятелей эта политика рассматривалась как единственно верная, заслуживающая всецелого одобрения и поддержки, поскольку сама власть воспринималась как русская национальная (особенно в свете известного высказывания, приписываемого Александру III, – «Россия для русских»). Именно эти люди в дальнейшем встали у истоков правых партий в Российской империи.

Начавшаяся в 1905 году революция, активными участниками которой были социалистические и национальные партии, закономерно привела к консолидации сил, стре-



мящихся к сохранению Российской империи как единого политического пространства, а также сторонников установления межсословного мира. Действия партий, представляющих классовые и национальные интересы, рассматривались как подрывающие формирование имперской идентичности, а поскольку значительную часть их членов составляли представители национальных меньшинств империи, то в качестве противовеса им началось создание партий, позиционирующих себя как «русские», одним из отличительных признаков которых был сословный характер. Это отличало правые партии от появившихся тогда же центристских и умеренных левых, которые, несмотря на провозглашение идей общегражданских прав и свобод, во многом оставались выразителями интересов отдельных социальных групп<sup>1</sup>. В то же время, поскольку эта революция была во многом городской, участие в ней принимали члены нарождающегося космополитного гражданского сообщества. Соответственно противники революции видели опору в крестьянской массе, во многом сохранившей традиционные идентичности, основанные на этнокультурных параметрах, а не политико-правовых. Наконец, серьезную роль сыграл и террор, осуществлявшийся представителями национальных партий и движений как против имперской власти, так и против различных этнических групп на окраинах.

Как указывает О.Н. Квасов [8], нельзя говорить о каком-то единстве в действиях различных национальных партий в вопросах террора. Так, на территории бывшей Польши он носил ярко выраженную антирусскую окраску, насильственным действиям подвергались не только представители власти, но и русские обыватели. Причиной этого была не только политика русификации, проводимая в крае, но и сохранившееся желание возродить польское государство, а также пример Австро-Венгрии, где поляки пользовались значительной культурной автономией. В Финляндии террор носил индивидуальный характер и был направлен исключительно против представителей имперской власти и сотрудничавших с ней местных политических деятелей. Но при этом подчеркивалось, что финны остаются верными подданными императора, желающими лишь сохранения тех привилегий, которые были даны при включении Финляндии в состав империи. В прибалтийских губерниях террор носил скорее социальный характер и был направлен против местного дворянства и местных же властей, большую часть которых составляли немцы. Каких-то требований в адрес общеимперской власти террористы практически не выдвигали. Еще более сложная ситуация была на Кавказе, где активно действовала армянская партия «Дашнакцутюн». И если изначально ее представители осуществляли террор на территории Османской империи, преследуя цель освобождения армянских земель, то после 1903 года, когда был издан указ о переводе собственности григорианской церкви в ведение Священного Синода, объектами терактов стали представители имперской элиты. После урегулирования этой проблемы, террор сменил направленность и его целью стали местные мусульмане. Интересно, что российские мусульмане в этот период не участвовали в террористических актах, демонстрируя относительную лояльность центральной власти. Все вышеперечисленные факторы и обусловили особенности взглядов крайне правых партий на национальный вопрос в империи.

Русский политический национализм, таким образом, изначально носил «оборонительный» характер, поскольку получил свое оформление позже «иностранного», которо-

<sup>1</sup> Так, например, Конституционно-демократическая партия (Партия народной свободы) небезосновательно считалась «профессорской», отражающей интересы интеллигенции крупных городов. Союз 17 октября был выразителем чаяний крупных землевладельцев и промышленников. Промышленников же представляли еще несколько партий, включивших это понятие в свое название. Трудовая народно-социалистическая партия, несмотря на название, в основном включала в себя городскую и земскую интеллигенцию. При этом вообще достаточно распространенным было использование в названии партии понятия «народ», через которое должна была происходить апелляция к широким слоям избирателей.

му прямо противостоял в деле сохранения единства империи. Можно выделить несколько причин такого «запаздывания». Во-первых, в отличие от большинства народов империи русские не проживали компактно, будучи расселены по всей территории государства. В условиях слабой коммуникации это приводило к тому, что у разных локальных групп формировались свои культурные особенности, из-за чего как таковой общерусской культуры, на основе которой могло бы произойти формирование нации, просто не было. Это дополнительно накладывалось на существовавший культурный разрыв между элитой и основной массой крестьян (городская культура постепенно сближалась с элитарной). Во-вторых, поскольку русский народ априорно считался опорой престола, на уровне власти не предпринималось каких-либо усилий по повышению его лояльности. В-третьих, существовало несколько проектов русской нации, в рамках которых сформировались различные образы «русского». Наконец, в-четвертых, низкий уровень грамотности среди русского крестьянства не способствовал распространению среди него идей политической нации, а полное исключение его из участия в управлении делало невозможным получение опыта гражданской активности. Все эти проблемы необходимо было так или иначе решать новообразовавшимся партиям, позиционирующим себя как представители интересов всего русского народа независимо от сословного статуса, что отражалось и в их названиях: «Союз русского народа», «Союз русских людей» и т.д.

В результате именно национальный вопрос занял важное место в повестке крайне правых партий. При этом во многом взгляды на него стали продолжением публицистических дискуссий вокруг лозунга «Россия для русских», сформулированного еще в конце 1860-х годов. В отчетливом виде они были сформулированы незадолго до революции 1905–1907 годов в рамках первой правой организации – «Русского собрания», которая хотя и не смогла в дальнейшем преобразоваться в полноценную партию, но играла определенную роль в избирательных кампаниях в Думу. В 1903 году лидер «Русского собрания» князь Д.П. Голицын произнес речь, в которой была обозначена позиция относительно русского народа и инородцев: «В инородцах мы хотим видеть будущих русских людей. Хотя бы только ради этой цели должны мы воспитывать в себе силу русского духа. Мы знаем, что отечество никого заранее не осуждает, ото всех своих детей чаёт одинаковой помощи, но коль скоро выяснилось, что от таких-то нельзя ожидать содействия общему делу, тогда о равенстве всех перед лицом Руси не может быть и речи» [18, с. 225]. Однако при разборе этой позиции возникала одна сложность – понятия «народ» и «инородцы» в это время имели несколько значений, существенно отличавшихся друг от друга.

Так, под народом понималось либо крестьянское сословие, либо все податные сословия в совокупности, либо этническая группа, либо вообще все верноподданные государя (причем именно преданность монарху считалась главным маркером, который позволял говорить о народе). При этом в народ, как правило, не включалась интеллигенция, более того, она скорее противопоставлялась ему. Не входила в состав народа и армия, несмотря на то, что уже несколько десятилетий существовала всеобщая воинская повинность. Еще более неоднозначна была трактовка термина «инородцы». С юридической точки зрения, это было отдельное сословие, включавшее в себя следующие группы: 1) сибирские инородцы; 2) самоеды Архангельской губернии; 3) кочевые инородцы Ставропольской губернии; 4) калмыки, кочующие в Астраханской и Ставропольской губерниях; 5) киргизы Внутренней Орды; 6) инородцы областей Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Уральской и Тургайской; 7) инородческое население Закаспийской области; 8) евреи [21, с. 87]. Основным принципом, по которому они включались в эту категорию, было сохранение у них традиционных форм самоуправления. В академическом сообществе под инородцами понимали то отдельное сословие, то все этнические группы, кроме русских, то только те народы, которые находились на низком уровне развития. В публицистике же происходило



наложение разных подходов, но чаще всего под инородцами понимали жителей западной окраины империи (бывших польских земель, Прибалтики и Финляндии), Кавказа (в первую очередь армян, в меньшей степени грузин) и евреев, при этом практически игнорируя сибирских инородцев и тех, кто вели кочевой образ жизни. А поскольку авторы, как правило, специально не оговаривали значение, в котором они использовали понятие инородцев, могло возникать серьезное непонимание между властями, публицистами и учеными. Соответственно, в зависимости от контекста, такой конструкт как «русский народ» чаще всего описывался как раз в противовес конструкту же «инородцы», то есть русские – это не инородцы и наоборот.

Анализируя программные документы крайне правых партий и движений, а также публицистические статьи их лидеров, можно заметить отсутствие единого подхода к определению «русскости», пониманию самого феномена народа и нации и, соответственно, к решению национального вопроса в России. Так, в уставе Союза русского народа (1905) говорилось одновременно о русском народе и русской народности как синонимах, хотя обычно последнее понятие использовалось для обозначения отличительных черт того или иного народа. Далее провозглашалось, что «Русской народности, собирательнице земли Русской, создавшей великое и могущественное государство, принадлежит первенствующее значение в государственной жизни и в государственном строительстве» [24, с. 412]. При этом специально указывалось, что не делается различия между великороссами, белорусами и малороссами, которые в равной мере считались русскими. Важнейшим маркером русскости является православное вероисповедание, причем в число православных включались и старообрядцы (но не униаты). Русский язык же признавался господствующим для всех народов Российской империи, тем самым выходя за пределы этнического маркера. Предполагалось, что все государственные учреждения должны были действовать ради поддержания преимущественных прав русской народности, но на основе законности, чтобы инородцы не тяготились своей зависимостью, а русский язык должен был считаться господствующим для всего населения империи, вне зависимости от происхождения. Однако в чем должны были заключаться эти преимущественные права, специально не оговаривалось, но при этом указывалось, что Дума должна быть национально-русской.

Очень интересным был вопрос о членстве: в состав Союза могли входить все «природные» русские, независимо от сословной принадлежности, а «не коренные» русские и инородцы – по единогласному решению совета. Единственным принципиальным исключением были евреи, которые не могли стать членами Союза, даже в случае принятия православия. Соответственно, в представлениях о народе переплетались два подхода: «природный» и «договорной». С одной стороны, принятие православия и владение русским языком могло сделать человека полноправным членом Союза русского народа (соответственно, уравнивая его с природными русскими), но при условии согласия на это природных русских. С другой – евреи никогда не могут стать русскими, несмотря на владение языком и принятие православия, что, по-видимому, объясняется их «природными» особенностями. И важнейшей из таких особенностей, мешающей интегрироваться в русский народ, является склонность к космополитизму. Причем эту черту выделяли не только различные публицисты, но и один из ведущих антропологов того времени – И.А. Сикорский, бывший членом Киевского клуба русских националистов [23, с. 264–265].

Еще более радикальной была предвыборная программа Союза, в которой еврейскому вопросу был уделен отдельный и обширный пункт. Русская народность провозглашалась державной, а все остальные должны были пользоваться всеми гражданскими правами, но за исключением евреев [7, с. 191]. Фактически евреи должны были получить статус иностранцев, высказывалось требование вернуть все дискриминационные законы, отмененные в 1903 году. В качестве причины называлось то, что евреи всячески демон-

стрируют свое превосходство, пренебрежение по отношению к другим народностям, допускают беззакония и активно участвуют в революционной борьбе. Решать еврейский вопрос также предлагалось весьма радикально – через создание государства в Палестине, куда следовало бы выселить всех не только российских, но и проживающих в других странах евреев. Наконец, еще один пункт, связанный с национальным вопросом, касался образования – школа (низшая, средняя и высшая) должна была стать национально русской.

Проблема образования вообще была одной из ключевых для Союза русского народа, поскольку оно виделось как важнейшее средство формирования нации. Подчеркивая тот факт, что русская школа «уже в течение ста, двухсот лет, находится в руках нерусских» [2, с. 253], правые считали это причиной отрыва образованного слоя от народа и его «объинородивания». В результате практически вся интеллигенция и серьезная часть привилегированных сословий не может считаться частью русского народа. Соответственно необходима была перестройка всей системы образования, итогом которой должно было стать просвещение в русском национальном духе, а полученное выходцами из непривилегированных сословий образование должно было открыть им путь к участию в управлении страной.

Существенно отличалась позиция по национальному вопросу у Русской монархической партии, озвученная ее лидером В.А. Грингмутом. В ней специально подчеркивалось, что ни о какой культурной русификации речь идти не должна: «Пусть во всех краях России местное население сохраняет свои древние обычаи, свой родной язык и веру своих отцов, словом – весь свой национальный облик, оставаясь, однако, вместе с тем, в верном подданстве Самодержавного Царя Всероссийского» [4, с. 235]. Но при этом, для обеспечения преимущественного положения русского народа выдвигалось три условия: обеспечение господства православной церкви, русских законов и государственного русского языка в административных учреждениях, судах и школах. Здесь заметно стремление максимально приблизиться к созданию гражданской нации, когда получение прав обуславливается не этнической принадлежностью, а принятием государственного языка и соблюдением законов. В то же время само понятие гражданства не использовалось, заменяясь более традиционным подданством. Значительно меньшее внимание уделялось и еврейскому вопросу. Хотя евреи и назывались в числе внутренних врагов России [20, с. 8] по причине их поддержки революционного движения, но каких-то ограничений их прав при соблюдении ими законов империи не предлагалось.

Несколько отличающейся была позиция Отечественного союза, одной из первых правых партий, близкой к Русскому собранию. В отличие от других правых партий Отечественный союз воспринял Манифест 17 октября как отказ от самодержавия, вследствие чего переформулировал известный лозунг как «православие и народность». Принимая правила межпартийной борьбы и признавая неотвратимость происходящих в стране изменений (что отличало его от остальных правых партий и движений), Отечественный союз позиционировал себя как национальную партию, в противовес космополитным левым. И здесь показательна цитата из программы: «Вместо тех черт, который многие признавали до сих пор драгоценными особенностями русского народа – его общинного духа, его бессословности (ибо нет народа более бессословного, чем мы) – сливающей всю страну в одно понятие – Царь и народ; мы должны развивать и поддерживать особые групповые, чтобы не сказать кастовые, интересы» [19, с. 15]. Одним из сохранившихся маркеров русского народа было названо православие, которое должно было удерживать преимущественное положение в империи, но при этом провозглашалась и политика веротерпимости. Такую позицию можно охарактеризовать как прагматический национализм, в рамках которого русский народ рассматривался как одна из групп в Российской империи, интересы которой надлежало отстаивать. Провозглашая лозунг «Россия для русских», Отечественный союз в то же время признавал за инородцами право на самостоятельное хозяйственное и куль-





турное развитие, обеспечиваемое законодательно. Однако это развитие ни в коем случае не должно было идти вразрез с интересами русского народа. Важным пунктом являлось и признание неравенства прав у различных этнических групп, поскольку это может привести к притеснению русских.

Не менее разнообразными были взгляды отдельных представителей крайне правого лагеря. Так, Г.А. Щечков, один из активных членов Русского собрания, а позже и Русского народного союза имени Михаила Архангела, выступал против лозунга «Россия для русских», считая его кличем националистического сепаратизма, предпочитая ему «Россия для православных». Он считал, что упор на этничность приведет к тому, что империя распадется на отдельные области: «Формула политического эгоизма оказывается, однако, обоюдоострым оружием, и народ, сделавший ее своим правилом, обрекает себя на гибель от собственного оружия» [26, с. 267]. Не имеет смысла и более широкий лозунг «Россия для славян», поскольку он не может обеспечить глубокого духовного единства, так как ряд славян перешли в латинство. Соответственно единственным объединяющим фактором может быть православие, причем все остальные вероисповедания в России воспринимаются как «потенциальное православие», поскольку постепенно должны сами прийти к пониманию его истинности. Однако А.С. Вязигин, также член Русского собрания, выступил с ответом, в котором опроверг узконационалистический характер лозунга «Россия для русских». Но связывал он это с особым менталитетом русских: «Великая терпимость, уживчивость, незлобливость русского человека представляются качествами, кои не допустят восторжествовать у нас узкому, исключительному национализму» [3, с. 282]. Таким образом, русский народ фактически оказывался наднациональным сообществом, что отличало его не только от всех инородцев, но и от европейских народов, не способных преодолеть узкий национализм.

При этом именно на узконационалистических позициях стоял один из самых видных публицистов правого движения, один из основоположников Всероссийского национально-го союза М.О. Меньшиков. Признавая существование локальных этнокультурных различий между частями русского народа, он выделял великороссов как стержень, вокруг которого следует восстанавливать пошатнувшееся единство Российской империи: «В ответ на враждебное дробление нашей империи на племена мы, великороссы, должны сплотиться как центральное могучее тело, которое тяготением своим удерживало бы центробежные силы» [11, с. 83]. Более того, именно великороссы должны были стать основой для формирования нового этнического типа: «Не только естественно, но и совершенно неизбежно, что все эти главные и переходные типы постепенно сливаются в один, какой-то средний, который в будущем и составит великоросский язык, всероссийскую расу. По теории сложения сил преобладающее племя и господствующий язык внесут в эту будущую национальность все свои преимущества, так что будущие всероссийские ближе всего окажутся к теперешним великороссам» [12, с. 107]. Однако отличительной чертой великороссов на протяжении значительной части истории является слабо развитое чувство патриотизма, препятствующее установлению господства над покоренными народами. Причина этого – в безоглядном смешении с инородцами, в результате чего произошла нейтрализация духа. Здесь очевидно прослеживается «природная» концепция народа, когда его особенности закладываются на генетическом уровне, а соответственно возможно как «улучшение», так и «ухудшение» его качества. Таким образом, если нет возможности полностью поглотить инородцев через добровольную русификацию, то имеет смысл вообще отказаться от инородческих окраин. Слабый патриотизм привел и к тому, что происходило постоянное культурное заимствование у иностранцев и инородцев, в результате чего великороссы оказались на правах «бедных родственников» в созданной их усилиями стране. Сейчас же следует приложить все усилия для того, чтобы на основе великороссов сформировать ве-

ликорусскую нацию, которая будет единственной общностью такого рода в Российской империи. Одним из средств этого виделось создание правового неравенства, которое должно было ограничить возможности инородцев. Здесь виден проект превращения России из полиэтничной империи в этнократическое государство, что отличает взгляды М.О. Меншикова от значительной части единомышленников.

Несмотря на имеющиеся различия, всеми представителями крайне правого фланга политической жизни разделялся тезис о единой и неделимой России. Все они выступали категорически против того, чтобы национальные окраины получили политическое самоуправление в каких бы то ни было рамках. Единство законов на всей территории и использование русского языка в качестве официального – это те пункты, по которым никогда не было споров. Уступки инородцам воспринимались как шаг на пути к исчезновению России: «Мы должны обращать все внимание на пользу и честь русского народа и русского государства, а не на притязания тех или других инородцев. Если бы мы стали исполнять желания всех своих инородцев, то поляки захватили бы одну часть русской земли, латыши – другую, евреи – третью, армяне – четвертую, и тогда, пожалуй, от великого русского государства почти ничего бы не осталось» [5, с. 16]. Об опасности недооценки инородческого фактора писал и один из лидеров Всероссийского национального союза А.А. Сидоров: «...нельзя и не считаться с тем, что  $\frac{1}{3}$  населения у нас составляют инородцы:  $\frac{1}{3}$  населения – величина настолько значительная, что ее необходимо учитывать при решении вопросов внутренней жизни России» [22, с. 3].

Однако при этом не следует утверждать, что правыми авторами не делалось попыток осмысления России как полиэтничной империи, в которой национальный вопрос нельзя решить путем превращения ее в мононациональное государство. Так, А.С. Будилович, активный участник Русского собрания предлагал проект политического единства при поддержке культурного многообразия: «Не механическое обрусение инородцев, а органическое их сроднение с русскою образованностью должно быть задачей как нашей окраинной школы, так и всей нашей окраинной политики. Для этого же не нужны ни окраинные сеймы, ни областные министерства, ни оторванные от русской образованности школы, ни переустройство государства на основах федерации. Достаточно будет возможной децентрализации управления и развития местных сил России, при том не в хозяйственной лишь области, но и в нравственной, в зависимости от бытовых особенностей и духовных потребностей наших инородческих населений» [1, с. 75]. Целостность государства должно было обеспечивать единое правовое пространство, касающееся политического развития, при этом учет региональных особенностей в хозяйственной и культурной сфере должен был сгладить существующие противоречия между национальными окраинами и имперским центром.

Все это кардинальным образом отличало правые партии от левых и некоторых центристских, готовых на предоставление окраинам автономии в той или иной степени. Вопрос прав этнических меньшинств в полиэтничных империях вообще привлекал внимание значительной части российской интеллигенции, что, например, выразилось в издании сборника «Формы национального движения в современных государствах» [25]. В нем приняли участие не только видные участники национальных движений Российской империи (З.Д. Авалов, М.С. Грушевский и другие), но и ученые и политики из Австро-Венгрии и Германии (К. Реннер, Г.П. Гансен и другие). Общая идея, присутствовавшая во всех статьях, – необходимость автономного политического существования различных народов, входящих в состав империи и достигших определенного уровня развития. Однако существенным вопросом оставались принципы, на которых эта автономия создается, – как территориальная (в границах нынешнего проживания народа) или на основе исторических границ, а также вопрос об автономности этнических меньшинств, проживающих на территориях, народы



которых претендуют на самостоятельное политическое существование. В результате национализмы разных народов могли вступать в противоречие между собой, однако все они противостояли государственному централизму и великорусскому национализму.

Но при этом общей чертой было то, что и правые, и левые, и центристы, фактически признавали за этническими общностями статус юридического лица, которое может быть наделено теми или иными правами и нести за это определенные обязанности. И в этом отношении все они оказывались на одной стороне баррикад в рамках дискуссии о способах организации многонациональных империй. Теоретическую базу этого составляли работы австрийского социал-демократа К. Реннера, издавшего под псевдонимом Рудольф Шпрингер книгу «Национальная проблема», опубликованную в России с предисловием М.Б. Ратнера. В этой работе критике подвергалось австрийское законодательство по национальному вопросу, которое провозглашало равенство всех народностей и их право на развитие своей национальности и своего языка. Причина этого заключается в том, что государство фактически стремится игнорировать нации, предпочитая иметь дело с отдельными индивидуумами. Однако без «конституирования национальностей создание национального права и устранение национальных раздоров невозможны» [27, с. IX]. В этом сочинении, безусловно повлиявшем на российских социалистов (а также и их оппонентов), интерес представляет и принцип, согласно которому определяется принадлежность к нации. Поскольку невозможно это сделать только по этнологическим признакам и языку (родному или разговорному), то фактически все сводится к «заявительному» порядку, подобно тому, как определяется конфессиональная принадлежность, совершеннолетие или отцовство. Таким образом, человек сам может определять свою национальную принадлежность, но, сделав это, он обязан блюсти национальные интересы и содействовать их реализации. Это кардинально расходилось с идеей определения национальности «по крови», открывая широкий простор для создания принципов взаимодействия между различными нациями и государством. Идея «заявительной национальной принадлежности» была широко распространена и среди представителей крайне правых партий, многие из которых постоянно упоминали о том, что русскими людьми могут быть не только русские по крови, но и имеющие иностранные и инородческие корни, но готовые служить на благо России. В этом отношении показательны строчки из «Катехизиса истинно-русского человека», построенного в форме вопросов и ответов об особенностях русского народа: «происхождение, в котором человек не волен и которое вовсе не определяет характера и деятельности человека, не может играть никакой роли в решении вопроса, кого следует считать истинно-русским человеком» [17, с. 59]. Однако, несмотря на расхождения в позициях представителей крайне правого лагеря, все они указывали на определяющую роль русского народа в истории России, что должно обосновывать его преимущественное положение в империи.

В то же время политика имперского правительства была направлена не на обеспечение привилегированного положения русских, а на попытки выстроить новую общность, где этническая принадлежность не будет играть определяющей роли. Так, весной 1906 года сначала на заседании Совета министров, а затем в рамках Особого совещания по дополнениям в избирательное законодательство при рассмотрении ходатайства от представителей окраинных губерний об увеличении квоты русского населения на выборах в Думу было решено не менять существующего порядка. В качестве формального обоснования было заявлено, что «выборные от народа собираются в Думу не для отстаивания интересов населения отдельных местностей, а для участия в разрешении вопросов общегосударственного значения» [6, с. 202]. Одновременно были отклонены просьбы такого рода и от представителей других этносов: айсоров (ассирийцев), зырян, поволжских немцев, киргизов (казахов и башкир). Однако помимо такого формального основания, было и другое – боязнь, что это приведет к обособлению различных групп русской национально-

сти, а также опасения, что избранными окажутся те люди, которые не будут поддерживать русскую идею на окраинах.

Еще одним шагом на пути к гражданской нации стал закон «Об отмене некоторых ограничений в правах сельских обывателей и лиц других бывших податных сословий», принятый в том же году. Он фактически способствовал превращению паспорта из инструмента контроля в документ, дающий определенные права и удостоверяющий личность владельца. Делалось это в первую очередь для облегчения свободы перемещения, необходимой для промышленного развития. Однако общественность и некоторые депутаты Думы посчитали, что этой меры недостаточно, требуя пойти дальше и заменить понятие подданства на гражданство, соответствующим образом изменив присягу. Однако это показалось для императора слишком радикальным, и проекты продолжения не получили [9, с. 191–193].

Но вместе с попытками выстроить единое политико-правовое пространство, основанное на общеимперской идентичности, сохранялось и влияние этнического фактора в отдельных регионах. Так, в Финляндии фактически были отменены все указы, ограничивающие ее автономию (попытка вернуть эти ограничения была предпринята в период генерал-губернаторства Ф.-А.А. Зейна), что превратило ее в «государство в государстве», где представители имперской власти оказывались существенно ограничены в свободе действий. Примерно такая же ситуация была в Прибалтике, где остзейское дворянство, пользуясь серьезным лобби в Санкт-Петербурге, фактически сосредоточило в своих руках управление краем. Сложной была ситуация на территории Польши и на Кавказе, где значительную часть чиновничества и интеллигенции составляли местные уроженцы, многие из которых стояли на националистических позициях. Все это создавало у представителей правого лагеря впечатление, что инородцы оказываются в привилегированном положении по отношению к русским. В результате категория «инородец» начала использоваться в качестве «инога», по отношению к которому конструировалась русская нация.

Процессы нациестроительства в Российской империи, усилившиеся после революции 1905–1907 годов привели к формированию нескольких точек зрения на дальнейшее развитие страны. Попытки властей выстраивать гражданскую нацию, основанную на общем законодательстве и государственном статусе русского языка, без использования самого понятия гражданства и связанных с ним неотчуждаемых гражданских прав, приводили к противоположному эффекту – появлению многочисленных национализмов. В силу переплетения сословных, конфессиональных, классовых и этнических идентичностей эти национализмы могли иметь различную окраску, выдвигать разные требования и охватывать различные по размерам группы людей. Из-за того, что на окраинах империи национальные движения появились раньше и к моменту революции были лучше организационно оформленными, возникший в противовес им русский национализм, взятый на вооружение крайне правыми партиями, носил во многом оборонительный характер. Причем противостоял он не только «инородческим» национализмам, но и национальным проектам, выдвигаемым центристскими и левыми партиями, а также политике имперского правительства. При этом и внутри правого лагеря не существовало единого подхода к решению национального вопроса.

Сходясь в том, что империя должна остаться единой и неделимой, отказываясь от федерализации по национальному признаку и признавая то, что русский народ является главенствующим в России, правые расходились в понимании того, кого именно считать русским народом. Определение национальности «по крови» при этом было в целом слабо распространено среди представителей правого лагеря. В основном речь шла об определении принадлежности к русскому народу через владение языком и православное вероисповедание, а также лояльность престолу. Однако границы «русскости» четко определены не

были, из-за чего, например, к русскому народу, как правило, не причисляли интеллигенцию, а иногда и привилегированные сословия, несмотря на то, что эти люди и владели русским языком, и исповедовали православие. Таким образом, постулировалось, что русским человеком можно как стать, так и перестать быть, из-за чего очень сложно было определить состав этой общности в текущий момент. В ряде случаев русские воспринимались скорее как надэтническая общность, близкая к гражданской нации, в которую в перспективе войдут все народы страны. Желание наделить русских особыми правами в империи упиралось в отсутствие перечня этих прав и неясность того, как их увязать с принципом неограниченной власти монарха, а также с правами, предоставляемыми различным инородцам. Сама граница между русскими и инородцами оказывалась очень подвижной, а состав каждой общности определялся от противного: русские – это не инородцы, инородцы – это все нерусские. Пожалуй, единственная группа, отношение к которой у всех правых было одинаковым, – это евреи, которые признавались самым опасным врагом русского народа и русской государственности, но даже в этом случае отсутствовало единое понимание того, как можно решить еврейский вопрос, оставаясь в правовых рамках. Стремление оставаться в рамках законности, более того – требование единства закона на всем пространстве империи, было одной из общих черт у всех правых партий и движений. Однако расхождение по ряду ключевых вопросов, а также конкуренция между лидерами различных партий не позволили в итоге сформулировать единую концепцию русской нации, которую можно было бы использовать в борьбе с оппонентами. В результате русский националистический проект так и не смог составить конкуренцию ни инородческому национализму, ни проектам, выдвигаемым левыми партиями. Не смог он и стать главенствующим в практической политике, несмотря на то, что все правые партии декларировали свою приверженность престолу. Нерешенность национального вопроса в империи в итоге стала одной из причин событий 1917 года.

## Литература

1. Будилович А.С. Может ли Россия отдать инородцам свои окраины? СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1907. 75 с.
2. Великорус. Россия – для русских // Иванов А.А. Вызов национализма: Лозунг «Россия для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб.: Владимир Даль, 2016. С. 248–258.
3. Вязигин А.С. Ответ Г.А. Шечкову (фрагмент) // Иванов А.А. Вызов национализма: Лозунг «Россия для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб.: Владимир Даль, 2016. С. 281–284.
4. Гринмут В.А. Русский народ в России // Иванов А.А. Вызов национализма: Лозунг «Россия для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб.: Владимир Даль, 2016. С. 227–239.
5. Добромислов. Инородцы в России. Б.м., 1907. 16 с.
6. Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX – начало XX вв.). СПб.: Лисс, 1998. 1000 с.
7. Избирательная программа (в связи с выборами в Государственную Думу), принятая I Всероссийским Съездом Уполномоченных Отделов СРН и обязательная для всех отделов. 2 сентября 1906 г. // Правые партии. 1905–1917 гг.: Документы и материалы: в 2 т. Т. 1: 1905–1910 гг. М.: РОССПЭН, 1998. С. 190–197.
8. Квасов О.Н. Националистические аспекты российского терроризма начала XX в. // Проблемы национальной стратегии. 2012. № 6 (15). С. 206–215.
9. Лор Э. Российское гражданство: от империи к Советскому Союзу. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 344 с.
10. Лор Э. Русский национализм и Российская империя: Кампания против «вражеских подданных» в годы Первой мировой войны. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 304 с.
11. Меньшиков М.О. Великорусская партия I // Великорусская идея. М.: Институт русской цивилизации, 2012. Т. I. С. 76–83.
12. Меньшиков М.О. Великорусская партия VII // Великорусская идея. М.: Институт русской цивилизации, 2012. Т. I. С. 102–109.
13. Мессарош П.И. Финляндия – государство или русская окраина?: Значение особых учреждений Финляндской окраины Российской империи. 2-е изд. М.: Ленанад, 2016. 336 с.
14. Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 248 с.



15. Недержавные национальности и первые этапы национального строительства / под ред. А.И. Кастелянского. М.: Ленанад, 2016. 200 с.
16. Новая имперская история Северной Евразии. Ч. 2: Балансирование имперской ситуации: XVIII–XX вв. / под ред. И. Герасимова. Казань: Ab Imperio, 2017. 630 с.
17. *Новиков Н.Н.* Катехизис истинно-русского человека. СПб.: [б/и], 1912. 69 с.
18. О своем доме (Сообщение кн. Д.П. Голицына, читанное в «Русском собрании» 8 марта 1903 г.) // *Иванов А.А.* Вызов национализма: Лозунг «Россия для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб.: Владимир Даль, 2016. С. 215–226.
19. Полное собрание подробных программ существующих Русских политических партий. Вильна: Типогр. «Русский почин», 1906. 163 с.
20. Руководство черносотенца-монархиста. М.: Унив. типогр., 1906. 16 с.
21. Свод законов Российской империи. Т. IX. СПб.: Изд-во книжного товарищества «Деятель», 1912. 208 с.
22. *Сидоров А.А.* Инородческий вопрос и идея федерализма в России. М.: Типогр. В.М. Саблина, 1912. 68 с.
23. *Сикорский И.А.* Данные из антропологии // Русская расовая теория до 1917 года. М.: Фэри-В, 2004. С. 229–265.
24. Союз русского народа по материалам Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства 1917 г. М.; Л.: Государственное издательство, 1929. 444 с.
25. Формы национального движения в современных государствах: Австро-Венгрия. Россия. Германия / под ред. А.И. Кастелянского. СПб: Типогр. т-ва «Общественная польза», 1910. [4], XIV, 821 с.
26. *Щечков Г.А.* Наше знамя // *Иванов А.А.* Вызов национализма: Лозунг «Россия для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб.: Владимир Даль, 2016. С. 265–276.
27. *Шпрингер Р.* Национальная проблема: Борьба национальностей в Австрии. М.: Красанд, 2010. 328 с.

*Аннотация.* Крайне правые партии в Российской империи традиционно представляются как сторонники агрессивного русского национализма, стремящегося к русификации всех народов страны. Однако анализ взглядов различных представителей правого лагеря показывает, что там существовало несколько точек зрения на национальный вопрос, существенно различающихся друг от друга. Сходясь в том, что Россия должна остаться единой империей, без какой-либо федерализации, авторы по-разному описывали принципы взаимодействия между русскими и другими народами. Помимо этого отсутствовало единое понимание критериев, по которым определялась принадлежность к русскому народу. Поэтому под русским народом могла пониматься сословная, этническая и гражданская общности. Очень часто в качестве маркера выступала непринадлежность к инородцам, которые воспринимались не как юридически очерченная группа, а как противники русской государственности. В силу этого из русского народа могла быть исключена интеллигенция и привилегированные сословия империи. Существование серьезных различий во взглядах крайне правых привело к тому, что они так и не смогли представить цельной программы решения национального вопроса.

*Ключевые слова:* правые партии, русский национализм, модернизация, нацистроительство, национальный вопрос, инородцы, народ, нация.

Alexey B. Panchenko, PhD in History, Associate Professor, Department of Social and Humanitarian Education, Surgut State Pedagogical University. E-mail: alexeypank@rambler.ru

#### **Russian People and Inorodtsy: the National Question as Viewed by the Ultra-Rightists in the Russian Empire of the Early 20th Century in the Context of the Nation-Building Processes**

*Abstract.* Ultra-right parties in the Russian Empire are traditionally presented as supporters of aggressive Russian nationalism, seeking to russify all nations of the country. However, the analysis of the views of various representatives of the right-wing parties shows that there existed several points of view on the national question that differed significantly from each other. Agreeing that Russia should remain a unified empire without any federalization, the authors described different principles of interaction between Russians and other peoples. In addition, there was no common understanding of the criteria that determined belonging to the Russian people. Therefore, the Russian people could be understood as estate, ethnic and civil communities. Very often the distinctive marker of a Russian was just “not belonging to the Inorodtsy”, who were understood not as a legally defined group, but as Russian statehood opponents. As the result, the intelligentsia and privileged classes of the empire could be excluded from belonging to the Russian people. The serious differences in the views of the ultra-rightists led to the fact that they could not present an integral program for the solution of the national question.

*Keywords:* Right Parties, Russian Nationalism, Modernization, Nation Building, National Question, Inorodtsy, People, Nation.

## **Проблематика русского национализма в церковной публицистике второй половины XIX – начала XX века\***

Проблематика национализма, ставшего со второй половины XIX века заметным явлением русской жизни, остается одной из самых острых и обсуждаемых тем и в XXI столетии. В дискуссию о русском национализме, не утихающую и поныне, оказались вовлечены не только политики, общественные деятели, светские публицисты и ученые, но и представители Церкви. По мере того как национализм стал превращаться во влиятельную политическую идеологию, духовенству, богословам, церковным публицистам, миссионерам пришлось задуматься об оценке этого явления с точки зрения православного вероучения. Начало церковному осмыслению русского национализма было положено во второй половине XIX века, и к началу XX века полемика о национализме в церковной среде уже приобрела значительный масштаб. Наибольшей остроты она достигла в период 1905–1917 годов, что объясняется как политической ситуацией в стране, так и вовлечением православного духовенства в публичную полемику о теории и практике русского национализма, его характере и содержании. Появление после издания Манифеста 17 октября легальной политической периодики различной направленности, развернувшееся партийное строительство и открывшаяся для духовенства возможность участия в политической борьбе, сделали эту полемику более оживленной, острой и содержательной.

В той или иной степени сторонниками русского национализма (впрочем, подчас достаточно по-разному понимаемого) в начале XX века провозглашали себя и члены крайне правых партий и союзов, и представители умеренного крыла либерального лагеря, и даже отдельные социалисты. Таким образом, мобилизовать националистические идеи по-своему пытались и национал-консерваторы, и национал-либералы, и национал-демократы. Не удивительно, что в этих условиях в обществе развернулась широкая дискуссия о русском национализме, причем как среди защитников, так и в числе критиков данной политической идеологии было немало именитых публицистов, философов и политиков [53, 34, 51]. Не остались в стороне от этой полемики и церковные авторы.

Источниковой базой статьи стали материалы церковной публицистики, под которыми понимаются произведения, посвященные актуальным проблемам и явлениям текущей общественно-религиозной жизни, написанные православными священнослужителями, богословами, преподавателями духовных школ, миссионерами, то есть авторами, непосредственно связанными с церковными структурами. Особое внимание уделено официальной церковной периодической печати (епархиальным ведомостям, известиям и вестникам), сборникам публицистических статей и проповедей священнослужителей,

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-09-00096 «Российское православное духовенство и русский национализм в конце XIX – начале XX века».

Иванов Андрей Александрович, доктор исторических наук, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: andrey.a.ivanov@spbu.ru

публикациям церковно-общественной газеты «Колокол». При этом важно учитывать, что публикации в официальных церковных изданиях рассматриваемого периода в первую очередь отражают позицию консервативно настроенного духовенства (реже – представителей консервативно-либеральных взглядов), поскольку, за редкими исключениями, они не предоставляли свои страницы для церковных диссидентов, не говоря уже о «революционерах в рясах». Но это обстоятельство, на наш взгляд, не делает подбор источников недостаточно репрезентативным и тем более случайным, поскольку понятие «церковная публицистика» не тождественно «религиозной публицистике», так как предполагает выражение взглядов, разделяемых или как минимум допускаемых епархиальным руководством, духовной цензурой и воспринимаемых обществом именно как голос Церкви, а не высказывания случайных ее представителей.

### **Национализм и национальность в представлении церковных авторов**

Среди тем и проблем, в рамках которых представители православного духовенства, преподаватели духовных школ, церковные публицисты и миссионеры наиболее часто обращались к сюжетам, связанным с пониманием народности, нации, национального и их места в христианской системе ценностей, можно отметить те, которые наиболее часто становились поводом для дискуссии.

В первую очередь это касается представления церковных авторов о природе национального чувства и различных способах его выражения. Здесь сразу же необходимо отметить, что такие термины как «народность», «нация», «национальность», «национализм» могли использоваться и как синонимы, и как понятия, имеющие существенные различия. Чрезвычайно широкий спектр значений, вкладывавшихся представителями Церкви в понятие «национализм», нередко приводил к тому, что рассуждая об этом явлении российской общественно-политической и культурной жизни, авторы далеко не всегда говорили об одном и том же.

Религиозный философ протоиерей И.И. Фудель, развивая идеи консервативного мыслителя К.Н. Леонтьева, справедливо отмечал, что слово «национальный» имеет различные значения и в обыкновенном словоупотреблении может иметь смысл как политический, так и культурный. Политический национализм, проявлявшийся во второй половине XIX века прежде всего в различных национальных движениях, отмечал мыслитель, обычно не приводил к возрождению национальной культуры, а напротив, уподоблял европейские нации друг другу. В свою очередь национализм культурный, проявляющийся в самобытности, обособленности и своеобразии каждого народа и позволяющий ему реализовать свое национальное призвание, вовсе не нуждается в политическом объединении [65, с. 345–355]. Таким образом, национализм политический может оказаться врагом национализму культурному (например, национальное освобождение балканских славян не сделало их жизнь более самобытной, чем она была при турецком владычестве, а наоборот, привело к стремлению национальных элит образовавшихся независимых государств как можно скорее уподобиться некоему «усредненному» западноевропейскому образцу). А значит, говоря о национализме, непременно приходится пояснять, о каком именно из «национализмов» идет речь, – о том, что направлен на сохранение национальной самобытности, или о том, что любой ценой стремится к национальной государственности.

Очень часто, рассуждая о национализме, авторы вкладывали в это понятие что-то свое. Как писал «Санкт-Петербургский духовный вестник», «почва национализма чрезвычайно неустойчива и скользка» и «она каждым патриотом понимается различно» [50, с. 771]. Так, например, известный церковный публицист архиепископ Никон (Рож-



дественский), разумел под истинным русским национализмом славянофильское понятие «народность», видя в нем те свойства русской души, «которые отличают русского человека от всякого инородца» [57, с. 43]. Для архиепископа Никанора (Каменского) национализм означал «священную идею народности», неразрывно связанную с православием и самодержавием [31, с. 385], для протоиерея Т.И. Буткевича синонимом подлинного русского национализма являлось «русское мировоззрение» [13, 14], а протоиерей А.Д. Юрашкевич характеризовал национализм как «добавочную любовь» к своему народу (по сравнению с любовью к остальному человечеству) [27, стлб. 272]. «Сконцентрированной любовью-ревностью к единоплеменникам своим, связанным <...> не только государственными узами, но главное, одной верой, одним религиозным укладом жизни», считал национализм известный миссионер, «уральский златоуст» протоиерей Н.Г. Буткин [15, с. 1091]. Иногда, обращаясь к термину «национализм», представители духовенства имели в виду то, что сегодня мы бы назвали национальными чертами или особенностями. Так, известный историк-музыковед протоиерей В.М. Металлов писал о «музыкальном национализме», подразумевая самобытность и неповторимость русской духовной музыки и выступая за ее направление «в русло народных и церковных идеалов русских» [49].

Довольно часто в церковной публицистике второй половины XIX – начала XX века национализм отождествлялся с патриотизмом [29, 45, 68]. Любовь к Отечеству неразрывно связывалась с любовью к соотечественникам и либо провозглашалась «национализмом», либо подразумевала его. Священник И. Фокин, к примеру, отмечал, что патриотизм – это любовь к родине, «к своему собственно-русскому, национальному, родному, заветному, что нас характеризует как нацию, как исторический народ, что нас отличает от всех прочих народностей и племенных групп» [78, с. 440]. Отвечая критикам такого подхода, призывавшим провести грань между патриотизмом и национализмом, один из православных пастырей писал: «Понятия патриотизма и национализма в жизни современных людей так перемешаны между собою и так друг от друга неотделимы <...>, [что] вследствие неразрешимости этих двух понятий между собою, оба они теперь в одинаковой степени входят в состав того чувства, которое называется чувством национального самосознания. <...> Мы по убеждению такие же патриоты и националисты, как и наши пасомые. Наш святой долг стоять на страже патриотических, а следовательно и национальных интересов того народа, детьми которого мы считаемся. Весь вопрос, таким образом, сводится к тому, что пастырь и не может не быть патриотом, националистом» [43, с. 34–35].

Более конкретные формулировки национализму старались дать преподаватели православных духовных школ и церковные публицисты с богословским образованием, также уделявшие этой проблеме немало внимания. Церковный историк, богослов и публицист А.А. Бронзов, выступая апологетом национализма, призывал понимать под ним «любовь к народу, к нации, к ее свойствам, особенностям» [11, с. 42]. Преподаватель СПбДА В.А. Беляев указывал, что под «национализмом обыкновенно разумеют не *стихийно-естественное*, а *сознательное* проявление в жизни и деятельности народа его национальных особенностей. Точнее говоря: национализм, в обычном понимании, получается тогда, когда к национализму естественному и стихийному присоединяется еще сознание и высокая оценка тех национальных особенностей, которые находят себе выражение в народной жизни». Причем такая оценка рождается в результате знакомства с другими нациями и сравнения с ними [10, с. 5].

Между тем либеральная интеллигенция обычно вкладывала в понятие «национализм» совсем иное значение, подразумевая под ним «шовинизм, узкий патриотизм, основанный на стремлении к исключительному господству собственного народа с унижением и даже истреблением всех остальных» [74, стлб. 1284–1285]; явление, которое «противоречит лучшим идеалам человечества» [77, с. 176].

В большинстве своем, не отрицая в принципе национальной идеи, представители либерального направления русской философской мысли решительно отвергали национализм, видя в нем извращенную форму здорового национального чувства. Д.С. Мережковский предупреждал о «религиозной лжи национализма» [48], Д.В. Философов писал о «яде» русского национализма [76], Е.Н. Трубецкой видел в нем «новое язычество» [75]. Эта тенденция также нашла отражение и в текстах некоторых священнослужителей. Епископ Андрей (Ухтомский), признавая национальное самоутверждение народов непротивным христианству, понимал под национализмом его извращенную форму – «национальный эгоизм», характеризуя последний как «болезнь нации» [4, с. 204]. Протоиерей Н.В. Концевич, ставший в советское время ректором Одесской духовной семинарии, говорил о безнравственности национализма, противопоставляя ему «здоровое, святое чувство любви к родине и родному православию» [6, с. 131]. Протоиерей К.М. Аггеев, являвшийся членом петербургского Религиозно-философского общества, выказывал полную поддержку взглядам Мережковского на национализм, называя последний «извращенным национальным началом», «исключительным национальным эгоизмом» и явлением, «осужденным Голгофским Крестом» [1]. Об отрицании «всякого национализма» писал и архимандрит Спиридон (Кисляков) [40, с. 113].

Поскольку термин «национализм» в рассматриваемый период мог наполняться самым разным содержанием и означать как чувство любви к родному народу, его истории и культуре, так и крайнюю национальную нетерпимость, самопревозношение и стремление к господству над другими, представителям Церкви, отстаивавшим право национализма на существование, приходилось всякий раз пояснять, что они имеют в виду «подлинный национализм», противопоставляя его национализму мнимому, ложному.

Национализм, которому большинство церковных авторов готовы были оказать поддержку, подразумевал твердое национальное самосознание, неразрывно связанное с православием. Такой «воцерковленный» национализм, отмечалось в проповедях и статьях, нисколько не противоречит христианству, а наоборот, состоит у него на службе, поскольку каждый народ, будучи наделенным от Бога различными дарами, приняв православие, помогает всему человечеству приблизиться к пониманию истины. «Деятельность всех отдельных культурных народов является как бы хором, в котором каждому голосу отводится определенная партия и место, и в результате их деятельности получается единая гармония, цельная песня, т.е. общечеловеческий прогресс» [64, с. 424]. Развивая эту мысль, протоиерей Е. Шероцкий писал: «...Человечество вынуждено смотреть на истину глазами народностей, и весьма понятно, что пред человечеством истина является окрашенной краской той национальности, глазами которой оно рассматривает истину. <...> Христианство, например, как Богооткровенная религия, так сказать, сверхнародна, но, во всяком случае, способы его усвоения чисто народные...». А раз так, то «во всех областях жизни мы, русские, можем быть и должны быть оригинальны, должны быть национальны» [81]. Задаваясь вопросом, вредит ли развитое национальное чувство христианской настроенности человека, один из православных пастырей отвечал: «Нет, оно никогда не мешало и не мешает человеку-националисту быть в то же время и истинным христианином. Не тем следует огорчаться, что люди национализму отводят видное место, а скорее тем, если национальное чувство у них недостаточно развито» [43, с. 31–32]. Уравнивая такие понятия как «национальное чувство» и «национализм», архимандрит (позже – епископ) Платон (Петров) указывал на то, что все выдающиеся мыслители, писатели и религиозные деятели «возникали и вырабатывались на почве своей народности» и обогащали общечеловеческую культуру именно потому, что глубоко проникались «духом, жизнью и стремлениями народа», «воплощали в себе особенности и свойства своего народа и своего времени, но работая в чисто национальном духе и для своего народа». Но при этом священнослужи-





тель делал важное уточнение к пониманию подлинного национализма: «сохранять чистым и незапятнанным свое народное достоинство и уважать его в других» [64, с. 424–425].

Церковные авторы, как правило, старались наделить русский национализм теми чертами, которые бы его облагораживали и придавали направление, приемлемое для православного мировоззрения. Русский национализм становится оправданным в их глазах лишь в том случае, если его цель заключается в сохранении религиозной самобытности и «неповрежденного учения Христова», которое русский народ призван проповедовать миру. Выдающийся богослов митрополит Антоний (Храповицкий), посвятивший проблематике русского национализма несколько статей, старался направить это идейно-политическое течение в церковное русло. Решительно отвергая национализм западного образца, выросший «на началах римского язычества» и ставивший своей целью лишь «внешнее усиление государства или племени», материалистическое стремление служить «утилитарным интересам населения», архиерей противопоставлял ему иной национализм, призывая православных русских людей стремиться не к самовозвеличиванию, а к служению «высшей цели, цели святой, божественной и всемирной». «Истинный национализм» виделся владыке Антонию подчиненным религиозному идеалу и отстаивающим самобытность русской жизни. Подлинным русским националистом может считать себя лишь тот, отмечал владыка, «кто старается о таком направлении жизни народной, которое соответствовало бы нравственному сознанию или нравственному идеалу русского народа». При таком подходе, полагал он, окрепли бы и государство, и русское общество, «но цель жизни народной была бы не в самом этом благополучии, а в достижении высших нравственных целей, благополучие же явилось бы, как следствие» [9].

В церковной публицистике так же отчетливо прослеживается стремление к отождествлению русскости и православия. Быть русским – значит быть православным; как только православная вера в народе ослабевала, отмечали церковные авторы, так он начинал утрачивать свои лучшие национальные черты, свой уникальный облик и денационализироваться. «Русский человек – по преимуществу христианин, – писал церковный публицист И. Меньшиков, – национальность русского, смело можно сказать, есть христианство и притом христианство православное» [47, с. 356–357]. Примечательно в этом отношении высказывание причисленного ныне к лику святых протоиерея Философа Орнатского: «Замечательное дело: в России православная вера стала служить законом русской национальности. Надо быть православным, чтобы быть русским, хотя бы этот русский был еврей или татарин. Таким образом, дело христианской миссии в России стало и делом обрусения. И это вышло не насильственно, без огня и железа, а само собою по внутренней со времени святого Владимира связи русского народа с православием. <...> ...В течение 900 лет существования христианства на Руси миллионы язычников и магометан, русских подданных, сделались русскими по вере и национальности» [66, с. 626–627]. О том же говорил и викарий Санкт-Петербургской епархии епископ Никандр (Феноменов): «Ослабление в вере православной, потеря ее, измена ей – сопровождается потерей русской национальности. И, наоборот, кто в веру православную перешел, тот русским стал. “Православный” и “русский” в народном сознании слова – однозначие» [54, с. 20].

Епископ Анастасий (Опоцкий) подчеркивал, что «старинный русский человек, устроивший всю жизнь на началах православия», сознавая свою национальность, называя себя русским, «прежде всего сознавал свою веру и говорил: “я православный”, и в этом была у русского человека главная основа сознания своего достоинства; в слове “православный” у него готов был и высший идеал человека, и твердое основание для правильной критической оценки своей текущей жизни, а с этим и верное указание, что у него хорошо и что худо». Противопоставлялся же этому «старинному русскому человеку» «передовой человек» XIX века, который «стал как будто стыдиться своего православия и потерял “на-

родную почву», потерял и сознание национального достоинства», из чего делался вывод: возрождение национального достоинства русского народа невозможно без возвращения его к православной вере [2, с. 197]. О том же уже в начале XX века писал и прославленный Русской православной церковью в лике святых протоиерей Иоанн Восторгов: «В России, по особенностям исторической жизни народа и его духовному складу, никакая деятельность не будет истинно-народною, совпадающею с идеей национальной, если она не будет глубоко затрагивать религиозных чувств народа, и не будет совпадать с идеей православия. <...> ...Нельзя быть русским, не будучи православным» [21, с. 250]. По словам же протоиерея Н.Е. Гелецкого, «сама история показывает, что именно признак религиозный большей частью совпадает с признаком национальным», а потому в Российской империи «слово “православный” стало синонимом слова “русский”, слово “католик” – синонимом слова “поляк”, слово “последователь иудаизма” – синонимом слова “еврей”». Исходя из этого, священник делал вывод: «отвращение от православия – это есть отвращение от всего русского» [25, стлб. 2030]. Таким образом, понятие «русские» рассматривалось в церковной публицистике не столько с этнических позиций, сколько с религиозно-культурных; русским мало было родиться, истинно русским нужно было еще стать, причем стать русскими при желании могли и представители иных народов, принявшие православие и русскую культуру.

Задаваясь вопросом, в каком соотношении находятся религия и национальность, православные священнослужители, как правило, приходили к выводу об их тесной взаимосвязи. Протоиерей Е.З. Капралов полагал, что вся история христианства «может быть названа историей привития к национальному сознанию народов христианских идей и принципов, – или, говоря иначе: вопрос об историческом развитии внутреннего содержания христианства теснейшим образом связан с вопросом о развитии национальных форм жизни народов, принявших христианство». Из чего священник делал вывод, что «национальность и христианство... – суть два понятия, неизбежно мыслимые в общем понятии церковно-исторической жизни» [39, с. 269]. Отмечая универсальный, «всечеловеческий» характер христианства, пастырь вместе с тем напоминал, что национальность «в планах Божественного домостроительства имеет свой смысл и значение», а потому «и здравый христианский смысл и исторический опыт свидетельствуют, что народность и христианство могут гармонически соединяться в одну христианскую национальную культуру, причем права и особенности того и другой не будут нарушены нисколько» [39, с. 271].

Как отмечал епископ Андрей (Ухтомский) в одной из своих ранних работ, христианство не может относиться к национальному самоутверждению народов с безусловным отрицанием. При этом, признавая естественное право народов на национальную самобытность, будущий владыка не ставил им ее в христианскую *обязанность*, приводя в пример подвижников благочестия, которые были настолько поглощены исполнением своего христианского долга, что отрицали для себя какие-либо права. (В этой связи уместно привести высказывание известного православного мыслителя о. Павла Флоренского, перекликающееся с приведенным выше тезисом: «Интеллигенты до славянофильства не доросли; Святые – его переросли» [67, с. 121]). Отдавая себе отчет в утопичности надежд на уподобление целых народов христианским аскетам и на появление в обозримом будущем на земле лишенного борьбы народов за свои права наднационального «Царства Божия», Андрей (Ухтомский) приходил к выводу, что национальное самоутверждение должно учитываться христианской политикой как факт, «которого не следует отрицать, но на основе которого надо строить» [4, с. 199].

В том, что «разумный национализм» не противоречит христианской идее, был убежден и епископ Платон (Петров), видевший в гармоничном их сосуществовании залог того, что национальная идея будет одухотворяться высшим смыслом и станет союзницей в деле

христианского просвещения [63, с. 371]. «Закон природы человеческой не изменишь, а существование разнообразных наций тем и целесообразно, что способствует увеличению того духовного вклада, какой делает, сообразно особенностям своим, каждая обособленная народность в сокровищницу общечеловеческой культуры и прогресса», – рассуждал другой православный пастырь, патетично добавляя: «Церковь и народность у нас родные братья одной и той же матери, вместе выросли, вместе желали бы и умереть» [44, с. 58]. «Первой основой национального духа» называл православие архиепископ Никон (Рождественский) [57, с. 43]. На то же указывал и тверской миссионер священник И.И. Ильигорский: «Идейный национализм должен быть направлен не к достижению внешних государственных выгод, а к такому направлению жизни народной, которое соответствовало бы нравственному сознанию, или религиозно-нравственному идеалу русского народа» [36]. «В пределах нашего отечества слово Христовой истины оказало громадное, неотразимое влияние на склад души народной, на выработку народного, можно сказать, национального мирозерцания, миропонимания, мироощущения», – писал в свою очередь священник К.М. Ветлин [17, с. 436].

Но вместе с тем в трудах представителей Церкви нередко указывалось и на то, что «было бы величайшей ошибкой утверждать, что национализм тождествен с православием» [46]. «Пред православной Церковью одинаково равны и русский и румын, и грузин и серб, и с этой точки зрения православие не может быть названо силой национализующей», – отмечал один из пастырей. Но тем не менее, добавлял он далее, «в интересах русской православной Церкви будить национальное русское самосознание, ибо с падением этого самосознания пострадает и духовенство» [46].

Как бы подводя итог дискуссии о допустимости для православного христианина национальных устремлений, профессор МДА Д.И. Введенский писал: «...Христианство <...> осудило национальный эгоизм и признало национальную самобытность» [16, с. 375]. «...Возможен ли в христианине национализм? Да, возможен, но только он опирается не на физическое родство, не на территориальное совместительство, не на связи государственно-общественные, а исключительно на религиозные упования, на единство с народом своим в Боге, – развивал эту мысль протоиерей Н.Г. Буткин. – С положительной стороны религиозный национализм будет осуществлением любовного желания, чтобы в братьях по плоти отобразился полнее Христос, его благодатное Царство, с отрицательной – он выразится в отстаивании народного самосознания, народных упований, народной святости от посягательства других народов, кои на место Истины Божией думают поставить свою человеческую правду». Представляется, что под этими высказываниями могли бы подписаться подавляющее большинство представителей священнослужителей и православных ученых-богословов рассматриваемого периода.

### Национальные церкви и вселенский характер православия

Обращаясь к национальной проблематике, церковные авторы были вынуждены касаться и факта существования национальных православных церквей как составных частей единой Церкви Христовой и отвечать на вопросы, которые продолжают звучать и поныне: допустимо ли христианам стремиться к национальному обособлению, вместо того чтобы возделывать вселенского единства? Не принижает ли Церковь своего достоинства и значения, когда низводит себя до церквей национальных? Законны ли желания паствы иметь богослужение на родном языке и видеть пастырями своих соплеменников? Может ли Церковь быть выразительницей национального духа? Допустимо ли стремление национальных церквей к первенству и главенству над другими?

Одним из поводов к обсуждению этого вопроса стала «греко-болгарская схизма» 1872 года, начавшаяся с одностороннего провозглашения болгарскими иерархами Кон-

стантинопольского патриархата автокефального статуса Болгарской православной церкви. Одним из последствий этого разделения стало осуждение Синодом Константинопольской патриархии объявленного ересью филетизма (то есть стремления приносить в жертву национально-политическим интересам интересы общецерковные), а все «приемлющие филетизм» были провозглашены чуждыми Церкви схизматиками [42, с. 633]. Однако Православная российская церковь не поддержала столь категоричного суждения Фанара. Архиепископ Димитрий (Ковальницкий), бывший в ту пору профессором-мирянином Киевской духовной академии, в обстоятельном докладе «О значении национального элемента в историческом развитии христианства» решительно осудил действия Константинополя, увидев в них уподобление католическому Риму, подчинившему себе «молодые национальные церкви Запада». Отмечая, что «Рим – это национальность, возведенная во вселенскость» и потому «он не может допустить существования рядом с собою других национальных церквей», будущий архиерей осуждал Константинополь за усвоение «римских повадок» и стремление поставить знак равенства между эллинизмом и православием, как в свое время папство отождествило «романизм» и католичество. Профессор не видел угрозы единству Православия в том, что православные народности будут отстаивать свои церковно-национальные предания, обряды и управление, если при этом они останутся верными вселенскому взаимообщению в вере и любви (в символе веры и таинствах) [60].

Однако такая позиция не означала, что русские церковные публицисты приветствовали национальное разделение церквей. Речь, как правило, шла о другом: возникшее вследствие человеческого несовершенства и промысла Божия национальное разделение нельзя преодолеть административным путем, как это попытался сделать католический Рим, а только путем духовно-нравственного единения. «Католичество, – писал Платон (Петров), – стремилось соединить народы только внешним образом, часто путем насилий и кровопролитий, и всегда требуя признания папского авторитета и дозволяя употребление одного богослужебного языка» [63, с. 373]. Д.И. Введенский ставил в связи с этим вопрос о важности сохранения национальной самобытности народов, столь ревностно ими оберегаемой, при осуществлении практических шагов к чаемому единству христианских народов. «Церковный партикуляризм» он считал явлением осужденным, но не упраздненным Евангелием, а потому призывал не к радикальному отрицанию его, а к поиску соглашения понятия национальности с понятием всеобщности, справедливо указывая, что «наднациональное может быть небезнациональным, национальное может мириться с наднациональным как естественное со сверхъестественным» [16, с. 366, 368]. Иначе говоря, обязательное для христиан единение во Христе является единением высшего порядка и не отменяет единения низшего порядка – национального, признавая законность того и другого. Призывая к первому, христианство не уничтожает второго. Указывая на то, что понятие единого стада вовсе не утрачивается, если входящие в него овцы будут разных пород, богослов заключал: «так и единство Церкви – этого духовного стада – также не нарушается относительно обособленностью внутренне соединенных единомыслием и единоклещием членов», так как «основа истинного религиозно-нравственного всеединства не в единообразии, а в единоклещии, не в однородности, а во всенародности» [16, с. 373–375].

На это же обращал внимание и укрывшийся за инициалами «И.Б.» автор журнала «Вера и Церковь», призывавший понимать под национальным обособлением не полную замкнутость и отчужденность от всех других народов, а ограждение народом своей самостоятельности, что отнюдь не противоречит задаче Церкви вести людей к единству. Ведь и Христос, повелевая апостолам проповедовать Евангелие всему человечеству, призывал их научить «все народы», а не «всех людей» (Мф. 28:19), что указывает на то, что «в человечестве Он видел не одних только индивидуумов, а напротив, целые народности, как отдельные личности». «...Высшее единство человеческого рода получится не в том



случае, если все народы, отрекшись от своих самобытных начал, сделаются тождественными между собою в направлении своей жизни, просвещения и проч., а напротив, в том, если каждый народ, стремясь со всеми другими народами к одному и тому же общему благу, будет однако же ради самого этого блага сохранять свои самобытные начала, будет «особиться» от других народов в развитии своей собственной самобытной культуры и будет таким образом вносить свое слово, свой, так сказать, оригинальный тон в согласный концерт общечеловеческой жизни», – заключал автор церковного издания, особо подчеркивая, что «вселенская Церковь Христова всегда охраняла свободу и самостоятельность национальных церквей, всегда допускала обособление их, а следовательно, и народов по их управлению, богослужебному языку, обычаям местным и тому подобное» [33, с. 779].

Богослов и историк Церкви Н.Н. Глубоковский в своем труде вынужден был обратиться к разбору тезиса, согласно которому «православие есть известная националистическая форма христианства, которое получает в нем и национальное ограничение и националистическую исключительность», свидетельством чему якобы служат общепринятые у православных названия «Греко-Восточное православие», или «Восточная Греко-Российская Церковь» [23, с. 5]. В рамках этого разбора автор признавал, что «греческий национализм исторически слился с православием и ограждал его самым своим самосохранением, в свою очередь находя в нем духовный базис для своей самобытности», а потому православие и эллинизм в итоге оказались в тесной взаимозависимости, породив ошибочный взгляд, что первое определяется вторым. Это заблуждение привело к соблазну считать, что эллинизму принадлежит духовное превосходство и может другими лишь вторично восприниматься от него. Именно поэтому Константинополь желал «церковного абсолютизма» и стремился пресекать тяготение православных народов к церковному обособлению. «В Константинополе далеко не с полной охотой согласились (в конце XVI в.) на самостоятельность Русской церкви и не совсем помирились с автокефалией Элладской (с половины XIX в.), а по отношению к Болгарской церкви простерли националистическую нетерпимость до церковного разрыва, объявив ее (в 1872 г.) – во всем объеме – “под схизмою”», – напоминал Глубоковский. Ошибочность такой попытки «национализации» православия богослов видел хотя бы в том, что «поборники крайнего национализма в церковной сфере» признают у других недозволительными национально-церковные стремления и «даже провозгласили их новоизмышленную ересь под именем “филетизма”!» [23, с. 5–7]. Но это и подобные ему явления в церковной жизни, рассуждал богослов, не исчерпывают православия, а лишь приспособляют его к известным национально-историческим формам. «По своей природе, – заключал Глубоковский, – православие не покрывается национализмом и не срастается с ним», оно выше всяких внешних комбинаций, но не уничтожает их насильственно, а стремится преобразовать [23, с. 8]. И хотя христианство в идеале является безнациональным и сверхнародным, но в существующих земных реалиях формальное следование этому принципу привело бы к превращению его в чистую отвлеченность, лишенную конкретного воплощения, поскольку на практике православие «непрерывно бывает национальным, осуществляясь в известном народе, который служит носителем его духа и распространителем его действия», являясь «хранителем благочестия» и «телом Церкви» [23, с. 9].

В этом отношении национальной следовало признать и Русскую церковь. Как отмечал митрополит Арсений (Стадницкий), с древних времен она таковой и являлась, тесно срастаясь с русской государственностью, культурой, народностью. Но вместе с тем, указывал архипастырь, «мы не должны упускать из виду, что истинное значение нашей Церкви состоит не в том, чтобы быть национальной. Связывать ее с какою-либо народностью, это значило бы обесславить ее и унижить. Она признаёт себя Вселенскою, и в этом ее истинный характер» [79, с. 177]. Таким образом, православная Церковь в России являлась рус-



ской и национальной ввиду ее неразрывной связи с русским народом и всеми областями его жизни, но не была таковой по своему высшему призванию и существу.

Порой в церковной среде встречались и весьма категоричные суждения на этот счет. Неизвестный автор «Церковного вестника» решительно отвергал провозглашение русского, греческого или какого-то иного православия, призывая предать такие попытки полному осуждению. Призывая верующих стремиться к торжеству «именно вселенского православия, а не к поместному или национальному его господству», автор видел во внесении в церковные дела национального элемента «затемнение светлого и яркого свидетельства вселенского церковного сознания туманным и помраченным субъективным и националистическим пониманием» [70, с. 718–719]. Но, как было показано выше, в большинстве случаев отношение к вынужденному разделению церковью по национально-государственному признаку было в церковных кругах не таким категоричным. Признавая это разделение следствием человеческого несовершенства, они мирились с ним, видя возможность его преодоления лишь в самосовершенствовании христиан и Божьем промысле, а не в отрицании или механическом, административном его устраниении.

Проблема национального в церковном выражалась и в таком явлении чисто практического порядка, как стремление паствы иметь своими пастырями соплеменников и видеть в числе проповедников людей одной с ними народности. В конце XIX века на страницах церковной печати возникла полемика по вопросу об уместности «национальной русской гомилетики». «Санкт-Петербургский духовный вестник» критиковал эту инициативу, отмечая, что «проповеди известного проповедника будут всегда уместны среди всякой нации, лишь бы он был одинакового с нею вероисповедания, приводя в пример проповедь апостолов и святых отцов, имеющих «чудодейственную силу во всем мире». В свою очередь, «Костромские епархиальные ведомости» доказывали, что, несмотря на необходимость «общечеловеческого», «проповедник не может не быть национальным», указывая на особую любовь народа именно к национальным святым и приводя в качестве подтверждения того, что христианство должно учитывать национальный фактор, слова апостола Павла: быть с иудеями как иудей, с эллинами как эллин [50, с. 771–772]. Как не без оснований замечал священник А.И. Гриневиц, «народ желает иметь священников не врагов родной национальности, а людей, уважающих ее и считающихся с ее законными, не вредящими религии интересами» [28, с. 435]. На это же указывал и другой священник, отмечавший, что развернувшаяся борьба «некоторых самоопределяющихся национальностей» за право иметь у себя пастырями людей своей национальности, является наглядным свидетельством народного стремления видеть своими наставниками тех, кто понимает, уважает и сам является выразителем идей народного духа. «Разве не очевидно отсюда, что национальность пастыря не безразлична для народа», – задавался риторическим вопросом автор статьи [43, с. 34]. И в данном случае большинство церковных авторов также склонялись к тому, что как бы ни относиться к этому явлению с точки зрения идеального взгляда на Церковь, реальность заставляет с собой считаться, и в интересах успеха церковной проповеди, важно учитывать национальные особенности пасомых.

### Вызовы и угрозы национализма

Не закрывали церковные авторы глаза и на то, что в практическом своем воплощении национальная идея нередко оборачивается злом и может становиться силой, недружественной, а порой и откровенно враждебной христианству. Протоиерей Е.З. Капралов в связи с этим отмечал, что если между национальным самоутверждением и христианством возникает конфликт, то причина его кроется в ошибочном понимании, либо первого, либо второго [39, с. 271]. При абсолютизации национального начала неверно понятая

национальная идея вступает в конфликт с христианским вероучением, которое начинает приноситься в жертву чисто земным интересам, но и при ошибочном толковании христианства, ведущем к «прямолинейному космополитизму», начинается вредное для дела Церкви игнорирование национальных особенностей. Как отмечал священник В. Никольский, история знает немало примеров, когда Церковь поглощала национальность, и когда национальность заслоняла Церковь, ставя «временные и чисто случайные интересы нации <...> выше вечных задач Церкви». И в том, и другом случае допускалась ошибка, так как подлинная церковность и народность должны находиться в гармонии, сохраняя свою полную неприкосновенность. В качестве примера такой гармонии пастырь приводил «духовно-телесный состав человека»: «Благополучие жизни последнего зависит от гармоничного состояния души и тела. Душа, одухотворяя тело, живет своей жизнью, нисколько не мешая ему. И правильное развитие государственно-общественной жизни русского народа обуславливается правильным взаимоотношением Церкви и русской национальности» [55]. Андрей (Ухтомский), в свою очередь, признавая то зло, которое нередко бывает следствием национального самоутверждения, отмечал, что «не существует такого явления в мире, где человек не мог бы проявить свою злую волю, и не проявил бы ее». А потому задача Церкви не отвергать национальные устремление как нечто изначально злое, а бороться со злым в этих устремлениях; *«не ломать то, чего не умеешь заменить лучшим, не забывая, разумеется, что замена худшего лучшим есть то, к чему естественно стремиться»* [4, с. 207].

В этом плане одной из проблем, заставлявших церковных авторов вновь и вновь возвращаться к дискуссии о русском национализме, стала его секуляризация, уподобление национализму западноевропейскому, становившемуся все более далеким в своих устремлениях от церковных целей. Протоиерей И.И. Восторгов в начале XX века с сожалением констатировал, что патриотизм и национализм все чаще понимаются «в смысле европейском, то есть, в сущности, в смысле языческом». Национализм, основанный исключительно на привязанности к своему, только потому, что это – свое, является национализмом «животным, зоологическим», считал пастырь, противопоставляя такому ложно понятому национализму «воцерковленный национализм», который должен являться не целью, а средством в деле служения «Богу, Христу, Церкви, истине, православию, спасению мира и человечества» [19]. Если же рост русского национального сознания пойдет мимо Церкви, заключал он, то такой национализм будет «эгоистическим, бездушным и сильным только на время», отдающим предпочтение временного вечному [20, с. 587].

Практически все церковные авторы, как сторонники, так и противники русского национализма, единодушно выступали с критикой национального эгоизма. Но если для первых национальный эгоизм представлялся извращенной формой национализма (под которым нередко понималась национальная самобытность, а не политическая идеология), то для вторых эти понятия были тождественны. Проявления национального эгоизма, как уже отмечалось выше, виделись многим православным пастырям в первую очередь в жизни Западной Европы. Епископ Анастасий (Опоцкий) утверждал, что у «народов Запада преобладает национальный эгоизм, в последнее время до того развившийся, что Западная Европа в этом отношении сильно напоминает древний языческий мир», отмечая, что «русскую христиански настроенную душу не удовлетворит то счастье, которое определяется личными либо национальными интересами» [2, с. 196]. «Существенное различие патриотизма русского, да и вообще патриотизма восточных народов и культур от патриотизма племен и государств западных, выросших на началах римского язычества, заключается в том, что для последних самосохранение и внешнее усиление государства или племени является конечным предметом их вожделений, высшею целью их деятельности. Высока ли такая цель? Что представляет она собой, как не расширенное себялюбие, как не

стадный эгоизм?» – писал в свою очередь митрополит Антоний (Храповицкий) [7, с. 1016]. Митрополит Евлогий (Георгиевский) обращал внимание на то, что иногда здоровая национальная идея «извращается в идею шовинистическую» и «переходит как бы в некоторый психоз» [24, стлб. 2712]. Правда, подобное перерождение «здоровой» национальной идеи в «нездоровую» он видел не у русских, а у поляков.

Впрочем, видя вестернизацию русского общества, представители Церкви выражали обеспокоенность и за русский народ. Священник И.И. Ильигорский сетовал, что вопреки церковному взгляду на национальную самобытность, «иной национализм проповедуеться ныне в светской периодической литературе», а его поборники «не хотят знать религиозных и иных высших целей жизни и сводят его исключительно к достижению условий русской жизни, благоприятствующих удовлетворению только интересов животной стороны человечества и, в частности, народа русского». Национализм «животный» и «зоологический» пастырь называл беспринципным и чуждым истинному русскому духу, призывая русский народ помнить, что стремиться он должен, прежде всего, к служению правде Христовой, а не к «блеску внешних условий жизни» [37].

Архиепископ Никанор (Каменский) призывал русский народ «держаться своей национальности», но быть чуждыми «узкой исключительности» [31, с. 396]. Епископ Димитрий (Сперовский) увещевал избегать пристрастия в оценке своего народа и не уподобляться неразумным родителям, которые видят в своих детях исключительно достоинства, а в чужих – одни недостатки, и, любя свой народ, как минимум уважать и другие [30, с. 719]. Епископ Андрей (Ухтомский) видел угрозу национального эгоизма в провозглашении лозунга «Россия для русских», называя его «эгоистически безнравственным принципом», предлагая взамен него вооружиться другим девизом: «Святая Русь на службе миру» [3]. Архимандрит Платон (Петров), говоря об извращении национальной идеи, осуждал «крайний национализм, называемый шовинизмом, квасным патриотизмом», и, рассуждая о «здоровом национализме», указывал, что он должен быть чужд «национального эгоизма, когда народное счастье создается на несчастьи других, а также далек и от <...> национального самообольщения, когда народ закрывает глаза на свои недостатки и хвалит все свое только потому, что оно свое, а не чужое» [64, с. 425]. Чтобы избежать «лженационализма», который может заразить каждый народ, священник К.М. Ветлин призывал всегда помнить, что «наш русский дух в историческом своем развитии воспитан на началах евангельской любви и правды» [17, с. 465].

В периоды обострения национального вопроса в России представители православного духовенства, за редкими исключениями, старались удерживать радикально настроенные силы от всевозможных эксцессов. Показательна в этом отношении позиция, занятая церковными авторами во время еврейских погромов. Негативно оценивая иудаизм как религиозное учение, видные представители русского православного духовенства решительно выступили против насилия над евреями, однозначно осуждая подобные действия как греховные, недопустимые для христиан и являющиеся проявлениями ложно понятого национализма. В этом плане широко известны публичные выступления Иоанна Кронштадтского и Антония (Храповицкого) в связи с кишиневским погромом 1903 года [72]. Во время революции 1905 года, когда по стране прокатилась целая череда погромов, православные пастыри снова выступили с вразумляющими проповедями, нацеленными на недопущение насилия.

Не питая в большинстве своем симпатий к современному им еврейству, под которым обычно понимались приверженцы талмудического иудаизма и еврей-атеисты, церковные авторы вместе с тем напоминали православным, что христианская Церковь «в Главе и первых членах своих» вышла «из недр еврейства», глубоко чтит ветхозаветные писания, которые также как и иудеи признаёт «произведениями Духа Божия», «имеющими навсегда

неотменно-обязательное значение для всех христиан» [22, с. 1]. В связи с этим для церковных авторов было характерно четкое отделение ветхозаветного еврейства и той его части, что уверовала во Христа, от тех, кто отвергнул христианство. Но и в отношении последних любые незаконные действия решительно осуждались. Показательно, что целый ряд священнослужителей, придерживавшихся правых, консервативных взглядов, неоднократно обращались со словами вразумления к черносотенцам и русским националистам, которые, увлекшись антисемитской риторикой, простирали ее на всех евреев как национальность, позволяя себе нападки на ветхозаветных праведников и христианских святых [22, с. 6–12; 59, с. 104–108]. Да и в отношении иудеев, чье религиозное учение также осуждалось Православной Церковью, духовенством неоднократно указывалось на то, что православным необходимо помнить, что и после отпадения евреев от истинного Бога, Он не перестает их любить, заботиться о них и согласно пророчествам наступит время, когда «весь Израиль спасется» (Рим. 11:25–26). Более того, известный своими правыми взглядами митрополит Антоний (Храповицкий) указывал пастве, что и у современных иудеев есть, чему поучиться: отношению к семье, своему народу, стойкости в вере, трудолюбию [8].

Поэтому неудивительно, что, с одной стороны, обличая революционную и оппозиционную деятельность евреев, порвавших со своей религиозной традицией, а также обличая иудаизм как заблуждение, православное духовенство в то же время старалось не допустить радикального антисемитизма и «сползания» консервативно и националистически настроенной части русского общества в тотальное непринятие всего еврейского, часто выражавшееся в нападках на Ветхий Завет и еврейских праведников. Как замечал известный библеист протоиерей А.А. Глаголев, «спасение отечества не может достигаться кощунственными вылазками против святых писаний и священных лиц Ветхого Завета» [22, с. 11].

При этом отношение к еврейской интеллигенции, в большинстве своем порвавшей с религиозной традицией предков и придерживавшейся революционных или оппозиционных настроений, было в православной церковной среде однозначно негативным. В них видели «червоточину» [71, с. 390], «общественных микробов» и строителей «революционных смут» [13]. Но, делал важную для понимания церковного отношения к «еврейскому вопросу» оговорку протоиерей А.А. Глаголев, «не потому современные евреи вредны, что они усиленно держатся за закон Моисеев или всецело стоят под определяющим влиянием Ветхого Завета, а совершенно наоборот: именно отсутствие у многих представителей еврейства всяких следов уважения пред законом Моисеевым и пред лучшими религиозными традициями своей нации делает их малопригодными или даже вредными для общества членами» [22, с. 12].

Здесь также следует отметить, что радикализация российского общества в начале XX века, приведшая к революции 1905 года, сопровождавшейся ростом политической, национальной и религиозной нетерпимости, отразилась и на настроениях церковных авторов. В экстраординарных условиях гражданского противостояния, угрозы существования царского самодержавия и положения в государстве Православной Церкви, многие священнослужители стали выступать по национальному вопросу более эмоционально, подчас резко и воинственно. Сторонники правых политических взглядов заговорили о необходимости господства русского народа («Россия, прежде всего, для русских, а потом для всех!» [32, с. 96]), о равнодушии инородцев к империи [82, с. 608], требовали вернуть русским, «законные, кровью предков освященные, права и положение» [69, с. 8]. Вызов, брошенный самодержавию, Церкви, традициям, привычному мироустройству, страх перед крушением всего того, что было дорого сердцу большинству консервативно настроенного духовенства, неизбежно вовлекало наиболее решительных его представителей в борьбу против этих угроз. «...Как бы по какому мановению, – отмечал один из православных

священнослужителей, – вдруг все родное, близкое сердцу русского человека, составляющее его национальную гордость, святыню, стало ни с сего, ни с того подвергаться повсеместному позору, осмеянию, поруганию, стало закидываться оскорблениями, ругательствами, грязью. Все русское выставялось никуда негодною, отжившею какою-то ветошью, которую-де следует без всякого сожаления выбросить и уничтожить. Выходило как бы так, что все наше собственное – родовое и благоприобретенное – должно пойти насмарку, и даже самый русский дух должен был выветриться, смешавшись и развеявшись в общем вихре разыгравшихся космополитических страстей. Ничто не осталось не затронутым, не оскорбленным, даже то, что составляло величайшую святыню русского человека. Чувствовалась необходимость кричать от внутренней, душевной национальной боли» [44, с. 56]. В связи с этим протоиерей А.Д. Юрашкевич отмечал, что главной причиной пробуждения русского национализма является рост национализма инородческого, пробудившего дремавшее в широких народных слоях русское чувство.

Обращаясь к текстам, вышедшим из-под пера церковных авторов в период революционной смуты, необходимо учитывать реалии времени и делать поправку на «повышенный градус» в полемике, которая велась в тот период по национальному вопросу. Это замечание в значительной мере относится и к отношению в церковных кругах к «инородческому вопросу» в целом и еврейскому в частности. По мере того, как затухала революция и жизнь возвращалась в мирное русло, резко ослабевали накал страстей и градус выступлений по национальной проблематике.

Еще один вопрос, которого необходимо коснуться, говоря об отношении церковных авторов к национализму и различным его проявлениям, является их отношение к нерусским и неправославным народностям империи. С одной стороны, в обращениях православного духовенства нередко подчеркивалась разница в статусе тех и других. Православные русские люди, верные Церкви и престолу, рассматривались как хозяева России, призванные Богом для сохранения и распространения истинной веры, без которых существование России станет не только невозможным, ни и бессмысленным, лишенным высокого религиозного предназначения. Как отмечал один из пастырей, «наши предки потом и кровью, под сенью святой Православной Церкви, создали великое Русское государство, к которому постепенно примкнули или были присоединены и окраины: Польша, Финляндия, Кавказ и т.д. Мы – истинные сыны Святой Руси, а остальные народности – усыновленные приемыши...» [61, с. 540]. Но вместе с тем, как правило, отмечалось, что, не предоставляя другим народностям господства или владычества, русский народ «признает их полноправными гражданами, уделая всякой из них одинаковое с собою право на участие в строительстве государственной жизни, как и в пользовании прочими благами ее» [71, с. 390]. Владыка Андроник (Никольский) в частности отмечал: «Не насильовали и не насилуем мы никого из подвластных себе народов; всем даем, как и прежде, свободу во всех житейских делах на основе общего и равного для всех закона, как равно и свободу исповедания родной всякому веры. Но мы хозяева страны и желаем быть таковыми на деле, и поэтому никто не должен дерзать смеяться над нами, забирать силу над нами, посягать на наши верховные права» [71, с. 391].

Определив роль русского православного большинства как хозяина общего «дома», а инородцев как «домочадцев», церковные авторы вместе с тем выступали против проявлений национальной нетерпимости, чуждой христианскому вероучению. Право русского народа быть народом-хозяином, то есть определять жизнь и устройство общего для многих народов дома – Российской империи, объяснялось не его этническим или расовым превосходством, не более высокой культурой, а тем, что именно он по Промыслу Божию оказался хранителем истинной веры, призван приобщить к ней соседние нехристианские народы, положил больше всех сил на создание государства Российского и больше, чем





кто-либо, является заинтересованным в сохранении единой и неделимой державы. При этом от православных пастырей, имевших непосредственный опыт живого общения с широкими народными массами, не ускользали недостатки и несовершенства русского народа. Его слабости и пороки были хорошо известны духовенству, оно же неоднократно указывало русским на достойные для подражания примеры из жизни других народов. Но это обстоятельство, по словам архиепископа Николая (Зиорова), не должно вызывать одни порицания и тем более отвращение от русского народа, а порождать скорбь и стремление помочь ему стать лучше [83, с. 151–153].

Архимандрит (позже – епископ) Павел (Ивановский) напоминал русским националистам, увлекшимся пришедшими с Запада расовыми теориями, что задача Церкви – приобщать к христианству все народы «будь это “желтокожие” или даже совсем “чернокожие”, будь их сотни или миллионы, так как и они имеют такую же <...> душу, так как и за них пролита искупительная Кровь Спасителя мира» [62, с. 330]. Занимавшийся миссией среди мусульманских народов Поволжья епископ Андрей (Ухтомский), обращаясь к черносотенцам, указывал, что Россия, «если она не отреклась от Христа», «должна послужить тем, кому может она служить и кто в ее помощи нуждается», а также помнить, что «как в антропологическом отношении русский не имеет ни малейших преимуществ перед инородцем, так и в церковном отношении, пред И. Христом и Церковью русский и инородец стоят совсем рядом и преимуществ каких-либо одного пред другим не имеют» [5].

Православные священнослужители обычно указывали на то, что «честные и верные России инородцы всегда будут нами уважаться, как политические братья» [80]; что как Бог любит все возникшие по его Промыслу народы, так и православный царь заботится обо всех вверенных его попечению народностях, а значит, и подданные его должны жить друг с другом в мире. Рассуждая, как должны православные русские люди смотреть на другие народности, священник В. Никольский писал: «...Каждая народность хочет жить и развиваться. Но это развитие может совершиться только при условии сохранения ее национальной самобытности. Эта самобытность культуры, на общем фоне европейского развития России, сообщает ей красочность и разнообразие» [56]. «Воспитанные православною Церковью, православною верой, мы, как православные, инородцев не смеем оскорблять», – наставлял протоиерей А.Д. Юрашкевич [27, стлб. 272], призывавший в то же время русских людей учиться у других народностей верности традициям, крепкому национальному чувству и самоуважению.

### Критика космополитизма

В ходе обсуждения в церковной периодике русского национализма и его различных проявлений церковные авторы неизбежно обращались и к вопросу о космополитизме, поскольку космополитический идеал довольно часто выдвигался «прогрессивными» кругами российского общества в противовес патриотизму и национализму, причем нередко со ссылками на Священное Писание и утверждением, что «чистое христианство» должно быть свободно от любых национальных «наслоений», ибо для Бога, по словам апостола Павла, «нет ни эллина, ни иудея».

Рассуждая над такой логикой, протоиерей Е.З. Капралов писал: «...Христианство – в его идеальной норме – есть религия примирения, единения и любви. По-видимому, по взгляду христианскому, то, что составляет характеристические особенности нации, должно быть – в условиях социального существования – сглажено, уничтожено и даже совершенно исчезнуть в космополитическом всеравенстве и всеправности. В христианстве “несть эллина, ни иудей”: все люди здесь, нации и народы, в своей исторической жизни должны сравняться под одной идеей всеобщего небесного гражданства, создать бессмертного че-

ловека и царство не от мира сего». «Но это только по-видимому так, и кажется так лишь при поверхностном взгляде на коренные исторические задачи каждой нации в отдельности и христианства вообще», – добавлял священник, считавший, что христианство чуждо проповедуемому в «прогрессивных кругах» космополитизму [39, с. 270]. О том же писали и многие другие церковные авторы.

Возражая взгляду, согласно которому отсутствие в Евангелии «определенного и прямого учения» о патриотизме и национализме свидетельствует о том, что у этих явлений общественно-политической жизни нет оснований в христианском учении, цензор «Черниговских епархиальных известий» протоиерей Г.П. Дяконов указывал на то, что в Священном Писании нет учения и о любви к самому себе, а между тем это чувство подразумевается как естественное и законное. «Люби ближнего своего, люби всех как самого себя», – вот сущность и средоточие всего христианского нравственного учения, – напоминал пастырь. – «Люби, как самого себя», – это самая высшая мерка христианской любви. Стало быть, правильная и законная любовь к себе предполагается в человеке в большей мере, чем любовь к другим, предполагается, как уже более естественная, более близкая и готовая. Поэтому-то и нет в евангельском слове определенного учения о любви человека к самому себе, да и нет в этом нужды». То же самое, заключал священник, следует сказать и о любви человека к своей родине и народу, ибо «при ясном и определенном учении о любви ко всем и каждому иноплеменнику, ко всему человечеству», Евангелие предполагает любовь к родным и близким «более естественной, более близкой и необходимой» [29, с. 532].

Протоиерей А.Н. Иванов доказывал космополитам, что их учение есть чистая отвлеченность, так как на практике космополитизм обычно оказывается не любовью ко всем, к чему действительно как к идеалу призывает христианство, а равнодушием к своему, и что даже апостол Павел достойный «наименования космополита в лучшем смысле этого слова», был не чужд предпочтительной любви к своему израильскому народу, был готов положить за него душу свою и строго осуждал тех, кто, забывая своих, предпочитает помогать чужим [35, с. 160]. Священник Е. Шероцкий называл космополитов людьми, не дорожащими своим народным духом и идущими «по пути равнодушия и пренебрежения к своему родному» [80]. Протоиерей Т.И. Буткевич также утверждал, что космополитизм «навсегда осужден витать в заоблачных теориях» [14]. Архиепископ Никанор (Каменский) указывал на то, что космополиты «утверждают пустую фикцию», поскольку из того факта, что в основе человечества «лежит один общий человеческий тип», совершенно не следует ассимиляция национальных особенностей в некое «безразличное целое». Ибо как в природе существует «множество различных типов или пород животной и растительной жизни», создающих красоту и разнообразие мира, так и национальные различия необходимы для разностороннего развития человечества и осуществления Божьего Промысла [31, с. 391–392]. Развивая эту мысль, священник С.В. Каверзнев писал: «Войдите в любой сад, или взгляните на цветущий весною луг... Какое величественное разнообразие растений, трав и цветов производит природа и притом сочетает их в дивной и чудной гармонии?! Примечательно: где больше разнообразия, там больше жизни, чем больше гармонии, тем больше красоты... В разнообразии и гармонии заключается жизнь и красота природы» [38, с. 589]. В качестве доказательства несостоятельности космополитизма священник указывал на то, что утрата национальности на практике ведет к поглощению другими народностями, а отнюдь не к «всечеловечеству». Профессор СПбДА А.А. Бронзов, рассуждавший в том же духе, указывал сторонникам космополитизма, что воображаемое ими единое человечество, лишённое национальной специфики, на деле понесло бы чудовищные потери – вместо автоматического суммирования свойств и талантов различных наций, произошла бы утрата очень многого из того, что с успехом реализуется отдельными народами и в



итоге составляет общее достояние человечества. «Вообразить себя способным ко всему можно, конечно; но совсем другое дело быть таковым и на самом деле», – заключал Бронзов [12, с. 73].

Богослов И.А. Татарский в работе, специально посвященной критике космополитизма, утверждал, что универсальный, всемирный характер христианства имеет исключительно религиозное значение, а потому его воплощение в жизни как религии всечеловеческой совершенно не означает уничтожения «национальных обособлений и тех специфических особенностей, какие отличают собою каждый народ». Более того, Татарский подчеркивал, что «Божественную истину Христа, вечную и безусловную», ни один народ не в состоянии усвоить во всей полноте, а воспринимает ее настолько, насколько позволяет ему его духовное развитие и индивидуальные особенности, поэтому религиозное мирозерцание каждого христианского народа обладает индивидуальными чертами; христианство, являясь всеобщим по существу, исповедуется каждым народом по-своему. И назначение христианства – привести к единению весь мир – не означает ликвидацию национальных особенностей, а состоит в приведении всех людей к Богу в духе Христовой веры и любви [73, с. 497-498]. Профессор МДА Д.И. Введенский также подчеркивал, что «наднациональное не есть противонациональное», а напротив – национальное «является не только не противоположным наднациональному, но полезным последнему “сосудом”» [16, с. 370].

В упрек космополитам также ставилось непонимание ими того, что любовь ко всему человечеству представляет собой высшую степень любви, возможную только для тех, кто сначала искренне и глубоко возлюбил своих ближних – семью, единоплеменников, соотечественников, так как, по замечанию кандидата богословия М.А. Миропиева, «любить наоборот не только неестественно, но даже и невозможно» [41, с. 344]. В качестве несостоятельности космополитических идей в реальной жизни также указывалось на то, что «русская интеллигенция, в самом космополитизме своем, осталась в существе дела русской со всеми своими национальными особенностями, и эти национальные особенности не замедлили сказаться в характере самого русского “космополитизма”» [10, с. 8].

При этом церковными авторами нередко указывалось, что под космополитизмом может пониматься возвышенная идея всеобщего братства, стремление к преодолению национального антагонизма, что не противоречит христианству, и можно было бы только приветствовать. Но на практике очень часто космополитизм используется лишь для борьбы с национализмом и является не более чем ширмой, за которой скрываются «узкие эгоистические цели и интересы»: объявляющие себя космополитами нередко защищают право национального самоопределения для нерусских народов империи, а русский народ «морочат мертвым учением космополитизма и другими разрушительными теориями» [64, с. 420–421]. В проповедуемом либерально-демократической интеллигенцией космополитизме некоторые пастыри не без основания видели лишь стремление примкнуть к развивавшемуся в Западной Европе процессу «всесмешения и всеобщей демократизации» [65, с. 350]. «Несомненно, – писал епископ Платон (Петров), – в космополитизме есть общие теоретические положения вполне разумные и основательные, которые, к слову сказать, являются общими с христианским учением, и никто из истинных славянофилов не думал отрицать или исключать начало общечеловеческое из общественной или политической теории». Но, добавлял он далее, «не космополитический, а национальный принцип наиболее обеспечивает развитие общества и личности» [64, с. 422]. «Христианский национализм, не есть противоположение космополитизма, – утверждал в свою очередь протоиерей А.Д. Юрашкевич, – а есть добавок к здоровому, хорошему христианскому космополитизму» [26, стлб. 1043]. Архиепископ Никон (Рождественский), известный своими правыми политическими взглядами, в полемике с далекими от православия националистическими

взглядами публициста М.О. Меньшикова, и вовсе заявлял: «Пусть публицист-националист назовет меня космополитом: я с радостью приму это название, если понимать его в христианском смысле» [58, с. 38].

Но отречься от своих национальных прав, как отмечал один из церковных публицистов, критиковавший чисто внешнее объединение, одобрительно только тогда, когда оно ведет к пользе для других. Если же в результате этого отречения народ не исполнит своего предназначения, «не разовьет, как следует, национальных своих свойств, не внесет своего вклада в общечеловеческую культуру, словом – не принесет должной пользы другим народам, то отречение это и с христианской точки зрения едва ли можно считать заслуживающим похвалы» [33, с. 783].

Таким образом, большинство церковных публицистов, осуждая как «перегиб» исключительное пристрастие к своему родному, только потому, что оно родное, также отвергали и противоположную крайность – отрицание национального во имя надуманной космополитической идеи. Тем более что под ней довольно часто прятались либо стремление уподобить Россию Западной Европе, а русских – неким «усредненным» европейцам (которые в либерально-демократических кругах часто воспринимались как образец для вождя «единого человечества»), либо борьба против русского «великодержавного» национализма во имя национализмов «инородческих».

\*\*\*

Подводя итог, можно констатировать, что Православная российская церковь, работав в ходе полемики второй половины XIX – начала XX века ряд общих, не противоречащих христианскому учению взглядов и суждений о месте национального в жизни общества, в то же время не имела консолидированной позиции в отношении набиравшего силу и влияние национализма, предоставляя своим членам самостоятельно определяться в отношении этого относительно нового для российской жизни общественно-политического течения. Понятие «национализм» понималось достаточно широко, его трактовки порой диаметрально расходились, и это приводило к тому, что дискутирующие стороны, используя общую терминологию, подчас говорили о разных вещах. Рассуждая о «национализме», церковные авторы могли подразумевать под ним и патриотизм, и национальную самобытность, и крайний национальный эгоизм, и национальную нетерпимость. Но вместе с тем, во всей этой палитре взглядов можно выделить то общее, что позволяет определить характерное для рассматриваемой эпохи понимание церковными публицистами соотношения вселенского характера Христовой Церкви и национальной специфики, присущей как отдельным народам, так и поместным церквам. Не подвергая сомнению универсальность христианства, церковные авторы были уверены в том, что она не должна уничтожать множественность, представленную национальными культурами, характерами, духом, обычаями и традициями. А потому задача Церкви виделась большинству из них не в том, чтобы отвергать любые проявления национального чувства, а в том, чтобы облагораживать, направлять и приближать к христианскому идеалу национальные устремления русского народа, «воцерковлять» русский национализм. Отвергая с христианских позиций воинствующий, «языческий», узкоэтнический, секулярный национализм, ставящий своей целью лишь земное преуспеяние народа, а также отдельные попытки поставить нацию выше православия, большинство церковных публицистов, осуждая любые формы национальной нетерпимости, защищали «здоровый национализм», заключающийся в праве народов (в данном случае русского) на свой особый духовный путь, культурную и государственную самобытность и самостоятельность.



Литература

1. *Агеев К.М.* Национализм и религия // Биржевые ведомости. 1914. 9–10 декабря.
2. *Анастасий (Опоцкий)*. О том, что мы должны неизменно хранить православие как вернейшее и совершеннейшее исповедание Богооткровенной истины и как лучшее достояние русского народа // Минские епархиальные ведомости. 1881. № 7. 1 апреля. С. 181–198.
3. *Андрей (Ухтомский)*. «Россия для русских» // Казанский телеграф. 1906. 19 апреля.
4. *Андрей (Ухтомский)*. Национальное обособление христианских народов и историческая задача церкви // Богословский вестник. 1899. Т. 2. № 6. С. 194–208.
5. *Андрей (Ухтомский)*. О православных инородцах // Казанский телеграф. 1910. 23 марта.
6. *Андрей (Ухтомский)*. Об основании Восточно-русского общества // Уфимские епархиальные ведомости. 1916. № 4. 15 февраля. С. 131–133.
7. *Антоний (Храповицкий)*. О национализме и патриотизме // Волынские епархиальные ведомости. 1909. № 51–52. 22 декабря. С. 1015–1022.
8. *Антоний (Храповицкий)*. Слово в неделю святых жен-мироносиц, сказанное в житомирском кафедральном соборе 20-го апреля 1903 года // Волынь. 1903. 2 мая.
9. *Антоний (Храповицкий)*. Что значит быть русским националистом? // Киев. 1914. 3 января.
10. *Беляев В.А.* Национализм, война и христианство. Пг., 1915. 38 с.
11. *Бронзов А.А.* Предосудителен ли «национализм»? // Церковный вестник. 1915. № 2. С. 40–44.
12. *Бронзов А.А.* Предосудителен ли «национализм»? // Церковный вестник. 1915. № 3. С. 71–75.
13. *Буткевич Т.И.* Задачи русского народного самосознания // Колокол. 1911. 5 февраля.
14. *Буткевич Т.И.* Задачи русского народного самосознания // Колокол. 1911. 9 февраля.
15. *Буткин Н.Г.* Уроки войны // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1914. № 49. 7 декабря. С. 1085–1093.
16. *Введенский Д.И.* Общехристианское единение и национальная самобытность народов // Вера и Церковь. 1901. Кн. 3. С. 364–382.
17. *Ветлин К.М.* Голгофа и воскресение // Тверские епархиальные ведомости. 1915. № 28–29. 13, 20 июля. С. 431–438.
18. *Ветлин К.М.* Голгофа и воскресение // Тверские епархиальные ведомости. 1915. № 30. 27 июля. С. 563–567.
19. *Восторгов И.И.* 6 декабря 1911 года // Патриот. 1911. 6 декабря.
20. *Восторгов И.И.* Верность призванию // Владивостокские епархиальные ведомости. 1911. № 18. 15 сентября. С. 578–588.
21. *Восторгов И.И.* Полн. собр. соч.: в 5 т. СПб.: Царское дело, 1995. Т. 4. 658 с.
22. *Глаголев А.А.* Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви. Киев, 1909. 61 с.
23. *Глубоковский Н.Н.* Православие по его существу // Христианское чтение. 1914. № 1. С. 3–22.
24. Государственная дума. Созыв III. Сессия I. Ч. 2. СПб., 1908.
25. Государственная дума. Созыв III. Сессия II. Ч. 4. СПб., 1909.
26. Государственная дума. Созыв III. Сессия III. Ч. 4. СПб., 1910.
27. Государственная дума. Созыв III. Сессия V. Ч. 2. СПб., 1912.
28. *Гриневич А.И.* Приходский пастырь по идеалу простого народа // Холмско-Варшавский епархиальный вестник. 1905. № 36. 4 сентября. С. 433–436.
29. *Диakoнов Г.П.* Слово в день рождения благочестивейшей государыни, императрицы Марии Александровны и тезоименитств благоверных государей, великих князей Николая Николаевича и Николая Николаевича // Черниговские епархиальные известия. 1865. № 17. 1 сентября. С. 525–534.
30. *Димитрий (Сперовский)*. О любви к отечеству // Новгородские епархиальные ведомости. 1899. № 11. 1 июня. С. 717–722.
31. *Е.Н. [Никанор (Каменский)]*. Народность и космополитизм // Гродненские епархиальные ведомости. 1905. № 13. 27 марта. С. 385–396.
32. *Железнякович А.И.* Взгляд монархиста на Союз 17 октября // Минские епархиальные ведомости. 1906. № 5. 1 марта. С. 94–99.
33. *И.Б.* Вселенская церковь и национальное обособление народов // Вера и Церковь. 1899. Т. 2. Кн. 6. С. 773–785.
34. *Иванов А.А.* Вызов национализма: лозунг «Россия для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб.: Владимир Даль, 2016. 511 с.
35. *Иванов А.Н.* Существенные черты православного нравоучения // Тульские епархиальные ведомости. 1892. № 18. 15 сентября. С. 157–162.
36. *Ильигорский И.И.* Религиозно-моральные основы национализма // Колокол. 1916. 13 февраля.
37. *Ильигорский И.И.* Религиозно-моральные основы национализма // Колокол. 1916. 18 февраля.
38. *Каверзнев С.В.* Слово в день рождения государя императора Николая Александровича // Смоленские епархиальные ведомости. 1905. № 11–12. 1–30 июня. С. 585–591.
39. *Капралов Е.З.* Национальность и христианство // Ставропольские епархиальные ведомости. 1892. № 10. 16 мая. С. 269–274.
40. *Кисляков С.* Исповедь священника перед Церковью. М.: Эксмо, 2018. 270 с.



41. *Концевич Н.* В Восточно-русском культурно-просветительном обществе // Заволжский летописец. 1917. № 11–12. 1–15 июня. С. 344–346.
42. *Косик В.И., Темелски Хр., Турилов А.А.* Болгарская православная церковь // Православная энциклопедия. Т. 5. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. С. 615–643.
43. *Л-кий П. [Левитский П.А.?] Духовенство и национальный вопрос // Киевские епархиальные ведомости. 1907. № 2. 14 января. С. 29–36.*
44. *Л-кий П. [Левитский П.А.?] О консерватизме духовенства в вопросах веры и жизни // Киевские епархиальные ведомости. 1909. № 3. 18 января. С. 54–58.*
45. *Лужецкий Д.Г.* Слово в день рождения благочестивейшего государя императора Николая Александровича // Калужские епархиальные ведомости. 1898. № 10. 31 мая. С. 337–342.
46. *М.С.* Национализм и православие // Подолия. 1910. 18 апреля.
47. *Меньшиков И.* К вопросу о народной школе // Православная Подолия. 1906. № 5–6. С. 350–366.
48. *Мережковский Д.С.* О религиозной лжи национализма // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах. Т. 3: 1914–1917. М.: Русский путь, 2009. С. 16–24.
49. *Металлов В.* О национализме и церковности в русской духовной музыке. (Памяти патриарха Гермогена и архимандрита Дионисия). М., 1912. 15 с.
50. Народная гомилетика и проповедь чувств // Костромские епархиальные ведомости. 1899. № 24. 15 декабря. С. 771–773.
51. Национализм: pro et contra: антология / сост. А.А. Иванов, А.Л. Казин, А.Э. Котов, М.В. Медоваров. СПб.: РХГА, 2017. 924 с.
52. Национализм: полемика 1909–1917. 2-е изд. / сост. М.А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2015. 304 с.
53. Нация и империя в русской мысли начала XX века / сост. С.М. Сергеев. М.: Скимен; Пренса, 2003. 352 с.
54. *Никандр (Феноменов).* Слово в день празднования 200-летия Александро-Невской лавры, 30-го августа 1913 года // Известия Санкт-Петербургской епархии. 1913. № 17–18. 1 сентября. С. 19–22.
55. *Никольский В.* Церковь и национальность // Колокол. 1916. 17 января.
56. *Никольский В.* Церковь и национальность // Колокол. 1916. 4 февраля.
57. *Никон (Рождественский).* Мои дневники. Вып. 1. 1910. Сергиев Посад, 1915. 175 с.
58. *Никон (Рождественский).* Мои дневники. Вып. 3. 1912. Сергиев Посад, 1916. 191 с.
59. *Никон (Рождественский).* Мои дневники. Вып. 6. 1915. Сергиев Посад, 1915. 189 с.
60. О значении национального элемента в историческом развитии христианства. (Речь, произнесенная в торжественном собрании Киевской духовной Академии 28 сентября 1880 года экстраординарным профессором Академии М. Ковальницким). Киев, 1880. 44 с.
61. Обращение православного пастыря-патриота к православному русскому населению пред выборами в III Государственную думу // Тверские епархиальные ведомости. 1907. № 17. 1 сентября. С. 537–544.
62. *Павел (Ивановский).* Маленькая неточность // Владивостокские епархиальные ведомости. 1910. № 10. 15 мая. С. 326–331.
63. *Платон (Петров).* Национальная идея и ее значение в деле культурного развития народов // Холмская церковная жизнь. 1908. № 10. 15 мая. С. 370–376.
64. *Платон (Петров).* Национальная идея и ее значение в деле культурного развития народов // Холмская церковная жизнь. 1908. № 11. 1 июня. С. 419–425.
65. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания / сост. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. 750 с.
66. Речь священника Философа Орнатского // Киевские епархиальные ведомости. 1890. № 28. 15 октября. С. 624–631.
67. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 29:] Литературные изгнанники. Кн. 2. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. 957 с.
68. *Розанов Н.* Любовь к отечеству с христианской точки зрения // Московские церковные ведомости. 1896. № 2. 14 января. С. 15–19.
69. Россия для русских: Слово, сказанное священником Верхоспасского собора Дмитрием Лавровым пред молебном при открытии газеты «Голос русского» 31-го августа 1906 г. М., 1906. 8 с.
70. Русский поместный собор // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1912. № 31. 29 июля. С. 715–722.
71. *Сцмч. Андроник (Никольский), архиеп. Пермский.* Творения. Кн. 1: Статьи и заметки. Тверь: Булат, 2004. 510 с.
72. Слово о. Иоанна Кронштадтского. Мысли мои по поводу насилий христиан с евреями в г. Кишиневе. С прибавлением слова епископа Антония о кишиневских событиях. Одесса, 1903. 11 с.
73. *Татарский И.А.* Космополитизм как одно из начал современности // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1883. Ч. 32. Кн. 2. С. 467–513.
74. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. 3-е изд., испр. и знач. доп. / под ред. И.А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 2. СПб.; М., 1905. 2030 стлб.
75. *Трубецкой Е.Н.* Новое язычество и его «огненные слова»: Ответ Д.Д. Муретову // Национализм. Poleмика 1909–1917. 2-е изд. / сост. М.А. Колеров. М., 2015. С. 218–225.
76. *Философов Д.* В чем яд национализма? // Речь. 1911. 23 октября.
77. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1911. 284 с.

78. *Фокин И.* Русское национальное самосознание в наши дни // Енисейские епархиальные ведомости. 1906. № 12. 16 июня. С. 440–444.
79. Церковь, государство и раскол старообрядчества: Речь Высокопреосвященного архиепископа Псковского Арсения в заседании Государственного совета 12-го мая 1910 года при обсуждении законопроекта о старообрядческих общинах // Псковские епархиальные ведомости. 1910. № 15. 1–15 августа. С. 174–191.
80. *Шероцкий Е.* Национальная идея как руководящее начало жизни и науки // Подолия. 1911. 21 декабря.
81. *Шероцкий Е.* Национальная идея как руководящее начало жизни и науки // Подолия. 1911. 23 декабря.
82. *Шиманский Н.* Русский национальный вопрос // Холмская церковная жизнь. 1906. № 17. 1 сентября. С. 604–608.
83. Ялтинские беседы и речи архиепископа Николая (1905–1906 гг.). СПб., 1907. 164 с.

*Аннотация.* В статье рассматривается отношение православных церковных авторов второй половины XIX – начала XX века (духовенства, богословов, публицистов) к такому явлению общественно-политической жизни российского общества как национализм. На материалах статей и проповедей, опубликованных в епархиальных изданиях, религиозных журналах, газетах и отдельными брошюрами, в статье реконструируются и анализируются взгляды церковных публицистов на проблему соотношения в православии вселенского и национального; их представления о нации и национализме; рассматривается отношение к космополитизму. Особое внимание уделено проблеме существования национальных православных церквей как составных частей единой христианской Церкви, стремлению православных народов к культурному и политическому обособлению, допустимости для православных христиан национализма. В статье доказывается, что несмотря на плюрализм мнений, существовавших по указанным вопросам, в суждениях представителей Церкви о национализме было немало общего, и это позволяет говорить о сложившемся в указанное время в российской церковной среде преобладающем направлении в оценках места национального в православии. Не подвергая сомнению «вселенскость» православия, осуждая национальную нетерпимость и «секулярный» национализм западноевропейского образца, большинство церковных публицистов в то же время выступали с критикой космополитизма и пытались направить набиравший влияние в обществе русский национализм в церковное русло, поставив его на службу христианству.

*Ключевые слова:* Русская православная церковь, российское духовенство, церковная публицистика, национализм, патриотизм, этничность, космополитизм, Российская империя.

Andrey A. Ivanov, Doctor of History, Professor, Institute of History, St. Petersburg State University. E-mail: andrey.a.ivanov@spbu.ru

#### **Topics of Russian Nationalism in Ecclesiastic Journalism in the Second Half of the 19<sup>th</sup> and the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century\***

*Abstract:* The article deals with the attitude of the orthodox ecclesiastic authors of the second half of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century (clergy, theologians, journalists) toward such phenomenon of the social and political life of Russian society as nationalism. On the basis of articles and sermons published in eparchial media outlets, religious journals, newspapers and individual brochures, the article reconstructs and analyzes the insights of ecclesiastic journalists in the problem of relationship in Orthodox Christianity between the universal and the national; their ideas of nation and nationalism; the attitude toward cosmopolitanism. Special attention is paid to the issue of the existence of national Orthodox churches as integral parts of the unique Christian Church, to the craving of Orthodox nations for cultural and political separation, and acceptability of nationalism for Orthodox Christians. The author of the article argues that in spite of opinions pluralism regarding these issues, the judgment of the Church representatives about nationalism had much in common which allows to speak about the zeitgeist in assessments of the place of the national in Orthodox Christianity developed in that period of time in the Russian ecclesiastic environment. While not doubting the “universality” of Orthodox Christianity and denouncing national intolerance and “secular” nationalism of West European-style, the majority of ecclesiastic journalists, at the same time, criticized cosmopolitanism and tried to direct Russian nationalism, that was gaining popularity in society, to the ecclesiastic track, placing it at the service of Christianity.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Russian Clergy, Ecclesiastic Journalism, Nationalism, Patriotism, Ethnicity, Cosmopolitanism, Russian Empire.

\* The reported study was funded by RFBR, project number 19-09-00096 “Russian Orthodox clergy and Russian nationalism in the late XIX – early XX century”.

## **«Вопрос об отношении Церкви к национальности не есть вопрос отвлеченный»: проблематика национализма в церковной публицистике в годы Первой мировой войны**

Всевозрастающее влияние православного духовенства на общественно-политические и культурные процессы в современной Российской Федерации заставляет обратиться к опыту Российской империи, где духовенство было сословием, занимавшим особое место среди прочих социальных страт. На протяжении долгого времени именно священнослужители были основными трансляторами происходившего в государстве: зачастую именно с церковного амвона прихожане узнавали о царских манифестах и судьбоносных событиях.

Вопреки созданному советской историографией стереотипу православное духовенство в Российской империи было не поголовно «реакционным», а, придерживаясь по преимуществу консервативной платформы, поддерживало самые различные течения. Разумеется, что немалая часть клира симпатизировала идеологии русского национализма, уделяя внимание этой проблематике в своих проповедях, богословских и публицистических статьях.

Однако до настоящего времени участие православного духовенства в общественной дискуссии о русском национализме, развернувшейся на рубеже XIX–XX веков, не получило должного научного осмысления. Лишь в последние несколько лет появились работы, характеризующие это явление как в целом [8], так и в отношении отдельных представителей епископата и священства [2, 7, 9, 11, 12]. При этом и сегодня остается неосвещенным вопрос о позиции православного духовенства в периоды обострений межнациональных и межконфессиональных отношений.

Крайние проявления национализма в Российской империи в начале XX века традиционно связывают со следующими событиями: еврейскими погромами, делом Бейлиса и борьбой с «немецким засильем» в годы Первой мировой войны. Германофобия того периода – явление достаточно изученное, ему уже посвящена не одна диссертация [3, 21, 23]. Однако участие православного духовенства в антинемецких выступлениях, его место в этих процессах и идеологические и богословские концепции, рождавшиеся под их влиянием, остаются недостаточно изученными.

Начало Первой мировой войны способствовало необычайному патриотическому подъему, объединившему практически все слои русского общества. На короткое время сложился уникальный политический консенсус, когда непримиримые ранее оппоненты – либералы и консерваторы – начали выступать с патриотических позиций. Этот порыв был

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-09-00096 «Российское православное духовенство и русский национализм в конце XIX – начале XX века».

*Калиновский Владимир Витальевич*, кандидат исторических наук, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: v.kalinovsky@spbu.ru



поддержан и духовенством. Во всех регионах страны священнослужители вместе с представителями других сословий принимали участие в манифестациях и уличных шествиях, во время которых звучали не только гимны России и ее союзников, но и горячие речи и проповеди [19].

Настроения тех дней ярко выразил в своей статье «Уроки войны» [5] священник Екатеринбургской епархии Николай Григорьевич Буткин, имевший репутацию «уральского златоуста». Он отмечал: «У всех русских бьется теперь одно сердце и, в известном смысле, мы можем сказать ныне о себе: “У всех была одна душа и все имели всё общее”» [5, с. 1085–1086]. И тут же добавлял: «Тем неизбежнее, тем очевиднее выступает перед религиозным сознанием вопрос: насколько морально ценен этот национализм, может ли принять его религиозная совесть» [5, с. 1086]. По мнению пастыря, «религиозный национализм», основанный на особой любви к своему народу и заботе о его спасении, полностью оправдывается Евангелием. «Не священную войну против иноплеменников проповедует религиозный национализм <...> а терпимость, жалость, христианскую снисходительность, любовную предупредительность, однако до тех пор, пока они не ополчаться на родной народ. Когда же меч их извлечен на отечество мое, тогда я и все мы будем твердо восклицать: “С нами Бог, разумеете, языцы!”» [5, с. 1092].

Рост националистических настроений в России и Европе заставлял представителей Церкви также обращать внимание и на сопутствующие ему угрозы. По понятным причинам в церковной публицистике этого периода однозначно осуждался германский национализм как чуждый христианской этике, «языческий», шовинистический, ищущий господства. При этом, как и в годы революции 1905–1907 годов, когда в условиях крайнего возбуждения общества полемика о национализме достигала высокого градуса и нередко переходила грань дозволенного, в период мировой войны чувство меры тоже иногда оставляло полемистов, в том числе и церковных. Так, церковный историк и богослов А.А. Бронзов, защищая русский национализм и обличая национализм «звероподобных германцев», отмечал, что нельзя «по уродливой немецкой душе» судить о «душе нормальной», а «по искажениям нормы о самой последней». «...Не о таком самосознании говорят, когда идет речь о национализме, подобно тому, как не поджоги обычно разумеют, когда говорят об употреблении огня, и не убийства непременно, когда говорят об употреблении ножа...» [4, с. 74].

Справедливо отмечая, что фальшиво понятое национальное чувство приводит к печальным последствиям, некоторые церковные авторы, охваченные патриотическим подъемом и объяснимым в военное время чувством «праведного гнева» в отношении противника, явно погрешали против истины, демонизируя национализм противника и идеализируя национализм русский. Убежденный противник как германского, так и русского национализма петроградский протоиерей К.М. Аггеев не без оснований указывал на такую угрозу, как забвение публицистами-националистами, не только немецкими, но и российскими, христианских принципов, когда дело стало касаться «национальных интересов» и на «явный налет цинизма в отношении религии» в их риторике [1].

Кроме того, подогреваемые печатью антигерманские настроения быстро перекинулись с военного противника на российских немцев, приведя к антинемецким погромам, борьбе с «немецким засильем», травле лиц немецкого происхождения. Эта антинемецкая истерия отразилась и на Церкви. Обер-прокурор Святейшего Синода В.К. Саблер, объявленный «немцем», в 1915 году взял фамилию жены, став Десятовским. Поддерживавшие русских националистов газеты «Новое время» и «Вечернее время» активно включились в кампанию по борьбе с «немецким засильем», взялись за «разоблачение» немцев во власти и в Церкви. Объектом такой травли, в частности, стал архиерей Православной российской церкви епископ Леонтий (фон Вимпфен), происходивший из немецкого баронского рода (в период войны он сменил несколько кафедр). «Вечернее время» давало понять

читателям, что в лице «немца-архиерея» в управление русской Церкви пробрался если не враг, то пособник врага, которому покровительствовал другой «немец» – В.К. Саблер, и выражало надежду, что при новом, русском обер-прокуроре Синода, которым стал племянник известного славянофила Ю.Ф. Самарина – А.Д. Самарин, епископа Леонтия поставят «в надлежащие рамки» [13].

Однако и некоторые священнослужители также приняли участие в антигерманских выступлениях. В частности, подобной риторикой пронизана статья московского священника и церковного публициста Дмитрия Ивановича Ромашкова «Война и мир» [20]. Германия называлась им главным виновником случившихся событий: «От искры, брошенной злодейскою рукою германского императора Вильгельма, запылала и пылает теперь, как мы видим, всеобщим пожаром войны вся Европа». Однако с религиозной точки зрения германский кайзер воспринимался священнослужителем как орудие Промысла Божия. Именно под его воздействием в русском народе начали происходить отмеченные Д.И. Ромашковым изменения. Он утверждал, что религиозно-нравственное состояние народа за время войны «поднялось значительно». Война показала, что проводимая на территории Российской империи прогерманская пропаганда провалилась. Священник считал, что штундизм (близкое к баптизму и протестантизму религиозное движение, которое с начала XIX века распространялось по преимуществу в тех губерниях, где существовали немецкие колонии) был направлен «на искажение и вытравление веры в сердцах простых русских людей, наших безграмотных мужичков-крестьян». Однако русский народ сохранил свою православную веру, хотя в редких случаях и поддавался влиянию агитаторов: «в большинстве своем русский народ умел удержать и сохранить у себя целым и невредимым зерно истины веры Христовой, умел отличить его от шелухи разных примесей и заблуждений немецких и других национальностей».

Д.И. Ромашков отмечал, что в довоенные годы русский народ, «многочисленный и многосоставный», был разделен на большое количество политических партий и кружков, а людям прививалась мысль, что «наше отечество, единое по идее и задаче своей и множественное по составу своему, следует разделить и раздробить на разные отдельные и самостоятельные куски, из которых состоит оно теперь, что понятие всего русского должно как бы разойтись и разлиться в понятии всего иностранного, населяющего нашу обширную империю». Однако военная угроза сплотила русское общество на почве общей любви к отечеству. Священник считал, что после победного окончания войны, которую он называл «отечественной» и «священной», народ не вернется к прежнему образу мыслей, а останется верным патриотическим воззрениям. При этом будущее России виделось Д.И. Ромашкову свободным от немецкого засилья. Он считал, что до войны «из-за нашей необдуманности и либерального потворства» «русские люди оказались забитыми, затертыми куда-то на сторону, так сказать, на задворки, а центральные и лучшие места в городах и селах заняты были иностранцами, по преимуществу немцами. И, в конце концов, оказалось, что Россия – страна не для русских, а для иностранцев». Это предлагалось исправить не только созданием русских торговли и промышленности, которая прежде находилась в руках немцев, но и полным отказом от влияния германского рационалистического богословия в духовном образовании путем создания самобытной и оригинальной «православно-русской богословской науки». При этом священник предостерегал от насильственных и погромных действий, считая, что «русские люди должны быть, по нашему мнению, полными хозяевами своей страны», но при этом достигнуть этой цели они могут «мирным путем и мирными средствами, не прибегая для этого к хулиганским и чисто разбойничьим средствам».

Целый ряд оригинальных рассуждений по национальному вопросу в виде цикла статей под общим названием «Церковь и национальность» был опубликован священником Василием Никольским на рубеже 1915 и 1916 годов в церковно-политической газете



те «Колокол» [14]. Редактором и издателем «Колокола» был известный деятель правомонархического движения В.М. Скворцов, который именно в этот период с консервативных националистических позиций перешел на более умеренные, подразумевавшие, помимо прочего, защиту прав иноверческого и инородческого населения Российской империи. Именно в данном контексте следует рассматривать появление публикаций В. Никольского. Уже в первых абзацах публикации священник называл «правильным определением смысла войны» борьбу за русскую национальность. По его мнению, армия Российской империи защищала православную веру, язык, храмы и обычаи – «все, что определяется русской национальностью».

Автор напоминал о судьбе славянских земель, которые в прежние века были завоеваны немцами. Покорение приводило к ассимиляции, превращению «в настоящих немцев». Из этого делался вывод, что «быть, таким образом, завоеванным немцами, это – значит окончательно проститься с русской национальностью». Чувствуя эту опасность, русское общество «пробудилось и объединилось», вновь обратив внимание на национальную культуру. И во время патриотического подъема Церковь, «стоящая на страже духовных интересов русского общества», не могла оставаться в стороне. В. Никольский напоминал, что в истории России есть несколько примеров, когда Церковь должным образом реагировала на жизнь народа: во время Куликовской битвы и в Смутное время, и в соответствии с этим вызовы мировой войны не должны были стать исключением.

В. Никольский полагал, что «Вопрос об отношении Церкви к национальности не есть вопрос отвлеченный, академический. Нет, это – вопрос глубокого жизненного значения. Он касается меня, вас, его – словом, каждого русского человека. Скажу больше: характер решения этого вопроса затрагивает интересы не только православного, но и поляка, еврея, армянина и вообще русских граждан других национальностей». Священник утверждал, что в прежние годы этот вопрос решался двояко: «то Церковь поглощала национальность, то национальность заслоняла Церковь». При этом справедливо отмечалось, что жертвами фанатичного отношения православного духовенства к оппонентам Церкви становились не только раскольники и сектанты, но и лица других исповеданий. Для недопущения таких ситуаций церковный публицист предлагал следующий вариант: и Церковь, и национальность сохраняют свою неприкосновенность, но при этом Церковь продолжает свое служение на пользу национальности. Это служение, по мнению автора, заключалось в сохранении народа от нравственного разложения, защите от политической гибели и установлении должного отношения к подданным России другой национальности. Следовательно, именно Церковь должна была стать объединяющим центром для борьбы «за русскую мощь, за национальную идею», благословляя народ на подвиги и подавая примеры жертвенности и великодушия.

Отдельная часть текста «Церковь и национальность» связана с восхвалением митрополита Петроградского Питирима (Окнова), чье возвышение сегодня связывают с покровительством со стороны Г.Е. Распутина. В публикации приводился отзыв об иерархе, высказанный во время одного религиозного собрания приват-доцентом Б. (вероятно, имелся в виду выдающийся философ и экономист, а в будущем и православный священник С.Н. Булгаков). Отметив служение Питирима (Окнова) на Кавказе, ученый отметил, что и на Петроградской кафедре иерарх продолжает «очаровывать своей ласковостью не только своих, русских, православных, но и поляков, латышей, англичан и представителей других национальностей». В. Никольский называл такое поведение владыки «свежей струей церковной жизни» и считал его попыткой решения вопроса об отношении Церкви к представителям иных народов, который считал «самым жгучим и мучительным вопросом русской жизни».

Веротерпимость Питирима (Окнова) противопоставлялась ксенофобским проповедям Илиодора (Труфанова) – монаха-расстриги, который с крестом в руках призывал рабо-

чих к погромам во имя «единого православия» (стоит отметить, что на тот момент Илиодор был одним из самых яростных обличителей деятельности Г.Е. Распутина).

В условиях мировой войны, когда на защиту Родины встали не только православные, но и армяне, татары, евреи и другие народности, вопрос об отношении Церкви к национальному вопросу актуализировался. Сложившуюся ситуацию В. Никольский характеризовал так: «Каждая народность хочет жить и развиваться. Но это развитие может совершиться только при условии сохранения ее национальной самобытности. Эта самобытность культуры, на общем фоне европейского развития России, сообщает ей красочность и разнообразие». И поскольку в основе «души культуры каждой национальности» лежала религия, то для развития культурной жизни народов следовало допустить право свободного и открытого вероисповедания.

На страницах той же газеты «Колокол» тверской священник Иоанн Ильигорский рассмотрел религиозно-нравственные основы национализма [10]. По его мнению, в условиях войны и тяжелейших испытаний в русском народе пробудилось национальное чувство, которое зиждилось на тяготении к «тем незыблемым, священным и вечным силам – Богу, Церкви и Царю, на которых строилась наша историческая и православная Русь». Исходя из этого, первым и главным условием для роста национального самосознания называлась свобода, основанная на христианской правде: «С этой точки зрения русский идейный национализм должен быть направлен не к достижению внешних государственных выгод, а к такому направлению жизни народной, которое соответствовало бы нравственному сознанию, или религиозно-нравственному идеалу русского народа». Однако автор публикации с сожалением признавал, что в светской литературе проповедуется национализм иного толка – животный, или зоологический, который предполагает «объединить нацию вне ее веры, вне ее святого и возвышенного». Христианский национализм должен избавиться от низменного, грубого и эгоистического, а его сторонники должны обустроивать свое личное счастье, основываясь исключительно на учении Христа, отринув программы политических партий. И. Ильигорский, используя евангельский образ, призывал при благоустроении русской жизни не увлекаться раздором, взаимной ненавистью и злобой, а, чувствуя себя «членами одной русской братской семьи», не терять из виду Вифлеемской звезды, то есть следовать ко Христу.

От ложного понимания национализма предостерегал свою паству тверской священник Константин Михайлович Ветлин. В статье «Голгофа и воскресение» [6] он утверждал, что «слово Христовой истины оказало громадное, неотразимое влияние на склад души народной, на выработку народного, можно сказать, национального мирозерцания, миропонимания, мироощущения». При этом русский народ воспринял вселенский, наднациональный характер православия с его «напряженной устремленностью вдаль и ввысь». В отличие от германцев, которые усваивали внешние формы цивилизации и усовершенствовали их со свойственной им пунктуальностью, «русская душа всякие реальные достижения цивилизации ценила лишь постольку, поскольку они содействовали воплощению в жизни высших идейных норм».

К.М. Ветлин отмечал, что Россия многое перенимала на Западе, однако делала это «в исполнение долга исторического послушания». Запад так же был нужен стране, «как сокровищница духовной культуры, и общение с ним было нам необходимо, ибо делало нас духовно богаче, свободнее, шире, одареннее для собственного творческого самоопределения». Однако народ, потерявший свой духовный центр, по мнению священника, мог впасть в лженационализм. В качестве примера он приводил Германию, которая при Лютере провозгласила немцев народом-богоносцем, призванным бороться против католического Рима, а при Бисмарке «национальное самохвальство выродилось в культ силы, готовой залить кровью все, что не желает подчиняться этой силе. Прodelав большой зво-



люционный путь, немецкий лженационализм дошел до наших дней в виде всех переживаемых нами ужасов».

По мысли священника, от опасности лженационализма русский народ сохранили воспитанное Церковью сознание, вера в братство всех людей и в общие высшие цели жизни. При этом желаемая автором статьи победа России в войне могла привести к новому месту страны в послевоенном мире: «Если усилиями России, совместно с другими державами, будет повален колосс германского милитаризма, опирающегося на торгашей и юнкеров, давящего своей тяжестью весь мир, то культурно-историческая миссия России ни в ком не будет возбуждать сомнений. Существование Российского государства в глазах всех получит высокий смысл и безусловную моральную ценность».

Вслед за «немецким» вопросом в силу успехов армии Российской империи в Австро-Венгрии актуализировался и вопрос о судьбе украинцев. Победы в Галиции преподносились как долгожданное объединение славянского народа в пределах одного государства. На покоренных территориях началась ускоренная русификация, которая касалась не только административного управления краем, но и его духовной жизни. В этих условиях в умеренно-либеральной газете появилась статья «Орлы и вороны» [15], принадлежащая перу епископа Енисейского и Красноярского Никона (Бессонова). Этот иерарх был депутатом четвертой Государственной думы, где примыкал к фракции правых, а с 1915 года стал беспартийным. «Украинский» вопрос был знаком ему не понаслышке: с 1903 по 1909 год Никон (Бессонов) был епископом Балтским и викарием Подольской епархии, а с 1909 по 1913 год – епископом Кременецким, первым викарием Волынской епархии. На Волыни он стал участником черносотенного движения, однако вскоре перешел на принципиально иные позиции.

Сама статья «Орлы и вороны» представляла собой полемику с известным публицистом-националистом М.О. Меньшиковым, выступавшим со статьями, в которых обличал негативное влияние немецкой культуры на Россию. Никон (Бессонов) считал, что насаждение русской культуры в Галиции – явление того же порядка, которое может привести только к вредным последствиям. Название статьи – это авторская метафора, которая раскрывается следующим образом: «орлами» назывались военные, совершившие победоносный поход к Карпатам, а «воронами» – русские националисты, вводящие свои порядки на завоеванных территориях. Иерарха тревожило открытие на этих землях русских школ и учительских курсов, а также переподчинение православных приходов российскому духовному ведомству.

Вопреки господствовавшей тогда в официальной идеологии концепции единства трех ветвей русского народа Никон (Бессонов) считал украинцев самостоятельным народом, которому русские националисты со времен гетмана Богдана Хмельницкого прививали свои ценности, «и только упрямство простого народа (к сожалению, не интеллигенции) спасло и спасет в России украинскую нацию от гибельного вырождения, растворения». Утверждая это, епископ апеллировал к своему опыту знакомства с работой народных школ в левобережных губерниях: «хорошо, где учитель знает украинский язык; “русско-го” учителя-кацапа дети мало понимают и не любят». Относительно украинцев, находившихся под австрийским гнетом, Никон (Бессонов) замечал, что они, имея национальные школы, гимназии, библиотеки, газеты и т.д. считали себя «особой славянской нацией». Он утверждал, что «в культурном отношении закордонные крестьяне-украинцы стоят гораздо выше российских; они трогательно и нежно на родном материнском языке рассказывают и читают детям о давних часах Украины, о ее краткой, но славной истории, о вольных сынах Запорожья и т.д., т.е. о том, о чем ни один наш крестьянин-украинец никогда и не слышал...».

В возможной русификации Галиции владыка видел непоправимую ошибку: «Русский народ возьмет на свою душу тяжелейший грех (грехи могут быть не только у человека,

но и у целой нации), если он откажет Украине в ее насущнейших потребностях, и, прежде всего, в школе на родном языке. Старший брат тогда лишит своего младшего брата возможности мирно вместе развиваться в духе и стиле “своем”... Нельзя закрывать дыхание народа; надо дать украинскому народу жить, дышать и развиваться... Того требует долг, честь, справедливость, и разум, и совесть...».

Статья Никона (Бессонова) была впоследствии опубликована не только в «Енисейских епархиальных ведомостях» [16], но и вышла отдельной брошюрой в Киеве [18]. Более того, украинский перевод этой работы [17] появился на страницах «Вістника Союзу визволення України» («Вестника Союза освобождения Украины»), официального издания политической организации украинских эмигрантов, созданной во Львове при содействии Министерства иностранных дел Австро-Венгрии, а впоследствии располагавшейся в Вене и Берлине. Публикации предшествовало редакционное вступление, в котором Никон (Бессонов) характеризовался как «правдивый москаль по роду» и «известный сторонник украинского народа», а сама статья преподносилась как написанная в защиту «прав нашего [то есть украинского – В.К.] народа на полное национальное самоопределение». При этом иерарху придавался ореол пострадавшего за свои убеждения: якобы «черносотенные поводыри церковной жизни в России» поспособствовали его ссылке в «далекую Сибирь, аж в Красноярск». Таким образом, статья «Орлы и вороны» была использована в своих целях и австрийским пропагандистским аппаратом.

Весьма показательна и дальнейшая судьба этого защитника украинства: в 1917 году он приветствовал Февральскую революцию, добровольно снял с себя сан и женился на своей сожительнице, а годом позже на короткое время возглавил Департамент исповеданий при Министерстве внутренних дел Украинской Центральной рады.

На фоне по преимуществу милитаристской и антигерманской риторики представителей православного духовенства выделяется своей позицией и откровенно пацифистское произведение, содержавшее особый взгляд на национальный вопрос. «Исповедь священника перед Церковью» [22] была написана архимандритом Спиридоном (Кисляковым) в 1916 году, но впервые опубликована только в 1919 году, когда Россия была охвачена уже не мировой, а Гражданской войной.

По словам автора, первые сомнения относительно сущности присяги, государства и национальности возникли у него в годы Русско-японской войны, однако затем он поддался всеобщей патриотической эйфории начала Первой мировой и с разрешения протопресвитера армии и флота отправился проповедником на Юго-Западный фронт. Здесь случилось происшествие, которое привело к окончательному изменению взглядов Спиридона (Кислякова): он увидел немецкий аэроплан с черным крестом внизу, который проводил бомбардировку. Самолет напомнил архимандриту о видении императора Константина, во время которого на небе появилась надпись «Сим победиши!». Этот случай привел служителя к мысли, что государство и Церковь стали врагами Христа. Свои взгляды на этот вопрос он изложил в «Исповеди священника перед Церковью», название которой говорит о том, что автору было близко учение Л.Н. Толстого.

Спиридон (Кисляков) считал целью земной жизни христианина Царство Божие, в котором «нет места ни человеческому себялюбию, ни разврату, ни зависти, ни ненависти, ни войне, ни национализму, ни превосходству мужчины над женщиной, ни лжи, ни обману, ни насилию, ни пьянству, ни всяким соблазнам, ни даже тени греха и всякого зла». По мнению архимандрита, среди людей, воспринявших Христа, не может быть разделения на национальности: «все родные братья, между собою дети, живые дети живого Отца Бога». Однако современная автору цивилизация, как он считал, заменила христианского Бога национальностью и стала поклоняться ей. При этом Спиридон (Кисляков) не снимал ответственности за это и с себя. Он подчеркивал, что в начале войны «с пеной у

рта» убеждал солдат, что «настоящая война есть Божие правосудие над тевтонами, и мы, русские, вкупе с верными нам союзниками в настоящее время являемся в руках Божиих грозным всеистребляющим орудием Его праведного гнева на властолюбивую Германию, поэтому мы должны считать своим священным долгом без всякой пощады убивать немцев и железной рукой уничтожать и сметать их с лица земли, как самый вредный элемент человечества». Архимандриту приходилось подтасовывать евангельские тексты и исторические факты, «чтобы перед судом христианской совести воинов не только оправдать эту народную бойню, но и придать ей характер чисто религиозно-нравственный». Это вызвало у Спиридона (Кислякова) муки совести, он считал, что «ради интересов государства, своей русской нации и личной жизни» ему пришлось отречься от Христа. Однако совершившийся с ним духовный переворот изменил его взгляды, он отвергал и войну, и государство, и национализм, направив свою проповедь на утверждение идей всеобщего братства людей и прекращения войны.

Таким образом, в годы Первой мировой войны православное духовенство Российской империи активно откликнулось на общественную дискуссию, которая касалась теории и практики русского национализма. При этом у священнослужителей не было единого мнения относительно сущности этого явления: одни выступали за этнический национализм, другие – за политический. Неизменными были лишь порицание воинствующего немецкого национализма и мнение о том, что любой национализм возможен лишь в религиозно-нравственной форме, основанной на принципах христианского вероучения.

## Литература

1. *Аггеев К.М.* Национализм и религия // Биржевые ведомости. 1914. 9–10 декабря.
2. *Амбарцумов И.В.* Священник Николай Гепецкий – русский националист и защитник церковных интересов в Государственной думе // Научный диалог. 2019. № 8. С. 208–225.
3. *Борщукова Е.Д.* Патриотические настроения россиян в годы Первой Мировой войны: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. СПб., 2002. 165 с.
4. *Бронзов А.А.* Предосудителен ли «национализм»? // Церковный вестник. 1915. № 3. С. 74.
5. *Буткин Н.Г.* Уроки войны // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1914. № 49. 7 декабря. С. 1085–1093.
6. *Ветлин К.М.* Голгофа и воскресение // Тверские епархиальные ведомости. 1915. № 28–29. 13, 20 июля. С. 435–438; № 30. 27 июля. С. 465–466.
7. *Иванов А.А.* Православный консерватизм архиепископа Никона (Рождественского) против «язычествующего» национализма М.О. Меньшикова // Христианское чтение. 2019. № 4. С. 193–206.
8. *Иванов А.А., Чемакин А.А.* Православное духовенство и русский национализм в начале XX в. // Вопросы истории. 2018. № 9. С. 153–166.
9. *Иванов А.А.* Проблематика русского национализма в статьях и проповедях митрополита Антония (Храповицкого) // Русин. 2019. № 58. С. 58–78.
10. *Ильигогорский И.* Религиозно-моральные основы национализма // Колокол. 1916. 13, 17–18 февраля.
11. *Калиновский В.В.* Взгляды архиепископа Николая (Зиорова) на национальный вопрос // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 237–250.
12. *Котов А.Э.* Священник Иосиф Фудель и спор о национализме // Russian Colonial Studies. 2019. № 2. С. 56–75.
13. *Немец-архиерей* // Вечернее время. 1915. 11 декабря.
14. *Никольский В.* Церковь и национальность // Колокол. 1915. 31 декабря; 1916. 17, 19, 24 января; 4 февраля.
15. *Никон (Бессонов).* Орлы и вороны (Мысли по поводу статьи М. Меньшикова) // Биржевые ведомости. Утренний выпуск. 1915. 24 июля.
16. *Никон (Бессонов).* Орлы и вороны (Мысли по поводу статьи М. Меньшикова) // Енисейские епархиальные ведомости. 1915. № 19. 1 октября. С. 18–22.
17. *Никон.* Орлы та круки (Думки з приводу статі М. Меньшикова) // Вістник Союзу визволення України. 1915. 19 вересня. Ч. 31–32. С. 2–3.
18. *Никон.* Орлы и вороны. (Мысли по поводу статьи М. Меньшикова). Киев, [1915].
19. *Пученков А.С., Калиновский В.В., Петров И.В.* Православное духовенство Крыма и начало Первой мировой войны: настроения епархиального руководства и рядовых священников / Смутные времена в России начала XVII и начала XX столетий: природа и уроки: сб. / Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Волгоградский институт управления); Институт всеобщей истории



- Российской академии наук; Волгоградский государственный университет; Южный научный центр Российской академии наук. Волгоград, 2018. С. 318–334.
20. *Ромашков Д.И.* Война и мир // Вера и разум. 1914. № 23. Кн. 1. С. 655–666; № 24. Кн. 2. С. 781–792.
21. *Савинова Н.В.* Российский национализм и немецкие погромы в России в годы Первой мировой войны: 1914–1917 гг.: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02. СПб., 2008. 249 с.
22. *Спиридон (Кисляков).* Исповедь священника перед Церковью. М., 2018. С. 50, 66, 97–98, 102, 109–113.
23. *Шубина А.Н.* Отношение власти и общества к проблеме так называемого немецкого засилья в России в годы первой мировой войны: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2012. 346 с.

*Аннотация.* В статье рассматривается отношение православных церковных авторов к проблеме национализма, которая особо остро проявилась в период Первой мировой войны. В это время в Российской империи национальные чувства людей прошли через серию метаморфоз: от всеобщего патриотического подъема до радикальных антигерманских настроений. Православное духовенство прошло все эти этапы со своими прихожанами, что нашло отражение в статьях и проповедях, опубликованных в епархиальных изданиях, религиозных журналах, газетах консервативной и либеральной направленности и отдельными брошюрами. В статье доказывается, что за годы Первой мировой войны в среде духовенства не сложилось единого мнения по национальному вопросу: одни выступали за этнический национализм, другие – за политический. Неизменными были лишь порицание воинствующего немецкого национализма и мнение о том, что любой национализм возможен лишь в религиозно-нравственной форме, основанной на принципах христианского вероучения. Названы основные авторы работ на заявленную тематику, проанализировано содержание их публикаций и контекст их появления. Приведены примеры не только статей в защиту русского национализма, но и пацифистских, и проукраинских публикаций.

*Ключевые слова:* Русская православная церковь, православное духовенство, церковная публицистика, национализм, патриотизм, национальный вопрос, Первая мировая война.

Vladimir V. Kalinovsky, PhD in History, Associate Professor, Institute of History, St. Petersburg State University. E-mail: v.kalinovsky@spbu.ru

**“The Problem of the Church Attitude to Nationality is not an Abstract Issue”:  
Problematics of Nationalism in Church Publicism in the Period of the World War I\***

*Abstract.* The article examines the attitude of the Orthodox Church authors to the problem of nationalism, which was especially acute during the First World War. At that time the national feelings of people in Russian Empire passed through a series of metamorphoses: from overall patriotic upsurge to radical anti-German sentiment. The Orthodox clergy went through all those stages together with their parishioners, which was reflected in articles and sermons published in diocesan editions, religious magazines, conservative and liberal newspapers, and separate brochures. The author of the article believes that during the years of the First World War, there was no consensus among the clergy on the national question: some favored ethnic nationalism, others favored political one. Only the condemnation of militant German nationalism and the opinion that any nationalism was acceptable only in its religious and moral form based on the principles of Christian doctrine, remained invariable. The article names the key authors of the works on the declared topics, analyzes the content of their publications and the context of their appearance. The author gives the examples not only of the articles defending Russian nationalism, but also of the pacifist and pro-Ukrainian publications.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Orthodox Clergy, Ecclesiastic Publicism, Nationalism, Patriotism, National Question, World War I.

\* The reported study was funded by RFBR, project number 19-09-00096 “Russian Orthodox clergy and Russian nationalism in the late XIX – early XX century”.

## Национальный вопрос на страницах «Литовских епархиальных ведомостей»: 1860–1880-е годы\*

В 1893 году на страницах консервативного журнала «Русское обозрение» развернулась полемика, посвященная ходу обрусения Северо-западного края Российской империи. Постоянный автор журнала А.П. Владимиров, принадлежавший к виленскому «кружку русификаторов» И.П. Корнилова, в своей статье «О положении православия в Северо-Западном крае» констатировал недостаточное внимание власти и общества к этой проблеме. Отражая взгляды консервативно-демократических славянофильских и почвеннических кругов, публицист отождествлял русификацию региона с распространением православия и отказывался признавать борьбу завершенной: «Здесь стоят лицом к лицу две борющиеся на жизнь и смерть народности, польская и русская: будет ли польская оттеснена за Неман, или русская за Двину и Днепр? Примирение здесь едва ли возможно. Слово мира, сказанное поляком, есть слово лицемерия и обмана; а сказанное русским, есть слово недомыслия или предательства» [2, с. 621].

Возражал Владимирову ученик К.Н. Леонтьева священник И. Фудель, начинавший пастырское служение в Белостоке. Опираясь на свой опыт и выступая с позиций церковного традиционализма, о. Иосиф осуждал сам принцип административной русификации региона. Он указывал на то, что «интересы политические» у его оппонента «заслоняют собою интересы церковные», а «задачи религиозного характера не могут достигаться средствами политическими» [30, с. 4]. Не осуждая напрямую политику графа М.Н. Муравьева, который в условиях «апатии» местного духовенства поручил обращение белорусских католиков и униатов чиновникам, публицист задавался вопросом: «зачем же эту чисто политическую меру навязывать духовенству и требовать от него того, что несогласно с духом служения пастырей Церкви? Зачем же упрекать этих пастырей в “апатии” и бездействии, когда энергия и деятельность понимаются и требуются только в политическом смысле?» [30, с. 5–7].

«Для торжества нашего дела в Западном крае» Фудель предлагал «искать средств более надежных, чем насильное “обращение” и более положительных, чем располячение». Признавая славянофильский тезис «чем тверже православие в крае, тем прочнее в нем русская народность», но при этом отказываясь видеть в православии инструмент русификации, Фудель делал следующий вывод: «...Все наше внимание должно быть обращено на укрепление православия. В этом вся наша задача. А если так, то значит все то, что не служит этому делу – является для нас средством второстепенной важности. К таким

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-09-00096 «Российское православное духовенство и русский национализм в конце XIX – начале XX века».

Котов Александр Эдуардович, доктор исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет. a.kotov@spbu.ru

средствам мы относим и располячение католицизма, как меру чисто политическую по цели. В понятие “укрепление православия” не входят ни борьба, как задача нашей деятельности, ни такая мера вообще, которая по существу противна самому духу православия... Укрепляет православие прежде всего то, что защищает и возвышает внешний престиж православной Церкви. Затем укрепляет православие все то, что способствует развитию православных учреждений (благотворительных, ученых и чисто церковных) и тем способствует воспитанию народа в православном духе. Наконец, главное условие для укрепления православия это наша собственная жизнь в Церкви православной, наша живая связь с Церковью по духу, а не внешняя только связь по метрическим записям» [30, с. 10].

В особенности неприятен Фуделю был появившийся в Западном крае «новый тип» «боевого священника», который представлял собой «довольно точную копию ксендзов», «никогда из дому не выходит без револьвера в кармане» [30, с. 7–8]. Признавая, что «за время польского ига священник с честью нес знамя русской народности и всегда был душой братств, имевших такое большое значение в Западной Руси», о. Иосиф тем не менее укорял тех своих коллег, что «занимаются политикой *гораздо более*, чем своим непосредственным делом» [30, с. 12]. «Боевым священникам» Фудель противопоставлял «добрых пастырей, которые понимают, что дело Православия растет и укрепляется не борьбой только, а неусыпным трудом, горячей любовью ко всем и творчеством создающего духа» [30, с. 13]. В качестве примера он приводил о. Иоанна Кронштадтского, проезжавшего через край в 1892 году: «толпа наполовину состояла из католиков, и они же оказались самыми горячими поклонниками о. Иоанна. Где же был их фанатизм и ненависть к православию? Куда девалось их презрение к православным попам?» [30, с. 14].

Вместе с тем, дальнейшая биография о. Иоанна (стоявшего, как известно, у истоков Союза русского народа) показала, что противопоставлять его «боевым священникам» не следовало. Более того, обращение к истории «русификации» Западного края 1860-х годов показывает, что она носила отнюдь не только государственную природу. Ярким примером этого общественного подъема стала деятельность виленского «кружка русификаторов» во главе с соратником М.Н. Муравьева И.П. Корниловым [9, 5, 13]. Кружок этот принадлежал к славянофильско-почвенническому крылу тогдашнего «русского направления» и отождествлял «русскость» со своеобразно понимаемыми «началами» православия [14, с. 96–100]. Вдохновленный М.Н. Катковым «виленский консесус» [14, с. 6] был частью пореформенного общественного подъема, и являвшееся плотью от плоти общества духовенство не могло остаться от него в стороне. Впрочем, не стоило ожидать от него и чрезмерной активности. Сложность церковно-общественной проблематики в крае нашла отражение на страницах региональной периодики, в том числе и церковной.

Основанные в Вильне в 1863 году «Литовские епархиальные ведомости» в последующие несколько лет строго держались «системы» Муравьева и Кауфмана и полностью соответствовали националистическому дискурсу той поры. Помимо соответствующих собственных статей журнал регулярно перепечатывал публикации из «Дня», «Современных известий», а позднее – «Московских ведомостей» и «Нового времени». Еще чаще появлялись в «Ведомостях» статьи классика западноруссизма – М.О. Кояловича, иногда перепечатанные из других изданий, иногда написанные специально для виленского церковного журнала.

Уже в первом номере редакция заявила, что видит главную задачу своей деятельности в духовном объединении западнорусских земель с остальной Россией: «Литовский край очень немного известен для многих – даже образованных великоруссов. Русские знают, как православная Церковь охраняла чистоту своего учения и ограждала себя от врагов в Новгороде, Москве, Владимире; но немногим известно, как она боролась за чистоту того же учения и каким подвергалась испытаниям, гонениям и страданиям в Бресте Литовском, Вильне, Новогрудке и других местах западной России. Русский – даже необразованный



человек знает, какие обители и святыни существуют в Москве, Киеве, Твери, Ростове или в Воронеже; но немногие – даже образованные знают что-либо о монастырях, чудотворных иконах и других церковных достопамятностях в Вильне, в Жировицкой, Сурдецкой и других священных обителях, нынешних и прежде существовавших в Литовской Епархии» [23, с. 3].

В том же номере была опубликована и статья М.О. Кояловича об историческом призвании западнорусского духовенства. В ней историк формулировал свои взгляды на соотношение церковного и национального. С одной стороны, он отмечал, что применительно к отдельному священнику «все равно, какой нации, племени – пастырь Церкви и его паства. Грек, араб, грузин, западный славянин и великорусс одинаково могут быть прекрасными, истинными пастырями западнорусского народа» [17, с. 22]. Но на уровне национального начинала действовать иная логика: «Поставьте этот вопрос немного иначе, – предположите, что не частные, отдельные лица иной страны были бы пастырями в Западной России, а все западно-русское духовенство вдруг заменено было хотя бы-то достойнейшими, но иной нации или племени православными священниками. Не скажете ли вы с полной уверенностью, что успехи Православия в нашей стране сильно приостановились бы и может быть вы предсказали бы, что в таком случае между духовенством и народом вскоре возникла бы вражда, очень опасная для дела веры? Но крайней мере история представляет немало примеров подобной вражды, – представляет их и русская история. Русские не раз пытались и очень настойчиво освободиться даже от высшей, заключавшейся в одном лице, иностранной иерархии – греческой» [17, с. 23]. Аргументировал историк это тем, что «пастырям Церкви, как целой массе, кроме свойств вселенского пастыря, необходимо иметь какие-то еще другие для теснейшей связи с паствою. Это именно и есть узы исторического единства пастыря с народом, – единства происхождения, склада мыслей, чувствований, единства исторических преданий и целей» [17, с. 23].

Для Белоруссии данная проблема стояла, по его мнению, особенно остро: «Многочисленные, большею частью неестественные перевороты, происходившие в ней, обессилили до крайности жизненные исторические силы этой страны» [17, с. 25]. Одним из следствий этого стал и нравственный надлом духовенства, которое, сохранив в целом верность православию, не устояло перед бытовой полонизацией: «Но загляните в его дом, узнайте кружок его знакомых, и вот здесь-то вас сразу поразит, что западно-русский священник стоит под сильным влиянием польского элемента. Образованная западнорусская среда, – вся польская, силою своего исторического влияния и благодаря разным посторонним обстоятельствам, притянула его к себе неодолимо и наложила на весь почти его домашний быт свою печать» [17, с. 28].

Частью антипольской кампании стала публикация журналом ответов учеников Литовской духовной семинарии на распространявшиеся в Вильне польские прокламации. Так, например, «О. ИИ-ч, живо и выразительно очертив отношение поляков к Белорусской народности, в сильных словах напомнил польским агитаторам, как их предки, послушные голосу ксендзов, поступали с православными, и с глубоким чувством высказал обязательность долга для семинаристов стоять за родное православие. Как вы дерзнули, говорит ИИ-ч, считать нас такими бессовестными или идиотами, что рассчитываете на наше сочувствие вам – грабителям и убийцам наших отцов и единокровных нам простолюдинов-белоруссов, на покорность нашу призыву польских панов и ксендзов католиков, – этих давних губителей русской народности, стеснивших наш русский язык, отнявших у наших предков лучший дар Божий человеку – свободу совести и религии, обративших миллионы народа нашего в толпу своих негров-невольников?» [26, с. 531].

Вполне в духе настроений тогдашней «русской партии» была и непримиримость по отношению к попыткам местной шляхты заявить о своей лояльности. Так, по поводу

одного из подобных заявлений «Ведомости» перепечатывали из аксаковского «Дня» статью Кояловича, увидевшего в заявлении новый хитроумный оборот «польской интриги»: «Заняв официально положение русских, мы будем губернаторами, председателями палат, членами поверочных комиссий, мировыми посредниками. В наших руках по-прежнему будет управление страной. Конечно, все это может быть стоит того, чтобы взять на себя внешние признаки русского человека: но совсем другой вопрос, удобно ли было бы, из-за таких признаков, которые могут быть обманчивыми, давать такие действительные и полновесные права?». При этом, констатируя безусловный прогресс русского дела в крае, основную надежду на его завершение Коялович – в полном соответствии с консервативно-демократическим духом позднего славянофильства – возлагал на местное простонародье: «Силу этого притяжения испытала на себе прежде всего та часть западнорусского населения, которого коснулось польское панство, а следовательно и смерть его, – но еще не убила: это западнорусские крестьяне латинского вероисповедания. Во многих местах стало заметно их желание покончить, после хлопства, и с латинством, и будь наши священники там независимее и деятельнее, а чиновники менее мешайся в дела веры, мы бы присутствовали теперь при всеобщем падении латинства в простом народе Западной России» [16, с. 683–684].

После того, как К.П. фон Кауфмана сменил на генерал-губернаторском посту Э.Т. Баранов, эта непримиримость стала уходить в прошлое. Антипольская тема, разумеется, не могла исчезнуть со страниц региональной печати, но она переместилась по преимуществу в исторические тексты. Так, в рецензии на сборник П.Н. Батюшкова подчеркивалось: «Свидетельств некогда вполне русской цивилизации Литвы и Белоруссии много, и одно другого важнее. Русский язык был языком двора, законодательства, судопроизводства; он же употреблялся и в частных сношениях, и в домашнем быту <...> Мещанство Вильны было русское». Автор отклика сочувственно цитировал составителя: «Польское владычество <...> над Литвой и Белоруссией в продолжение нескольких столетий было рядом насилий и тяжких гонений, которым подверглась русская национальность. Край вытерпел много превратностей и изменил наружный вид». При этом подчеркивалось, что «видимое выражение преобладаний польской национальности в северо-западном крае» было достигнуто «именно по присоединении этого края к России. Он был более русским, когда находился под владычеством Польши. Безобразие этого явления ярко бросилось в глаза при зареве мятежа 1863 года» [24, с. 400].

Зримым свидетельством смягчения национальной политики в регионе стала перепечатка «Литовскими епархиальными ведомостями» статьи минского архимандрита Анастасия (Опоцкого), посвященной 32-летию ликвидации унии. Исходя из необходимости «продолжать дело утверждения православия в здешней стране», будущий епископ задавался вопросом: «Что же здесь делалось для православия со стороны русского общества?» Во многом предвосхищая аргументацию Фуделя, он отвечал на этот вопрос так: «Всматриваясь ближе в разнообразные суждения русских людей о православии, нельзя было не заметить той особенности, что многие из них ценили православную веру преимущественно со стороны ее политического значения для здешней страны. Это отчасти положило свой отпечаток и на характер деятельности многих русских людей, становившихся в ряды ревнителей православия. Многие, по этому, в делах православия обращали особенное внимание на ту сторону его, в которой отражаются черты русской народности, причем некоторые глубоко возмущались, если в церковной жизни замечали что-нибудь непривычное для слуха и глаза русского человека, и употребляли возможные меры к устранению этих недостатков; иные обращали особенное внимание на церковную обрядность и содействовали, по мере сил, благообразному ее устройству, стараясь чтобы все это было – *по-русски*; у некоторых же ревность о православии обращалась почти исключительно в эту





сторону, при чем она иногда вдавалась в мельчайшие обрядовые подробности, не терпя здесь ничего непривычного для слуха и глаза великорусского человека: икона, написанная не в строго православном духе, крыша на церкви, напоминающая католический костел, звон на колокольне не по русскому обычаю – все это... иногда возбуждало горячие толки – с обычным заключением: “это не по-русски, все это нужно переменить, чтобы тут и духу не было католицизма и полонизма” [21, с. 795–796].

При этом, апеллируя к ветхозаветной истории, автор признавал, что «Сам Бог освящает национальное начало в религиозной жизни народов, употребляет его как средство к охранению и возвращению истинной веры в человечестве». Благодаря тесной связи религиозного и национального, «еврейская национальность была как бы сосудом, в котором, до времени, сохранилась истинная вера для всего человечества, погибавшего в язычестве <...> всемирная религия – с верою во Христа Искупителя – сохранилась именно под формами еврейской национальности. Не сохранилась эта национальность, слейся она в то время с другими народами: тогда истинная вера потерялась бы в море язычества». Этой же цели служило и «разделение языков» во время «вавилонского столпотворения». Не отменялось национальное начало и в новозаветной истории: «без него самые основные начала религии оставались бы не вполне приложимыми к жизни и она стала-бы отзывать-ся бесхарактерностию, вялостью, и бледностию, чем обыкновенно всегда отличается та или другая сторона жизни народа, если в ней общечеловеческие начала не облекаются в национальные формы, которые собственно и дают свои краски и оттенки всему общечеловеческому и тем усиливают его практическое значение в жизни народов» [21, с. 797–798].

Однако далее архимандрит предостерегал против превращения национальных начал в «предмет исключительной заботливости – до забвения самой сущности религии, ее вселенских начал». Здесь он также обращался к еврейской истории: «В это время из массы еврейского народа выступила партия горячих патриотов; она возмущалась до глубины души тем, что многие из народа стали изменять вере отцов и перенимать обычаи иноплеменников, особенно же озлоблялась тем, что этому, некогда избранному Богом, народу угрожает опасность быть затертым в своей родной земле иноплеменниками. <...> Это были фарисеи. Они, по-видимому, хорошо взялись за это дело: стали прилежно изучать закон, на котором и образовалась их национальность; изучив его до буквы, они принялись исследовать древности своей земли, возобновлять священные памятники старины – *красить гробы пророков и раки праведных, собирать предания старцев*, восстанавливать забытые обряды до мельчайших подробностей, и при всем этом старались распространять свою веру и между иноплеменниками, для чего иудейские патриоты, как говорит Спаситель, *переходили море и сушу, чтобы сотворить хоть единого пришельца*» [21, с. 800].

Домашним вариантом закваски фарисейской архимандрит, очевидно (хотя и не называя имен), считал виленских «клерикалов»: «есть люди, которые смотрят здесь на служение православию только как на служение русской народности, а самое православие трактуют только как русскую народную веру и как главное средство к обрусению. <...> Отсюда становятся понятными многие несообразности в здешней жизни, происхождение которых трудно было бы объяснить, не зная того корня, из которого они выросли. Отсюда понятна та суетливая ревность о православии, которая, как по всему заметно, поздно вспомнила о нем, да и то – как о здешней местной и временной нужде, о которой, пожалуй, можно и забыть со временем. Понятна и та ревность о православии, которая с жаром хлопочет о благолепии церковной обрядности – в русском вкусе, но спокойно оставляет *вящца* в законе. Понятно и это хлопотливое радение некоторых патриотов о православии – *для народа*, с полным *нерадением о нем для себя*: какое самоотвержение!.. Настаивая на таком толковании нашей веры и часто повторяя его, в этой стране легко можно развить новое зло и усилить зло старое, т.е. к польскому религиозно-политическому фанатизму прибавить русский

такой же фанатизм. Что это может случиться, в этом удостоверяет нас, кроме указанного примера из истории иудейства, и история католичества вообще и в особенности – история польского католичества. <...> в нем к латинскому фанатизму присоединен собственно-польский фанатизм, который развился именно потому, что у поляков католическая вера издавна отдана в услужение политике, и таким образом из католической сделалась по преимуществу польской верой; и она-то именно – польская, а не католическая, вера создала чудовищную фантазию, в которой польский народ изображается распятым для блага всего мира мучеником, имеющим, по своем воскресении, осчастливить все человечество, и, в духе этой дикой фантазии, сочинила даже патриотическую обедню! Она же – эта польская, а не католическая, вера у алтаря церковного учила нарушать клятву, точить косы и кинжалы и, благословляя на мятеж и убийства, гнала несчастных фанатиков в леса! Вот что значит трактовать христианскую веру только как народную веру! Что-нибудь подобное, хоть и в другом роде, может случиться и с нами, если мы будем трактовать православную веру – только как русскую народную веру и слишком налегать на это, не обращая должного внимания па сущность нашей веры, на ее вселенские начала [21, с. 803–805].

Еще одним выпадом «Литовских епархиальных ведомостей» против прежних «виленских русификаторов» стала перепечатка из «Древней и новой России» работы М.Ф. Де-Пуле, посвященной биографии умершего в 1872 году униатского церковного писателя П.Г. Янковского. Принадлежит к числу единомышленников М.Н. Каткова, Михаил Фёдорович был весьма умеренным политическим националистом и с середины 1860-х годов вел полемику со славянофилами и «виленскими русификаторами». Став при Э.Т. Баранове редактором «Виленского вестника», он сразу же вступил в полемику с публиковавшимся там при прежней «кауфманистской» редакции М.О. Кояловичем, а затем активно полемизировал с аксаковской «Москвой», противопоставляя славянофильской модели национализма свою оригинальную концепцию «всероссийзма» [10, 12]. В Вильне же он сошелся и с П.Г. Янковским.

Не защищая униатство как таковое и признавая его полонизирующей силой, Де-Пуле тем не менее усматривал в нем и русофильские потенции: «В нашей литературе не раз было говорено о полонизирующем значении виленского университета, но почти ничего, или очень мало, о значении его в другом смысле. Виленскому университету историческая наука обязана открытием Литвы, Литовской Руси (что у нас приписывается учебнику Устрялова). При более благоприятных условиях, на почве, возделанной университетом, могло вполне развиться давно уже появившееся литвофильство, а из него со временем и белоруссофильство. Если литвофильские писатели и принадлежали к польской литературе, если они и не могли стать во враждебное положение к полякам, а напротив, подозревали польские симпатии и идеализировали литовско-польские отношения, зато, с другой стороны, они совершенно выделили из Польши, как самостоятельное целое, Литовскую Россию. Это выделение, при дальнейшем своем развитии, при существовании университета в западном крае (конечно, русского), повело бы, естественно, к русским симпатиям и привело бы к образованию белоруссофильства (явившегося, как увидим, задним числом) и к борьбе его с литвофилами, исход которой был бы не в пользу польских притязаний. Во всяком случае, литвофильское движение не миновало униатской молодежи, обучавшейся в главной семинарии, и вообще университетское образование положило на нее свою резкую печать. К этой молодежи принадлежали одновременно: Иосиф Семашко, Василий Лужицкий, Антоний Зубко, Михаил Голубович, Плакид Янковский и др. лица, которым Россия обязана упразднением унии» [3, с. 14].

При этом Де-Пуле уходил от вопроса о национальности своего героя, не считая его «существенно-важным»: «в нашем западном крае племенное родство, общность и перепутанность отношений польских и литовско-белорусских были, и остаются почти до

последнего времени до такой степени велики, что, действительно, нелегко определить: где оканчивается польский и где начинается русский элемент и обратно. Поэтому, до упразднения унии и даже до последнего польского мятежа не редкость было встретить чистокровных, по происхождению, белоруссов, пренаивно считавших себя поляками, уже не говоря о литвинах, так как их народность никогда не имела своей гражданственности, а потому, цивилизуясь, естественно становилась русской, польской или немецкой <...> Янковский, по своему образованию, по своему литвофильству, не мог считать себя поляком, как не считают себя французами бельгийцы и жители некоторых кантонов Швейцарии, говорящие по-французски. Для товарищей и современников Янковского, для воссоединенных униатов, жгучим вопросом была не национальность, а вероисповедность» [4, с. 20].

Рассказывая о своем знакомстве с главным героем повествования, последовавшим сразу после приезда в начале 1866 года в Вильну, Михаил Федорович не удержался от сведения счетов с корниловским кружком: «Полного спокойствия и отсутствия раздражения нельзя было требовать от русских людей, действовавших тогда в крае; но, к сожалению, раздражение в некоторых сферах деятельности воспреобладало над другими побуждениями. В иных сферах противник совсем молчал и не произносил ни единого звука (так было в литературе); в некоторых он прятался, – и приходилось вести борьбу и иметь дело не с живыми людьми, а с призраками. Если прибавить к этому наше незнание с историей края и с его бытовыми условиями, то читателю будет понятно то прискорбное явление, которое обнаружилось в нашей тогдашней деятельности. Деятельность эта если не вообще, то в частности, стала мельчать; не видя противника, начали опрокидываться друг на друга; за неимением материала для серьезной борьбы, ополчались против мелочей. Словом, почва стала уходить из-под ног; явилась партия самых крайних русификаторов, которую “Московские Ведомости” называли “виленскими клерикалами”, хотя в составе ее почти не было лиц, принадлежавших к духовенству. <...> От этого сорта русификаторов больше всего доставалось местным русским людям, туземцам и давно обжившимся в крае, которым они не могли простить их прошлого, – их уживчивости с поляками, их симпатий, их привычек и вкусов. От них, от местных, вместо спокойствия и мира, потребовали вражды и злобы, – и когда не находили ни того, ни другого, то обзывали их кличками полякующих и ополяченных. Не спаслось от этих фанатических преследований, частью искренних, но большею частью напускных, и местное православное духовенство, экс-униаты второго поколения. <...> Словом, преследовалось и обличалось в полонофильстве все то, чего не находили в быте и в привычках сельского духовенства какой-нибудь тверской или новгородской губернии». Собственно, этим тенденциям Де-Пуле и противопоставлял Янковского – как одного из «поляков, принадлежащих русской литературе» [4, с. 24].

Но, разумеется, осуждая националистические перегибы и чрезмерный энтузиазм отдельных общественных энтузиастов, отречься от «национального принципа» главный церковный журнал края не мог. Не исчезла со страниц издания тема православных братств, на которые возлагалась обязанность «...заявить свой голос во всеуслышание, открыто поднять знамя русской народности в здешнем крае и принести посильную дань на помощь много страдавшему, бедному народу, самые священные права которого, с первой же минуты его освобождения, так безжалостно попираются» [28, с. 211]. Продолжали появляться на страницах «Ведомостей» и труды М.О. Кояловича – по преимуществу посвященные истории унии. Комментируя происходивший в начале 1870-х годов греко-болгарский церковный раскол, «Литовские епархиальные ведомости» вслед за петербургским Синодом и всем русским обществом, заняли проболгарскую позицию.

Не мог журнал остаться в стороне и от национального подъема накануне русско-турецкой войны – неоднократно перепечатывая воззвание сербского митрополита Михаила

и, разумеется, поддерживая освобождение славянских народов. В этой связи на страницах «Литовских епархиальных ведомостей» вновь зазвучал тезис о единстве церковного и национального начал: «Просто удивительно, как при таком положении церкви сохранилась еще в сербах горячая привязанность к своей вере. Это объясняется только тем, что идея религии слилась здесь совершенно с идеею о национальности. “Серб” и “православный” сделались понятиями однозначными, и потому сербу отказаться от веры, которая хотя представляется ему очень и очень смутно, – все равно, что изменить своему отечеству и отказаться от своей народности. Преданность сербов вере замечательна, и хотя существует несколько сот тысяч сербов мусульман и католиков, но их обратили не мусульманское угнетение и не латинская пропаганда. Часть сербов была католиками спокон века, еще до образования самостоятельного сербского государства; в мусульманство же обратилась часть боснийской аристократии и ее дворни насильно и из личных выгод; но эта аристократия не была православною, а принадлежала к так называемой богомильской секте (один из видов манихейства)» [25, с. 426–427].

В 1878 году на страницах журнала была перепечатана из «Церковного вестника» статья выпускника виленской семинарии Г.Я. Киприановича, посвященная 50-летию этого учебного заведения. Автор подчеркивал национальный характер духовного просвещения в крае: «Настоящий праздник есть торжество русского просвещения в Западной России, торжество православия и русской народности в Литовской епархии, после многолетней и упорной борьбы за их сохранение и утверждение. <...> Через всю историю западнорусского народа проходит то замечательное явление, что православие и русская народность в Западной и Литовской Руси всегда составляли единое, неразрывное, органическое целое и борьба за православие была здесь естественно борьбою за народно-русскую самобытность, против угнетающего господства польщизны. Для западнорусса сделаться католиком значило то же, что сделаться поляком, т.е. совершенно утратить свою русскую самобытность. Это с особенною ясностью выразилось в истории дворянских родов в Западной Руси, которые, за немногими исключениями, с принятием католичества, совершенно оплячилились. В особенности после мятежа 1863 г. <...> всем ревнителям православия и русской народности, и особенно пастырям церкви, необходимо заботиться об окончательном, полном и бесповоротном слиянии западно-русского народа с обще-русскою православною семьей <...>; – подлежит озаботиться, чтобы изгладилась чуждые примеси, внесенные многовековым польско-католическим господством в жизнь этого народа, чтобы вся жизнь его носила чистый православно-русский характер» [8, с. 395–396].

При этом Киприанович делал оговорку: «Мы не проповедуем борьбы русского элемента в западном крае с другими народностями, мы даже рекомендуем теснейшее сближение с последними и заимствование от них того, что заслуживает усвоения. Мы вооружаемся только против уступок в характеристических национально-русских особенностях, против подражания чуждым национально-жизненным обычаям, против тех подражаний, которыми иные в недавнее время старались скрывать свою принадлежность к русской семье, особенно против непонятного со стороны господствующего в крае элемента самоунижения, в виду которого враждебные нам силы могут поддерживать свои притязания на господство в западном крае. Будем помнить, что только тот народ заслуживает уважение других народов, который уважает свою национальность» [8, с. 396].

Впрочем, не упускал автор из виду и «вселенское»: «Не будем забывать, что национальные начала в религиозной жизни должны развиваться в полной гармонии с вселенскими началами религии. В противном случае божественная религия обращается в недостойный ее имени народный культ, теряет свой духовный характер, становится орудием для мирских целей и вносит в народную жизнь не освящающие, а растлевающие начала, а в международных отношениях поселяет дух нетерпимости и фанатизма, которыми запе-

чатлена почти вся история польского народа, имевшего несчастье подчиниться влиянию иезуитов» [8, с. 395–396].

Новый подъем национализма накануне и после «первомартовской катастрофы» 1881 года также отразился в страницах журнала. Рефрен националистической публицистики этого десятилетия – невозможность русско-польского примирения. Характерна в этом отношении перепечатка из «Киевлянина» статьи, в которой тема фарисейства подавалась с иной, несколько неожиданной для церковных критиков национализма стороны: «...нас интересует общий вопрос об отношении наших так называемых “либералов” к польскому вопросу. Не имея никакой почвы под ногами, не зная реальных отношений, русские публицисты хватаются за идею примирения с поляками, усердно протягивают руки и раскрывают братские объятия. Но те, кому эти объятия предлагаются, сторонятся от них или отвечают двусмысленной улыбкою. Примирители, однако, не унывают: они умалчивают факты, затушевывают резкости и не теряют надежды кого-то привлечь к себе и примирить. Конечно, каждому в частной жизни позволительно делать, что ему угодно: можно кланяться тому, кто не отвечает на поклоны, подавать руку тому, кто свою прячет за спину, объясняться в любви и выслушивать в ответ презрительное пожимание плечами. Но в отношениях публичных такое поведение не только унижительно, но и вредно. Оно вводит в заблуждение и дает в результате ухудшение отношений. Допустим, что русское общественное мнение поверило бы уверениям наших “примирителей” и последовало бы их советам. Какой бы из этого вышел результат? Русское общество сделало бы полякам авансы, на которые те не могли бы ответить, не прибегая к фарисейству» [6, с. 392].

Для публициста «Киевлянина», с самого своего основания бывшего одним из рупоров русской партии [11], было «очевидно, что вся эта газетная кампания о польско-русском примирении представляется вздорной затеей наших либеральствующих фразеров. Мы слишком далеко разошлись с поляками, чтобы нас могли сблизить пустые и приторные фразы. Мы своими авансами нисколько не удовлетворим поляков, точно также, как они не могут удовлетворить наших желаний. В действительности вопрос стоит гораздо проще. Поляки проследуют польские интересы, а мы должны заботиться о русских интересах. Если в известных пунктах мы можем сойтись – прекрасно, а не сойдемся – спор решит история, а не любвеобильные фразы и доктринерские поучения о пользе мира и единения. На этой точке зрения и стояла национальная русская партия, которую либералы постоянно упрекали в том, что она якобы раздувает вражду. Раздувать ее, конечно, нелепо; но скрывать существующее положение вещей, вводить русское общество в заблуждение относительно действительности и выдавать свои примирительные иллюзии за факт, не только не полезно, но вредно для обеих сторон [8, с. 393].

В перепечатанной из «Руси» статье, посвященной необходимости преобразования виленской семинарии в Академию, анонимный автор апеллировал именно к политическому ее значению: «На этой злосчастной окраине России и у соседних беззащитных галичан и юго-славян коварная латинская пропаганда, замышляет свести все свои исторические счеты с греческим православным Востоком. Чем упорнее подкапывается она под искони русский край, <...> тем в более твердое оборонительное положение должны стать здесь русская Церковь, наука, политика, стратегия; тем тверже, несокрушимее должен быть здесь оплот православия западнорусского, юго-славянского; тем ближе и надежнее установить именно здесь центр тяжести для насильно отторгнутых от него, но нравственно тяготеющих к нему и галицких русских, и холмских униатов. Понятно, что таким центром и оплотом, по силе исторических преданий, по географическим и политическим условиям, должна быть православная академия в Вильне, как были ими в свое время Острожская академия, Виленская школа, Львовская гимназия» [7, с. 138].



При этом новый духовный центр должен был стать альтернативой светским учреждениям: «Один иностранец сказал о России: "on ne comprend pas la Russie parce qu'on y cherche la nation, et la Russie est une Eglise" (не понимают России, потому что ищут в ней нации, а она церковь). Вот почему никакие университеты и институты не заменят православной Академии в Западном крае и не будут так полезны для русского дела, как она. Какой тип училищ, для сохранения православия и народности, выработала здесь сама история и, нужно заметить, на два почти века, ранее открытия у нас университетов и гимназий, тот и должен быть здесь сохранен и наиболее распространен, т.е. духовные или церковные школы, и во главе их православная Академия. В этом, по приговору и заветам истории, спасение народности и веры нашей в здешнем скопище всяких вер и наций». Впрочем, лейтмотив статьи во многом соответствовал взглядам М.О. Кояловича, еще в 1860-х годах призывавшего опираться на местные западнорусские кадры, а не на пришедших великороссов, не ужившихся у себя на родине, не знающих простонародного наречия и особенностей местного быта и не известных ни населению, ни местному начальству: «Вообще пришельцы не в состоянии заменить собою туземных русских деятелей с высшим образованием» [7, с. 138].

Между тем сам М.О. Коялович смотрел на идущие в регионе социальные процессы более мрачно и указывал на новые серьезные трудности: на «сепаратизм между восточно-русскими и западно-русскими людьми», а также на куда большую опасность «погони за благами земными, увлекшей чуть ли не большинство западнорусского духовенства» [19, с. 380]. Все это было, по его мнению, частным следствием общерусской беды, которую он описывал во вполне славянофильском духе: «у нас на Руси в последнее время совершается слишком последовательно гибель молодых русских сил в то самое время, когда накапливается больше и больше русской работы для образованных деятелей, и <...> в неизменном соответствии с этою гибелью русских сил, увеличиваются у нас силы инородческие и иноверные. Но нашему убеждению это не случайное соответствие. Тут старая западная Европа губит сознательно наши молодые силы и выдвигает свои. Направление это теперь захватывает и духовную среду, как последнюю преграду, после разрушения которой уже свободно можно было бы иноземным и иноверным силам действовать в России» [19, с. 381].

С этим, разумеется, была связана и актуализация польской угрозы: «Кругом Вильны на большое расстояние идет сильная агитация в пользу латинства и полонизма. Ксендзы, паны, стараются всеми силами оживить новым духом остатки старой Польши, – белоруссов латинского закона. Тайные польские училища вырастают, как грибы, по городам и особенно по деревням; массы польских книжек разбрасываются в народе, пошли в ход опять общества трезвости под руководством ксендзов. Местные русские жители поражены ухаживанием двигателей польской sprawy за народом и видят, что выполняется какая-то строго обдуманная программа. <...> Ксендзы, паны всеми силами стараются разобрать где только можно недостроенные части великого здания воссоединения униатов 1839 г. и вырвать с корнем основы новейшего русского воссоздания Западной России времен графа Муравьева и генерала Кауфмана. Расплодилось комиссионерские конторы, адвокатские кабинеты для вызова и приема желающих быть латинянами. <...> Деятели эти во многих местах могут уже опираться и на легальные силы страны. На должности, ближе всего касающиеся дел народа – на должности урядников, волостных писарей, волостных старшин и сельских старост пробралось много латинских фанатиков, и они давят православный народ. Из среды этого народа раздаются уже жалобы на преследования за православную веру. <...> В одной белорусской губернии устроилась даже независимая в России территория, управляемая своими, непризнанными русским правительством властями, и под угрозой уличных скандалов и сожжения всего имущества, держащая в повиновении местное православное духовенство» [18, с. 142–143].

Не позабыл Михаил Осипович помянуть добрым словом и прозрачным намеком А.Л. Потапова: «Он был несомненно друг полякам. Говорят, и говорят как о деле общеизвестном в Западной России, что он даже клялся в этой дружбе на коленях в одном костеле Минской губернии перед некоей паней, а сколько зла вышло из этой дружбы! Русские дела в Западной России испорчены им, может быть, на полстолетие!» [18, с. 145].

В 1884 году «Литовские епархиальные ведомости» присоединяются к традиционному для изданий прежнего «русского направления» «промыслу»: полемике с одним из духовных вождей «партии примирения» – А.Г. Киркором. Журнал поместил сразу два отклика на третью часть издания Вольфа «Живописная Россия» – принадлежавший перу Киркора том «Литва и Белоруссия». Дорогостоящее и содержательное, но тенденциозно выполненное исследование виделось рецензенту как предназначенное «для ослепления русских посредством тонкого и искусного преследования целей польских» [1, с. 83]. Автору ставилось в вину игнорирование изданий М.В. Юзефовича, И.П. Корнилова, М.О. Кояловича и П.Н. Батюшкова, а также пристрастный подбор иллюстраций: панорамы Вильны, изображенные с той стороны, откуда видны только костелы и не видно православных храмов; портреты «выдающихся деятелей стороны польской» при отсутствии «соответственных им деятелей стороны русской»; причисление поляков «к коренным жителям Литовского поlessья» [1, с. 83]. Подобный подход не без оснований сравнивался с подходом, которым руководствовались создатели экспозиции Виленского музея древностей, не без скандала преобразованного в свое время И.П. Корниловым [15].

Позднее, продолжая полемику с апологетами киркоровского издания, тот же рецензент заключал: «А.Г. Киркору и компании показалось очень удобным тряхнуть польской стариной перед глазами русского общества и представить ему несостоятельность в С<еверо>-з<ападно>м крае русского дела. Очевидно, он имел в виду произвести в сознании общества эффект живучести в крае польских начал и безуспешности правительственных и народных русских усилий. Средства для этого употреблены были им давно уже известные: искажение западно-русской истории в интересах польского дела, но при участии и содействии некоторых почтенных русских людей, обойденных вне всякого сомнения лезтью». Среду своих оппонентов автор язвительно характеризовал как «*краковский уезд петербургской губернии*» [курсив автора – А.К.], завершал же полемику вполне в духе боевой публицистики середины 1860-х: «...есть на свете люди, для которых правда и честь заключается только в том, что согласно с их личными взглядами и целями. О них баснописец сказал: “и кисть их всегда над смертными играла: Архипа Сидором, Кузьму Лукой писал”. Как скучно и обидно вести с такими людьми какое-либо серьезное дело!» [27, с. 413].

Разумеется, усиление националистического пафоса в публикациях «Литовских епархиальных ведомостей» соответствовало общему курсу «народной монархии» Александра III. Особенно ярко проявилось это в публикациях, посвященных коронации нового государя, провозглашенной «торжеством и народных русских идей, и верований, которые, хотя в своем существе и богооткровенны, но до такой степени усвоены и воплощены в духе русского народа, что их можно назвать народными русскими идеями». Безусловно отождествляя последние с идеями монархическими, автор призывал: «Слушатели! Если мы нелицемерно, искренно и разумно любим свое отечество, если мы желаем видеть его окруженным ореолом величия, счастья и благоденствия, то мы никогда не изменим тем основным коренным началам русской государственной жизни, которые краеугольными камнями легли в основу всего ее строя. Вера, царь и народ должны быть для нас заветными святынями, которые мы с ревнивою бдительностью должны оберегать от всякого покушения святотатственных рук. Перестанем почитать патриотами тех, которые все отечественное привыкли порицать с раздражением. Где раздражение, там нет места любви, а одно увлечение. Будем осторожны к тем непризванным преобразователям нашего отечества, которые хотят в основу бла-

гоустройства нашей общественной жизни положить свои новые личные учения, оторванные от родной почвы; для которых государственный организм есть ничто иное, как предмет для разного рода более или менее научных опытов. Отвратим наш слух от зловещих шипений этих благодетелей, которые с лицемерною любовью в сердце и злобными речами на устах трактуют о безнадежном, по их мнению, состоянии современной русской действительности. Желательный и прочный прогресс совершается не скачками и ненасильственным прививанием чужого, а медленным и продолжительным процессом самостоятельной народной работы. И надо быть или совсем слепым, или сознательно закрыть глаза, чтобы не видеть той усиленной и строго обдуманной работы, по насущным вопросам нашей государственной жизни, которая совершается в настоящее время [29, с. 210].

Два года спустя в журнале публиковались обязательные «к точному исполнению» инструкции епархиального училищного совета: «При рассмотрении ведомостей наблюдателей над церковно-приходскими школами оказалось, что в некоторых школах, хотя и очень немногих, ученики римско-католического вероисповедания весьма преобладают по числу над учениками православными. Приходские священники и наблюдатели над школами, под строжайшею ответственностию, должны неослабно наблюдать над такими школами, чтобы в них ни под каким видом не преподаваема была польская грамота и чтобы направление в преподавании учителями православными было в них русское национальное» [22, с. 124].

Отчитывался журнал и о проведенной идеологической работе – например, о проведенных в 1883 году в Вильне по поручению попечителя учебного округа «народных чтений с туманными картинками»: «На последнем чтении был такой случай. После описания ужасов татарского нашествия на Русь в прочитанной статье решается вопрос, что же спасло Русь? Спас Русь, говорит автор чтения, народ терпеливый, выносливый, всегда преданный престолу и покорный своим Государям; спасли Русь государи мудрые, решительные и выше всего ставившие благо своего народа; спасла Русь вера православная. И доколе крепки будут на Руси самодержавие, православие и народность, дотоле крепко будет стоять Русь. В тот момент, когда произнесены были последние слова статьи, на экране появилось световое изображение Государя Императора и раздалось “Боже, Царя храни”. Все это так хорошо подействовало особенно на публику задних рядов, обыкновенно молчаливую и в высшей степени тихую, что она не выдержала и хоть шепотом, впрочем, явственно слышным, а все-таки выразила желание еще прослушать гимн. Разумеется, гимн был повторен, и простой народ, бывший на чтении, особенно солдатики, которые так любят чтение, вышел из аудитории под сильнейшим впечатлением. Весьма понятно, что такие моменты не проходят бесследно для развития и укрепления в слушателях, особенно русских по происхождению, национального самосознания и для развития патриотического чувства» [20, с. 259].

Подобные публикации были зримым проявлением торжества «русской партии», отстаивавшей славянофильскую модель русификации. Десятилетие спустя это торжество сменится новыми сомнениями и разочарованиями.

## Литература

1. Библиографическая заметка по поводу III тома Живописной России (Литва и Белоруссия – соч. Киркора) // Литовские епархиальные ведомости. 1884. № 9. 4 марта.
2. Владимиров А. О положении православия в Северо-Западном крае // Русское обозрение. 1893. № 2.
3. Де-Пуле М.Ф. Плакид Гаврилович Янковский // Литовские епархиальные ведомости. 1877. № 2. 9 января.
4. Де-Пуле М.Ф. Плакид Гаврилович Янковский // Литовские епархиальные ведомости. 1877. № 3. 16 января.
5. Долбилов М.Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М., 2010.
6. К вопросу о примирении с поляками // Литовские епархиальные ведомости. 1881. № 46. 15 ноября.

7. К вопросу об Академии в Вильне // Литовские епархиальные ведомости. 1882. № 17. 25 апреля.
8. *Киприанович Г.* Судьбы религиозно-церковной жизни в Западной Руси и Литве (речь, произнесенная на торжественном акте в день празднования пятидесятилетнего юбилея со времени основания Литовской духовной семинарии) // Литовские епархиальные ведомости. 1878. № 47. 19 ноября.
9. *Комзолова А.А.* «Положение хуже севастопольского»: Русский интеллигентный чиновник в Северо-Западном крае в 1860-е гг. // Россия и Балтия: Остзейские губернии и Северо-Западный край в политике реформ Российской империи. Вторая половина XVIII в. – XX в. М., 2004.
10. *Котов А.Э.* «Великая идея всероссийства»: политическая публицистика М.Ф. Де-Пуле // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: История. Политология. Социология. 2016. № 1.
11. *Котов А.Э.* Виталий Шульгин и первые годы «Киевлянина» // Вопросы национализма. 2015. № 4 (23).
12. *Котов А.Э.* М.Ф. Де-Пуле – редактор «Виленского вестника» // Современная наука: Актуальные проблемы теории и практики. Серия Гуманитарные науки. 2016. № 2.
13. *Котов А.Э.* «Нравственный Кавказ» И.П. Корнилова // Российская история. 2018. № 5.
14. *Котов А.Э.* Русский политический предмодерн: забытые «консерваторы» второй половины XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2019.
15. *Котов А.Э.* «В крепких руках правительства»: письма И.П. Корнилова и А.Д. Столыпина о преобразовании Виленского музея древностей // Вопросы музеологии. 2019. Т. 10. Вып. 2.
16. *Коялович М.О.* Желают быть русскими и православными // Литовские епархиальные ведомости. 1864. № 18. 30 сентября.
17. *Коялович М.О.* Историческое призвание западно-русского православного духовенства // Литовские епархиальные ведомости. 1863. № 1. 13 января.
18. *Коялович М.О.* Новая уния Польши и так-называемой Литвы, т.е. Западной России // Литовские епархиальные ведомости. 1882. № 18. 2 мая.
19. *Коялович М.О.* Состояние православного духовенства на западной окраине России в связи с некоторыми вопросами, касающимися всего русского духовенства // Литовские епархиальные ведомости. 1882. № 46. 14 ноября.
20. Народные чтения с туманными картинами в г. Вильне // Литовские епархиальные ведомости. 1885. № 25. 23 июня.
21. *Анастасий (Опоцкий), архим.* Взгляд на дело распространения и утверждения православия в западном крае России: (В память воссоединения униатов с Православною Церковью) // Литовские епархиальные ведомости. 1871. № 18. 15 сентября.
22. От Литовского епархиального училищного совета // Литовские епархиальные ведомости. 1885. № 13. 31 марта.
23. От редакции «Литовских епархиальных ведомостей» // Литовские епархиальные ведомости. 1863. № 1. 13 января.
24. Памятники русской старины в западных губерниях империи, издаваемые по Высочайшему повелению П.Н. Батюшковым // Литовские епархиальные ведомости. 1872. № 11. 1 июня.
25. Положение православной Церкви в Черногории // Литовские епархиальные ведомости. 1875. № 51. 21 декабря.
26. Польским мятежникам от воспитанников Литовской семинарии – ученические ответы на польские прокламации // Литовские епархиальные ведомости. 1863. № 14. 31 июля.
27. Последнее слово «Краю» из-за «Живописной России» // Литовские епархиальные ведомости. 1884. № 48. 2 декабря.
28. Православное Виленское Святодуховское братство // Литовские епархиальные ведомости. 1873. № 23. 8 июля.
29. Слово в день священного венчания и миропомазания Их Императорских Величеств Благочестивейшего Государя Императора Александра Александровича и Благочестивейшей Государыни Императрицы Марии Федоровны // Литовские епархиальные ведомости. 1883. № 22. 29 мая.
30. *Фудель И.И., свящ.* Наше дело в Северо-западном крае. М.: Университетская типография, 1893.

*Аннотация.* В 1893 году на страницах консервативного журнала «Русское обозрение» развернулась полемика, посвященная ходу обрусения Северо-западного края Российской империи. Выступая с позиций церковного традиционализма, священник Иосиф (Фудель) осуждал сам принцип административной русификации региона, противопоставляя типу «боевых священников» о. Иоанна Кронштадтского. Между тем обращение к истории «русификации» Западного края 1860-х годов показывает, что она носила отнюдь не только государственную природу. «Виленский консенсус» был частью пореформенного общественного подъема, и духовенство не могло остаться от него в стороне. Сложность церковно-общественной проблематики в крае нашла отражение на страницах региональной периодики, в том числе и церковной. Основанные в Вильне в 1863 году «Литовские епархиальные ведомости» первые несколько лет строго держались «системы» М.Н. Муравьева и полностью соответствовали националистическому дискурсу той поры. Позже на их страницах стали появляться публикации, осуждавшие «перегибы» виленского «кружка русификаторов». В начале 1880-х годов национальный пафос журнала усилился – и теперь приобрел бюрократические оттенки.

*Ключевые слова:* М.О. Коялович, епархиальные ведомости, духовенство, национализм, славянофильство, консерватизм, русификация.

Alexander E. Kotov, Doctor in History, Associate Professor, St. Petersburg State University, Russian Federation.  
E-mail: a.kotov@spbu.ru

#### **The National Question as Covered in “Lithuanian Diocesan Bulletin” in 1860 – 1890 Years\***

*Abstract.* In 1893 polemics unfolded on the pages of “Russkoe Obozrenie” (“Russian Review”) conservative journal related to the problem of russification of the North-West territories of the Russian Empire. Committed to clerical traditionalism, Father Joseph (Fudel) condemned the politics of administrative russification of the region, comparing the priests of “militant” type to Father John of Kronstadt. Meanwhile, when one refers to the history of “russification” of the Western territory of in the 1860s, it becomes obvious that the process didn’t have exclusively the bureaucratic nature. The “Vilno Consensus” was part of the post-reform social upsurge, and the clergy could not stay away from it. The complexity of church-public issues in the region was reflected on the pages of regional periodicals, including church ones. Founded in Vilno in 1863, the “Litovskie Eparchialniye Vedomosti” bulletin in the early years strictly adhered to the “system” of M.N. Muraviev and fully complied with the nationalist discourse of the time. Still later they published materials condemning the “extremes” of Vilno “russification group”. In the early 1880s the national pathos of the bulletin intensified - and acquired bureaucratic nuances.

*Keywords:* Koyalovich, Diocesan Bulletin, Clergy, Nationalism, Slavophilism, Conservatism, Russification.

\* The reported study was funded by RFBR, project number 19-09-00096 “Russian Orthodox clergy and Russian nationalism in the late XIX – early XX century”.





## **Тема национального воспитания в российской церковной публицистике конца XIX – начала XX века\***

Понятие «национальное воспитание» появляется в отечественной публицистике конца XIX – начала XX века в связи с ростом популярности в определенной части общества идеологии русского национализма. Как отмечают современные исследователи, сторонниками националистических идей объявляли себя в то время «и члены крайне правых партий и союзов, и представители умеренного крыла либерального лагеря, и даже отдельные социалисты» [19, с. 153]. Но все же среди тех, в чьей системе координат понятие «национализм» воспринималось как положительное, преобладали представители консервативно-охранительного лагеря.

Русский национализм как особое политическое течение, правоцентристское по своему характеру, значительно более модернистское и западническое, чем черносотенство или имперско-бюрократический консерватизм [23, с. 492–498], тогда находилось еще только в стадии оформления. В то же время у многих представителей правомонархического лагеря слово «национализм» ассоциировалось с уваровской «народностью», взглядами славянофилов, почвенников и других поборников русской самобытности. Наконец, национализм мог восприниматься просто как один из аспектов патриотизма. Таким образом, это понятие зачастую считалось необходимым атрибутом любого русского человека, преданного «вере, царю и отечеству». Поскольку же среди русского православного духовенства преобладали сторонники правоконсервативных взглядов, а в официальных органах церковной печати охранительное направление доминировало безусловно, то неудивительно, что в церковной публицистике того времени мы встречаем положительные характеристики «национализма» чаще, чем отрицательные.

Вполне позитивно относились многие церковные авторы и к идее «национального воспитания» то есть культивирования национальной идентичности у подрастающего поколения. Деятели первой крупной партии отечественных националистов – Всероссийского национального союза (ВНС) уделяли национальному воспитанию и его внедрению в систему образования на всех уровнях достаточно серьезное внимание. В 1912 году силами членов Петербургского отдела ВНС было открыто «Общество национального воспитания» [23, с. 489]. Одним из идеологов партии профессором П.И. Ковалевским был написан объемистый труд «Русский национализм и национальное воспитание» [21]. Взглядам русских националистов на вопросы образования и воспитания уделено несколько страниц в монографии С.М. Саньковой о Всероссийском национальном союзе [28, с. 162–166]. Однако на участии представителей церкви в продвижении этих взглядов исследовательница

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-09-00096 «Российское православное духовенство и русский национализм в конце XIX – начале XX века».

Амбарцумов Иван Владимирович, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры международных гуманитарных связей, факультет международных отношений СПбГУ. E-mail: ivanrusk@mail.ru

подробно не останавливается, если не считать упоминаний о выступлениях в III Думе членов фракции националистов епископа Евлогия (Георгиевского) и В.К. Тычинина (кандидата богословия, выпускника Киевской духовной академии) в поддержку церковноприходских школ [28, с. 162–163].

В последние годы вышел ряд публикаций, в которых рассматривается отношение российского православного духовенства конца XIX – начала XX века и отдельных его представителей к идеологии и практике русского национализма [19, 17, 18, 2, 20, 22], но ни в одной из них не проанализированы подробно взгляды православных священнослужителей на продвижение принципов национализма в сфере образования и воспитания. Правда, в одной из наших статей упоминается о выступлении депутата-священника Н.Е. Гепецкого в защиту государственно-патриотического направления, присущего церковным школам (которые характеризовались его левыми оппонентами как «школы черносотенные») [2, с. 215]; но это лишь один из сюжетов, занимающий в публикации сравнительно небольшое место. В.В. Калиновский в своей статье затронул взгляды архиепископа Николая (Зиорова) на вопросы народного образования, но речь там идет в первую очередь о его воззрениях на устройство инородческих и иноверческих школ, а не о национальном воспитании русских школьников [20, с. 244–245]. Таким образом, данная тема требует более серьезной разработки.

Кроме того, актуальность темы обусловлена современными идеологическими тенденциями, определяющими политику российского государства в области культуры и образования. Сегодня патриотическое воспитание (понятие, не вполне тождественное «национальному воспитанию», но близкое к нему) позиционируется как одна из важнейших задач школьного образования. Кроме того, возрастает влияние церкви на сферу образования, что выразилось в появлении предмета «Основы религиозных культур и светской этики» (один из модулей которого – «Основы православной культуры»). Обе указанные тенденции вызывают одобрение консервативной части общества и, напротив, раздражение у многих либерально мыслящих граждан и у некоторой части приверженцев левых взглядов.

Культурная и социально-политическая ситуация рубежа XIX – начала XX века существенно отличалась от нынешней, но вместе с тем напрашивается целый ряд параллелей. В Российской империи господствующее положение православия, равно как и национально-государственный патриотизм на официальном уровне являлись непререкаемыми постулатами, но при этом в либеральных и левых кругах общества зрел протест против этих «скреп» самодержавного строя (явная аналогия с демонстративным антиклерикализмом и антипатриотизмом части нынешней либеральной интеллигенции). В то же время многие представители правых (черносотенных, националистических) кругов дореволюционной России склонны были считать правительственную политику, в том числе политику в области культуры и просвещения, недостаточно консервативной и национальной (здесь можно опять же увидеть параллель с отношением современных национально-патриотических сил к действующей власти). Исходя из этого, можно предположить, что некоторые суждения церковных деятелей предреволюционного периода о способах воспитания русской национальной идентичности и путях совершенствования отечественной системы образования, покажутся актуальными нашим современникам.

Источниковой базой настоящей работы являются материалы епархиальных и центральных органов церковной печати. Использовались также стенограммы заседаний Государственной думы, содержащие выступления депутатов-священнослужителей по вопросам народного образования. На основе этих материалов выявлены определенные общие черты в подходе церковных деятелей того времени к вопросу национального воспитания, отмечена специфика взглядов на проблему отдельных священнослужителей и церковных публицистов.



Тема национального воспитания возникла на страницах церковной печати задолго до образования общественно-политических организаций русских националистов. Одним из первых ее поднял законоучитель Екатеринбургской мужской гимназии священник Василий Гаитский. Его статья, опубликованная в 1896 году в «Екатеринбургских епархиальных ведомостях», была посвящена домашнему воспитанию детей из образованных семей. Для представителей дворянства и интеллигенции домашнее воспитание имело большое значение; оно, как правило, заменяло им начальное образование. В гимназии поступали дети с уже полученными дома базовыми знаниями и, разумеется, с уже заложенными основами мировоззрения. Наблюдения за этими детьми из дворянско-интеллигентской среды, по-видимому, и натолкнули о. Василия на его печальные размышления.

В начале священник формулировал свой идеал – каким должно быть, по его мнению, домашнее воспитание в русской семье: «Русское воспитание, если оно хочет быть зиждательного силою, содействующею жизненности, могуществу и славе государства, должно быть построено на коренных началах русской народной жизни, на коренной русской самобытной основе. <...> Коренною основою русского воспитания должна быть, бесспорно, православная вера, идеалами которой с испокон века живет русский народ, которой он обязан своею крепостью, богатырскою мощью и благодаря которой он, как феникс, часто восставал из-под пепла своих городов. <...> Но так как русское воспитание должно быть направлено к развитию всех русских сил в воспитываемом поколении, то на первом месте, после веры, русским воспитанием должно быть поставлено все то, в чем наиболее выразилось русское мировоззрение, национальное самосознание, что сближает воспитываемое поколение с его родиной, – это прежде всего родной язык и отечественная история» [6, с. 1142–1143].

Далее священник-публицист с горечью констатировал, что большинство русских образованных родителей демонстрируют при воспитании собственных детей совершенно иные приоритеты: «Если мы перейдем теперь от этих общих положений на общую конкретную почву русской действительности, то без труда заметим под своими ногами слабую национальную почву. У наших западных соседей дело домашнего воспитания поставлено так, что из немецких домов выходят истые немцы, дома французские выпускают горячих патриотов, а английские – крепких и стойких на счет интересов англичан, только наше русское воспитание страдает недостатком национализма и патриотизма; по отношению ко всему родному у нас и теперь еще замечается какое-то жалкое равнодушие, которое, к нашему стыду, начинают называть отличительной чертой нашей нации, по крайней мере, в высших слоях ее <...> Многие из русских родителей воспитывают жалких космополитов или немцев, французов, англичан, но только не русского православного человека» [6, с. 1143–1144]. В. Гаитский выступал против сохранявшегося среди дворян обычая поручать воспитание детей гувернерам-иностранцам, отмечал с прискорбием, что знатные родители не спешат приобщать детей к церкви, знакомить их со славными страницами российского прошлого.

Негативно оценивал священник-педагог существовавшую в семьях дореволюционного высшего общества (и, кстати, вновь возрождающуюся в наши дни) традицию обучать ребенка иностранным языкам с младенческого возраста. По мнению В. Гаитского, усвоение иностранного языка вместо родного, или наравне с родным, мешает формированию у детей четкой национально-культурной идентичности. «Пока дитя не освоится вполне с родным языком и не усвоит его не только памятью, но и всем существом своим, до тех пор иностранный язык есть для него положительное зло, которое сказывается прежде всего в спутанности и туманности представлений и понятий. Язык находится в самом тесном взаимодействии с мышлением: посредством слов, как знаков, мы закрепляем в уме своем представления о предметах и становимся способными к отвлеченному мышлению. Когда

же эти знаки будут постоянно видоизменяться (а это и происходит при слишком раннем усвоении иностранного языка и при изучении нескольких языков вместе), то и в мышлении будут происходить колебание и раздвоение».

В виде иллюстрации священник ссылался на эпизоды, описанные в книге известного тогда российского консервативного педагога П.Д. Шестакова «Мысли о воспитании в духе православия и народности»: «Нам случалось, говорит он [Шестаков – И.А.], быть свидетелями такой сцены на пароходе. Мальчик лет 10–11, отлично говоривший по-немецки, вел оживленную беседу с двумя берлинцами, путешествующими по Волге. Он с таким увлечением говорил об общем немецком отечестве, о Вильгельме, Бисмарке, что немцы были уверены в его немецком происхождении. Когда же на вопрос их: ваш отец немец? мать немка? так ваши предки немцы? получили отрицательные ответы и утверждение, что он русский, то немцы значительно сжали губы и, по уходе мальчика из рубки, где шел разговор, заметили “молодец”. Другого мальчика я видел в кругу семьи, который развязно ораторствовал о тори и вигах, о парламенте, о выгодах конституционного правления. Этот мальчик вырос на руках англичанки. Но вот более поразителен 3-й пример. Мальчик 10 лет, бывший на руках гувернера-француза, весело и свободно болтал со своим воспитателем. Но нас не только поразило, но и глубоко возмутило то, что мальчик вел счет по годам со времен взятия Бастилии и разыграл затем Марсельезу с шиком истого парижанина» [7, с. 1191–1193; 30, с. 74–75].

Критикуя космополитическую и западническую направленность домашнего воспитания, о. Василий подчеркивал, что речь идет именно о высшем обществе, об интеллигенции, в то время как «простой русский народ совершенно безупречен в недостатках национализма и патриотизма» [7, с. 1195]. Почти два десятилетия спустя, в 1912 году церковный публицист В. Встеселовский в статье, опубликованной в «Орловских епархиальных ведомостях», с тревогой отмечал, что «антинациональное настроение начало передаваться и нашему простому народу. Вековечные устои, выросшие в его душе, стали рушиться при соприкосновении с культурой, которая распространяется в народе по большей части лицами, потерявшими связь с народными устоями, с народными обычаями и упованиями» [5, с. 543]. Противоядием против этого тлетворного антинационального духа, по мысли автора, должна была стать «народная школа». Автор цитировал слова К.Д. Ушинского: «Школу, школу **народную** дайте России, и тогда она станет на прямую дорогу», – и подчеркивал, что вслед за великим педагогом подразумевает «не начальную только школу, которую у нас принято называть народной, но все типы школ, начиная с начальной и кончая университетом».

«Народность» (то есть национальная ориентированность) русской школы должна была выразиться в ее твердой верности православным основам и патриотическом направлении образовательных программ: «Созидаась на православной вере, как первой <...> национальной основе своей, наша система воспитания должна быть национально-русской и по всему дальнейшему своему построению. Развивая ум юношей всем существенно-важным багажом научных знаний, она должна в то же время и прежде всего воспитывать дух питомцев в национально-русском направлении» [5, с. 544]. Подобные пожелания свидетельствуют о том, что существовавшая в Российской империи система образования казалась автору недостаточно проникнутой национальным духом. В таком взгляде он не был одинок. Профессор-протоиерей Т.И. Буткевич, преподававший в гимназии Русского собрания, в своем докладе «Задачи русского народного самосознания» (1912) утверждал: «Наши школы – также не русские школы; все они устроены по чужеземным образцам. Замечательно, что их уставы наше правительство иногда нарочито посылало в Европу на предварительное одобрение иностранцев; ему, очевидно, хотелось узнать от них: во всем ли согласен сделанный им перевод с подлинником?» [4]. Еще более резкой оценки (с точки

зрения соответствия русским национальным идеалам) достаивалось со стороны правых церковных деятелей университетское образование. Депутат Государственной думы протоиерей А.Д. Юрашкевич говорил о «космополитической дури, которая насыщает наши университеты и там царствует» [14, стлб. 271].

В качестве недостатка российского школьного образования один из церковных авторов отмечал (как ни странно это покажется современному читателю) его чрезмерную деполитизированность и деидеологизированность. Священник-публицист, подписавшийся инициалами и сокращенной фамилией «прот. В. Я-вич» (судя по всему, это был депутат Государственной думы от Минской губернии протоиерей Вячеслав Андреевич Якубович), констатировал, что «в минувшие годы» русская школа «всеми силами стремилась изолировать учащихся от внешнего государственно-общественного мира, лишала их сознательного политического и гражданского воспитания, удерживала, а нередко и прямо-таки преследовала всякое проявление их интереса не только к текущим, но и к общим вопросам и задачам государства и общественного строя, <...> стремилась внушить учащимся чуть ли не с детства самое туманное политическое мировоззрение и сообщать им самые скудные и неопределенные сведения о характере, свойствах и национальных особенностях русского народа». В результате «в школах созревали юноши, совершенно незнакомые с жизнью, не имевшие никакого понятия о социально-политическом устройстве своей страны, а главное – совершенно чуждые искренней любви и уважения к своему отечеству и преданности к своему народу» [31]. Именно такие юноши, по мнению протоиерея, легко велись на пропаганду радикально-революционных элементов.

Следует заметить, что власти Российской империи стремились уберечь учащихся школ и гимназий от погружения в животрепещущие общественно-политические проблемы именно для того, чтобы предохранить молодое поколение от вольномыслия, но, с точки зрения священника, результат получался обратный: идеологический вакуум заполнялся антинациональной и антигосударственной пропагандой. «Много уже лет учащаяся молодежь не только университетов и средних школ, но даже и низших народных училищ служила орудием насаждения и распространения противоправительственных, антирелигиозных и всяких других отрицательных идей и учений», – констатировал автор [31]. Беспокойство минского протоиерея по поводу отсутствия в школах гражданского воспитания, незнакомства учащейся молодежи с общественно-политическим устройством своей страны и проистекающего отсюда нигилизма было созвучно взглядам деятелей ВНС. Как отмечает С.М. Санькова, «в качестве одного из необходимых предметов [уже для начальной школы – И.А.] националисты выдвигали обществоведение, которое должно было сообщать учащимся сведения “об обязанностях по отношению к государству, по отношению к властям, уважению к чужой собственности...”» [28, с. 164–165].

В.А. Якубович для преодоления существующих негативных тенденций предлагал сделать школьное и гимназическое образование идеологизированным в хорошем смысле слова (проникнутым идеей национального патриотизма). «Школа, – писал он, – должна быть национальной, каковой она есть в Германии, Франции, Англии и в других государствах» [31]. Взамен отвлеченного академизма, царившего в дореволюционной гимназии, священник предлагал поощрять живой и эмоционально-окрашенный стиль преподавания: «школьное преподавание <...> должно стараться развить в учащихся здоровую и живую идеализацию всего родного и отечественного, раскрыть в ярких и радостных красках величавые и возвышающие душу образы родной истории и родной литературы» [31].

При этом священник-публицист отнюдь не выступал апологетом казенного урапатриотизма. Напротив, он предлагал сделать содержание учебных курсов более демократичным, приближенным к реалиям народной жизни. В частности, это касалось преподавания родной истории: «К сожалению, сообщаемая ныне в школах нашему юношеству



отечественная история состоит почти сплошь из описания войн или походов, из повторения хронологии или из конспективно изложенных рассказов о подвигах царей и полководцев, притом нередко в сильно прикрашенном виде. Жизнь же народа, его быт, нравы, религия, экономическое и умственное развитие, – все, из чего, собственно, состоит история, составляет область недоступных и нередко запретных для учеников знаний» [32]. Таким образом, ратуя за национальное воспитание, священник высказывал вполне передовую (особенно для тех времен) идею – о необходимости преподавания социально-экономической истории, истории народной жизни, быта и повседневности наряду с историей царей и войн. Более живым и более «национальным» предлагалось также сделать преподавание родной литературы, языка и географии [32].

Сходные мысли высказывал и В. Встеселовский, писавший о национальном воспитании на основе русской истории, предоставляющей большое количество «примеров героизма, великодушия, верности слову и дружбе и непоколебимой преданности долгу», «богатейшего русского языка, гармоничного по произношению и глубокого по содержанию», великой русской литературы и, наконец, географии, могущей дать величественный образ «нашей страны, раскинувшейся от полярного Мурмана до субтропического Батума и от Варшавы до Владивостока, со всем разнообразием ее природы, фауны и флоры, с ее многочисленными народностями, с ее несметными богатствами, о которых мы так мало знаем и потому так мало в состоянии их эксплуатировать» [5, с. 545].

Церковный чиновник В.В. Соколовский (секретарь Подольской духовной консистории, товарищ председателя правления Общества взаимного вспомоществования учащим и учившимся в церковных школах Подольской епархии) призывал на страницах местной епархиальной газеты «всеми мерами <...> позаботиться <...> о пробуждении национального самосознания в широких наших народных массах, о внедрении и воспитании национальных чувств в наших юных поколениях, как в семье, так и в школе, во всех учебных заведениях от самых низших до высших». Образец организации школьного дела на твердых национальных началах Соколовский, как и Якубович, видел в иностранных государствах. Ссылаясь на статью С. Нечадина «Идеалы японского воспитания», опубликованную в «Московских ведомостях», церковный публицист отмечал: «В Японии, как и в Германии, главными проводниками национального самосознания в народе являются учителя. Всеобщее народное образование в Японии, введенное еще с 1870 года, по системе американца Моррея, в основе своей имеет, однако, чисто японские исторические идеалы. Первое место здесь отводится воспитанию в детях безусловной преданности своему монарху, безграничного патриотизма и развитию воинских доблестей до самопожертвования и полной готовности принести себя в жертву, если того потребуют интересы государства» [29].

В этих рассуждениях был явный намек на то, что Япония в недавней войне смогла одолеть Россию благодаря более сильному национальному духу, прививаемому ее жителям с детства. Очевидная аналогия прослеживается со знаменитым изречением, приписываемым Бисмарку, – о «прусском школьном учителе», выигравшем войну с Францией.

В период думской монархии особую актуальность приобрел вопрос о путях развития начальной школы для простого народа (то есть «народной школы» в узком смысле). В III Государственной думе (которую иногда называли «Думой народного просвещения») бурно обсуждались законопроекты о дополнительном ассигновании средств на народные школы и о введении всеобщего начального образования. При этом встал вопрос о том, какому типу начальной школы следует отдать приоритет. В Российской империи существовало два основных вида «народных школ»: земские (содержавшиеся земствами и находившиеся в ведении Министерства народного просвещения) и церковноприходские (возглавлявшиеся священниками и находившиеся в ведении Святейшего Синода). Представители левых и либеральных партий выступали за поддержку земской школы как более

светской и прогрессивной, в то же время правые и большинство представителей думского духовенства защищали приоритет церковноприходской школы. В ходе этой полемики в церковной печати высказывались резкие нападки на земскую школу, среди учителей которой было немало людей «политически неблагонадежных» и далеких от религиозного мировоззрения.

Газета «Церковные ведомости» в июле 1908 года предоставила свою трибуну правому публицисту А.П. Липранди, утверждавшему, что земская школа «была и не перестает быть митинговым залом и лабораторией для выделки снарядов и главным убежищем полководцев революции», в ней «царит мертвый дух космополитизма, дух уничижения и принижения всего русского, национального, дух умаления царской самодержавной власти, дух неверия, дух отрицания семьи и всего самого святого, честного, благородного, великого, идеального» [27, с. 132]. Церковноприходская школа, напротив, характеризовалась ее защитниками как оплот православных и патриотических начал. Епископ Митрофан (Краснопольский), избранный в III Думу от Могилевской губернии, выражал убеждение, что «если школа ставит своей главной задачей воспитание детей в духе веры и нравственности христианской, то она, конечно, достигнет скорей своей цели под руководством священника, пастыря» [10, стлб. 2622].

Среди защитников церковной школы особенно выделялся своей энергией и красноречием бессарабский депутат-священник Николай Емельянович Гепецкий, охарактеризованный его коллегой по III Думе протоиереем Федором Никоновичем как «один из лучших из думской духовной среды ораторов» [24, с. 29]. Будучи умеренно правым, Гепецкий воздерживался от резких филиппик против земской школы, которые допускали крайне правые деятели. Напротив, в одной из своих речей о. Николай отмечал: «Я не нападаю на школу министерскую [она же земская – И.А.], я не позволю себе указывать на какие-либо отрицательные стороны, потому что и эти школы выполняют свое назначение» [11, стлб. 1149]. Но при этом он ревностно отстаивал преимущества церковной школы, необходимость сохранения ее особого статуса, решительно возражая против продвигавшегося октябристами проекта «объединения школ», то есть создания единой сети начальных учебных заведений под руководством Министерства народного просвещения, что подразумевало выведение церковноприходских школ из-под контроля духовного ведомства [27, с. 132, 134, 140–141]. Отвечая на выпад социал-демократа Т.О. Белоусова, характеризовавшего церковную школу как «черносотенную» и выступавшего за изгнание религии из образования [11, стлб. 741–744], Гепецкий заявил: «Я не думаю, чтобы в этом была какая-нибудь нехорошая сторона дела, раз мы стараемся, чтобы дети воспитывались на началах и основах религии. И вот именно эту сторону дела г. Белоусов назвал черносотенной, и я, как священник, действительно должен сказать <...>: да, действительно, в этом отношении школа наша черносотенная <...> Мы ни на одну йоту не отклоним направления своего в школе <...>, потому что признаем, что вера в Бога, любовь к ближнему, искренняя любовь, преданность государю императору и родине – это есть та основа, без которой, по нашему мнению, не может быть русского государства» [11, стлб. 1149–1150].

Отметим, что спустя полгода, Гепецкий обозначил себя с думской трибуны как приверженца «здорового русского национализма» [12, стлб. 2029], а в конце 1909 года стал членом русской национальной фракции. Деятельность о. Николая в III Думе высоко оценивал епископ Холмский Евлогий (Георгиевский) [16, с. 178], который вместе с бессарабским священником вошел во фракцию русских националистов, но еще до ее образования последовательно защищал русские интересы, в сфере образования в том числе. В думском заседании от 14 марта 1908 года владыка Евлогий резко возразил против нападок со стороны польского депутата А.М. Ржонда на школьные порядки в западных губерниях (где власти активно насаждали русскую начальную школу для нейтрализации

польского влияния) [9, стлб. 522–523] и против реплики кадета Ф.И. Родичева, осуждавшего «национальный предрассудок» в сфере образования [9, стлб. 469]. «Я горячо протестую против того несправедливого упрека, того нареkania, которое бросил представитель польского кола нашей русской школе на западной окраине, где она с честью и достоинством несет свое великое знамя. Я <...> полагаю, что школа, конечно, не должна быть орудием политики, но она должна быть строго национальной. <...> Один из представителей партии народной свободы назвал национализм в школе вредным и антикультурным суеверием. А я думаю, что это есть одна из главных задач школы, в этом ее достоинство, слава, ее украшение. <...> Я думаю, что школа должна готовить нам достойных русских граждан, крепких верой в Господа Бога и своим патриотизмом, горячею любовью к своему царю и к своей родине, а отнюдь не беспочвенных и дряблых космополитов» [9, стлб. 536] – так сформулировал владыка собственное кредо относительно целей и задач народного образования. Позиции владыки Евлогия и о. Николая Гепецкого как в отношении национального характера школьного образования, так и в части защиты самостоятельности церковноприходских школ, поддерживались в дальнейшем всей фракцией русских националистов [28, с. 162–164].

Защитники церковной школы и национального воспитания высоко оценивали политику Александра III и К.П. Победоносцева, благодаря которым усилилось влияние церкви на народное образование. О. Николай Гепецкий в своей думской речи по школьному вопросу характеризовал Александра III как «великого возродителя национального духа», при котором «церковноприходская школа получает, так сказать, формальное бытие, и с 1884 г. <...> начинает все больше и больше развиваться» [11, стлб. 1152]. О. Василий Гаитский отмечал, что «отрезвление русского интеллигентного общества от крайнего увлечения Западом проявляется с начала славного царствования императора Александра III, который по цельности русской богатырской души является близко родственным Владимиру Мономаху и Александру Невскому». Екатеринбургский священник полагал, что именно благодаря русофильскому курсу этого государя «в сфере воспитания уже заметны новые веяния, – возвращение от иноземных и космополитических начал к тем стародавним началам, от нашей верности которым зависит бодрость, энергия и жизнерадостность возрастающих поколений» [8, с. 1229–1230].

К.П. Победоносцева, главного идеолога александровского царствования и фактического инициатора форсированного развития церковноприходских школ, защищал от нападок либералов епископ Митрофан (Краснопольский): «Здесь [в Думе – И.А.] не раз упоминалось имя К.П. Победоносцева и говорилось, что он был против народного образования. Сомневаюсь, чтобы сами говорившие это верили в справедливость своих слов, во всяком случае скажу, что они недостаточно вникли в характер деятельности этого государственного мужа. Одно церковно-школьное дело, которое создано в значительной степени, благодаря энергии Победоносцева, ясно говорит, что он-то более других заботился о народном образовании. <...> Все его сочинения проникнуты тою <...> мыслью, что образование, обучение должно быть гармоническим развитием всех сил души, и что религиозный элемент должен быть в школе на первом плане» [10, стлб. 2624–2625].

Из числа педагогических авторитетов церковные авторы любили ссылаться на К.Д. Ушинского, ратовавшего за «народность» школы и ее тесную связь с православной религией [5, с. 544; 7, с. 1189; 11, стлб. 1155]. В качестве положительного примера в церковной печати также позиционировался С.А. Рачинский (1833–1902), выдающийся педагог и просветитель, один из первых организаторов народных школ на церковной основе. В отзыве на сборник статей С.А. Рачинского, опубликованном в «Костромских епархиальных ведомостях» за 1891 год (автором отзыва был преподаватель Оренбургской духовной семинарии Н. Полетаев), отмечался «церковный, чисто-народный русский» характер школы,

созданной Рачинским в селе Татеве [25, с. 486], подчеркивалось самоотверженное подвижничество педагога, сменившего университетскую кафедру «на скромный столик сельского учителя, посвятившего себя всецело служению «дорогим ученикам», их воспитанию «в строго православном и национальном духе» [25, с. 483–484].

Русские националисты, в том числе некоторые их сторонники из числа служителей церкви, хотели видеть народную школу не только орудием воспитания русских людей в православном и патриотическом духе, но также и средством обрусения российских «инородцев», приобщения их к русской культуре и имперскому самосознанию. В этом плане интересен следующий эпизод из прений III Думы по школьному вопросу. В конце 1910 – начале 1911 года на очередь стал вопрос о языках преподавания в инородческих начальных школах. Депутат Д.П. Гулькин – русский крестьянин-старообрядец, избранный от Бессарабской губернии, предложил внести в перечень языков, на которых допускается преподавание, молдавский – для школ Бессарабии. Однако все прочие бессарабские депутаты выступили против данной поправки, заявляя, что базовым языком обучения в местной школе должен оставаться русский. Особенно горячо против поправки Гулькина выступил священник Н. Гепецкий, русский националист по фракционной принадлежности и политическим убеждениям, но этнический молдаван по происхождению (во всяком случае так его национальность была обозначена в депутатской анкете [26, л. 1]).

О. Николай, в частности, заявлял: «мы, бессарабцы, стремимся изучать русский язык, а вы даете нам школу на чисто молдавском языке», что, по мнению священника, лишало молдаван возможности продолжать образование в российских учебных заведениях. «Мы стремимся к вам, мы уже приобщились, а вы хотите отдать нас назад для того, чтобы мы оставались в полном невежестве» [13, стлб. 1241–1242], – заявлял он, обращаясь к своим оппонентам, Гулькину и поддерживавшим его левым депутатам. В итоге сторонники русского языка одержали верх [12, стлб. 1279]. Гепецкий, судя по всему, был обрусевшим молдаванином, искренне желавшим такой же культурной ассимиляции для своих соотечественников. Конструктивность его позиции в дискуссии о бессарабских школах вызывает, однако, сомнения. Современный молдавский историк А.К. Гросу приводит данные переписи 1897 года, свидетельствующие о чрезвычайно низком проценте грамотности среди молдаван, в сравнении с другими народностями Бессарабской губернии (в частности русским населением того же региона), и доказывает, что причиной этого была именно невозможность получать образование на родном языке [15, с. 140–142]; поправка Гулькина, отклоненная думским большинством, могла бы решить эту проблему.

Следует отметить, что отрицательное отношение к расширению функций инородческих языков в области школьного преподавания было общей позицией русской национальной фракции в Государственной думе [28, с. 166–167]. Вместе с тем среди священнослужителей, симпатизировавших идеям русского национализма, были сторонники более лояльной позиции по отношению к инородческим языкам. Например, архиепископ Николай (Зиоров), настаивавший на том, что «русский народ есть хозяин в земле русской, а все другие только его домочадцы», выступал за параллельное использование в инородческих школах русского и местных языков [20, с. 242, 244–245]. Епископ Андрей (Ухтомский), убежденный сторонник славянофильских идей [1, с. 21], заявивший в 1910 году о сочувствии «партии русских националистов» [3], в период своего служения в Казанской и Уфимской епархиях последовательно защищал миссионерско-педагогическую систему Н.И. Ильминского, предусматривавшую возможность для поволжских инородцев получать образование на собственных языках и использовать эти языки в богослужении [1, с. 23–25, 28].

Несмотря на отдельные расхождения и нюансы во взглядах различных церковных деятелей, выступавших по теме национального воспитания, в целом рассмотренные материалы церковной прессы и думских дискуссий оставляют впечатление о достаточно

консолидированной позиции большинства из них по принципиальным моментам. Существующая в Российской империи система образования на всех его уровнях признавалась недостаточно национальной по своему характеру, говорилось о необходимости «национализации» русской школы. Разумеется, подчеркивалась необходимость тесной связи отечественной школы с православной церковью – хранительницей высоких нравственных идеалов и русской самобытности. Кроме того, во многих текстах церковных авторов содержатся призывы к усилению воспитательно-патриотической составляющей при изучении предметов социально-гуманитарного цикла.

Школьное преподавание, по мысли этих авторов, должно быть не сухим и объективно-отстраненным, а живым, вдохновляющим, проникнутым «здоровой идеализацией» всего родного и отечественного – истории, языка, литературы, жизни и быта. Все эти тезисы касались как начальной (народной) школы, так и школы средней (гимназии), а также в определенной мере высшей школы (университета). Высказывалась в церковной прессе и озабоченность недостатком русских национальных начал, равно как и религиозного элемента в домашнем воспитании детей из российских образованных классов. Отмечался при этом западнический настрой значительной части русского дворянства и интеллигенции, в результате которого в их семьях воспитывались не «настоящие русские люди», а «космополиты». Антихристианские и антинациональные веяния усматривались многими представителями церкви и в начальной земской школе (что объяснялось либеральным характером большинства земств, и присутствием среди земских учителей большого числа представителей революционно-демократической интеллигенции). Потому наилучшим видом «народной школы» признавалась церковноприходская, воспитывающая детей в духе христианских добродетелей, верности государю, отечеству, русским традициям.

Теоретическую базу воззрений многих церковных авторов, писавших на тему национального воспитания, составляли педагогические взгляды К.Д. Ушинского, С.А. Рачинского, П.Д. Шестакова, К.П. Победоносцева. Также церковные публицисты указывали на положительные примеры из зарубежного педагогического опыта, отмечая, что во многих иностранных государствах национальные начала в области образования и воспитания, проводятся более последовательно, чем в России. Борясь с западничеством (в смысле преклонения перед Западом в ущерб патриотизму), они в то же время рекомендовали брать пример с западных народов, как, впрочем, и с восточных соседей России – японцев, в части культивирования ими собственной национальной идентичности. Таким образом, русская церковь в конце XIX – начале XX века в лице своих духовных лиц и церковно-общественных деятелей выступала оплотом консервативных и национально-патриотических начал в сфере воспитания и образования.

## Литература

1. *Алексеев И.Е.* Смиренный бунтарь: к вопросу о мировоззрении архиепископа Андрея (князя Ухтомского) (Окончание) // *Былые годы.* 2010. № 4 (18). С. 20–32.
2. *Амбарцумов И.В.* Священник Николай Гепецкий – русский националист и защитник церковных интересов в Государственной думе // *Научный диалог.* 2019. № 8. С. 208–225.
3. *Андрей (Ухтомский), еп.* О православных инородцах // *Казанский телеграф.* 1910. 23 марта.
4. *Буткевич Т.И.* Задачи русского народного самосознания // *Колокол.* 1911. 9 февраля.
5. *Встеселовский В.* К вопросу о национальном воспитании // *Орловские епархиальные ведомости.* 1912. № 19. 6 мая. С. 541–546.
6. *Гаитский В.* Недостаток национализма и патриотизма в русском домашнем воспитании // *Екатеринбургские епархиальные ведомости.* 1896. № 44–45. 2–9 ноября. С. 1139–1151.
7. *Гаитский В.* Недостаток национализма и патриотизма в русском домашнем воспитании // *Екатеринбургские епархиальные ведомости.* 1896. № 46–47. 16–23 ноября. С. 1189–1197.
8. *Гаитский В.* Недостаток национализма и патриотизма в русском домашнем воспитании //



- Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1896. № 48. 30 ноября. С. 1217–1231.
9. Государственная дума. Созыв III. Сессия I. Ч. 2. СПб.: Гос. типогр., 1908.
  10. Государственная дума. Созыв III. Сессия I. Ч. 3. СПб.: Гос. типогр., 1908.
  11. Государственная дума. Созыв III. Сессия II. Ч. 1. СПб.: Гос. типогр., 1908.
  12. Государственная дума. Созыв III. Сессия II. Ч. 4. СПб.: Гос. типогр., 1909.
  13. Государственная дума. Созыв III. Сессия IV. Ч. 1. СПб.: Гос. типогр., 1910.
  14. Государственная дума. Созыв III. Сессия V. Ч. 2. СПб.: Гос. типогр., 1912.
  15. Гросу А.К. Молдавский великоросс: бессарабский феномен в Государственной Думе Российской Империи. Chişinău, 2011. 164 с.
  16. Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М.: Московский рабочий, 1994. 622 с.
  17. Иванов А.А. Православный консерватизм архиепископа Никона (Рождественского) против «язычествующего» национализма М.О. Меньшикова // Христианское чтение. 2019. № 4. С. 193–206.
  18. Иванов А.А. Проблематика русского национализма в статьях и проповедях митрополита Антония (Храповицкого) // Русин. 2019. № 58. С. 58–78.
  19. Иванов А.А., Чемакин А.А. Православное духовенство и русский национализм в начале XX в. // Вопросы истории. 2018. № 9. С. 153–166.
  20. Калиновский В.В. Взгляды архиепископа Николая (Зиорова) на национальный вопрос // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 237–250.
  21. Ковалевский П.И. Русский национализм и национальное воспитание. СПб.: Типогр. М.И. Акинфиева, 1912. 395 с.
  22. Котов А.Э. Священник Иосиф Фудель и полемика о национализме // Russian Colonial Studies. 2019. № 2. С. 56–75.
  23. Коцюбинский Д.А. Русский национализм в начале XX столетия: Рождение и гибель идеологии Всероссийского национального союза. М.: РОССПЭН, 2001. 528 с.
  24. Никонович Ф.И. Из дневника члена Государственной думы от Витебской губернии протоиерея о. Феодора Никоновича. Витебск: Витебская губ. типогр., 1912. 272 с.
  25. Полетаев Н. С.А. Рачинский и его примерная педагогическая деятельность // Костромские епархиальные ведомости. 1891. № 21. 1 ноября. С. 481–491.
  26. РГИА. Ф. 1278. Оп. 9. Д. 176 (Дело Гепецкого Николая Емельяновича от Бессарабской губернии. 18 октября 1907 г. – 24 мая 1912 г.).
  27. Рожков В. Церковные вопросы в Государственной думе. М.: Изд-во Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2004. 560 с.
  28. Санькова С.М. Русская партия в России: образование и деятельность Всероссийского национального союза (1908–1917). Орел: Изд. Светлана Зенина, 2006. 370 с.
  29. Сокский [Соколовский] В.В. Пути насаждения национально-русского самосознания в нашем народе // Подолия. 1911. 5 января
  30. Шестаков П.Д. Мысли о воспитании в духе православия и народности. Казань: Изд-е книжного магазина А.А. Дубровина, 1897. 94 с.
  31. Я-вич В. [Якубович В.А.] Необходимость национализации русской школы // Подолия. 1910. 4 августа.
  32. Я-вич В. [Якубович В.А.] Необходимость национализации русской школы // Подолия. 1910. 6 августа.

*Аннотация:* В статье рассмотрены взгляды православных священнослужителей и церковных публицистов конца XIX – начала XX века на проблему воспитания подрастающего поколения в русском национальном духе. В качестве источников привлечены тексты из церковной периодики и стенограммы выступлений депутатов от духовенства в Государственной думе. На основе этих материалов делается вывод, что многие деятели церкви считали существовавшую в Российской империи систему образования недостаточно национальной по духу, а традиции домашнего воспитания в интеллигентных семьях оценивались некоторыми из них как антинациональные и космополитические. Исправление ситуации виделось православным публицистам прежде всего в усилении связи школы с церковью – главной хранительницей русского национального духа. Кроме того, предлагалось усилить воспитательно-патриотический компонент в преподавании русского языка, литературы, истории, географии, которые церковные авторы желали видеть не сухим и отвлеченным, а живым, вдохновляющим, проникнутым «здоровой идеализацией» всего родного и отечественного. В ходе думских дискуссий о путях развития российского начального образования деятели церкви защищали преимущества церковноприходской школы, указывая в числе прочего на ее национально-патриотическую направленность. В то же время земская школа оценивалась в церковной печати как рассадник революционных и космополитических идей. Таким образом, Православная Российская церковь выступала оплотом консервативных и национальных начал в сфере образования.

*Ключевые слова:* Русская православная церковь, православное духовенство, русский национализм, национальное воспитание, патриотическое воспитание, педагогика, гимназии в Российской империи, церковноприходская школа, земская школа.

Ivan V. Ambartsumov, PhD in History, Senior Lecturer, International Humanitarian Relations Department, International Relations Faculty, St. Petersburg State University. E-mail: ivanrusk@mail.ru

**Nationally Oriented Education Issue in Russian Ecclesiastical Journalism of the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries\***

*Abstract.* The article examines the views of the Orthodox clergy and ecclesiastical journalists of the late 19 – early 20 centuries on the problem of educating the younger generation in the Russian national spirit. The sources used include texts from ecclesiastical periodicals and transcripts of speeches made by the clerical deputies in the State Duma. On the basis of these materials, the author concludes that many church leaders considered the educational system in the Russian Empire not sufficiently national in spirit, and the traditions of home education in intelligent families were estimated by some of them as anti-national and cosmopolitan. Orthodox publicists saw the way of improving the situation, first of all, in strengthening the connection of the school with the church, which was the principal guardian of the Russian national spirit. In addition, it was proposed to strengthen the patriotic component in the Russian language, literature, history and geography teaching, which the church authors wanted to see not dry and abstract, but alive, inspiring, imbued with the “healthy idealization” of everything native and national. In the course of the debates in Duma regarding the ways of Russian primary education development, the church leaders defended the advantages of the parish school, pointing out, among other things, its national-patriotic orientation. At the same time, the zemstvo school was evaluated in the ecclesiastical press as the breeding ground for revolutionary and cosmopolitan ideas. Thus, the Orthodox Russian Church acted as the bulwark of conservative and national principles in the field of education.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Orthodox Clergy, Russian Nationalism, Nationally Oriented Education, Patriotic Upbringing, Pedagogy, Gymnasiums in the Russian Empire, Parish School, Zemstvo School.

\* The reported study was funded by RFBR, project number 19-09-00096 “Russian Orthodox clergy and Russian nationalism in the late XIX – early XX century”.



## **Еврейский вопрос в идеологии и политической практике русских монархистов начала XX столетия**

Резкое усиление в Российской империи начала XX столетия революционного движения и лавинообразное нарастание процессов национальной самоидентификации на ее окраинах вызвали к жизни ответное консервативно-охранительное (правое, монархическое, черносотенное) движение, в годы Первой русской революции институционально оформившееся в целый конгломерат различных союзов и организаций<sup>1</sup>, знаменем своим избравших триединый лозунг «Православие, самодержавие, народность», выдвинутый еще в первой половине XIX века графом С.С. Уваровым. Последняя составляющая в нем, понимаемая в том числе и как русский национализм («господство русской народности»), показывала то значение, которое правые партии придавали национальному вопросу. Еврейскому же вопросу монархисты уделяли особое внимание и рассматривали его отдельно от других национальных проблем.

«Русское собрание» подчеркивало, что «еврейский вопрос должен быть разрешен законами и мерами управления особо от других племенных вопросов, ввиду продолжающейся стихийной враждебности еврейства к христианству и нееврейским национальностям, и стремления евреев к всемирному господству» [1, с. 127]. Д.И. Иловайский со страниц своей «личной» газеты «Кремль» так объяснял исключительность еврейского вопроса для России: «Всякая инородческая окраина может представлять опасность своим сепаратизмом, но не врезываться клином в самый центр. Евреи, наоборот стремятся густым, мертвящим, паразитным слоем налечь на все государство и высосать все соки из коренной народности» [2]. Националисты с трибуны III Думы утверждали, что евреи – это «особый вид инородцев, против которых и рекомендуются чрезвычайные меры предосторожности». А один из лидеров Всероссийского национального союза (ВНС) В.И. Строганов вообще считал, что на евреев правильнее смотреть не как на нацию, а как на зловедную с государственной точки зрения секту [3, с. 263, 264]. Уже в эмиграции В.В. Шульгин писал: «Я утверждаю, что еврейское засилье, явственно обозначившееся в политической жизни страны в 1905 г., само по себе было достаточно, чтобы оправдать русский антисемитизм в форме противодействия этому процессу» [4, с. 47]. И хотя эта мысль высказана четверть века спустя после революционных событий того времени, она достаточно четко выражает

<sup>1</sup> В исследуемый период существовала идеологическая граница между умеренно правыми и крайне правыми партиями, различие их в первом приближении сводилось к признанию или непризнанию законодательного характера Государственной Думы. По еврейскому же вопросу разногласия между крайне правыми и умеренно-правыми носили тактический характер. В силу этого в данной работе к правому консервативному лагерю автор отнес умеренно правый Всероссийский национальный союз (ВНС) и партии, расположенные в политическом спектре правее его, – Союз русского народа (СРН), Русскую монархическую партию, «Русское собрание» и др.

*Омелянчук Игорь Владимирович*, доктор исторических наук; профессор кафедры истории, археологии и краеведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. E-mail: Omeliyanchuk@mail.ru

позицию консервативных политических сил начала века в еврейском вопросе. Краеугольным камнем их идеологии стал антисемитизм, имевший к тому времени уже довольно долгую историю, начало которой восходит к библейским временам.

После изгнания с территории Палестины иудеи рассеялись по свету. Во времена Вавилонского пленения часть евреев с Кавказа и Малой Азии перешла в Крым. Первые свидетельства о проживании евреев на этой территории относятся к I веку до н.э. Прежде всего это документы об освобождении рабов их владельцами-иудеями, а также надгробные надписи, обнаруженные в юго-восточной части Крыма и на Тамани [5, с. 5]. Строгие ограничительные меры против иноверцев, принятые в Византии императором Юстинианом (527–565) и особенно усилившиеся во времена императоров-иконоборцев, вынудили евреев искать новые места для расселения. Часть из них двинулась на север, дойдя до Великой степи, где иудейские проповедники предприняли попытку обратить в свою веру кочевые и полукочевые народы. Наиболее успешной их миссия оказалась в Хазарском каганате, правящая верхушка которого около 730 года приняла иудаизм. Естественно, что единоверцы создавали для еврейских купцов условия, при которых их торговля успешно развивалась, что в свою очередь привело к увеличению численности еврейского населения Хазарии.

Контакты Киевской Руси с каганатом были достаточно тесные, до времен Аскольда и Дира (середина IX века) поляне даже платили дань каганату. Но и после создания Древнерусского государства, несмотря на существование достаточно интенсивного товарообмена между Русью и Хазарией (в Киеве даже существовал квартал «Козары»), лежащей на торговом пути в Индию и Персию, между двумя государствами периодически происходили военные столкновения, продолжавшиеся до середины X века. Таким образом, противостояние Леса и Степи, вылившееся в длительную борьбу оседлых народов и кочевников, одной из своих сторон имело и военное противостояние славян и носителей иудаизма – хазар. Возможно, здесь был заложен один из камней в фундамент антисемитизма нашей эпохи.

В 965 году под ударами русских дружин киевского князя Святослава Игоревича Хазарский каганат пал. Последнее хазарское княжество, расположенное в Крыму, было уничтожено в 1016 году князем Мстиславом Владимировичем при помощи Византии. Исчез и хазарский этнос, земли которого заняли другие кочевники – печенеги. Но, учитывая уникальную способность еврейского народа к самосохранению в неблагоприятных условиях, можно предположить, что часть его представителей, проживавших на этой территории, под давлением враждебных печенегов перешли на земли Киевской Руси, с которой имели давние торговые и бытовые контакты. Во всяком случае, в Киеве в XII веке имелся квартал под названием «Жида». Правда, это отнюдь не доказывает, что заселяли его именно осевшие выходцы из Хазарии, а не купцы, приезжавшие в Киев по торговым делам чуть ли не со всего света.

К периоду средневековья можно отнести и первый еврейский погром на территории, впоследствии ставшей частью Российской империи, произошедший в Киеве в 1113 году во время народного восстания, вызванного смертью князя Святополка Изяславича. «Повесть временных лет» так сообщает об этих событиях: «Кияни же разъграбиша дворъ Путятинъ тысячьского, идоша на Жида и разграбиша я...» [6, стлб. 275–276]. После погрома, согласно Татищевскому летописному своду, киевляне били челом занявшему Киевский стол князю Владимиру Мономаху, и «просили его всенародно об управе на жидов, что отняли все промыслы у христиан и при Святополке имели великую свободу и власть, из-за чего многие купцы и ремесленники разорились». Владимир Всеволодович не взял на себя ответственность единолично принять решение по данной проблеме и вынес ее на рассмотрение собранного по его инициативе княжеского съезда, состоявшегося «у Выдобыча» в Киеве.

На этом съезде был принят первый в Киевской Руси законодательный акт по еврейскому вопросу, который гласил: «Ныне из всей Русской земли всех жидов со всем их имением выслать и впредь не пускать, а если тайно войдут, вольно их грабить и убивать» [7, с. 147].

Часть евреев, будучи изгнанными из Палестины, осела в Центральной и Западной Европе, где они занялись преимущественно торговлей и ростовщичеством, не испытывая особых проблем во взаимоотношениях с местным населением. Так продолжалось до времен крестовых походов, под влиянием которых с конца XII века начались гонения на иудеев в Европе. Евреи начали массово переселяться в Польшу и Литву. Речи Посполитой, образовавшейся в результате объединения этих двух государств, было выгодно существование еврейских общин-кагалов на своей территории, так как они платили солидные налоги в королевскую казну, а при случае у них можно было одолжить средства на борьбу со своевольной польской шляхтой.

Именно на землях Речи Посполитой, а точнее на ее восточных «кресах» (окраинах), населенных украинцами и белорусами, разыгрался второй акт драматического противостояния православных христиан и иудеев. Дело в том, что шляхтичи в качестве управляющих своими имениями чаще всего использовали евреев. Последние, кроме того, брали в аренду земельные участки, мельницы, корчмы и т.п. Поэтому для народных масс именно еврей-управляющий и еврей-арендатор стали олицетворением ненавистного панского гнета. Известный историк XIX века Н.И. Костомаров писал: «С последнего десятилетия XVI века до половины XVII происходили одно за другим козацкие восстания. Простой народ постоянно принимал в них участие, и злоба его к иудеям выражалась резче и свирепее, чем к самим владельцам. Каждое из восстаний изобилует одинаковыми приемами такой злобы: разоряли синагоги и жилища иудеев, предавали поруганию их святыню, при всякой возможности их самих топили, вешали» [8, с. 3]. Наиболее бурный выход эти чувства нашли в период освободительной войны украинского народа 1648–1654 годов и последующих народных восстаний («Колиивщины» под предводительством Зализняка и Гонты, а также многих других), во время которых погибли десятки тысяч (sic!) евреев. Все это не могло бесследно исчезнуть из памяти обоих народов.

В России до правления Ивана III в отношении евреев не существовало каких-либо ограничений. Но появление в Новгороде во второй половине XV века ереси «жидовствующих» радикально изменило ситуацию. Хотя не все исследователи связывают эту ересь с иудаизмом, тем не менее для защиты православия государством были приняты самые строгие ограничительные меры в отношении иудеев и им был запрещен въезд в Московское царство. Во время Ливонской войны евреям, проживавшим в занятых русскими войсками городах, предлагалось принимать православие. Так, после взятия Полоцка Иоанн Грозный повелел «крестить всехъ Жидовъ, а непослушныхъ топить въ Двине» [9, с. 22], «а которые были въ городе Жидове, и князь Великой велел их и с семьями въ речную воду вметати, и утопил ихъ» [10, с. 17]. Лишь во времена Петра Великого были допущены некоторые послабления, и евреям было разрешено по торговым делам приезжать на украинские ярмарки.

После первого раздела Польши к России отошли земли, на которых проживало много евреев. Оказавшись перед фактом, Екатерина II указом от 23 декабря 1791 года разрешила евреям «пользоваться правом гражданства и мещанства в Белоруссии, а также в Новороссийском крае» [11, с. 12]. Так было положено начало созданию так называемой черты еврейской оседлости, хотя сам термин появился почти полвека спустя. В «черту» входили Бессарабская, Виленская, Волынская, Гродненская, Екатеринославская, Ковенская, Минская, Могилёвская, Подольская, Полтавская, Таврическая, Херсонская, Черниговская и Киевская губернии. В Курляндской губернии, на Кавказе и в Средней Азии разрешалось проживание лишь «местных евреев». В черте оседлости евреям запрещалось



проживать в сельской местности, а также в Киеве, Севастополе и Ялте. Эти ограничения не распространялись на купцов 1-й гильдии, ремесленников, лиц с высшим или специальным образованием, солдат (рекрутов) и их потомков, а также на некоторые другие категории еврейского населения.

С 80-х годов XIX века начинается массовая эмиграция евреев из России. Одной из причин этого явления стала волна погромов, прокатившихся по югу страны в 1881 году [12, с. 183]. Следующая эмиграционная волна, последовавшая спустя десять лет, была вызвана массовым выселением евреев из Москвы [13, т. 2, стлб. 239]. За два года (1890–1891) из Первопрестольной столицы было выслано 20 тыс. человек [14, с. 180]. В начале 1890-х годов поток выезжающих в Палестину был настолько велик, что турецкие власти запретили русским евреям въезд в страну [15, л. 4]. Но особенно много евреев (более 500 тыс. человек) эмигрировало из России в 1903–1907 годах. Начало этой волне было положено Кишиневским погромом [13, т. 2, стлб. 239], а подпитывали ее многочисленные антиеврейские эксцессы во время Первой русской революции. В целом же за 1880–1913 годы из России эмигрировали около 1,41 млн евреев [16, с. 70].

Однако даже исследователи с еврейскими этническими корнями призывают не объяснять отъезд евреев из России «исключительно или даже главным образом политическими причинами» [13, т. 2, стлб. 239]. Не менее важную роль в усилении эмиграционного движения российских евреев сыграла и перенаселенность черты оседлости, порождавшая серьезные социально-экономические проблемы в среде еврейского населения. «Еврейская энциклопедия» подчеркивает, что «еврейская эмигрирующая масса почти целиком состоит из бедняков» [13, т. 2, стлб. 244], в то время как жертвами погромов становились, как правило, более состоятельные слои населения. «Именно торговцы были первыми и главными жертвами погромов; более всего громились магазины, шинки и лавки. Но, оказывается, как раз торговцы-то, в сущности, вообще не эмигрировали из России (менее одного процента эмигрантов)», – отмечал В. Кожин [16, с. 71].

Но все же эмиграция не могла остановить роста численности еврейского населения в России, которое увеличивалось опережающими темпами. Правый публицист А.П. Липранди приводит такие цифры: в 1897 году (согласно переписи) в Российской империи проживало 5063 тыс. евреев, что составляло 3,9% общей численности населения. В 1913 году евреев было уже 7007 тыс. человек (4,05%). При этом численность еврейского населения за указанные 16 лет увеличилась на 38,4%, остального же населения – только на 34% [17, с. 150, 151, 154]. В черте оседлости проживало 95,6% евреев, составляя 11,6% ее населения. Большая часть из них жила в городах (37,6%), а также в местечках и посадах (39,8%) [18, с. 41].

К началу XX века иудеи в России пользовались гораздо меньшими правами, чем их единоверцы в других европейских странах. Только евреи, принявшие христианство, уравнивались в правах с титульным населением империи (православными). Правда, при Екатерине II Россия в 1783 году первой предоставила иудеям, вошедшим в купеческое сословие, право участвовать в городском самоуправлении: «Если в купечество записавшиеся, по добровольному согласию общества выбраны будут к каковому-либо должностям... то и не могут они удержаны быть от вступления в действительное возложенных на них должностей отправление». Однако к концу следующего века это право у них было существенно ограничено. Согласно Городовому положению от 1892 года в городах, находившихся в черте оседлости, гласные-евреи могли составлять не более  $\frac{1}{10}$  части думы, при этом они не избирались, а назначались администрацией. Вне черты же евреи вообще теряли право участия в городском самоуправлении [13, т. 6, стлб. 709, 716].

В вопросе ограничения прав лиц иудейского вероисповедания исключение было сделано для потомков хазар – караимов, которые, будучи иудеями по вероисповеданию, тем не

менее в середине XIX века по своему правовому положению были уравнены в правах с представителями христианских религий. Причем самым важным доводом в пользу принятия такого решения послужило то, что караимы не жили в Палестине во времена распятия Иисуса Христа. Отношение к караимам со стороны черносотенцев также было более благожелательным, нежели к остальным евреям. «Так как по своему территориальному положению бывшее хазарское царство жило совершенно самостоятельной жизнью и не могло иметь никаких сношений с еврейскими общинами Малой Азии или Европы, то и религиозное мировоззрение хазар сохранило в себе одно чистое, живое учение Моисея, без примеси каких-либо талмудических толкований и не заглушенное мертвой казуистикой Мишны [«Повторения»], Гемары [«Завершения»] и прочих книг еврейской схоластики», – утверждал А.В. Ососов. Именно по этой причине, считал он, «потомки хазар – караимы – не имеют в той же степени отрицательных черт еврейства Талмудического» [19, № 3, с. 63, 64].

Более 500 параграфов, правил, циркуляров регулировали жизнь еврейского населения России. По мнению члена ВНС В.П. фон Эгерта, российские законы о евреях – «это запутанная сеть многочисленных дробных правил... стеснительных для простой еврейской массы и льготных для богачей и интеллигентов, тогда как эти именно вредны и опасны» [3, с. 270].

Ограничение прав еврейского населения России сказывалось даже на ее внешней политике. Министр финансов Н.Х. Бунге в октябре 1883 года писал, что внешнему кредиту страны вредит «неопределенное положение еврейского вопроса, которое поддерживает нерасположение к России в самой крупной и влиятельной группы заграничных капиталистов» [цит. по: 20, с. 56]. В начале XX века правительство США отказалось возобновить действие торгового трактата с Россией от 1832 года, так как последняя не разрешила свободный въезд в страну американским евреям, в отличие от других граждан Соединенных Штатов. Лобби, направленное против заключения этого договора, возглавлял крупный американский финансист Я. Шиф, директор банкирского дома «Кун, Лейб и К°», еврей по национальности [4, с. 227].

Некоторые представители власти стремились ликвидировать наиболее вопиющие ограничения евреев в правах, надеясь тем самым устранить или, во всяком случае, уменьшить, среду распространения революционных идей. В 1880 году чиновником Министерства внутренних дел В.Д. Карповым и старшим юрисконсульту Министерства юстиции Н.А. Неклюдовым был подготовлен доклад «О равноправии евреев», предполагавший расширение прав еврейского населения, в частности «дарование» ему права повсеместного жительства. Но эти предложения были отвергнуты Комиссией по устройству быта евреев, посчитавшей их преждевременными [20, с. 55].

В октябре 1904 года министр внутренних дел П.Д. Святополк-Мирский, принимая депутацию евреев, заявил, что будет заботиться о равноправии всех национальностей, населяющих Россию [21, с. 303]. С.Ю. Витте также не раз поднимал вопрос о равноправии евреев [22, с. 124]. Осенью 1906 года по инициативе П.А. Столыпина Советом министров были разработаны проекты законов о расширении прав еврейского населения России. Узнав об этом намерении, монархисты буквально засыпали телеграммами главу правительства, вероятно, не догадываясь о его истинной роли в этом вопросе. Шуйский Союз русских православных людей (Владимирская губерния) «умолял» П.А. Столыпина «принять все меры к недопущению каких-либо прав евреям, ибо допущение это есть посягательство на права и мощь Русского народа, а вместе с тем и признак слабости правительства» [23]. Воршинский отдел Союза русского народа (СРН) той же Владимирской губернии даже «осмелился указать» премьер-министру «на опасность при расширении прав евреям, это сильно озлобит народ и даст понять о слабости Правительства, не могущего оградить права Русского Народа» [24].

Предложения главы кабинета по еврейскому вопросу все же были переданы Николаю II для утверждения. По свидетельству В.Н. Коковцова, «у всех нас было ясное представление о том, Столыпин возбудил этот вопрос с ведома государя, хотя прямого заявления нам об этом не делал. Но все мы понимали, что он не решился бы поднять такой щекотливый вопрос, не справившись заранее с мнением государя». Тем не менее «заключение Совета министров пролежало у государя очень долго», а затем Николай II, вероятно убедившись, что революция пошла на спад, 10 декабря 1906 года начертал собственной рукою резолюцию, адресованную главе правительства: «Возвращаю Вам заключение Совета Министров по еврейскому вопросу неутвержденным. Несмотря на вполне убедительные доводы в пользу принятия положительного решения по этому делу, внутренний голос все настойчивее твердит мне, чтобы я не брал этого решения на себя» [25, с. 210]. Об этом решении правые узнали не сразу, поэтому еще некоторое время продолжали слать телеграммы, в том числе и на Высочайшее имя. «Молим Тебя, Отец Наш, не утверждай законопроект утверждающего права врагов наших евреев. Они пролили и проливают кровь верных Твоих сынов, и тем заслужили не расширения, а сужения прав. Одна мысль, что они получают права, приводит нас верноподданных Твоих в ужас», – телеграфировал 18 декабря 1906 года Искоростьский отдел СРН (Овручский уезд Волынской губернии) [26].

Для доказательства существования исконной враждебности евреев к христианству и христианам идеологи черносотенства весьма часто цитировали Талмуд, законодательная часть которого – Галаха – включала в себя ряд догм, требовавших изоляции иудеев от народов, исповедующих другие религии, посредством неукоснительного соблюдения правил ритуальной «чистоты», которые фактически исключали возможность общения благочестивых евреев с иноверцами: «дочерей ваших не выдавайте за сыновей их, и дочерей их не берите за сыновей ваших и не ищите мира их» (Ездра 9: 12), «отлучите себя от народов земли и от жен иноплеменных» (Ездра 10: 11). Приняты эти правила были после возвращения евреев из Вавилонского пленения по настоянию пророка Ездры и наместника персидского царя Неемии, считавших, что для сохранения национальной идентичности евреев необходимо не допускать их контактов с представителями других этнических групп, даже с принявшими закон Моисея самаритянами [27, с. 130].

Однако главный «теоретик» правых по еврейскому вопросу, член нескольких монархических партий<sup>1</sup> гласный Московской городской думы А.С. Шмаков, утверждал, что, создавая Талмуд, «еврейство преследовало... не столько религиозные, сколько именно свои экономические, социальные и политические задачи», при этом Талмуд «до того искажил истинный смысл Моисеева законодательства, что оно сделалось неузнаваемым». А.С. Шмаков называл Талмуд «аккумулятором иудейства, хранителем и оберегателем его горделивой субстанции» и рассматривал его «как политическое завещание вавилонских евреев своим собратьям на все времена». По мнению черносотенного идеолога, «построенный на лжи и презрении к труду, преисполненный безнравственных и анархических тенденций, враждебный всяким идеалам и поклоняющийся только богатству, талмуд есть исчадие самой презренной из всех революций, когда-либо унижавших человеческий мир своими глупостями и кровопролитием» [29, № 10, с. 93, 141, 159], он «внушает своим последователям такой основной принцип: евреи – единственные повелители мира» [29, № 6–7, с. 93, 94].

Практически все правые партии разделяли эту позицию. Так, в одном из докладов, прочитанных в Петербургском «Русском собрании», говорилось: «Сила еврейства – талмуд, в котором Моисеевым законом и не пахнет. Порождение талмуда – кагал, принимающий участие во всей еврейской жизни, освящающий, например, контрабандные дела, подкуп чиновников и т.п.» [30, с. 194]. В постановлениях учредительного съезда крайне

<sup>1</sup> А.С. Шмаков являлся членом Русской монархической партии, Союза русского народа и «Русского собрания» [см. 28, с. 609].

правого Всероссийского Дубровинского Союза русского народа (ВДСРН)<sup>1</sup>, проходившем в Москве с 25 ноября по 1 декабря 1911 года, говорилось, что «Талмуд приказывает каждому жиду вредить всячески каждому гою и разрешает нарушать каждую клятву и присягу, данную не жиду» [31, с. 17]. Даже представитель умеренно правого ВНС, изобретатель лампы накаливания А.Н. Лодыгин считал, что «талмудическая религия, образовавшаяся в среде еврейского народа, совершенно ненормальна, никогда не будет служить для общества, желающего организовать правильную, гражданскую жизнь. Талмуд невозможно исправить или переделать: он должен быть, без всякого исключения, отменен в целом составе» [3, с. 268].

Черносотенцы стремились доказать, что все представители еврейского этноса якобы обладают множеством негативных личных качеств. Следование религиозным законам иудаизма, писал журнал «Мирный труд», выработало «из Израиля жалкую ничтожную расу, озлобленную от своего одиночества, отупевшую благодаря узкому образованию, нацию безнравственную и развращенную непростительной гордостью» [32, с. 221]. Журнал «Мирный труд» утверждал, что «причины антисемитизма лежат не в преследователях Израиля, а в самом Израиле... еврей сам является причиной своих бедствий... и христиане борются не с Иеговой, а самим евреем». «Почему его одинаково презирали александрийцы и римляне, персы и арабы, почему его ненавидят теперь? Потому, что везде, до наших дней еврей был невыносим для общества», – говорилось на страницах этого издания [32, с. 216]. А.В. Ососов выделял в еврейском народе только одну характерную, по его мнению, национальную черту – «личное себялюбие и мелкий эгоизм». «Люди, сильные духом, пошли за Христом и обновились новым крещением его учения, нищие же духом, мелкие казуисты, ничтожные торгаши... остались верны своему [иудейскому – И.О.] мертвому закону», – писал он [19, № 2, с. 31, 50]. А.С. Шмаков утверждал, что «истинный сын Иуды – смертельный враг всего нееврейского, природный иезуит и корыстолюбивый тиран» [29, № 6–7, с. 55].

Среди негативных черт еврейского народа правые особенно выделяли их «паразитизм», то есть их склонность к торговле и спекулятивным финансовым операциям в ущерб производству материальных ценностей. «Пренебрежение евреев к производительному труду остается несомненным фактом во все времена», – писал А.С. Шмаков [29, № 12, с. 82]. Среди черносотенцев особенно было распространено мнение, что евреи не соблюдают правила честной конкуренции. Националист А.Н. Лодыгин даже утверждал, что «еврей... неспособен ни физически, ни умственно конкурировать честно с другими нациями» и поэтому «принужден употреблять неопозволительные средства, чтобы подняться выше других» [3, с. 264]. Оружие, с помощью которого евреи добиваются успехов, – их сплоченность в борьбе против представителей остальных национальностей. «Взаимная солидарность мешает им растаять в толпе и дает им в руки огромные богатства, к которым евреи так неравнодушны», – писал журнал «Мирный труд» [32, с. 224].

Следует отметить, что отдельные монархисты (в том числе и умеренные) скатывались к расизму, утверждая, что отрицательные качества евреев обусловлены не столько характером иудейской религии, сколько их расовой принадлежностью. «Я уверен, что в какую бы идеальную религию вы ни обратили евреев – они не изменятся. У них в крови те «особенности», за которые их «изгоняли», за которые их «гонят» до настоящего времени», и которые «неистребимы, как неистребима свирепость у коршуна и глупость у осла.

<sup>1</sup> В 1909–1911 годах произошел раскол Союза русского народа на сторонников Н.Е. Маркова 2-го («обновленцы», или «марковцы») и приверженцев первого председателя Главного Совета СРН А.И. Дубровина («дубровинцы»). Последние в конце 1911 года провели учредительный съезд и создали новую организацию – Всероссийский Дубровинский Союз русского народа (ВДСРН). Если «обновленцы» были достаточно лояльны к правительству, то «дубровинцы» оказались в оппозиции, получив наименование «революционеры справа».

Это “расовое”, а потому “вечное”...» – писал В. Соседов (псевдоним В.В. Шульгина) на страницах «Киевлянина». «Евреи-семиты представляют собой совершенно отличный от европейцев-арийцев этнологический тип с особым этическим складом... Эта разница обуславливает хищность и жестокосердие евреев, отвернувшихся от христианства в момент его возникновения, и чуждых в течение веков нравственного влияния христианства...» – утверждал «Вестник Московского отдела ВНС» [цит. по: 3, с. 269]. Лидер казанских монархистов В.Ф. Залесский в статье с красноречивым названием «Психическое убожество иудеев» подчеркивал, что «иудейство есть общество низшего порядка по сравнению с арийскими обществами», и сам «иудей является воистину существом низшего порядка» [33, с. 179, 180].

Но у монархистов были и иные причины считать евреев врагами Русского (самодержавного) государства, весьма далекие от проблем Древнейшей истории, толкований положений Талмуда и оценки нравственных качеств представителей еврейского этноса. По мнению первого премьер-министра Российской империи С.Ю. Витте, которого, кстати, черносотенцы не раз обвиняли в покровительстве евреям, «ни одна национальность не дала России такого количества революционеров, как еврейская» [34, с. 213]. В 1903 году, беседа с Т. Герцлем, С.Ю. Витте заявил, что евреи составляют около половины численности революционных партий, хотя их всего 6 млн в 136-миллионном населении России [35, с. 3]. В начале 1905 года харьковский губернатор в докладе министру внутренних дел отмечал: «...преобладающий элемент в противоправительственном движении составляют евреи и лица по тем или другим причинам сочувствующие еврейству (выкресты, женатые на выкрестках еврейках)...» [36, л. 6]. В одном из документов Департамента полиции констатировалось: «Жизнь еврейского народа в России отличает необыкновенная политическая чувствительность и интенсивность политической деятельности» [цит. по: 37, с. 103].

Первую русскую революцию правые характеризовали не иначе как борьбу за власть между двумя группами: «одна – евреи во всеоружии их денег, упорства, хищничества и неимоверной дерзости, другая – наш правящий класс с его дряблостью, легкомыслием и трусостью. Призом победителю будет весь русский народ, которым евреи думают также хорошо управлять, как правят они Францию» [38, с. 183].

В послании неизвестных «православных патриотов», адресованном начальнику Юго-Западного края в августе 1905 года, говорилось: «Во всех... заговорах, бунтах и смутах главными по качеству подстрекателями и революционными вожакими были и суть враги Христа-Спасителя – жида» [39, л. 27–32]. Лидер Русской монархической партии В.А. Грингмут в своем «Руководстве черносотенца-монархиста» объявил евреев «внутренними врагами Отечества», «потому, что в теперешней смуте ни один Еврей не высказался за Царское Самодержавие, а большинство Евреев, войдя в состав революционного “бунда” всячески поддерживают революцию в России» [40]. «Указания некоторой части нашей печати на масонов и евреев, как главных двигателей русской революции весьма и весьма правдоподобны», – считал один из лидеров «Русского собрания» генерал М.М. Бородин. «Если участие в русской революции масонов прикрито таинственностью, то рука евреев, вооруженная браунингами и бомбами, видна была всем при полном свете дня», – писал он [41, с. 132, 134]. Член Союза русских людей (СРЛ) выдающийся русский историк Д.И. Иловайский утверждал, что «в последних процессах, убийствах, покушениях и университетских беспорядках они [евреи] выступают едва ли не самым деятельным элементом» [35, с. 3]. По словам представителя Тамбовского СРЛ А. Григорова, «все наше так называемое “освободительное движение”... имеет во главе евреев и других инородцев» [42, с. 43]. Правая газета «Владимирский край» утверждала, что «руководящая роль Еврейства с “Бундом” во главе, в деле “великой русской революции” – доказана и не под-



лежит сомнению» [43]. В этом отношении позиция правых не менялась до начала Первой мировой войны. В 1914 году А.П. Липранди писал, что «ни одна революция, где бы она ни была, не обходится без евреев», которые являются «руководителями и вдохновителями всех революционных партий и нелегальных сообществ» [17, № 4, с. 161, 175].

По данным Тверского губернского жандармского управления (ГЖУ), за период с 1 апреля по 1 октября 1907 года из этой губернии (не входившей, кстати, в черту оседлости) за революционную деятельность административной высылке подверглось 14 человек, из которых четверо (то есть 28,5%) было евреями [44, л. 32 об.]. Донесения жандармских офицеров этой губернии достаточно показательны. «В трех верстах от поселка Осташково был митинг из обывателей названного поселка... на котором ораторствовал исключенный из Тверской духовной семинарии Павел Васильев Митропольский и еврей, ученик Ржевской гимназии, сын аптекаря поселка Осташково», – говорилось в рапорте на имя помощника начальника Тверского ГЖУ [44, л. 226]. В другом документе сообщалось о митинге, состоявшемся близ станции Лихославль. Из трех выступивших на нем ораторов двое – упоминавшийся выше сын аптекаря поселка Осташково Белоблоцкий и приехавший к нему из Твери некий Эпштейн – были евреями [44, л. 233, 235]. Даже в Харбине, по мнению железнодорожного служащего Н. Эсина (вероятно, правильно – Г.С. Есина, работавшего в Иркутске, Н. Эсин – представитель Славянского отдела СРН Харьковской губернии), все беспорядки подготовлены евреями и поляками [45]. Об этом же говорил и участник русско-японской войны Н.А. Ухач-Огорович. По его словам, персонал Маньчжурской железной дороги на 90% состоит из евреев, и именно поэтому в ходе войны она и не справилась с поставленными задачами [46, с. 50].

Правые газеты вообще утверждали, что 9 из 10 политических преступлений совершаются евреями. «За последнее время мы все достаточно убедились в том, что девять десятых революционных преступлений не только готовятся, но и исполняются и укрываются евреями...» – писал «Владимирский край» в начале 1906 года [47]. Спустя день «Московские ведомости» сообщили, что «из всего числа революционных агитаторов, задержанных администрацией, около 90% приходится на евреев» [48].

«Владимирский край» привел и официальную статистику государственных преступлений за 1901–1904 годы, взятую из «Журнала Министерства юстиции». Так, «из общего числа привлеченных к ответственности по политическим делам за это трехлетие православные русские составляют 51,2%, евреи – 29,1%, остальные 19,7% падают на других инородцев, главным образом поляков и литовцев, которые вместе дают 14,4%». Таким образом «на 100 000 русского населения приходится 4 привлеченных к ответственности по политическим делам, а на 100 000 еврейского населения приходится 38 привлеченных...» [49], то есть на порядок больше. Газета привела и сводную таблицу [49], показывающую долю евреев в населении судебного округа и их долю в числе привлеченных к судебной ответственности за совершение политических преступлений в этом округе (см. табл. 1).

Таблица 1

| Судебные округа | Доля евреев в населении (в %) | Доля евреев в числе привлеченных по политическим делам (в %) |
|-----------------|-------------------------------|--|
| Виленский       | 15                            | 64,9   |
| Варшавский      | 14                            | 26   |
| Одесский        | 13,5                          | 55   |
| Киевский        | 12                            | 48,2   |
| Петербургский   | 3,5                           | 40,9   |
| Харьковский     | 1,4                           | 18,8   |
| Иркутский       | 0,6                           | 15,5   |

| Судебные округа | Доля евреев в населении (в %) | Доля евреев в числе привлеченных по политическим делам (в %) |
|-----------------|-------------------------------|--|
| Тифлисский      | 0,6                           | 1,4  |
| Московский      | 0,4                           | 7,5  |
| Казанский       | 0,1                           | 4,7  |
| Саратовский     | 0,1                           | 1,5  |

При этом, газета подчеркнула, что «эти данные относятся... к трехлетию, окончившемуся 1904 годом, т.е. когда русская смута едва начиналась» [49].

О высокой доле евреев в составе революционных партий говорят и современные исследователи. Так, по сведениям С.А. Степанова, среди народников, привлеченных к ответственности в 1866–1895 годах, евреев было 9%. За 1900–1902 годы среди осужденных народников и эсеров евреи составляли уже 15,4% [50, с. 27]. По подсчетам И.П. Киселева, А.П. Корелина и В.В. Шелохаева, в РСДРП евреи составляли 18,8% [51, с. 72]. У анархистов эта цифра по некоторым выборкам достигала 50% [52, с. 199].

Не отрицали свое активное участие в политической жизни России и сами представители еврейских кругов. Характеризуя степень их вовлеченности в революционное движение, лидер российских сионистов В. Жаботинский писал: «...наша еврейская затрата на дело обновления России не была соразмерна ни с нашими интересами, ни с нашим значением, ни с нашими силами... мы заплатили больше, непомерно, безумно больше того, что могли заплатить, и того, что стоило заплатить...» [37, с. 104].

Для объяснения революционности еврейского населения Российской империи нет необходимости обращаться к пресловутым «Протоколам сионских мудрецов» и прочей подобной литературе. Она имеет свое вполне рациональное объяснение. Подавляющее большинство евреев жило в черте оседлости. Так как, согласно утвержденным 3 мая 1882 года Временным правилам, им запрещалось проживать в селах, то небольшие городки (так называемые местечки) были перенаселены, молодежи было все труднее найти работу, а средний заработок еврея-ремесленника в «черте оседлости» не превышал 2 руб. в неделю [15, л. 5]. Тяжелое социально-экономическое положение обуславливало популярность революционных идей в еврейской среде. Окончательно же подтолкнул евреев «в революцию», по мнению С.Ю. Витте, Кишиневский погром 1903 года [34, с. 215].

Киевский губернатор в своем годовом отчете за 1911 год констатировал: «Евреи являются сильным оплотом для революционных партий... из еврейских масс наиболее консервативно настроены лишь те, кто в материальном отношении не испытывает стеснений...» [53, л. 24], а такие, как говорилось выше, отнюдь не составляли большинство. Но даже среди состоятельной еврейской молодежи революционные идеи получили достаточное распространение. Из-за введения процентных норм, ограничивающих долю евреев в учебных заведениях, многие из них стремились получить образование за границей. В частном письме, перлюстрированном Департаментом полиции в 1901 году, сообщалось: «Ввиду процентных ограничений при приеме евреев в высшие учебные заведения, некоторые учащиеся сочли необходимым организовать общество, целью которого, главным образом, является организация кассы взаимопомощи молодым евреям, поступающим в заграничные университеты» [54, с. 93]. Наибольшей популярностью среди будущих студентов-евреев пользовалась демократичная Швейцария, ставшая к этому времени центром русской политической эмиграции. А так как обучающиеся там студенты-евреи из России «представляли собой благоприятную почву для революционной агитации со стороны вождей революционного движения» [55, с. 259], то вполне естественно, что через них оппозиционные идеи проникли и в высшие слои еврейского общества.

Таким образом, в начале XX века для правых слова «еврей» и «революционер» стали синонимами. Даже социал-демократическая идеология, объявлялась монархистами коварной выдумкой еврейского ума, преследующего свои эгоистические цели. «Учение это, внушающее и оправдывающее убийство и ограбление народными массами родных им по вере и народности имущественных классов, имеет затаенной целью отвлечь внимание христианского народа от скопленных в его среде и за счет его достояния капиталов и богатств самими евреями», и «обеспечить возможность еще более широкой еврейской эксплуатации на будущее время», – писал журнал «Мирный труд» [56, с. 184].

Правые также обвиняли евреев в создании тайной организации масонского типа, целью которой является утверждение господства иудеев во всем мире. «Внутренняя организация современных евреев основана, главным образом, на смешанной системе франкмасонов и иллюминатов, на системе тайных сплоченных организаций, раздробленных на бесчисленное множество мелких общин, лож или кружков», которые «подчинены центральной ложе или бюро, во главе коей стоит “Великий Мастер” и его ближайшие помощники», – писал А.В. Ососов. Данная организация и «руководит всеми действиями нашей революционной, анархически еврейской партии», используя в качестве «пушечного мяса» российский рабочий класс и крестьянство, утверждал он. По мнению А.В. Ососова, если не принять энергичных мер «наши еврейские анархисты, вкупе с истеричными братьями еврейского масонства и иллюмиризма, пройдут твердыми шагами к своему идеалу – господству над всем миром» [19, № 3, с. 76].

Кроме активного участия евреев в революционном движении, недовольство правых вызывало и их проникновение на ключевые позиции в экономике, образовании, культуре, которое они называли еврейским засильем. Монархисты утверждали, что практически все европейские государства уже захвачены евреями: «При помощи сбитых с толку и одурманенных прессою пособников, иудеи овладели университетами, биржей и парламентами – этими... китами, на которых, как на фундаменте, зиждется экономическая, политическая и духовная жизнь любой страны» [57, с. 111].

Несмотря на все ограничительные меры, аналогичные явления, по мнению правых, наблюдаются уже и в России. «Везде, во всех вопросах государственной жизни мы, если не видим явно, то, несомненно, очень больно и резко ощущаем присутствие еврейского руководящего начала», – утверждал А.В. Ососов [19, № 2, с. 24]. «Их шпионы и креатуры наводняют полицию, армию и администрацию», – утверждал журнал «Мирный труд» [38, с. 184]. Ведущий публицист националистов М.О. Меньшиков писал в «Новом времени»: «Еврейский вопрос охватил все наши ведомства, вплоть до церкви, где, лишенный сана еврей-архимандрит, сумел повисить себя в архиереи... Евреи пробрались в армию, в генеральный штаб, и их влияние огромно. Евреи овладели интендантством, путями сообщения (что касается поставок и подрядов), евреи овладели финансовым ведомством, высшей школой и пр., и пр. Уж на что, казалась бы, невинная область рыболовство, – а и тут выскочил лейб-еврей» [3, с. 265]. Один из вождей Белого движения генерал А.С. Лукомский отмечал в своих мемуарах: «...в период конца XIX столетия, несмотря на официальные препоны, в армию стали проникать в изрядном проценте худшие из инородцев – евреи. Помимо большого числа попадавших на младшие офицерские должности (конечно, после принятия христианства) всяких Рубинштейнов, Штейнов, Рабиновичей и проч., многие из евреев достигали и высоких должностей. Достаточно указать на Цейля, Ханукова, Грулева, барона Манделя и проч., и проч.» [58, с. 67].

Особенно активно вопрос о «еврейском засилье» как на региональном, так и на всероссийском уровне поднимали члены СРН. В Воронежской губернии, говорилось в отчете о деятельности местного отдела Союза, «еврейское засилье в области торгово-промышленного и ремесленного труда идет не по дням, а по часам: биржа, банковое дело,

хлебная торговля, аптеки, городские пути сообщения, – все это сплошь, или почти сплошь в еврейских руках» [59, с. 204]. Член СРН Г.В. Порховский 28 сентября 1910 года направил министру внутренних дел прошение, в котором указывал, что «медико-фармацевтическая помощь 70-ти тысячному населению гор. Кременчуга с прилегающими к нему поселками обслуживается ныне девятью аптеками, из которых восемь принадлежат фармацевтам-евреям и одна – католику», попытка же открыть собственную аптеку Обществом сестер милосердия, членом Совета которого являлся Г.В. Порховский, встретила отказ [60, д. 406, л. 6 об.]. На учредительном съезде ВДСРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) было признано, что «засилье инородцев вообще, а жидов в особенности, составляет вопрос жгучий. Засилье настолько велико, что оно буквально душит всю Россию, а Союз в особенности» [31, с. 17].

Против «еврейского засилья» выступали и умеренно правые. В записке Киевского клуба русских националистов от 31 января 1912 года, адресованной министрам внутренних дел, финансов, торговли и промышленности, говорилось: «Теперь официально еврейское домовладение – лучшее в Киеве; они имеют, по меньшей мере, четыре газеты против одной русской; вся торговля хлебом, лесом, строительными материалами, сахаром, аптечными товарами, предметами первой необходимости и мануфактурными товарами безраздельно перешла в руки евреев; банки, всевозможные акционерные и посреднические мероприятия – в руках евреев. Благодаря этому, все наиболее видные и активные органы администрации так или иначе опутаны влиянием еврейского гипноза, еврейских лошадей и бриллиантов; учебные заведения переполнены “отборной” еврейской молодежью... все свободные профессии переполняются евреями, евреи даже начинают строить, как это ни невероятно, церкви православные» [61, с. 284].

Одной из первопричин и важной составляющей «еврейского засилья», по мнению правых, было господство евреев в средствах массовой информации. «Кремль» Д.И. Иловайского утверждал, что в России «еврейское иго» началось с печати, «которую евреи все более и более захватывают в свои руки, а в беззащитной провинции жидовская некультурная печать уже господствует и нагло поработачивает себе русское общественное мнение, на пагубу Русскому народу» [2]. «Подобно Австро-Венгрии в настоящее время и у нас Еврейство уже захватило в свои руки часть нашей прессы, долженствующей представлять во всяком государстве национальную силу первостепенной важности», – писали «Московские ведомости» [62]. Этому изданию вторил А.В. Ососов, утверждавший, что иудеи «терроризируют общественное мнение и руководят массами при помощи печатного слова, захватив в свои руки почти все наиболее популярные органы печати» [19, № 2, с. 24]. «Русское знамя» в статье с красноречивым названием «Корень зла» утверждало, что 4/5 повременной печати России находится в руках 6 миллионов евреев, 114 же миллионов русских владеют лишь 1/5 газет. Если же привести «это в надлежащую пропорцию, то» русские «должны иметь в 19 раз больше» периодических изданий. «Завладев таким могучим оружием как печатное слово, – резюмировал орган СРН, – евреи почти всецело завладели русско-народной мыслью» [63]. По мнению одного из авторов «Мирного труда», скрывшегося за псевдонимом, «захватив всю печать, все газеты, иудеи, прежде всего вдребезги развратили ее», а затем сделали ее «покорным орудием для одурманивания простодушных христиан» [57, с. 107].

Умеренно правые в этом вопросе полностью солидаризировались с крайне правыми монархистами. В постановлении Главного совета ВНС говорилось: «...наша печать уже почти целиком захвачена ... евреями, которые превратили это могучее средство возбуждения и питания национальной мысли в такое же могучее орудие ее извращения и опшления... По преимуществу в том же направлении работает нынешнее книгоиздательство, также захваченное... главным образом, евреями» [3, с. 267].

Монархисты утверждали, что негативное влияние «еврейского засилья» сказывается и на русской культуре, которая под влиянием иудеев утрачивает свои самобытные чер-

ты. В докладной записке премьер-министру В.Н. Коковцову от имени руководящих органов ведущих монархических партий говорилось, что «созданная на правительственные миллионы Императорская С.-Петербургская консерватория, а с нею все русское искусство, с императорскими театрами во главе, совершенно захвачены иудеями», в результате чего русский театр «вместо того, чтобы служить высоким идеальным задачам искусства и национальной идеи, способствует лишь упадку и разложению нравов» [64, т. 2, с. 48]. Представитель Московского отдела ВНС А.А. Сидоров указывал, что русский театр «под давлением евреев-драматургов, евреев-рецензентов и евреев-режиссеров сильно объевреился» [3, с. 265].

Особую тревогу черносотенцев вызывал «захват» евреями «свободных профессий». Если в начале XIX века еврейской национальной интеллигенции в Российской империи вообще не существовало, то на рубеже XX столетия ситуация радикально изменилась. А.П. Липранди утверждал, что все «так называемые «свободные профессии», подверглись сильному иудейскому пленению» и поэтому «являются самыми революционными общественными элементами» [17, № 5, с. 111]. Из Ярославля писали в Главный Совет СРН: «За последние 10–12 лет в Ярославле замечается наплыв пришлого еврейства, и все они лезут в господа и интеллигенцию» [60, д. 595, л. 10].

Представители умеренно правого ВНС полностью разделяли эту позицию. «Для меня наличность “еврейского засилья” в русском интеллигентском классе была ясна уже в начале века, евреи, кроме университетов, захватили печать и через нее руководство умственной жизнью страны. Результатом этого засилья была энергия и вирулентность “освободительного движения” 1905 г., каковому движению еврейство дало спинной хребет, костяк», – писал один из лидеров фракции националистов в IV Думе В.В. Шульгин [4, с. 47]. Лидер Киевского клуба русских националистов (ККРН) А.И. Савенко писал: «...видно, как сильно, как стихийно среди жидов стремление к образованию, которое в руках жидов является мощным орудием для материального и духовного порабощения русского народа. Не удивительно, что интеллигенция в России становится все более жидовской. Уже давно почти все свободные профессии захвачены у нас жидами» [65, л. 84 об., 66].

Например, на Украине в этот период один интеллигент приходился на 423 украинца, 90 евреев и 83 русских [67, с. 36]. При этом наиболее динамично развивающейся группой была именно еврейская интеллигенция. И если бы она сохранила такие темпы своего роста, то вскоре зашаталась бы ранее незыблемые позиции русских представителей свободных профессий. «Образованный класс» в России долгое время не разделял антисемитские идеи, не испытывая серьезных угроз своему положению со стороны евреев, в силу известных причин даже не пытавшихся вторгнуться в сферу ее компетенции. Но появление во второй половине XIX века еврейской интеллигенции, потеснившей русских представителей свободных профессий, изменило ситуацию и привело к появлению антисемитских настроений и в русской интеллигенции, особенно проживавшей на территориях, входящих в черту оседлости. Поэтому антисемитизм был свойствен не только крайне правому СРН, основой социальной базы которого были городские низы и крестьянство, но и достаточно умеренному Всероссийскому национальному союзу, в составе которого значительную часть составляла русская интеллигенция Юго-Западного края.

Правительство пыталось выставить барьеры на пути количественного роста еврейской интеллигенции, главными из которых были введенные Александром III процентные нормы, ограничивающие численность учащихся-евреев. Согласно министерским циркулярам 1887 года в черте оседлости она не должна была превышать 10% всего числа обучающихся в средних и высших учебных заведениях, 5% в остальных местностях и 3% в столицах [68, с. 89]. Но нормы эти обходились различными путями. Например, по сведениям журнала «Мирный труд», в Саратовской фельдшерской школе в числе всех обучающихся,



насчитывалось 47% евреек [69, с. 54], а в женской гимназии г. Николаева из 200 учениц, христианками было всего 13, остальные – еврейки [70]. По сообщению харьковского губернатора, местный университет, насчитывал «в числе своих воспитанников свыше 10 процентов студентов евреев (против законной нормы в 5%)» [36, л. 6]. Националист А.И. Савенко со страниц крайне правой газеты «Вече» сообщал, что «во всех женских средних учебных заведениях Киевского округа училось 17 413 душ. Из них 6049 евреек или 34,74%», а «в мужских гимназиях обучалось на 871 еврея больше, чем по закону» [65, л. 84 об.].

Министр народного просвещения в правительстве П.А. Столыпина А.Н. Шварц в своих воспоминаниях писал, что «за эпоху “свобод” норма, установленная для приема в учебные заведения учеников евреев, была повсеместно нарушена самым грубым образом», а «в Томске такое нарушение правил достигло прямо неприличных размеров» [71, с. 33].

Приведем таблицу динамики роста доли студентов-евреев в Киевском и Новороссийском университетах, крупнейших учебных заведениях «черты оседлости» (см. табл. 2)

Таблица 2

| Город  | Год   |       |      |
|--------|-------|-------|------|
|        | 1888  | 1893  | 1906 |
| Киев   | 15,2% | 23,5% | 20%  |
| Одесса | 11,8% | 18,7% | 34%  |

Сост. по [72, S. 513, 521, 524].

Некоторое уменьшение числа студентов иудейского исповедания в Киеве и резкое увеличение его в Одессе было связано с тем, что в 1900 году в Новороссийском университете был открыт второй на Украине медицинский факультет, составивший достойную конкуренцию киевскому.

В 1913 году на 10 тыс. евреев приходилось 5,6 студента (по стране в среднем лишь 3,7) и 116 учащихся средних учебных заведений против 43 в среднем. Процент грамотных среди евреев также превышал средний по стране – 38,9% против 21,1% [50, с. 25], что не в последнюю очередь объяснялось религиозными требованиями иудаизма, согласно которым все мужчины должны были уметь читать.

Таким образом, количество лиц иудейского исповедания желающих получить образование, значительно превышало установленные нормы. В перлюстрированном Департаментом полиции частном письме из Одессы, адресованном петербургскому студенту, говорилось: «Вы, петербуржцы, только теоретически возмущаетесь процентами, вас это так не бьет по нервам, как нас, очевидцев. Действительно, что можно представить себе ужаснее этого года: в этом году не принято в Одесский университет 9 человек с золотыми медалями. Что может быть более несправедливо!» [54, с. 92].

В начале XX века немецкий социолог М. Вебер отмечал, что «национальные и религиозные меньшинства, противостоящие в качестве «подчиненных» какой-либо другой «господствующей» социальной группе, обычно, именно потому, что они добровольно или вынужденно отказываются от политического влияния и политической деятельности, концентрируют все свои усилия в сфере предпринимательства; этим путем наиболее одаренные их представители стремятся удовлетворить свое честолюбие, которое не находит себе применения на государственной службе» [74, с. 64]. Евреи не стали исключением в этом правиле и, вынужденно сосредоточив основные свои усилия в сфере экономики, добились в этой области значительных успехов, составив серьезную конкуренцию русским торговцам и ремесленникам.

Раввин Я. Бафман объяснял это так: «За еврейскими ремесленниками стоят всегда братства и кагал; следовательно, в борьбе ремесленника еврея с ремесленником христианином первый должен выходить и действительно выходит победителем – одному против

многих не устоять» [74, с. 281]. Примером этому может послужить инцидент в г. Шуе Владимирской губернии, когда десять православных торговцев готовым платьем подали жалобу губернатору на то, что местные евреи «занимаются всевозможными торговыми операциями, подрывая, таким образом, русские примитивные предприятия», и просили выслать последних [75, с. 118]. Ярославские союзники жаловались в Главный Совет: «Еврейство захватило в свои руки почти все отрасли промышленности, доведя до разорения некоторых русских торговцев и заставив других сократить свои обороты. Не только местное, но и всероссийское еврейство так влияет на наше купечество, что многие, искренне сочувствуя Союзу и разделяя его убеждения, записываются в партию октябристов, так как их торговые обороты всецело зависят от жидов-коммиссионеров, которые могут оставить без сбыта товара и довести до разорения» [60, д. 595, л. 10].

В черте оседлости на 1000 жителей евреев приходилось 387 торговцев, на то же число жителей других национальностей их приходилось всего 38. В 15 губерниях, где было разрешено проживать евреям, им принадлежало 37,8% промышленных предприятий и 59,1% торговых точек. Значительно увеличилась доля евреев в купеческом сословии, достигнув 18,4%. В черте оседлости эта цифра была значительно больше: среди купцов 1-й гильдии евреи составляли 40,3%, 2-й – 56,2% [50, с. 27]. Правда, следует отметить, что в начале XX века принадлежность к купеческому сословию не являлась обязательной для занятия торговлей, можно было обойтись более дешевым промысловым сбором. Поэтому для православных коммерсантов гильдейские патенты перестали быть необходимостью, их приобретали в основном лишь представители старых купеческих династий, которым он давал личные права и преимущества, присвоенные купеческому сословию. Для евреев же принадлежность к гильдейскому купечеству предоставляла столь желанное право повсеместного жительства.

Экономические факторы, подпитывающие антисемитские настроения, существовали и в деревне, в особенности в черте оседлости, где практически вся розничная торговля была сосредоточена в руках евреев. «Русское знамя» писало: «Крестьяне Волыни терпят от польских помещиков и евреев-торговцев и ростовщиков», являющихся «в то же время и врагами русской государственности» [76]. Об этом же говорили и крестьянин Киевской губернии Б. Власюк: «В нашей местности вся торговля в руках жидов, православный даже и не смеет думать о торговле...» [77, с. 99], и правый публицист А.П. Липранди: «...в деревне... торговля составляет монополию евреев (ибо христианских лавок в деревне нет)» [69, с. 43]. Последний даже призывал ничего не покупать у евреев, дабы «иссяк источник, питающий еврейство и дающий ему силу и господство» [69, с. 40].

Несмотря на то, что Россия являлась крупнейшим в мире экспортером хлеба, указывает современный российский исследователь А.Ю. Давыдов, крестьяне не ощущали от этого каких-либо экономических выгод. Не имея возможности хранить зерно в силу отсутствия элеваторов, они каждую осень торопились продать его по весьма низким ценам перекупщикам [78, с. 32], в качестве которых весьма часто (особенно это касается черты оседлости) также выступали еврейские торговцы. Участники I Всероссийского съезда уполномоченных отделов СРН, проходившего в сентябре 1906 года, требовали принять меры для освобождения «мелких землевладельцев от эксплуатации их скупщиками и коммиссионерами» [64, т. 1, с. 195], имея в виду в первую очередь еврейских торговцев. Даже в весьма далеко лежащей от черты оседлости Шуе монархисты полагали, что в повышении цен на хлеб виноваты еврейские торговцы. В телеграмме, адресованной самодержцу от имени Шуйского Союза русских православных людей, говорилось: «...несмотря на урожай хлебов в нынешнем году, цены на оные не понизились, а еще более возвышаются, как подобно неурожайным годам, происходит это вследствие усиленной скупки хлебов евреями в хлеботородных губерниях и отправки его за границу» [79].

Если в Юго-Западном крае, входящем в черту оседлости, главной причиной крестьянского антисемитизма являлась экономическая зависимость сельского производителя от еврейских посредников-торговцев, то антисемитизм великорусской деревни имел под собой в первую очередь религиозно-этническую почву. По свидетельству сельского священника Ф. Казанского, для крестьян Шуйского уезда Владимирской губернии евреи были прежде всего инородцами-«нехристями», «их не задевают, но относятся к ним с презрением». Для крестьян они не «евреи», как таковые, а просто «нерусские», причем не столько в национальном, сколько в религиозном смысле [75, с. 118].

Таким образом, в начале XX столетия в России сложилась парадоксальная ситуация: большая часть евреев жила в бедности, если не сказать в нищете (например, в Волынской губернии евреи составляли 14% населения, а владели лишь 7% имущества [80, л. 22]), а у народных масс сложилась стойкая ассоциация между словом «еврей» и понятием «торговый капитал». Для трудовых слоев населения антисемитизм являлся своеобразной формой классово-борьбы и отражал социальные противоречия между трудом и капиталом, в первую очередь торговым. При этом находящимся на вершине социальной пирамиды было выгодно направлять стихийный протест народных масс по этому руслу. Со стороны помещиков и крестьян, кроме всего прочего, антисемитизм объясняется еще и идущим из средневековья противостоянием между производящими продукт землевладельцами и представителями торгового капитала, которые только перераспределяют его. Представители буржуазии, особенно мелкой и средней, видели в еврейском торговце в первую очередь соперника, и для них антисемитизм был одним из способов достижения экономических целей путем недобросовестной конкуренции. Тем более что сплоченность евреев давала повод обвинить их в монополизации рынка, то есть в таком же нарушении правил конкурентной борьбы. Современный исследователь О.В. Будницкий справедливо резюмирует: «...В период между двумя революциями налицо был бесспорный рост антисемитизма, или, скажем более мягко, настороженного отношения к евреям, который захватил и круги русского общества, ранее не страдавшие этой болезнью» [35, с. 6].

Монархисты являлись сторонниками самого кардинального решения еврейского вопроса. «Евреям в России тесно, пусть же они по примеру немцев, французов, ирландцев и др. уходят в страны, где много еще свободных земель – Африку и Америку», – писал журнал «Мирный труд» [81, с. 47]. А.В. Ососов видел два варианта решения еврейского вопроса: «...посредством полного слияния господствующего народа с еврейским племенем, или посредством решительного удаления евреев из пределов государства». Однако полное слияние русского народа с еврейским А.В. Ососов посчитал невозможным из-за вполне естественного нежелания последнего утрачивать свою национально-религиозную идентичность. Поэтому, утверждал А.В. Ососов, «остается другой исход – удаление евреев из пределов государства физически или граждански, при помощи средневековых Гетто. Практика Гетто уже доказала всю их непригодность... поэтому речь может быть только об удалении евреев из пределов государства в полной мере... Для этого, конечно, придется пожертвовать многими капиталами, выделив их из оборота государственных средств, придется может быть пожертвовать личными денежными средствами в виде образования фонда для выселения евреев из России, но я думаю, что и перед этой жертвой не должно останавливаться русское общество и правительство, лишь бы, только избавить свою страну и массу своего податливого и добродушного населения от слишком предприимчивых сынов Израиля» [19, № 3, с. 90–92]. С ним полностью соглашался крайне правый публицист Н.Е. Кременский, писавший, что «организация фонда на выселение излишка евреев из России – самый целесообразный и мирный способ решения злосчастного еврейского вопроса» [81, с. 47]. «Для блага и процветания Русского Народа необходимо изгнать всех без исключения жидов из России, что в средние века успешно сделали ряд европейских

стран (Англия, Франция, Испания)», – писал «Вестник СРН», отражавший позицию «обновленческого» крыла Союза [82].

Правые поддерживали идею создания еврейского государства в Палестине и призывали всячески содействовать переселению туда российских евреев, «каких бы материальных жертв такое выселение ни потребовало от русского народа» [50, с. 25]. Для достижения этой цели даже поднимался вопрос о сотрудничестве с сионистами («палестинофилами»), отношение к которым в России и со стороны властей, и со стороны монархических партий поначалу было достаточно благожелательным. И те, и другие надеялись, что сионизм хотя бы частично снимет остроту еврейского вопроса в стране путем переселения российских евреев в Палестину.

Первые шаги к возрождению еврейского земледелия в Палестине были сделаны в 1860-х годах еврейским филантропом М. Монтефиоре и председателем парижского “Alliance Israelite” Шарлем Неттером [15, л. 5]. В 1890 году был утвержден устав «Общества вспомоществования евреям земледельцам и ремесленникам в Сирии и Палестине» с комитетом в Одессе и подчиненным ему управлением в Палестине. Целью данного общества являлось поощрение евреев, поселившихся в Сирии и Палестине, к производительному (преимущественно земледельческому) труду. Но успехи колонизации были более чем скромными – в течение первых десяти лет было основано около 18 колоний с населением около 5 тыс. человек [19, № 3, с. 81].

Дальнейшее расширение колонизации затем приостановилось, что привело к расколу «палестинофильства» на три направления. Из них только одно, так называемое практическое палестинофильство, сохранило первоначальную цель движения – колонизацию «земли обетованной» путем «инфильтрации» туда евреев. Представители «духовного палестинофильства» первоочередной целью считали не колонизацию Палестины, а культурное развитие народа и создание новой системы национального воспитания, то есть издание для народа просветительных книг, устройство библиотек, субботних и начальных школ. Палестина впредь до возможности открытой и широкой колонизации должна была служить лишь духовным центром еврейства. После выхода в свет в 1896 году книги венского журналиста Т. Герцеля “Judenstaat”, пропагандировавшей идею образования еврейского государства в Палестине, возникает третье направление, так называемый политический сионизм (с этого периода термин «сионизм» вытесняет из употребления прежнее название этого движения – «палестинофильство»), целью которого являлось создание самостоятельного еврейского государства [15, л. 5].

В 1897 году в Базеле I конгресс сионистов создал Сионистскую лигу и выработал программу ее деятельности, предусматривающую заселение Палестины (с разрешения турецкого правительства), объединение всего еврейского народа посредством учреждения местных и общих организаций в соответствии с законодательством соответствующих стран, укрепление национального самосознания еврейского народа. Речь об участии сионистов в русском «освободительном» движении пока не велась.

С начала XX века в сионизме все отчетливее начинают проявляться революционные тенденции. Глава МВД В.К. Плеве писал министру финансов В.Н. Коковцову: «В настоящее время, когда сионизм изменил первоначальное направление основать в Палестине независимое государство и, путем эмиграции, сократить миллионы евреев, населяющих империю... и создал враждебные русской государственности течения, правительство вынуждено всеми зависящими от него мерами преградить дальнейшее развитие сионизма в сказанном направлении...» [цит. по: 83, с. 100].

О характере дальнейшей эволюции сионизма лучше всего свидетельствует еще один циркуляр Департамента полиции: «Уже со времени IV сионистского конгресса (1900 года) идеи чистого сионизма, выработанные Базельской программой, стали отходить в мас-

сах еврейства на второй план, выдвигая вперед программу насущной работы (*Gegenwart programm*) на местах и ставя на первое место социалистические принципы. Сионисты от чистого идейного учения постепенно стали переходить к тактике вмешательства в культурную, экономическую, а затем и политическую жизнь России. Эта эволюция сионизма привела последний в сторону противоправительственного лагеря. Неудачи, постигшие еврейские колонии в Палестине, вызвали в сионистских кругах настолько сильное разочарование, что «палестинофильство» сразу утратило свое прежнее значение, а взамен его, по соображениям утилитарного свойства, была выдвинута идея о том, что сионистские организации в России должны быть использованы, как средство борьбы с правительством за улучшение быта еврейского народа» [83, с. 20]. По сведениям Департамента полиции, в конце концов «большая часть этих организаций влилась в чисто революционные организации и приступила к совместной с ними деятельности» [83, с. 101].

Причины такой идейной эволюции сионистского движения видны из резолюции четвертой конференции российской партии сионистов-социалистов, состоявшейся в Австрии весной 1911 года. Участники конференции констатировали, «что при ненормальном положении, в котором находится еврейская торговля и промышленность [в силу политических ограничений – *И.О.*], еврейские национальные хозяйственные интересы не могут быть никогда вполне защищены» [44, д. 1403, л. 17 об.]. Лидер российских сионистов В.Е. Жаботинский теоретически обосновал эту трансформацию сионизма в чисто политическое течение в своей работе «О связи социализма и национальных движений», заявив в ответ на замечание, что его последователи наполовину социалисты, а наполовину националисты, следующее: «...мы на 100% социалисты, и на 100% националисты!» [37, с. 106].

В начале XX века сионистские организации представляли собой внушительную силу, с которой уже приходилось считаться. В 1901 году в России активно действовало 965 кружков сионистов, объединявших в своих рядах около 113 тыс. человек. Активы колониального банка, принадлежащего этим организациям, насчитывали 2,5 млн руб. [54, с. 94]. Все сионистские кружки в России возглавлял заведующий Кишиневским центром сионистов Кочан-Барнштейн [15, л. 5].

Изменение характера деятельности сионистских организаций отразилось на отношении к ним со стороны властей. Уже в 1903 году циркуляр МВД запрещал любую сионистскую деятельность в империи, не направленную на немедленный выезд евреев из России [83, с. 100]. Прецедентом к полному запрещению всех сионистских организаций в России послужило дело о регистрации Минского общества сионистов, завершившееся указом Правительствующего Сената от 1 июня 1907 года, в котором разъяснялось, что «никакие организации сионистов не должны быть допущены в России, ввиду преследуемых ими политических задач, ведущих к обособлению еврейских масс, с целью активной борьбы с существующими условиями правовой жизни еврейства, и к обострению национальной вражды с коренным населением» [44, д. 1403, л. 21 об.].

По сведениям Департамента полиции, находящийся в Палестине центральный комитет партии сионистов-социалистов, в начале 1908 года решил приступить к изданию еженедельной демократической партийной газеты под названием «Единство». «Имея в виду, что предполагаемое объединение 10 еврейских организаций при признании ими газеты «Единство» руководящим органом [имеет своей целью] направить деятельность сионистских обществ на путь социал-демократических партий, это обстоятельство вызовет, в свою очередь, иное отношение к этим обществам со стороны правительственной власти», – говорилось в секретном циркуляре МВД, подписанном полковником Е.К. Климовичем [44, д. 1403, л. 10]. Поэтому 21 мая 1908 года Департаментом полиции был издан соответствующий циркуляр начальникам губернских жандармских управлений и охранных отделений о необходимости координации усилий различных ведомств «в целях планомер-



ной борьбы с сионистским движением» [44, д. 1403, л. 10]. В другом секретном циркуляре Департамента полиции от 16 мая 1912 года утверждалось, что «левое крыло сионизма, объединенные партии “Поалей-Цион” и “Сионисты-социалисты” в настоящее время представляют собою чисто революционные организации, стремящиеся к замене существующего в России государственного строя демократической республикой и усматривающие наиболее действительное средство для достижения этой цели в применении террора и в подготовке вооруженного восстания» [44, д. 1403, л. 20 об].

От условной поддержки сионизма к борьбе с ним перешли и представители монархических партий. Так, еще в 1906 году А.В. Ососов утверждал, что сионизм в настоящее время существует в «форме исключительно национально-политических союзов еврейско-масонской окраски» и его деятельность направлена на «сплочение еврейского народа для реальной и успешной борьбы с христианскими государствами с целью установить прочное еврейское господство над всем миром» [19, № 3, с. 83]. Г.П. Брасов в письме к С.Ф. Шарпову утверждал, что «Сионистское движение – тать, наступающий на все человечество в ночи современной цивилизации, тать, против которого нужно действовать смело и открыто, честно и решительно, славянство должно повести с этим татем священную войну, должно навсегда уничтожить нахальство и издевательство еврейства» [83, с. 95].

Неудачи еврейского колониационного движения и последовавшее за этим изменение характера сионизма, сделали надежды правых на полное выселение евреев из России весьма призрачными. «Наилучше было бы совершенно избавиться от евреев выселением их. Но буде пока сие невозможно... необходимо принять ряд мер против жидов», – считали правые [31, с. 17]. Представители монархических партий начали предлагать различные способы разрешения еврейского вопроса, тем более что актуальность данной проблемы ни у кого в правом лагере не вызвала сомнений, а затягивание с ее разрешением, полагали монархисты, могло иметь самые печальные последствия. По словам А.П. Липранди, «в дело вмешался русский народ, начавший “разрешать” еврейский вопрос, но не “полноправием”, а попросту дубьем» [69, № 10, с. 35] (речь здесь идет о погромах октября 1905 года).

Однако черносотенцы при явном антисемитизме некоторых своих представителей не были сторонниками такого способа урегулирования еврейской проблемы. «Как ни сочувствуй проявлению народного чувства, но этот способ разрешения еврейского вопроса [погромы – И.О.] нельзя признать нормальным», – признавал даже А.В. Ососов [19, № 2, с. 25]. Да и председатель СРН А.И. Дубровин, которого считали главным врагом еврейства, неоднозначно осуждал еврейские погромы, правда, судя по приведенному ниже высказыванию, лишь потому, что они не достигают поставленной цели – подорвать силу «еврейства». В 1907 году А.И. Дубровин заявил: «Погромы противны нам уже одной своей бессмысленностью, не говоря про дикую жестокость и разнузданность низменной страсти. Во всех погромах расплачиваются сами же погромщики (русские или вообще христиане), да жалкие полуодетые, голодные бедняки-евреи. Богатое и всемогущее еврейство, почти без исключений, остается невредимым» [84, с. 354]. Приблизительно теми же мотивами руководствовались и представители Киевского клуба русских националистов, утверждавшие, что «так называемые “погромы”, несмотря на видимое будто бы разорение евреев, в действительности всегда вели к еще большему усилению и обогащению евреев», так как последние, зная о предстоящих погромах, успевали припрятать ценности, а потом, пользуясь состраданием окружающих, объявляли банкротство под предлогом форс-мажорных обстоятельств и удваивали свой капитал [61, с. 283].

Предложения правых по еврейскому вопросу в основном сводились к сохранению и усилению в отношении лиц иудейского исповедания исключительного законодательства и недопущение расширения их прав. Монархисты призывали власть к самым решительным

действиям, ибо «колебания и паллиативные меры по отношению к евреям могут создать лишь затруднения для Государственной власти и ускорение революции» [64, т. 1, с. 133].

В одном из докладов, прочитанных А.П. Пятковским в Петербургском «Русском собрании» в 1903 году, отмечалось, что у русского правительства были «стремления применять общие меры [в отношении евреев – *И.О.*], но сама жизнь заставила положить преграды. По необходимости приходится ограждать от расы, которая под всеми соусами опасна с своим эксплуататорскими вождениями». По мнению докладчика, «во Франции благодаря допущенной революцией равноправности, при 40-миллионном населении 150 тыс. человек еврейской расы заняли лучшие места в делах депутатских, банковских, судебных, адвокатских и т.п.» [30, с. 194].

Монархисты постоянно подчеркивали, что в Западной Европе уравнивание евреев в правах с остальным населением имело только отрицательные последствия. «Опыт этих стран, да и самой России тоже, убедительно говорит, что “еврейское освобождение” для русского народа и для России будет порабощением и закабалением их народу, совершенно чуждому для русских и по складу ума, и по вере, и по совести...» – писал один из авторов журнала «Мирный труд» [56, с. 186]. Более того, представитель ВНС В.А. Бобринский утверждал, что введение равноправия будет иметь негативные результаты и для самих евреев, способствуя росту антисемитизма в России. «Присматриваясь к тому, что происходит... в Западной Европе, в тех государствах, где евреи пользуются равноправием, поражаешься той волною ненависти по отношению к евреям, которая в этих государствах вздымается...» – писал он [3, с. 271].

Монархисты утверждали, что равноправие является отнюдь не конечной целью еврейского национального движения, а всего лишь средством для ее достижения. Конечная же цель евреев, по утверждениям правых, – порабощение России. «Уничтожьте черту оседлости, дайте евреям не только равноправие, но даже льготы в сравнении с Русскими и все-таки они не положат оружие, будут мутить, пока не обратят Россию в одно поле для своих эксплуатаций, пока не завладеют нашими землями, школами, не расхатают нашей Церкви, нашей Государственности...» – писал журнал «Мирный труд». Поэтому «каждое послабление, каждая уступка только дразнит их аппетиты и дает им лишний шанс на победу» [38, с. 185]. Последствия же ликвидации правовых ограничений евреев для России, по мнению черносотенцев, будут самыми катастрофическими. «Уравнивание евреев в правах с коренным русским населением будет началом гибели земли русской, так как внесет страшную смуту и разложение в наше отечество, от которого оно едва ли когда оправится», – писал Н.Е. Кременский [81, с. 48].

А.А. Александров, выступая на общем собрании Тверского отдела СРН, сказал, обращаясь к русским либералам: «...Вы ратуете за нарушение еврейской оседлости и уничтожение виновных монополий. Вы пустите на нашего простого крестьянина еврея да в его же руки отдадите кабаки, так через два года мы Россию не узнаем. Она действительно освободится от русских торговцев, подрядчиков, и русский крестьянин быстро освободит сберегательные кассы от своих денег, свои закрома от хлеба, свои дворы от скота... переводя все это в карманы освобожденных евреев, и попадет в крепостную зависимость к жиду-кабатчику, а через 10 лет обратится в тот пролетариат... которого к счастью России в настоящее время у нас нет. Видели мы это на западе [в Юго-Западном крае и Белоруссии, то есть в черте оседлости, – *И.О.*], где русский народ порабощен евреями и где давно уже нет русской торговли» [85]. Один из лидеров Киевского клуба русских националистов А.И. Савенко утверждал: «Если евреям дать равноправие, то у нас, в русском Киеве, русских торговых заведений совершенно не будет» [61, с. 110].

Так как евреи не участвовали в построении русской государственности, то они не могут претендовать на равноправие не только с русским народом, но и с другими

народностями, внесшими свою лепту в создание Российской империи, утверждали идеологи самодержавия. Поэтому «требование евреями полной равноправности не только с коренным русским населением, но и с инородцами, входящими в состав империи – несправедливо и обнаруживает только их чрезмерную притязательность», – писал Н.Е. Кременский. По его мнению, «бездомным... евреям не сумевшим создать себе самостоятельного отечества, приличествует в этом обширном государственном здании лишь второстепенная роль квартиранимателей с ограниченными правами пользования» [81, с. 40].

Вопрос о недопущении равноправия евреев черносотенцы поднимали практически на всех своих съездах. Так I Всероссийский съезд «Русского собрания», ставший потом считаться I Всероссийским съездом Русских людей (Петербург, 8–12 февраля 1906 года) признал возможным предоставить полные права, какими пользуется остальное население России, только внукам евреев, принявших православие [64, т. 1, с. 133]. В резолюциях II Всероссийского съезда Русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) отмечалось, что «равноправие Евреев с Русскими грозит нам порабощением» и «может повлечь за собою утрату нашей политической независимости», и предлагалось изъять вопрос о равноправии евреев из рассмотрения Государственной Думы [86]. Делегаты III Всероссийского съезда Русских людей (Киев, 1–7 октября 1906 года) пришли к выводу, что «евреи, как не христиане, и не внесшие своей территории в состав империи, лишаются права голоса» [87, с. 136]. Второе частное совещание представителей СРН (Ярославль, 8–11 марта 1909 года) подчеркнул, что «все инородцы, входящие в состав Российского Государства, пользуются общими правами с коренным населением, но до тех только пор, пока не вторгаются в жизнь русского народа или не делают попыток присвоить себе главенство над этим коренным населением», постановило: «Ныне, когда наносимый евреями русскому народу и русской государственности вред столь ярко выразился, права евреев не только не должны быть ни в коем случае расширяемы, но должны быть ограничены специальными законами, причем необходимо самое строгое наблюдение за исполнением запретительных законов о евреях» [88].

В связи с созданием представительного органа власти – Государственной Думы – монархисты особенно активно настаивали на ограничении политических прав еврейского населения. По мнению «Московских ведомостей», «открытый доступ Еврейства в Государственную Думу послужит к усилению процветания Еврейского племени в области экономической жизни Русского Народа и его политической будущности» [89]. СРН в своем обращении к русским людям (конец 1905 года) призывал создать особую еврейскую избирательную курию и ограничить число избираемых ею «от всего еврейского населения Российской империи» депутатов тремя, исключительно «для доклада Думе о частных нуждах Еврейского Народа» [64, т. 1, с. 81]. Местные отделы полностью поддерживали эту линию Главного Совета СРН. Так, в июне 1907 года Ялтинский отдел Союза в письме к А.И. Дубровину высказал пожелание «чтобы Евреи совсем не имели прав избирателей, а за малейшую агитацию подвергались бы наказанию или высылке за пределы губернии» [60, д. 37, л. 17 об.]. В постановлении Совета Лубенского отдела СРН (Полтавская губерния) от 20 марта 1912 года говорилось: «...Участие евреев, как племени глубоко враждебного не только русскому народу и государственности, но всем христианским народам, в высшем государственном учреждении, законодательном или законосовещательном – не может и не должно быть терпимо никоим образом русским народом», даже «выделение их в отдельную курию не имеет никакого значения» и не может быть допущено [60, д. 407, л. 4].

Форумы монархистов также периодически выступали с подобными предложениями. На II Всероссийском съезде Русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) А.С. Шмаков предложил объявить евреев иностранцами, тогда с них будет снята воинская повинность и они потеряют право участвовать в выборах Думы [90]. Учредительный съезд ВДСРН

(Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) выступил с требованием «удалить жидов из Государственной думы и Государственного Совета» [31, с. 18]. И даже умеренно правые националисты стремились не допустить участия евреев в работе Государственной Думы. В частности, представитель левого крыла ВНС А.И. Савенко, полагал, что для успокоения государства «прежде всего, необходимо лишить евреев избирательных прав», допуская, правда, в крайнем случае выделение их «в особую избирательную курию» [3, с. 193].

И хотя лишь очень небольшой процент евреев имел право поступать на государственную службу (только имеющие степень доктора, магистра или кандидата по университетским факультетам), монархисты постоянно высказывались и по этому вопросу. Так, в резолюциях II Всероссийского съезда Русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) содержалось требование не допускать евреев «на государственную и общественную службу, равно как и к пользованию политическими правами в России» [86]. III Всероссийский съезд (Киев, 1–7 октября 1906 года) постановил: «...евреи не должны приниматься на государственную службу ни в центральные, ни в местные учреждения» [87, с. 189], а IV Всероссийский съезд (Москва, 26 апреля – 1 мая 1907 года) в своих резолюциях распространил этот запрет и на крещеных евреев [91]. ВДСРН на своем учредительном съезде (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) также потребовали «ни под каким видом не допускать жидов на государственную службу... выкрестов же сравнивать с жидами, не признавая их равноправия до седьмого поколения». В отношении общественной службы участники съезда несколько «смягчили» позицию, потребовав уже не удаления с нее евреев, а лишь ограничения их числа тремя процентами, «включая выкрестов» [31, с. 18, 19]. Региональные форумы правых также обращались к этой проблеме. Съезд уполномоченных отделов СРН Юга России (Одесса, 24 октября 1908 года) принял всеподданнейший адрес, в котором содержалось требование «не принимать ни на какую государственную, общественную, городскую и административную службу евреев по вере и происхождению, а ныне находящихся удалить с нее» [92, с. 249].

Особую опасность, по мнению монархистов, представляло проникновение евреев в вооруженные силы, следствием чего могла стать утрата армией должной «верноподданности». II Всероссийский съезд Русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) выступил с предложением «не допускать Евреев к отбыванию воинской повинности, обложив их особым, на военные цели, налогом» [86]. Дубровинцы тоже считали необходимым заменить для евреев «воинскую повинность денежной» [31, с. 18]. Участники съезда уполномоченных отделов СРН Юга России (Одесса, 24 октября 1908 года) потребовали «изгнать евреев из христоролюбивой доблестной русской армии» [92, с. 249].

Правые намеревались ограничить права иудеев и в экономической сфере, надеясь тем самым ослабить главные, по их мнению, рычаги политического влияния еврейства. В «Воззвании к русскому народу» от имени I Всероссийского съезда «Русского собрания» (Петербург, 8–12 февраля 1906 года) говорилось: «Предоставить право торговли и занятий ремеслами определенному числу лиц из евреев, пропорционально количеству торгового и ремесленного населения [нееврейского – *И.О.*] с воспрещением евреям торговать хлебом в зерне, мясом, лесом и лесным материалом». Остальному же еврейскому населению «предоставить право наниматься в качестве рабочих на фабриках и у землевладельцев». Предлагалось также совершенно воспретить евреям открывать, стоять во главе или принимать участие в биржевых и банковских учреждениях [64, т. 1, с. 131]. На IV Всероссийском съезде Русских людей (Москва, 26 апреля – 1 мая 1907 г.) вновь было принято постановление просить о запрещении евреям «содержать банки, банкирские конторы и ссудные кассы». По мнению участников съезда, «нужно всемерно ограничивать евреев во всех отраслях торговли и промышленности, дабы они не забрали окончательно в свои руки Русскую торговлю и промышленность, и так уже ими наполовину заполненные» [91].

Учредительный съезд ВДСРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 г.) потребовал не допускать евреев ни к каким казенным подрядам, а также «изъять из еврейских рук торговлю предметами первой необходимости... следствием чего является постоянное умышленное вздорожание на припасы» [31, с. 18, 19]. Съезд уполномоченных отделов СРН Юга России (Одесса, 24 октября 1908 года) признал необходимым запретить государственным банкам поддерживать еврейские кредитные учреждения [92, с. 249].

Недовольство правых вызывала также торгово-ростовщическая деятельность евреев в деревнях, приводившая к усилению зависимости крестьян от еврейских посредников в торговле продуктами сельского хозяйства. Другим результатом деятельности евреев в деревне, по мнению правых, было обезземеливание крестьян, вынужденных закладывать или даже продавать свою землю за долги, а потом брать ее в аренду у своего покупателя. Обеспечить экономическими мерами устойчивость крестьянского хозяйства и вырвать его из рук ростовщиков – задача весьма трудная и требующая много времени, поэтому на II Всероссийском съезде Русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) монархисты наряду с предложениями о запрете продажи наделной земли выступили с требованием «воспретить Евреям всякого рода аренду или приобретение земли вне городских поселений» [86]. Спустя год это требование было повторено на IV съезде монархистов [91]. Но существенных изменений ситуации в деревне так и не последовало, и тогда черносотенцы на Одесском съезде отделов СРН предложили самое радикальное и действенное, по их мнению, решение проблемы – вообще «выселить евреев из сел и деревень» [92, с. 249].

Правые считали евреев, осуществлявших, невзирая на запреты, тайную торговлю спиртными напитками, главными виновниками спаивания православного населения. По мнению А.П. Липранди, «на каждую казенную винную лавку в «черте оседлости» приходится не менее десяти еврейских лавочек – нелегальных, но всем хорошо известных и проводящих питейную торговлю – распивочно и на вынос – совершенно открыто» [17, № 5, с. 195]. Учредительный съезд ВДСРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) принял постановление: «Запретить жидам торговать вином, пивом и вообще спиртными напитками» и «увеличить законную кару жидам за тайное шинкарство, находящееся в руках ростовщиков. Шинкарство опаснее казенок, ибо шинкари снимают шапки, сапоги из-за сороковки» [31, с. 17].

Признавая, что «все вообще, так называемые “свободные профессии”, подверглись сильному иудейскому пленению», вследствие чего они теперь «являются самыми революционными общественными элементами» [17, № 5, с. 111], черносотенцы стремились рядом запретительных мер изменить национальный состав российской интеллигенции. Важнейшей из них монархисты считали ограничение права евреев на получение образования. Причем барьеры на этом пути предполагалось ставить уже со школы.

Взгляды черносотенцев по этой проблеме претерпели определенную эволюцию. В «Воззвании к русскому народу», принятом I Всероссийским съездом «Русского собрания» (Петербург, 8–12 февраля 1906 года), наряду с требованием «лишить евреев права поступать во все высшие, средние и специальные учебные заведения», содержалось и предложение «закрыть все еврейские училища, с предоставлением евреям права поступать в русские школы на общих основаниях» [64, т. 1, с. 131, 132], мотивированное, вероятно, тем, что обучение в национальных учебных заведения усилит обособленность евреев и будет способствовать распространению в их среде революционных идей. Но уже в резолюциях II Всероссийского съезда Русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) значилось иное требование: «...закрыть Евреям доступ в правительственные и общественные учебные заведения с предоставлением еврею права устраивать под надзором правительства, собственные низшие и средние училища, – вольные же университеты запретить» [86]. Съезд ВДСРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) также признал



необходимым все школы «разделить на такие, которые предназначены для одних русских... и на такие, в коих воспитывались бы только дети жидов», причем евреев-выкрестов предлагалось обучать вместе с иудеями, дабы они не действовали «развращающе» на православное молодое поколение [31, с. 15, 18].

Правые требовали сохранить процентные нормы для евреев в высших учебных заведениях, опасаясь сокращения в них количества студентов-христиан. «Предоставление евреям неограниченного права поступать во все учебные заведения будет сопровождаться тем, что десятки тысяч русских останутся вовсе без образования», поэтому «стесняться себя ради евреев нет смысла. Евреи, не велика беда, могут обождать и обождасть», – утверждал Н.Е. Кременский [81, с. 40].

По мнению монархистов, была еще одна причина, по которой следовало бы ограничить доступ евреев в учебные заведения. Члены Ярославского отдела СРН утверждали, что «революционную агитацию в учебных заведениях вели главным образом евреи» [60, д. 595, л. 10]. С ними соглашались представители Московской организации ВНС, доказывавшие, что «своим влиянием на русских сверстников, путем забастовок и пропаганды революционных, «освободительных» идей, еврейское юношество вытравляет в них национальные чувства и настроения, постепенно растлевает русское юношество – этих будущих государственных и общественных деятелей – и мало-помалу подготавливает развал религиозных, национальных и государственных основ» [3, с. 266]. Правый профессор Киевского университета Св. Владимира А.Д. Павловский в частном письме высказал такое мнение: «...чем менее будет жидов в университете и поляков, тем скорее наступит *успокоение* молодежи нашей и высшей школы нашей. Насколько я присмотрелся к нашему университету, все волнения создаются поляками или *жидами*, чаще вместе и теми и другими... по крайней мере, я убежден, что в университетах наших эти два элемента являются постоянно открыто враждебными всему русскому...» [54, с. 91–92].

Когда министр просвещения М.П. Кауфман, выступавший за равенство в получении высшего образования для всех, завершивших курс гимназии, без различия религии или национальности, разрешил некоторым университетам увеличить процентные нормы для студентов-евреев, это вызвало бурное негодование монархистов. Тифлисское Патриотическое общество телеграфировало государю: «Твой министр народного просвещения разрешил евреям поступать в университеты без всякого ограничения. Беды от этой временной меры неисчислимы. Легко дать, но трудно отобрать эту льготу. Мы предвидим, как евреи с высшим образованием возьмут в кабалу нашу родину и теперь потрясенную еврейской революцией». Последствия этого шага, по мнению тифлисских монархистов, будут катастрофическими: «Дух неверия и теперь сидит в наших учебных заведениях, а после этой временной меры, введенной господином Кауфманом, мы предвидим и страшное усиление неверия» [93].

Кроме того, правые стремились ввести своеобразные «запреты на профессии». К запрещенным для евреев сферам деятельности черносотенцы в первую очередь относили образование и медицину. Съезд уполномоченных отделов СРН Юга России (Одесса, 24 октября 1908 года) принял всеподданнейший адрес, в котором содержалась просьба «очистить русскую школу от еврейского элемента, и от учителей и профессоров, изменивших присяге» [92, с. 249]. Учредительный съезд ВДСРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) также призывал «не допускать к преподаванию учителей инородцев, наипаче же евреев или даже выкрестов». Оппозиционные настроения в среде медицинских работников дубровинцы также объясняли исключительно «еврейским засильем» в этой области. Поэтому делегаты съезда потребовали «уменьшить до процентного (не более 3%) отношения число жидов врачей, фельдшеров, ветеринаров, ибо они развратили сословие до полной неузнаваемости» [31, с. 16, 17].

Еще одной сферой деятельности, откуда правые стремились изгнать евреев, являлась периодическая печать. На своем первом всероссийском форуме (Петербург, 8–12 февраля 1906 года) монархисты потребовали «воспретить издавать на еврейском языке газеты, а евреям быть редакторами и издателями каких бы то ни было печатных органов в России» [17, № 4, с. 150, 151, 154]. На состоявшемся спустя два месяца в Москве II Всероссийском съезде Русских людей правые также настаивали на удалении из печати «еврейского элемента» [86]. Во всеподданнейшем адресе, принятом Одесским съездом монархистов (24 октября 1908 года), это требование было выражено уже в более резкой форме: правые потребовали от властей «обуздать наглую еврейскую печать» [92, с. 249]. Наконец, «дубровинцы», признав невыполнимость и абсурдность требования черносотенцев об удалении евреев из печати вообще, с трибуны своего съезда (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) призвали правительство «оградить, хотя немного, русскую печать от жидовского засилья, для чего не поддерживать жидовские газеты казенными объявлениями», и «усилить внимание цензуры к развратительной нравственно и политически деятельности жидовства в литературе и искусстве, особенно надзор за газетами» [31, с. 19].

Одним из важнейших инструментов ослабления «еврейского засилья» правые считали неукоснительное соблюдение законодательства о черте оседлости. Несмотря на все ограничения, численность еврейского населения вне пределов «черты» за шестнадцать лет с 1897 по 1913 год увеличилась с 301 тыс. человек до 531 тыс., то есть на 79,7% [17, с. 150, 151, 154]. Поэтому среди требований черносотенцев, прозвучавших на I Всероссийском съезде «Русского собрания» (Петербург, 8–12 февраля 1906 года), было и такое: «Всех евреев... выселить из всех городов и губерний Европейской и Азиатской России в пределы еврейской оседлости». А для тех из евреев, кто хотел покинуть «черту», участники съезда предложили предоставить право «выселяться безвозвратно и безвыездно с семьями в Верхоянский округ Якутской области, с наделением землею по 15 дес. на каждую душу бесплатно» [64, т. 1, с. 131, 132]. В начале 1910 года Главный Совет СРН направил местным организациям Союза секретный циркуляр, в котором рекомендовал «всем отделам СРН обратиться к Государю Императору с челобитной о запрещении евреям проживать вне черты оседлости». По мнению авторов этого документа, подписанного новым председателем Союза «обновленцем» А.А. Римским-Корсаковым «почти единовременное получение со всех концов России массы телеграмм будет ярким доказательством, что наконец испытываемый нами гнет жидов делается нестерпимым, вызывая необходимость упорной борьбы с ними, но конечно, допускаемыми законом средствами» [60, д. 595, л. 38–38 об.].

Особенно активно выступали за соблюдение законодательства о черте оседлости правые организации, действовавшие в ее пределах. Причины этого лежали как в экономической плоскости (защита русской торговли и промышленности от конкуренции со стороны евреев), так и в политической – активное участие последних в революционном движении. Весной 1910 года несколько киевских монархических организаций направили П.А. Столыпину «коллективное ходатайство о выселении из Киева тысячи еврейских семейств, не имеющих права жительства в Киеве» [94, л. 336]. В 1911 году два резонансных преступления, совершенных в Киеве (убийство мальчика А. Ющинского, которое изначально ошибочно инкриминировали еврею М. Бейлису, и убийство премьер-министра П.А. Столыпина, совершенное евреем М. Богровым), дали правым повод вновь поднять вопрос о выселении евреев из города, выдвигая на первое место уже религиозно-этнические и даже криминальные мотивы. Так печатный орган Киевского патриотического общества молодежи «Двуглавый орел» в сентябре 1912 года писал: «Жиды должны быть выселены из матери городов русских древнепрестольного Киева, этого всероссийского Иерусалима, ибо они унижают и осмеивают нашу Православную Веру, вытравливают из сердец русских людей любовь к Самодержавному Царю и Великой нашей Родине, обманывают, грабят и даже

убивают русских людей». Выселение евреев из Киева, по мнению газеты, будет «лучшим нерукотворным памятником Столыпину» [95].

Кроме вышеперечисленных запретов, правые стремились наложить на евреев еще целый ряд ограничений, среди которых были и такие:

- давление на еврейских раввинов;
- обязать всех евреев, принявших русские и иностранные фамилии и имена, в течение года заменить их прежними еврейскими;
- воспретить евреям поступать в оперные и драматические театры;
- не допускать евреев в землемеры, «ибо они неспособны к честной деятельности вообще»;
- запретить евреям содержать аптеки, «ибо они продают крамольникам составы для бомб»;
- запретить евреям торговлю оружием и взрывчатыми веществами, «ибо они доказали свою преданность революции»;
- запретить евреям нанимать православную прислугу и особенно кормилиц, которые систематически развращаются ими [64, т. 1, с. 132, 133; 31, с. 17, 19].

\* \* \*

Еврейское национальное движение в России в отличие от остальных, действовавших на территории Российской империи (польского, украинского, финляндского и пр.), не ставило перед собой цели достижения политической или хотя бы культурной автономии для евреев (за исключением созданной в 1906 году по инициативе С.М. Дубнова Еврейской народной партии [96, с. 200]). В начале XX века оно фактически превратилось в социальное (следовательно, стало больше социалистическим, нежели националистическим) и стремилось добиться в первую очередь либерализации политической системы России и уравнивания евреев в правах с остальными жителями империи. В силу этого политическая составляющая явно доминировала в деятельности российских еврейских организаций. Революционность еврейского населения была вызвана целым рядом объективных социально-экономических факторов (ограничения в правах, низкий уровень жизни еврейских народных масс и т.п.). Но существовали и субъективные факторы, влиявшие на оппозиционность евреев, такие как отсутствие политического традиционализма в еврейской ментальности, вызванное многовековыми скитаниями народа, а также отсутствие пиетета к институту российской монархии, отождествлявшемуся в глазах евреев с чужим и порой враждебным вероисповеданием – Православием. Активное участие евреев в освободительном движении подпитывало антисемитские настроения, традиционно свойственные российским консерваторам. Толчком к усилению антисемитизма послужили революционные события 1905–1907 годов, значительную роль в которых сыграли российские евреи.

Несмотря на то, что Первая русская революция завершилась поражением, в последующий период «реакции» требования оппозиции предоставить равноправие евреям не только не ослабели, но и наоборот усилились, что объяснялось возросшим влиянием общества на принятие политических решений, вследствие создания представительного органа власти (Государственной Думы) и общей эволюцией политического режима империи в сторону парламентаризма. Это побуждало правых все настойчивее повторять свои требования и уделять все больше внимания еврейскому вопросу, в первую очередь в постановлениях своих партийных съездов в целях создания в общественном мнении консервативного сегмента, отстаивающего антисемитские идеи правых и могущего служить альтернативой оппозиции.

Черносотенцы стремились максимально ограничить права евреев, дабы создать для них неблагоприятные условия существования в России и тем самым побудить их к

выезду из страны. Поэтому сионисты, ставившие своей целью способствовать эмиграции евреев из России и созданию независимого государства в Палестине, в отличие от еврейских социалистических партий, нашли полную поддержку правых, как, впрочем, и самого правительства, считавших, что таким путем еврейский вопрос в России если и не будет решен окончательно, то хотя бы потеряет свою остроту в силу значительного сокращения численности евреев в России. Правые готовы были сотрудничать с сионистами, и призывали правительство всеми средствами способствовать выезду евреев из России. Но изменение целей сионистского движения и превращение его в революционное, развели сионистов и черносотенцев по разные стороны баррикад.

Монархисты, убедившись со временем в невыполнимости задачи выселения всех евреев из России (ее бесчеловечность их мало волновала), своей главной задачей считали сохранение исключительного законодательства в отношении еврейского населения и недопущение расширения его прав, надеясь тем самым предотвратить «разлагающее» действие еврейских революционеров на остальное «верноподданное» население империи и минимизировать их влияние на политическую жизнь России.

Если культурно-бытовые ограничения, действовавшие в отношении еврейского населения, в основном устраивали правых, требовавших только их неуклонного соблюдения, то политические права евреев были менее стеснительными, позволив пройти в Думу многим представителям оппозиционных партий еврейской национальности (в первую очередь кадетам, опиравшимся на городскую интеллигенцию), что вызвало недовольство монархистов. Поэтому они стремились законодательно ограничить политические права евреев, вплоть до полного запрещения им участвовать в деятельности органов власти, в первую очередь Государственной Думы.

Значительную часть социальной базы правых составляли представители так называемой городской мелкой буржуазии (лавочки, ремесленники, приказчики и проч.), испытывавшие серьезную конкуренцию со стороны тесно сплоченных мелких еврейских предпринимателей, а также крестьяне, зависевшие от еврейских торговцев и посредников, на корню скупавших их урожай. Поэтому монархисты стремились всячески оградить свой электорат от конкуренции путем принятия строгих ограничительных мер по отношению к еврейским торговцам и предпринимателям.

Традиционное религиозно-культурное противостояние христианства и иудаизма тоже повлияло на взгляды черносотенцев на еврейский вопрос. Консерваторы бережно сохраняли свою православно-русскую идентификацию, не без оснований считая ее обязательным атрибутом и одновременно фундаментом монархических убеждений. Иудаизм же способствовал обособлению еврейского населения России от иных национальных групп и позволял ему сохранять собственную национальную идентификацию. Поэтому правые объявляли иудаизм по определению вредоносной религией и призывали к ограничительным и даже запретительным мерам в отношении него.

Таким образом, среди причин, обусловивших антисемитизм «Черной сотни», можно выделить три основные группы: политические, экономические и религиозно-этнические. Антисемитские идеи черносотенцев были брошены на подготовленную веками почву и нашли достаточно широкую поддержку среди различных слоев населения Российской империи. Одни видели в евреях в первую очередь опасных и экономически успешных конкурентов, другие – последователей враждебного вероисповедания, третьи – террористов-революционеров, готовых на все во имя собственных эгоистических целей, враждебных российскому народу. Однако использование правыми антисемитизма в политической деятельности в конечном счете имело своим следствием маргинализацию всего монархического (черносотенного) движения, что послужило одной из причин его краха.

## Литература

1. Полный сборник платформ всех русских политических партий, с приложением Манифеста 17 октября и доклада Витте. СПб., 1906.
2. Кремль. 1906. 16 января. № 23–25.
3. *Коцюбинский Д.А.* Русский национализм в начале XX столетия: Рождение и гибель идеологии Всероссийского национального союза. М., 2001.
4. *Шульгин В.В.* «Что нам в них не нравится...»: об антисемитизме в России. СПб., 1992.
5. *Хонигсман Я.С., Найман А.Я.* Евреи Украины: Краткий очерк истории. Ч. 1. Киев, 1993.
6. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Т. 2. М., 1962.
7. *Татищев В.* История Российская: в 3 т. Т. 2. М., 2003.
8. *Костомаров Н.М.* Жидотрепание в начале XVIII века // Киевская старина. 1883. Т. V.
9. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Кн. III. Т. IX. М., 1989.
10. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Кн. III. Примеч. к т. IX. М., 1989.
11. *Кандель Ф.* Очерки времен и событий из истории российских евреев. Т. 2. Иерусалим, 1992.
12. *Свирский А.[И.]* История моей жизни. М., 1947.
13. Еврейская энциклопедия. Т. 2. СПб., б.г.
14. *Милюков П.Н.* Воспоминания (1857–1917). Т. 1. М., 1990.
15. Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАУ). Ф. 274. Оп. 1. Д. 2444. Л. 4.
16. *Кожин В.В.* Загадочные страницы истории XX века: Черносотенцы и революция. М., 1998.
17. *Липранди А.П.* Еврейство и антисемитизм // Мирный труд. 1914. № 4.
18. *Бикерман И.М.* Черта еврейской оседлости. СПб., 1911.
19. *Ососов А.В.* Еврейский вопрос // Мирный труд. 1906. № 3.
20. *Миндлин А.Б.* Правительственные комитеты, комиссии и совещания по еврейскому вопросу в России в XIX – начале XX века // Вопросы истории. 2000. № 8.
21. *Богданович А.В.* Три последних самодержца. Дневник. М., 1990.
22. *Крыжановский С.Е.* Заметки русского консерватора // Вопросы истории. 1997. № 2.
23. Русское знамя. 1906. 4 октября. № 246.
24. Русское знамя. 1906. 8 октября. № 250.
25. *Коковцов В.И.* Из моего прошлого: воспоминания 1903–1919. Минск, 2004.
26. Русское знамя. 1907. 6 января № 4.
27. *Гече Г.* Библейские истории: пер. с венг. 2-е изд. М., 1989.
28. Черная сотня: Историческая энциклопедия. 1900–1917. М., 2008.
29. *Шмаков А.[С.]* Евреи в истории // Мирный труд. 1907. № 6–7, 10, 12.
30. Деятельность обществ // Мирный труд. 1903. № 5.
31. Постановления Всероссийского съезда СРН и примыкающих к нему организаций. 25 ноября – 1 декабря 1911 г. в г. Москве. СПб., 1912.
32. *Лазар Б.* Общие причины антисемитизма: пер. с фр. Д. Людвинский // Мирный труд. 1904. № 10.
33. *Залесский В.Ф.* Психическое убожество иудеев // Мирный труд. 1907. № 8–9.
34. *Витте С.Ю.* Воспоминания: в 3 т. Т. 2. М., 1960.
35. *Будницкий О.В.* В чужом пиру похмелье: евреи и русская революция // Евреи и русская революция: Материалы и исследования. М.; Иерусалим, 1999.
36. Государственный архив Харьковской области (ГАХО). Ф. 3. Оп. 287. Ч. 1. Д. 1108. Л. 6.
37. Из истории и мифологии революции: почему евреи? // Отечественная история. 2000. № 2.
38. Смысл последних событий // Мирный труд. 1906. № 2.
39. ЦГИАУ. Ф. 442. Оп. 855. Д. 71. Л. 27–32.
40. Черная сотня. 1906. Вып. 2.
41. *Бородкин М.[М.]* О революции // Мирный труд. 1907. № 6–7. С. 132, 134.
42. *Григоров А.* Земский Собор и Русская государственность // Мирный труд. 1907. № 5.
43. Владимирский край. 1907. 11 марта. № 55.
44. Государственный архив Тверской области (ГАТО). Ф. 927. Оп. 1. Д. 1184.
45. Московские ведомости. 1906. 8 апреля. № 91.
46. Сборник клуба русских националистов. Вып. 2. Киев, 1910.
47. Владимирский край. 1907. 10 января. № 7.
48. Московские ведомости. 1906. 11 января. № 8.
49. Владимирский край. 1907. 16 февраля. № 38.
50. *Степанов С.А.* Черная сотня в России (1905–1914 гг.). М., 1992.
51. *Киселев И.П., Корелин А.П., Шелохаев В.В.* Политические партии в России в 1905–1907 гг.: численность, состав, размещение // История СССР. 1990. № 4.
52. История политических партий России / под ред. А.И. Зевелева. М., 1994.
53. ЦГИАУ. Ф. 442. Оп. 861. Д. 259. Ч. 1.
54. Просочившиеся: «Еврейский вопрос» в частной переписке / публ. С. Пашенина // Родина. 2002. № 4–5.
55. Материалы к истории русской контрреволюции. Т. 1: Погромы по официальным документам. СПб., 1908.
56. *Яковлевич.* Русская революция и еврейская социал-демократия // Мирный труд. 1905. № 9.
57. *П-ов.* Евреи и печатное слово // Мирный труд. 1908. № 3.



58. *Лукомский А.С.* Воспоминания // Вопросы истории. 2001. № 6.
59. Очерк деятельности Воронежского отдела Союза Русского Народа за 3-й год его существования. (22 окт. 1908 – 22 окт. 1909 г.) // Мирный труд. 1910. № 4.
60. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 116. Оп. 1. Д. 406.
61. Сборник клуба русских националистов. Вып. 4–5. Киев, 1913.
62. Московские ведомости. 1905. 3 октября. № 262.
63. Русское знамя. 1907. 13 июля. № 152.
64. Правые партии: Документы и материалы: в 2 т. Т. 2. М., 1998.
65. ГАРФ. Ф. 117. Оп. 2. Д. 8.
66. Вече. 1908. 5 октября.
67. *Касьянов Г.В.* Українська інтелігенція на рубежі XIX – XX століть. Київ, 1993.
68. *Желтова В.Л.* Правовое положение евреев в Российской империи // Призвание историка. Проблемы духовной и политической жизни России: Сборник статей. К 60-летию профессора, доктора исторических наук В.В.Шелохаева. М., 2001.
69. *Липранди А.П.* Равноправие и еврейский вопрос // Мирный труд. 1910. № 10.
70. Гроза. 1912. 4 июля. № 421.
71. *Щварц А.Н.* Моя переписка со Столыпиным. Мои воспоминания о Государе. М., 1994.
72. *Hausman, Guido.* Der Numerus clausus für jüdische Studenten in Zarenreich // Jahrbucher für Geschichte Osteuropas. 1993. 41. Stuttgart.
73. Вебер М. Избранные произведения: пер. с нем. М, 1990.
74. *Рууд Ч.А., Степанов С.А.* Фонтанка, 16: Политический сыск при царях. М., 1993.
75. *Иванов Ю.* Рабинович и другие: Еврейский вопрос в Шуйском уезде // Родина. 2002. № 4–5.
76. Русское знамя. 1909. 1 июля. № 144.
77. Переписка и другие документы правых (1911–1913) // Вопросы истории. 1999. № 10.
78. *Давыдов А.Ю.* Свободная кооперация в России (до октября 1917) // Вопросы истории. 1996. № 1.
79. Русское знамя. 1908. 13 января. № 11.
80. ЦГИАУ. Ф. 442. Оп. 639. Д. 819.
81. *Кременский Н.Е.* Путь к решению еврейского вопроса // Мирный труд. 1905. № 7.
82. Вестник Союза Русского Народа. 1911. 24 июня. № 55.
83. *Локшин А.* Фантасмагория или гешефт; Сионистское движение глазами царской администрации // Родина. 2002. № 4–5.
84. *Кирьянов Ю.И.* Правые партии в России. 1911–1917 гг. М.: РОССПЭН, 2001.
85. Тверское Поволжье. 1907. 28 марта. № 142.
86. Московские ведомости. 1906. 13 апреля. № 96.
87. Третий Всероссийский съезд Русских людей в Киеве: Протоколы. Киев, 1906.
88. Русское знамя. 1909. 15 марта. № 60.
89. Московские ведомости. 1905. 3 октября. № 262.
90. Московские ведомости. 1906. 11 апреля. № 94.
91. Тверское Поволжье. 1907. 9 мая. № 160.
92. Союз русского народа по материалам чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства 1917 г. М.; Л., 1929.
93. Русское знамя. 1906. 1 октября. № 244.
94. ЦГИАУ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 2.
95. Двуглавый орел. 1912. 5 сентября. № 35.
96. Политические партии России. XIX – первая треть XX века: Энциклопедия. М., 1996.

*Аннотация.* В данной статье рассматривается еврейский вопрос в идеологии монархических (правых, «черносотенных») партий. Несмотря на существование в правом лагере определенных идеологических различий (умеренно правые, собственно правые и крайне правые) всем монархическим партиям в той или иной степени был свойствен антисемитизм, во всяком случае, до начала Первой мировой войны. Это нашло отражение в партийных документах, решениях монархических съездов, публицистике и выступлениях лидеров правых. Предложения монархистов по разрешению еврейского вопроса сводились к сохранению и усилению ограничений, действовавших в отношении евреев в Российской империи. Если вначале это были в основном экономические и культурно-бытовые ограничения, то после создания Государственной Думы правые всячески стремились ограничить и политические права еврейского населения империи, видя в этом одно из условий сохранения самодержавия в России, что являлось главной политической целью консерваторов.

Антисемитские идеи черносотенцев упали на подготовленную почву и нашли поддержку среди различных слоев населения России. Одни видели в евреях экономически успешных конкурентов, другие – последователей чуждой религии, несущих ответственность за смерть Христа, третьи – террористов-революционеров, преследующих цели, враждебные большинству православного населения империи. Использование правыми антисемитизма в политической деятельности позволило им успешно сформировать образ врага и консолидировать своих сторонников. Однако в долгосрочной перспективе использование антисемитизма (как, впрочем, и всякой другой национально нетерпимой идеологии) способствовало маргинализации всего монархического (черносотенного) движения, оказавшегося на обочине политического процесса еще до своего краха в 1917 году.

*Ключевые слова:* монархисты, консервативная идеология, правые партии, «черная сотня», еврейский вопрос, антисемитизм.

Igor V. Omelyanchuk, PhD in History, Professor, Department of History, Archeology and Regional Ethnography, Vladimir State University Named after Alexander and Nikolay Stoletov. E-mail: Omelyanchuk@mail.ru

### **Jewish Question in the Ideology and Political Practice of Russian Monarchists in the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century**

*Abstract.* The present article examines the place of the Jewish question in the ideology of the monarchist (right-wing, “black hundred”) parties. In spite of certain ideological differences in the right-wing camp (moderate Rights, Rights and extreme Right-Wing), anti-Semitism was characteristic of all monarchist parties to a certain extent, in any case before the First World War. That fact was reflected in the party documents, resolutions of the monarchist congresses, publications and speeches of the Right-Wing leaders. The suggestions of the monarchists in solving the Jewish questions added up to the preservation and strengthening of the existing restrictions with respect to the Jewish population in the Russian Empire. If in the beginning the restrictions were main in the economic, cultural and everyday life spheres, after the convocation of the State Duma the Rights strived after limiting also the political rights of the Jewish population of the Empire, seeing it as one of the primary guarantees for autocracy preservation in Russia, that was the main political goal of the conservatives.

Fertile soil was provided for the anti-Semitic ideas of the Black Hundred that were supported by various circles of Russian population. Some of them saw in the Jews economically successful competitors, others – followers of the alien religion, guilty of the death of Christ, still others – revolutionists and terrorists pursuing the objectives antagonistic to the majority of the Orthodox population of the Empire. The use of anti-Semitism in their political activities, allowed the Rights to successfully shape “the image of the enemy” and consolidate their followers. Still in the long-time perspective the use of anti-Semitism (as well as all other nationally intolerant ideology) added to the marginalization of the monarchist (Black Hundred) movement placing it at the sideline of the political process even before its total failure in 1917.

*Keywords:* Monarchists, Conservative Ideology, Right-Wing Parties, “Black Hundred”, Jewish Question, Anti-Semitism.





# В общем строю: русский монархизм и «Чёрная сотня»

## { Раздел третий }

Г.В. Талина  
*Отец Иоанн Кронштадтский о монархии в России*

И.В. Омелянчук  
*Премьер-министры Российской империи в оценках правых (1905 – первая половина 1914 года)*

С.Ф. Черняховский  
*Национализм versus традиционализм*

Тони Рокки  
*Российское черносотенство и его место в прошлом и настоящем европейских популистских партий и движений*

А.А. Чемакин  
*Священники-черносотенцы между русским и украинским национализмом: на примере архиепископов Алексия (Дородницына), Агапита (Вишневого) и протоиерея Нестора Шараевского*

А.В. Репников  
*«Я... уголек, выпавший из распявшегося самовара прежней России» (дороги Льва Тихомирова)*

И.В. Логвинова  
*Черносотенцы как художественный образ в романе Ф.К. Сологуба «Творимая легенда»*

Игумен Виталий (Уткин)  
*Образ власти в старообрядческом поповстве*

В.Ю. Даренский  
*Концепция «народной монархии» И. Солоневича как «коперниканский переворот» в политической теории*







## Отец Иоанн Кронштадтский о монархии в России

Представления о. Иоанна Кронштадтского о монархии, начинаясь с попыток трактовать образ идеального монарха в начальный период служения и общественной деятельности, в конце его жизненного пути перерастают в попытки осознать причины кардинальных изменений в отношениях общества и власти. Ему было суждено стать свидетелем и активным участником социально-политических процессов, происходивших в России на протяжении царствований последних трех Романовых, – Александра II, Александра III, Николая II.

Напомним, что о. Иоанн был рукоположен в священники к Андреевскому собору Кронштадта в 1855 году, и в соборе прослужил вплоть до своей кончины в 1908 году. С 1875 года стал протоиереем; с 1894 года – настоятелем Андреевского собора, с 1899 года – митрофорным протоиереем. Всероссийскую известность о. Иоанн получил в период с 1883 по начало 1890-х годов. Ему было суждено стать свидетелем последних часов жизни императора Александра III. Он причастил императора Святых Таин, помазал его тело елеем. Монархия для о. Иоанна всегда мыслилась единственно возможной формой правления на Руси и в России. Систематизация и публикация слов и поучений о. Иоанна позволяют реконструировать его взгляды на роль и образ православного монарха. Особенность восприятия монархии лицами духовного звания выделяет их суждения в ряду иных представителей социальной мысли консервативного направления. Духовенство как никто другой сохраняло те каноны монархии, которые складывались в нашей стране веками. Созвучие суждений о. Иоанна и официальных идеологов допетровской России XVII столетия подчас поражает. Для того чтобы показать эту преемственность, в настоящей статье мы приводим целый ряд цитат из документов времени царей Алексея Михайловича и Федора Алексеевича.

Период первых Романовых ознаменовался активным поиском образа идеального государя. Трактовка монарха в России, как и в мире в целом, тесным образом была связана с господствующей теорией происхождения власти. В монархической России в рамках государственной идеологии выбор был невелик, в одних случаях власть трактовалась исключительно как богоданная, в других предпринимались попытки соединить трудно сочетаемые теории богоданности власти и общественного договора. Начало подобных экспериментов относится к царствованию Петра I и трудам одного из основных петровских идеологов Феофана Прокоповича. Если в допетровский период монаршая характеристика «идеальный» соединилась с понятием «православный», то в петровскую эпоху идеальный монарх в лучшем случае трактовался как «слуга Отечества».

Пройдя чреду испытаний европейскими влияниями XVIII века, в последней трети века XIX Россия вновь повернулась к корням национальным. Либеральные реформы



Александра II подверглись серьезному переосмыслению в царствование его сына. Само вступление на престол Александра III в 1881 году сопровождалось изданием «Манифеста о незыблемости самодержавия». В свое время Лев Тихомиров вполне точно отразил идеологический настрой этого царствования, говоря о том, что единоличная власть нужна потому, что «только личность имеет совесть, только личность несет ответ перед Богом... всякое ограничение власти царя людьми освобождало бы его от ответа перед совестью и перед Богом» [13]. Возврат к национальным корням проявился и в памятниках этого времени. Даже храм Спаса на Крови – собор на месте смертельного ранения Александра II, построенный по заказу нового монарха, – был выполнен в «русском стиле». Двор последнего Романова – Николая II – проявлял интерес к церемониалу, когда-то господствовавшему при отце Петра I – царе Алексее Михайловиче.

Официальные идеологи и консервативные мыслители во многом воспринимали те концепты, которые сложились на последнем этапе развития Московской Руси. Одной из устойчивых характеристик идеального государя как в Московской Руси, так и в новых условиях, являлось его искреннее убеждение в греховности человеческой, в том числе и царской природы. Когда-то царь Алексей Михайлович писал: «...не осуди, что пишу не чист от греха, потому что множество имею его в себе, а о том zelo возбраняет ми совесть писати, что чист от греха; ох, люто тако глаголати человеку, наипаче же мне...» [2, с. 726]. Признание и осуждение собственной греховной природы – важнейшее проявление такого качества православного монарха, как «богобоязливость» – своего рода защита от греха гордыни. В свою очередь о. Иоанн идеальным правителем считал человека в христианском понимании «нищего духом», только через такого монарха Бог управляет «царствами земными в мудрости, правде, кротости и благодати».

«Бог управляет через царя» – положение, казалось бы, в целом присущее идее богоданной власти. Однако понимание соотношения божественной воли и свободы человеческой личности еще в эпоху Московской Руси стало трансформироваться. Мыслителям XVI века было присуще отождествлять царя с обезличенной волей Божьей. При исполнении своей миссии царь отрекался от своей личной воли и осуществлял служение Богу как послушание. Если царь служил Богу, то народ – царю. Народ также как и царь отрекался от своей воли. При этом народ не столько отдавал власть над собой монарху, сколько предавался во власть Высшей Воли, от которой исходил и сам царь. В упрощенной трактовке и царь, и народ – слуги Бога. После потрясений Смуты конца XVI – начала XVII века царская власть стала трактоваться не столько как орудие воли Божией, но сам Бог как источник силы царской власти. В «Послании к святителю мученику Филиппу» царь Алексей Михайлович писал: «...мы не своею силою или многооружным воинством укрепляемся, но Божию помощью» [1, с. 10–11]. Однако в грамотах к А.Л. Ордин-Нащокину и Г.Г. Ромодановскому царь фактически выводил формулу новой трактовки взаимоотношений воли Бога и власти царя: «Бог де милует, да царь жалует» – «Воздаст тебе Господь Бог за твою к нам великому государю прямую сатанинскую службу, <...> ты Божие повеление и наш государев указ и нашу милость продал же лжею» [2, с. 771–772, 774]. Главное, что стоит отметить, старомосковские концепты богоданной власти не были мертвой догмой. Они дополнялись, варьировались, подчас противоречили друг другу, но были проявлением живой мысли.

Для лица духовного звания наиболее судьбоносные моменты истории государства, сущность монаршей власти было вполне обоснованно воспринимать сначала с точки зрения божественного предопределения и только потом – сквозь призму реализации личной воли монарха. Согласно о. Иоанну Кронштадтскому, через идеальных православных государей Бог «начальствует над подчиненными в духе отеческой любви и отеческого попечения; через них судит праведно, через них Он совершает всякую добродетель во всяком звании и состоянии» [10, с. 143]. Испытания царя и его страны также являются прояв-

лениями высшей воли. Характерный пример – Александр Невский. Собирая ордынский выход, «охраняя подданных от необузданности и алчности татарской», князь смирялся не перед татарами, а «перед жезлом правды Божией», в итоге «мудрой политикой спас Русь от конечного порабощения» [10, с. 144].

Пожалуй, самыми противоречивыми в разновременных высказываниях о Иоанна являются рассуждения о божественной воле в случаях спасения царя от террористов и в случае его гибели. Царь остался жив, так как «Господь хранит, как зеницу ока, помазанника Своего, так как Он совершил и еще совершит через него великие дела, дела промышленности о России и всемирного Своего промышленности» [9, с. 147]. Царь погиб – «видно пришел час его, ибо державные земли находятся под особым Промыслом Божиим и сердце царя в руке Божией... утешимся тем, что всеблагой, всевидящий, бодрый, премудрый и всемогущий Промысел не попустит впредь на нас подобного несчастья» [12, с. 154–155].

Риторика об Александре II как помазаннике Божиим в ряде речей о Иоанна сменялась рассуждениями в духе времени о царе-реформаторе. Стиль изложения при этом кардинально изменялся. Реформы 1860–1870-х годов все же заслуга светского лидера государства, снявшего «с 22 миллионов людей русских узы крепостного рабства», доверившего в результате земской реформы «самим жителям управлять и распоряжаться хозяйственными делами своей губернии», уравнившего путем введения всеобщей воинской повинности «богатого и бедного, знатного и незнатного», увеличившего количество учебных заведений в 5–6 раз [11, с. 159–160].

Еще одной важной чертой русской монархии традиционно являлась наследственная передача в роде скипетродержавцев. Наследственная монархия на протяжении целого ряда веков господствовала и в Европе, за редким исключением, таким как Речь Посполитая или Священная Римская империя со свойственной этим государствам избирательной формой монархического правления. Наследник как символ нерушимости порядка воспринимался издревле, даже петровский закон о передаче престола по достоинству, а не по первородству не отрицал наследственного характера власти, но формально предавал право определения наследника правящему монарху.

В 1880-х годах, на стыке царствований Александра II и Александра III вера в незыблемость русской монархии для о. Иоанна во многом подкреплялась надеждой на наследника. По поводу очередного неудавшегося покушения на Александра II он говорил: «Но разве не было бы преемника похищенному смертью?»; по поводу убийства Александра II: «Утешимся тем, что государь Александр Николаевич оставил нам после себя мудрого, доброго и испытанного в горниле житейского опыта наследника в летах зрелого мужества». Одновременно с этим приходил и страшный для самого мыслителя вопрос, касавшийся цареубийц: «Или они хотели ниспровергнуть престол России?» [9, с. 154] Между тем революционные потрясения, охватившие с конца XVIII века Европу, в России начала правления Александра III все же воспринимались не как своя, а как чужая проблема. Надежда на сплочение народа вокруг трона и на то, что Бог «не попустит нам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение», была сильна.

Обращение мыслителей консервативного крыла к старомосковскому концепту богоданного идеального православного монарха в реалиях конца XIX – начала XX века все же не могло быть полным копированием допетровских суждений о власти и ее природе. В речи, произнесенной в 1904 году по поводу очередной годовщины восшествия на престол Николая II, о. Иоанн утверждал: «Цари восходят на престол, коронуются, миропомазываются и царствуют на земле по Божественному праву. Один Бог облакает и препоясывает царей Своею силою, великолепием и красотою и возлагает на главу их царский венец» [4, с. 413].

Казалось бы, по-иному трактовать истоки монаршей власти было невозможно. Однако старомосковская традиция, складывавшаяся в период взаимодействия самосто-

ятельных светской и духовной властей и их лидеров – царей и патриархов, говорила о получении царем власти от Бога не непосредственно, а через иерарха Русской Православной Церкви. В конце XVII века патриарх Адриан в «Увещании к пастве» писал: «Два начальства вышнейших устрои Бог на земли, священство... и царство... Царство убо власть имать точию на земли между людьми... Священство же власть имать и на земли и на небеси». *Патриарх* – «архипастырь и отец и глава всех... *образ Христов* [выделено мною – Г.Т.]» [3, с. 256]. За несколько десятилетий до этого патриарх Никон, рискуя своим положением, отстаивал идею первенства священства над царством. Однако длительный период синодального управления сделал свое дело. Абсолютная самодержавная монархия, сторонником которой являлся о. Иоанн Кронштадтский, по его мнению, должна была строиться по принципу «Бог Един – и царь един. *Царь есть образ Царя небесного* [выделено мною – Г.Т.]».

Воплощение Царя небесного в земном царе синодального периода или патриархе времени Московской Руси отражалось в самой процедуре коронации. Тот факт, что о. Иоанн Кронштадтский описал последнюю в русской истории коронацию [8, с. 269–274], а Романовы традиционно стремились документально фиксировать коронационные чины, позволяет провести сравнение. В качестве одного из характерных чинов венчания на царство возьмем чин коронации царя Федора Алексеевича при патриархе Иоакиме [7]. При коронации Федора «патриарх, встав и приняв царскую одежду, знаменав рукою, повелел на царя и великаго князя возложить тое одежду дядькам его царским». При коронации Николая II «его величество повелел сановникам светским возложить на себя императорскую порфиру с принадлежащею к ней бриллиантовой цепью ордена святого апостола Андрея Первозванного». При коронации Федора патриарх «возложил святыя бармы [оплечье с иконами – Г.Т.] на рамо великаго государя»; «патриарх, прекрестив рукою царский венец, поцеловал его и осенил царя и великаго князя царским венцем, глаголя: во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, и повеле поцеловати, и возложи на царя той царский венец». При коронации Николая II «император повелел подать императорскую корону, приняв ее от митрополита с подушки, возложил на свою главу». При коронации Федора «святейший патриарх царский скипетр и яблоко [державу – Г.Т.] приняв, прекрестив рукою, и вдаде великому государю, царю и великому князю Феодору Алексеевичу...». При коронации Николая II «государь повелел подать себе скипетр и державу; сановники поднесли их на подушках митрополиту, который предал императору».

Теоретические воззрения о монархии, ее происхождении и предназначении у о. Иоанна сочетались с осознанием давно сложившейся как в теории, так и на практике имперской сущности России. Хотя формально русские цари начали титуловаться императорами с преподнесением в 1721 году Петру I Сенатом и Синодом титула за победу в Северной войне, развитие страны по имперскому сценарию началось еще с середины XVI века, когда Иван IV присоединил Поволжье. XIX столетие было ознаменовано существенным расширением российских границ, национального и конфессионального состава населения. О. Иоанн всячески одобрял политику правительства в данном вопросе, искренне полагал, что для новых подданных российских императоров присоединение к России – это способ обретения мира, спокойствия и порядка. Характеризуя состояние Туркестана, Коканда, Бухары, Хивы, вошедших в состав Российской империи в царствование Александра II, он говорил об этих государствах как «полуразбойничьих, рабовладельческих ханствах» с постоянными «междоусобиями туземных властителей», «гнезде разбойников», «рынках рабов». Особое значение мыслитель придавал роли России как ведущей державы православного Востока, призванной бороться за освобождение единоплеменников и единоверцев. Одним из примеров этого направления внешней политики России была поддержка славянской Сербии в ее борьбе за независимость против Турции [11, с. 160].

Время восшествия на престол императора Николая II стало фатальным рубежом как в истории России, так и в первенствующей роли консервативной идеи в России. Еще первые Романовы и их идеологи очень скоро поняли, что подданные поддерживают своего монарха, видя в нем активно действующего государя, главу пирамиды светской власти. Тот же принцип жизни и деятельности демонстрировали российские императоры Александр II и Александр III. Как бы ни различались их политика и взгляды, личная роль монарха в развитии государства была явной. Россия заставила считаться с собой весь мир, достигла одного из пиков своего могущества. Страна привыкла к тому, что ее богоданный монарх есть сильный правитель, истинный защитник своего Отечества. Николай II подтверждал ту банальную истину, что хороший человек далеко не всегда является хорошим государем. Ни правильность жизни и быта Николая в стиле английского джентльмена, ни игра в идеального русского монарха во время отдельных дворцовых церемоний в стиле *a la russe* не могли залатать дыры, все более нараставшие от незавершенных реформ и военных поражений.

«Злодейские шайки мгновенными выстрелами из смертоносных орудий повсюду лишают жизни верных слуг царя и Отечества или поджигают всякие правительственные и частные учреждения, дома мирных жителей, фабрики, заводы, коммерческие суда, злодействуют на суше и на море по всему государству, повсюду распространяют дух мятежа, неповиновения, забастовки, и мы остаемся как бы беспомощными, и само Небо как будто оставило нас своею помощью...» [6, с. 453] – констатировал в последних дневниках и речах о. Иоанн. Революция, которая до этого времени была чужеродным явлением, в один момент для подавляющего большинства россиян, кто ее не готовил, стала «своей» проблемой, язвой, карой. Рушился веками сложившийся миропорядок. Первое, о чем говорили его сторонники, – причина в грехах и пороках человека, в том, что «потеря веры в Бога, в Евангелие, в Церковь, отвержение ее руководства – причина всяких безобразий в России».

Излюбленный русский вопрос «Кто виноват?» ставили все слои русского общества. Для консерваторов движущей силой отпадения от Бога во многом становилась русская интеллигенция, «отчужденная от Церкви и обезумевшая духовно». Непосредственно для о. Иоанна Кронштадтского своего рода персонификацией воззрений и устремлений русской интеллигенции стали Лев Толстой – «талантливый безбожник, удививший многих читателей своим метким анализом души человеческой», и Максим Горький. Совершенно по-иному в новых условиях ставился и вопрос о том, что есть свобода. Для той интеллигенции, которую осуждал о. Иоанн, свобода – в обожествлении человеческого разума, в неверии в Бога как причина российских проблем; свобода плоти, свобода на забастовку или отказ от учения как проявление этой свободы. Отрицание Бога усматривалось как в духе вольности, непокорства, разрушении старых традиций, с одной стороны; неуважении к родителям, невоздержании, кутежах, пьянстве – с другой; либерализме, социализме, космополитизме – с третьей [6, с. 458]. Для о. Иоанна «свобода недоучек лезть в политику» не столь разрушала традиционное понимание функционирования государства и общества, как свобода «исповедовать веру, какую кто хочет». Последний тезис в последние годы его жизни и деятельности звучал все более часто и настойчиво.

Сторонники монархии не могли не осознавать того факта, что наиболее сложные проблемы, с которыми они сталкивались, и решения которых найти фактически не могли, были порождены не только отпадением части интеллигенции от Бога, но и политикой государства. Если в ранних рассуждениях о. Иоанна при трактовке этого государства не было необходимости прибегать к каким-либо иным определениям, кроме как монархия, теперь они возникали. Монарх и правительство представляли в поздних рассуждениях мыслителя как две разные и подчас противоположные по своим устремлениям сути. Проблема свобо-





ды вероисповедания у него трансформировалась в вопрос: «А что такое свобода в вере, которая допущена *даже правительством?* [выделено мною – Г.Т.]» [6, с. 463].

Власть в России хотя и с опозданием разделилась на свои ветви – законодательную, исполнительную, судебную, а с 1906 года даже законодательная власть более не была представлена одним самодержцем, а выступала в триединстве монарха, Государственного Совета и Государственной Думы. Создание Думы послужило толчком достраивания полного спектра партийной системы. Левый фланг в первых двух думах был активнее правого. О. Иоанн констатировал: «Повсюду... шум партий, имеющих целью ниспровергнуть настоящий, установленный Богом монархический строй» [5, с. 525]. Убежденному монархисту было крайне сложно смириться с кардинальными трансформациями высшей власти.

Идея самодержавной монархии уходила в прошлое. Падение абсолютистского режима ставило ряд проблем в понимании богоданности власти. Отметим, что сама идея богоданного правления пережила эпохи раннефеодальной, сословно-представительной и абсолютной монархии. Титуловаться самодержцами русские цари стали до того, как стали абсолютными монархами. Самодержавный титул правителя вполне сочетался с органами сословного представительства, такими, как земские соборы. Однако отказ от практики созыва собора, начавшийся еще при Алексее Михайловиче, эволюция России к абсолютизму в понимании потомков закрепили устойчивую связку между богоданностью и самодержавием. Ослабление или падение самодержавной формы правления влекло за собой вопросы не столько о божественном происхождении власти, сколько о том божественном покровительстве, под которым издревле находилась Россия.

О. Иоанн утверждал: «несть власть, аще не от Бога». Но «всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет... Если в России так пойдут дела, и безбожники и анархисты... не будут подвержены праведной каре закона, и если Россия не очистится от множества плевел, то она опустеет, как древние царства и города, стертые правосудием Божиим с лица земли за свое безбожие и за свои беззакония» [5, с. 525].

Кто виноват? Многие. Кто может спасти? Только монарх, «так как Носитель и Хранитель России, после Бога, есть Государь России, Царь Самодержавный, и без него Россия – не Россия». О. Иоанн взывал к Николаю: «Да где же власть, сильная, авторитетная, самосознающая, ответственная, Богом учрежденная и от Него получающая свою силу и свой страх? Возьми ты, власть, данное тебе от Бога право и твердою рукою держи данные тебе Богом скипетр и державу и будь страшна всем врагам Божиим и твоим» [6, с. 465]. Все тщетно.

В итоге нашего рассуждения отметим, что о. Иоанн не был свидетелем падения монархии в России, ему было суждено не дожить девять лет до этого события. Он столкнулся с трансформацией абсолютной формы правления в думскую (конституционную). Противоречит ли парламент идее богоданности монархии? В принципе нет. Если русская богоданная монархия прошла все возможные стадии от раннефеодальной до абсолютной, ей ничто не могло помешать вступить в новую, конституционную эру своего развития. Проблема оставалась в том, что монархия этот шаг должна была инициировать и сделать сама.

Такой шанс ей давно представился, а главное, что сами самодержцы над ним почти целый век размышляли. Уже с царствования Александра I над конституционными проектами трудились не только декабристы, но и видные государственные деятели, такие как М.М. Сперанский и Н.Н. Новосильцев по поручению царствующего монарха. Возможно, что данная абсолютными монархами Конституция или созданная ими Дума в условиях стабильности государства не были восприняты столь болезненно. Беда в том, что весь XIX век столь обсуждаемая правительственными кругами трансформация монархии так

и не состоялась. Из самодержавной в думско-конституционную ее превратили не личные благие побуждения монархов, а обстоятельства, не связанные с устремлениями правящего государства. Российская самодержавная монархия создала Думу именно тогда, когда иного пути в революционной ситуации уже не оставалось. Отделаться введением законосовещательной Думы не удалось, Дума была учреждена как законодательная.

Богоданность монархии на протяжении ряда веков означала неизбежность традиционных устоев. Крах этих устоев не давал возможности сторонникам богоданной монархии в полной мере предвидеть будущее ее развитие.

## Литература

1. Два послания царя Алексея Михайловича. М., 1902. С. 10–11.
2. Записки отделения русской и славянской археологии Санкт-Петербургского Археологического общества Т. II. СПб., 1869.
3. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской церкви. Париж, 1959. Т. II.
4. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* На день восшествия на прародительский всероссийский престол Его Величества Государя Императора Николая Александровича. 21 октября 1904 года / Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
5. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* На день священного миропомазания и венчания на царство благочестивейшего, самодержавнейшего великого Государя Императора Николая Александровича / Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
6. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Об истинных причинах современных нестроений / Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
7. Полное собрание законов Российской империи» (ПСЗ). Т. 2. СПб., 1830. № 648.
8. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Слово в день Коронования и священнейшего елеопомазания благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича / Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
9. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Слово в день памяти избавления Царя от руки злодея и по случаю нового избавления / Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
10. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Слово в день тезоименитства благочестивейшего Государя Императора Александра Николаевича и Его Императорского Высочества, Государя наследника Цесаревича и Великого князя Александра Александровича / Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
11. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Слово во время литургии спустя год по блаженной кончине Государя Императора Александра II / Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
12. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Слово во вторую неделю поста по поводу наглого и дерзкого убийства злодеями благочестивейшего Государя Императора Александра Николаевича. 1 марта 1881 года / Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
13. *Тихомиров Л.* Носитель идеала. Московские ведомости. 1894. № 298.

*Аннотация.* В статье характеризуются взгляды о. Иоанна Кронштадтского на русскую монархию сквозь призму представлений об идеальном православном государе, сложившихся в допетровской России. Сравниваются суждения лица духовного звания, яркого представителя консервативной мысли с идеями, отразившимися в документах XVII столетия. Уделяется внимание отдельным характеристикам, данным о. Иоанном реформам в России второй половины XIX века. Анализируется влияние общественных и государственных трансформаций России времени Первой русской революции на отношение о. Иоанна к правительству, зарождавшимся партиям, изменению общественных нравов.

*Ключевые слова:* самодержавие, идеальный православный государь, царубийство, Первая русская революция, думская монархия.

Galina V. Talina, PhD in History, Professor, Head, History Department, Institute of Social and Humanitarian Education, Moscow State Pedagogical University. E-mail: gtalina@yandex.ru

#### **Father John of Kronstadt about the Monarchy in Russia**

*Abstract.* The article deals with the views of Father John of Kronstadt on the monarchy in Russia through the prism of the conception of an ideal Orthodox sovereign formed in pre-Petrine Russia. The author of the article compares the opinions of a cleric who was also an outstanding representative of the conservative thought, with the ideas reflected in the documents of the 17th century. Special attention is paid to certain characteristics of Russian reforms in the second half of the 19th century given by Father John. The author also analyzes the influence of the social and state transformations in Russia in the period of the first Russian revolution on Father John's attitude to the government, incipient parties and changes in public morals.

*Keywords:* Autocracy, Ideal Orthodox Sovereign, Regicide, First Russian Revolution, Parliamentary (Duma) Monarchy.

## **Премьер-министры Российской империи в оценках правых (1905 – первая половина 1914 года)**

Наращение Первой русской революции в течение лета-осени 1905 года не могло не вызвать ответной реакции со стороны социальных групп, связывавших свое благополучие с существующей политической системой и выступающих за ее сохранение. До осени 1905 года противостояние оппозиции и «охранителей» носило достаточно мирный за редким исключением характер. Однако в октябре оно переросло в открытые кровопролитные столкновения. Детонатором для этого социального взрыва послужил, как ни странно, манифест 17 октября, даровавший населению гражданские свободы. Он явился совершенно неожиданным как для встретившей его ликованием оппозиции, так и для местных властей, которые он поверг в состояние полной растерянности. Но если либералы посчитали революцию на этом законченной, то радикальные партии восприняли манифест как сигнал к последнему штурму пошатнувшегося самодержавия. В то же время значительная часть городского населения, благосостояние которой в результате революционных событий 1905 года (забастовок, волнений и пр.) резко ухудшилось, вышла на улицы с требованием восстановления «законности и порядка». «Охранители» же считали, что они защищают последний рубеж, в случае сдачи которого, страну окончательно захлестнет революционная волна. Раздражение представителей этих социальных слоев, копившееся в течение осени, достигло своего пика 18–22 октября 1905 года. В эти дни на улицах городов Российской империи встретились два мощных потока консервативных манифестаций и революционных демонстраций (именно такое семантическое различие этих слов имелось в то время), образовав страшный погромный водоворот, унесший тысячи человеческих жизней.

Активные выступления в защиту самодержавия участников патриотических манифестаций (многие из которых впоследствии вступили в монархические партии, созданные на рубеже 1905–1906 годов) впоследствии дало повод черносотенцам приписывать себе все лавры победы над девятым валом Первой русской революции. «Главная и коренная причина спокойствия в Одессе, Кишиневе, Вильно, Лодзи и пр., и пр. заключается, несомненно, в спасительном страхе перед черносотенцами, которые не обнаруживают ни малейшего желания допустить проявления “великой революции” даже в виде “всеобщей политической забастовки”», – писала правая газета «Киевлянин» [1]. Действительно, растерявшееся правительство в октябрьские дни 1905 года практически выпустило из своих рук контроль над ситуацией в стране. Поэтому стихийное возникновение массового контрреволюционного («черносотенного») общественно-политического движения, выступающего за сохранения традиционной системы власти, было воспринято самодержавием как подарок судьбы. Впоследствии глава российского правительства П.А. Столыпин, не очень-то жаловавший правых, вынужден был признать: «В смутную эпоху 1905–1906 гг. Союз Русского

*Омелянчук Игорь Владимирович*, доктор исторических наук; профессор кафедры истории, археологии и краеведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. E-mail: [Omeliyanchuk@mail.ru](mailto:Omeliyanchuk@mail.ru)



Народа сыграл крупную, можно сказать историческую роль, оказав существенную помощь и содействие правительству в деле подавления революционного движения» [2, с. 242].

Однако говорить о союзе правых и правительства в этот период нельзя.

Глава правительства граф С.Ю. Витте совершенно не пользовался симпатией монархистов, весьма критически оценивавших всю его деятельность в правительстве начиная с его экономических реформ. Недовольство правых вызывала в первую очередь денежная реформа 1897 года, вводившая золотое обращение и устанавливавшая свободный обмен кредитного рубля на золото. По мнению монархистов, эта реформа, искусственно привязывая рубль к золоту (то есть к мировым валютам), породила «денежный голод» (нехватку средств обращения), препятствующий широкому развитию национального кредита, без которого невозможен экономический рост.

В резолюциях II Всероссийского съезда русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) подчеркивалось: «Внутреннее денежное обращение должно быть поставлено независимо от политических соображений и от влияния международного денежного рынка», а Государственный банк «должен быть преобразован в самостоятельное, независимое от Министерства Финансов учреждение» [3]. В «Основных положениях» Союза русских людей (СРЛ) для выборов в первую Государственную Думу содержались аналогичные пожелания [4, т. 1, с. 139]. Избирательная программа, принятая I Всероссийским съездом уполномоченных отделов Союза русского народа (СРН) в сентябре 1906 года, настаивала на увеличении «количества денежных знаков путем уничтожения золотой валюты и введения национального кредитного рубля» [4, с. 196]. Участники III Всероссийского съезда русских людей (Киев, октябрь 1906 года) констатировали, что экономический курс С.Ю. Витте характеризуется «неизменным стремлением к сокращению денежного обращения из опасения поколебать курс рубля и ставший шатким государственный кредит, при полном невнимании к тому, что явная недостаточность количества денег в обращении ставит народный труд в разорительную зависимость от всякого рода ростовщиков», а «для сохранения прочности новой денежной системы, надобность неизменно указывает на необходимость удержания денежного обращения на нищенской норме в 10 руб. на душу населения при сокращении всех кредитов» [4, с. 525, 526].

Монархисты утверждали, что прямым следствием денежной реформы С.Ю. Витте, проведенной «вопреки предостерегающим голосам из среды Государственного Совета и из среды сельских хозяев» [4, с. 525], стал упадок сельского хозяйства, средства из которого перекачивались в промышленность. «...Вместо прилива денег в земледелие правительство через систему сберегательных касс старается высосать из населения каждую свободную копейку и поместить ее в предприятия крупного капиталистического характера, поддерживаемые по усмотрению Министра Финансов, и земледелию по большей части вполне чуждые», – утверждал один из ведущих специалистов правых по сельскому хозяйству, член СРЛ С.Ф. Шарапов [цит. по: 5, с. 188]. Националист Л.В. Половцов, так охарактеризовал эту ситуацию: «Роковое увлечение обрабатывающей промышленностью, господствовавшее в предыдущий период, отвлекало средства государства от удовлетворения сельскохозяйственных потребностей». «Мы добились, что наша промышленность расцвела... но забыли об одном, что для распространения этих продуктов производства мы не имели внутреннего рынка», что и привело «к промышленному краху» [6, с. 370]. В программе Русской монархической партии (РМП) (1905) указывалось, что партия, «считает своею обязанностью, по мере сил и возможности, заботиться... о приведении сельского хозяйства и русской промышленности в должное равновесие» [7]. Кроме того, правые «инкриминировали» С.Ю. Витте и пренебрежение интересами помещиков, игравших заметную роль в монархическом движении: «Руководимый пресловутым министром фи-



нансов Витте, государственный крестьянский поземельный банк принял на себя тайную политическую задачу уничтожить крупное землевладение, составлявшее главный оплот консерватизма в государстве» [8].

Одним из последствий роста промышленности стало увеличение численности рабочего класса, что конечно же не вписывалось в планы правых, выступавших за сохранение традиционной структуры общества и опирающейся на него традиционной же политической системы – самодержавия. «...В течение короткого 10-летнего промежутка [пребывания С.Ю. Витте во главе Министерства финансов – И.О.] создан неведомый для России «рабочий пролетариат», – писала правая газета «Владимирский край» [9]. «Русское знамя» в своем стиле описало и «механизм» создания рабочего класса министром финансов: «Для промышленности понадобился пролетарий. Не задумался над этим г. Витте и... стал русский народ отучать от земли: на казенный счет народ привлекался в города соблазном разврата и разгула в народных домах, терял здесь уважение к религии и насыщался идейным помешательством...» [10].

Правые выступали и против политики С.Ю. Витте, направленной на привлечение в экономику иностранного капитала, не без оснований опасаясь утраты экономической, а следом за ней и политической самостоятельности государства. Так председатель СРЛ А.Г. Щербатов утверждал, что «как в частной жизни, так и в государственной, подчинение личное и народное начинается с зависимости имущественной» [11, с. 85]. Видный идеолог правых Л.А. Тихомиров подчеркивал, что для нормального функционирования внутреннего рынка «требуется иметь капитал, принадлежащий самим гражданам данной страны, с возможным сокращением *иностранного капитала*, в ней оперирующего», так как «иностранцы займы, как ни изнурительны они для страны, все-таки менее ее истощают... чем допущение внутри страны операций вечно эксплуатирующего и никогда не уничтожающегося иностранного капитала» [12, с. 605, 606]. Делегаты II Всероссийского съезда русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) отправили телеграмму на Высочайшее имя с просьбой «положить предел дальнейшим завоеваниям международным капиталом русского труда и естественных богатств России» [13], и внесли в резолюции съезда требования «о неотложном принятии решительных мер к освобождению естественных богатств России от их зависимости от иностранного капитала» и о прекращении финансирования русских займов за границей [3]. Накануне первой думской избирательной кампании требование «национализации» капитала правые внесли в свои партийные документы. В предвыборной платформе «Русского собрания» подчеркивалось, что «финансовая и экономическая политика должна быть направлена к освобождению России от иностранных бирж и рынков» [14, с. 131]. СРЛ также полагал, что русское народное хозяйство должно быть независимым от иностранного капитала [4, т. 1, с. 139]. Характерно, что и современные экономисты достаточно скептически относятся к этой стороне экономической политики С.Ю. Витте. Так И.И. Малюшин полагает, что иностранный капитал «пришел при Витте в Россию в значительных масштабах», лишь «для более удобного “хозяйничанья” на российском рынке, для извлечения монопольных сверхприбылей, для получения государственных заказов и ассигнований» [15, с. 221–222].

Негативную оценку вызвала также деятельность С.Ю. Витте, направленная на повышение русского экспорта. В резолюции съезда отмечалось, что за период пребывания С.Ю. Витте на посту министра финансов (с 1892 по 1903 год) «превышение вывоза над ввозом дало огромную сумму в 1608 миллионов рублей (в 1/15 империала), что не помешало увеличению задолженности за это время на сумму около 2 миллиардов рублей. Также и после войны, при продолжающемся напряжении вывоза, наблюдается дальнейшее увеличение задолженности». При этом «даже непосильное напряжение вывоза хлеба в ущерб народному продовольствию не достигает освобождения страны от внешних долгов

и не приводит к благотворному увеличению количества обращающихся в стране денег, но, напротив того, сопровождается дальнейшим возрастанием задолженности до размеров, обуславливающих унижительную зависимость политической жизни государства от международной биржи» [4, т. 1, с. 525].

Итоги деятельности С.Ю. Витте в Министерстве финансов подвело «Русское знамя»: «Неплодотворна и... пагубна была его деятельность в сфере финансового поприща, где, введя золотую валюту вместо серебряной, способствовавшей утеканию нашего золота за границу, он для ее поддержания был вынужден, главным образом, заключать усиленные займы, от которых, получая определенный процент, только еще больше пух его карман и истощался государственный. Теперь казне приходится платить ежегодно более 350 миллионов процентов и погашений. В изыскании средств для заполнения такой проехи он ввел новые гербовые сборы, весьма обременительные, увеличив размер прежних, увеличил старые налоги, ввел много новых и наложил акцизы в тяжелом для населения размере на предметы первой необходимости, как напр., керосин или сахар, производство которого подверг нормировке, что еще больше увеличило его продажную стоимость и сократило его потребление бедным людом вместе с чаем, на который тоже установлена громадная пошлина» [16].

Однако, как утверждала газета, на этом «его финансовые благодеяния казне и народу» не закончились: «он придумал монополизировать выделку и продажу водки, сосредоточив это в руках правительства». По мнению правых, в своей основе идея хорошая, так как она могла бы помочь «сократить развившееся пьянство в среде народа». Однако «в погоне за извлечением грошей из народных карманов министерство финансов стало преследовать только цели наживы и принялось спаивать народ, расплотив кабаки в неимоверном изобилии не только по городам и местечкам, но и по тем деревням, где их никогда не было» [16]. По сведениям, приводимым правой печатью, к моменту вступления С.Ю. Витте в должность министра финансов «водка давала государству более 200 000 000 рублей дохода». Ко времени же своего ухода из министерства он довел «эту статью государственного дохода... до 500 000 000 руб.» [17]. Но, критикуя винную монополию, правые делали акцент не на ее экономических результатах, а на социальных последствиях. Журнал «Мирный труд» писал по этому поводу: «Государство должно отказать от извлечения выгод с монополий, роняющих его достоинство и развращающих народ» [18, с. 241].

Члены Царицынского отдела СРН на своем собрании 16 декабря 1907 года пришли к выводу, «что винная монополия благодаря попустительству властей, обратилась в общее пропойство народа через бесчисленное количество тайных шинков». По их мнению, «казенка сослужила громадную пользу революционному движению, дала небывалый доход не казначейству государственному, а лишь тем лицам, которые служат по акцизу, число коих громадно и ежегодно все увеличивается под тем предлогом, чтобы предупреждать казнокрадство». Но самые страшные последствия винной монополии – это разрушение моральных устоев общества. «Продажа водки на вынос всем и каждому без разбора превратила улицы, площади, сараи в места разврата, в открытые кабаки и вследствие этого пожары участились, увеличивая народное бедствие... места, где “винные монополии” стали непроходимы от безобразий, творимых безвозбранно около них пьяницами обоего пола и всех возрастов. Грабежи, насилия, разбои стали обычным явлением. Монополька повинна в том, что тысячи девушек, почти детей, под ее влиянием, потерявши стыдливость, теряют свою невинность и гибнут в домах разврата», – утверждали царицынские монархисты [19].

При этом, как писала правая печать, «никаких серьезных мер по борьбе с пьянством во время управления графом Витте министерством финансов принято не было», а «при-

думанные им попечительства о народной трезвости оказались на деле мертворожденными детищами бюрократии». Именно С.Ю. Витте «установил безумно высокую крепость водки в 40 градусов. Со времени установления такой крепости казенного вина безобразные поступки, совершаемые в пьяном виде, страшно умножились. Крепкая водка привила народу зверское состояние опьянения. Это обнаружилось тотчас же после введения монополии, и на это было указано в свое время, но гр. Витте уверял тогда, что он дал народу “хорошее вино”. Он говорил, что народ пьет ужасную мерзость, а монополия дает здоровый напиток». Монархисты утверждали, что сам «Полусахалинский герой великолепно знает, что народное самоотравление водкой, развившееся благодаря “благодетельнейшей реформе”, является величайшим государственным бедствием, и, однако, иезуитски продолжает втирать очки слушателям, что реформа проведена на самых благодетельных основаниях» [20].

Правые настаивали, «чтобы положен был предел этому всенародному пропойству при помощи казенных кабаков» [19]. А участники «восторговского» (организованного протоиереем о. И.И. Восторговым) Съезда русских людей в Москве (1909) требовали отмены «так называемой нормировки на сахар, введенной в 90-х годах, по инициативе г. Витте, и понижения акциза на сахар вдвое» [4, т. 1, с. 496], так как считали, что действующий акциз из-за дороговизны сахара способствовал уменьшению потребления чая, замененного в рационе населения спиртными напитками.

Еще большее недовольство правых вызывали политические реформы, проводимые при участии С.Ю. Витте. Монархисты полагали, что их целью была лишь реализация личных амбиций политика, а отнюдь не благо страны. По словам председателя Русской монархической партии (РМП) и редактора «Московских ведомостей» В.А. Грингмута, еще в 1904 год С.Ю. Витте сказал Петрункевичу и К<sup>о</sup>: «Не беспокойтесь, господа: будет вам конституция, поганенькая, но будет» [21, вып. 4, с. 52]. А в апреле 1905 года генеральша А.В. Богданович записала в своем дневнике, имея в виду С.Ю. Витте и Санкт-Петербургского митрополита Антония (Вадковского): «Эти два конспиратора часто видятся, совместно работают над уничтожением нашего государственного строя – один хочет быть диктатором, другой – патриархом республики» [22, с. 343].

Подготовку своего восхождения на правительственный Олимп, как утверждали правые, С.Ю. Витте начал с внешней политики. По мнению А.И. Дубровина, «все началось с несчастной русско-японской войны. Ее позор подготовил и завершил... граф Витте» [23, с. 10]. Или, как утверждает В.А. Грингмут, даже раньше, когда С.Ю. Витте «отвергнул прозорливый доклад генерала Куропаткина», предлагавшего существенно усилить нашу военную мощь на Дальнем Востоке», и «сочинил фантазмагорию Гаагской конференции, за которой, по его уверениям, должно было последовать всеобщее разоружение... и настать вечный мир». Но «никто не разоружился, кроме России, которая стала с каждым годом отставать в качестве и количестве своего вооружения, так как граф Витте... получил возможность ежегодно урезывать наши военные бюджеты до такого минимума, при котором немислимо было иметь войска на высоте современных военных потребностей». Именно этим и объясняли правые поражения в войне с Японией. А когда, «после Мукдена» русская армия, мобилизовавшись, «стала сильнее японцев», которые уже «предчувствовали свою неминуемую гибель», на выручку им пришел С.Ю. Витте, поспешивший «предотвратить разгром Японии подписанием позорнейшего мира» [21, вып. 4, с. 287, 288] в Портсмуте, отдававшего Японии половину о. Сахалин. По этой причине, «простой русский народ и русские генералы, офицеры и солдаты» просто «ненавидят графа Витте», заключившего «позорный мир, помешавший генералу Линевицу разбить японскую армию», – утверждал член Главного Совета СРН П.Ф. Булацель» [24, т. 1, с. 41].

Печатный орган СРН газета «Русское знамя» также считала, что именно «граф Витте, а не кто-либо другой, затеял Дальневосточную авантюру с Маньчжурской дорогой», именно



он «отказывал военному министерству в тех бюджетных суммах, которые необходимы были для обновления наших боевых сил для защиты Дальнего Востока, он тратил миллионы на украшение Дальнего [торговый порт – И.О.] и оставил беззащитным Порт-Артур [военно-морскую базу – И.О.], он заключил мир как раз в то время, когда победа уже была в наших руках...» [25]. По мнению газеты, С.Ю. Витте, будучи масоном, оттолкнул «Японию, просившую союза с Россией, толкая ее в объятия Англии... такой человек либо слепой дурак, либо – изменник. А так как дураком графа Витте не посмеет назвать даже его злейший враг, то приходится называть его изменником». С.Ю. Витте, утверждало «Русское знамя», потратил десятки миллионов рублей на строительство огромных доков в «никому не нужном и ничем не защищенном» городе Дальнем (прозванном в России «Лишним»), что нельзя назвать иначе как предательством. Именно это предательство «подарило японцам возможность справиться с Порт-Артуром, благодаря городу Дальнему и его докам, без которых нельзя было подвезти нужные крепостные орудия, а, следовательно, нельзя было овладеть геройски защищаемой русской твердыней и погубить остатки русского флота» [26].

После бурных событий осени 1905 года правые вообще пришли к убеждению о причастности С.Ю. Витте к революционным выступлениям. «Связи, существующие между графом Витте и революцией, теперь уже не подлежат сомнению, – утверждал В.А. Грингмут. – Об этом слишком красноречиво говорит одна уже история попа Гапона. Безумная, преступная авантюра 9 января была инсценирована для того, чтобы произвести необходимое для С.Ю. Витте террористическое давление, которое... должно было вызвать на сцену либо его диктатуру, либо конституцию с его премьерством». Но эта первая попытка захватить власть «к счастью для России» не удалась. «Тогда граф Витте принял за вторую. Опозорив Россию в Портсмуте, он вернулся в Петербург с твердым намерением... добиться своего – не путем такой частичной демонстрации, как это было 9 января, а посредством грандиозной “всеобщей забастовки”» [21, вып. 4, с. 211].

По мнению В.А. Грингмута «всеобщие забастовки» не удавались даже «в конституционных государствах», тем более у них не было шансов в самодержавной России, правительство которой не стеснено «в выборе средств для немедленного подавления какой угодно забастовки». Однако во главе русского кабинета стоял С.Ю. Витте, который «в своих личных видах, считал нужным не бороться с созданною им же самим революцией, а протянуть ей дружественную руку, дабы воспользоваться ею, как средством для того, чтобы добиться осуществления всего того, что ему было нужно» [21, вып. 4, с. 210].

«Все приготовления были должным образом сделаны, и забастовка началась по всем правилам искусства», – писал В.А. Грингмут. Сам же С.Ю. Витте «клялся и божился, что без крупных политических уступок забастовка... все более будет разрастаться и кончится “всеобщей революцией”». Однако «несмотря на полное отсутствие репрессий и на изобилие потраченных на забастовщиков денег, – забастовка, начавшаяся 9-го октября, уже к 15 октября еле дышала, а 16 октября почти совсем прекратилась, и на железных дорогах уже служились молебны перед возобновлением работ», так как во время забастовки рабочие сами несли «страшные лишения». И тут «граф Витте понял, что еще день или два, – и его вторая попытка также плачевно для него кончится, как кончилась первая, январская. Он решил действовать энергично: вместо того, чтобы сказать правду о том, что забастовка сама собой прекращается безо всяких уступок со стороны Правительства, – он сознательно скрыл эту правду и заявил, что... вся Россия погибнет, если Правительство немедленно не спустит флага перед революцией и не уступит ей во всех тех требованиях, исполнение которых так необходимо было графу Витте, чтобы сделаться фактическим хозяином России» [21, вып. 4, с. 212].

Спустя год С.Ю. Витте через газеты пытался доказать свою непричастность к революционному движению. В ответ В.А. Грингмут опубликовал открытое письмо, в котором

утверждал, что во время отсутствия С.Ю. Витте в России, с 8 июля по 15 сентября (он ездил в Портсмут на переговоры с Японией), в стране «не было ни революционных забастовок, ни какой-либо “экзальтации” рабочих». Но как только С.Ю. Витте вернулся, «тотчас закипела... работа в ее революционном подполье», а сам он 4 октября «открыто провозгласил свою революционную программу в заседании комиссии графа Сольского», произнес «цинически-наглую речь», в которой требовал... всего лишь свободы печати: «Правительство должно заявить, что оно внесет в Думу законопроект о свободе печати, а до того времени газетам необходимо дать полную свободу». Эта речь, по мнению В.А. Грингмута, и «послужила сигналом для открытого поднятия революционного знамени... начались крамольные железнодорожные забастовки; из них выросла “всеобщая забастовка”, которая дошла до своего апогея 14 октября». «Вот тогда-то, – писал В.А. Грингмут, – Ваше Сиятельство... осмелились сочинить, вопреки истине, террористический доклад о состоянии России, и вырвали себе тот диктаторский пост, на который Вы вступили 18 октября. И тогда Вы тотчас открыли настежь все двери для торжествующей революции, которая залила кровью всю Россию, погубила столько русских людей и надолго отравила нашу молодежь – будущность России» [27].

Правые утверждали, что для достижения своей цели С.Ю. Витте использовал лидеров радикальной оппозиции, в частности священника Гапона (о чем говорилось выше) и председателя Петербургского Совета Г.С. Хрусталева-Носаря. Д. Павлов в «Русском знамени» написал об этом стихами:

Слуга угодливый масонов,  
«Товарищ» верный Носаря,  
Мечтавший с помощью Гапонов  
Поколебать престол царя! [28]

В.А. Грингмут по этому поводу писал: «Нас никто не заподозрит в сочувствии этому еврею [Носарю], обманувшему и погубившему столько честных рабочих; но мы совершенно становимся на его сторону, когда он требует, чтобы в залу суда был приведен и граф Витте, который... и приказывал Носарю обманывать рабочих, точно так же, как граф приказывал это делать «священнику» Гапону» [21, вып. 4, с. 229].

В.М. Пуришкевич пошел еще дальше. На заседании Государственной Думы 13 февраля 1909 года он заявил: «Мы знаем прошлую деятельность С.Ю. Витте, мы знаем ту связь, которая существовала между ним и представителями партии народной свободы, и даже более левыми, во главе революции стоявшими – Носарем-Хрусталевым и т.п. героями». Более того, по мнению В.М. Пуришкевича именно «граф Витте создал еврейскую революцию... стоял во главе этой революции и направлял ее». Он рассказал членам Думы о публикации в газете «Русская земля» статьи с красноречивым названием «Граф Витте и провокация», в которой указывается «на целый ряд политических убийств, которые совершались в те годы, когда во главе правительства стоял гр. С.Ю. Витте, указывается на убийство Плеве, указывается на убийство Сипягина, указывается на убийство гр. Игнатъева» [29, стлб. 1500]. А печатный орган Ярославского отдела СРН писал, что «если разобрать всю деятельность графа Витте с точки зрения разжигания им революции, то не хватило бы места не только в «Русской Земле», а и в самых больших газетах» [30]. По мнению В.М. Пуришкевича, связь С.Ю. Витте «с провокацией и политическими убийствами, несомненно... может быть доказана», поэтому правительство «должно покончить» с этим «Казановой XX века раз и навсегда» [29, стлб. 1501].

Манифест 17 октября 1905 года правые восприняли крайне негативно. В.А. Грингмут отреагировал так: «...Царя у нас украли» [цит. по: 31, с. 187]. Он называл манифест 17 октября «главной изменой графа Витте», «той страшной бомбой, которую он подложил под Россию» [21, вып. 4, с. 229], и даже «государственным переворотом» [21, вып. 4, с. 360]. По его



мнению, «вся беда пошла от “семнадцатого”. С “семнадцатого” пошли красные флаги; с “семнадцатого” стали открыто кричать на улицах: “долой Царя”; с “семнадцатого” евреи подняли голову и кричали нам: “мы ваш Бог – мы ваш Царь!”; с “семнадцатого” пошли бунты, забастовки и погромы; с “семнадцатого” стала ручьями литься Русская кровь» [21, вып. 4, с. 229]. Ярославская правая газета «Русский народ» виттевскую редакцию манифеста называла «не лучшей», а самое главное «крайне неопределенной», подчеркивая, что против нее выступали такие авторитетные для правых государственные деятели как «Горемыкин, барон Будберг и другие», но граф Витте «заверял всех, что он ручается за успокоение России только в том случае, если сохранится его редакция во всей неприкосновенности. Мы видели это “успокоение” <...> Россия долго не забудет конца 1905 – начала 1906 г.» [30]. При этом правые категорически отрицали, что октябрьский манифест спас монархию от гибели в пламени Первой русской революции. Председатель СРН А.И. Дубровин утверждал, что «если бы 17 октября ничего не было дано и выдержали бы еще несколько дней, то забастовки сами прекратились бы за недостатком средств [у рабочих – И.О.]» [4, т. 1, с. 607].

Деятельность объединенного правительства под руководством С.Ю. Витте также не вызвала одобрения крайне правых. П.Ф. Булацель поместил в газете «Россия» (1905, № 23) материал с красноречивым названием «Обвинительные речи», в котором, в частности, говорилось: «Давно ли уверяли, что для спокойствия и спасения России нужно объединить все министерства и во главе их поставить С.Ю. Витте. Единодушное желание “американских” банкиров исполнилось: Витте стоит во главе “объединенного министерства”, только успокоения нет, как нет... Чует сердце, что объединились министерства не на радость русскому народу. Да и в чем они объединились? В стремлении к правде и порядку? О, если бы это было так: увы, теперешних министров объединяет изречение Фомы Кемпийского: “гораздо безопаснее быть в подчинении, чем начальствовать”. Их объединяет еще также слово “свой”. Суворин в «Маленьких письмах» назвал одних министров «собственными министрами графа Витте», а других «ему не принадлежащими». «Хотелось бы видеть тех министров, которые еще не принадлежат графу Витте, но даже А.С. Суворин указать их не может. Все, что было самостоятельного, все куда-то исчезло. Осталось лишь то, что запугано или задобрено...» [цит. по: 24, с. 6].

Для закрепления своей победы, утверждали монархисты, С.Ю. Витте настоял на принятии избирательного закона, который предопределил победу на выборах противникам самодержавия, или, как эмоционально писал В.А. Грингмут, «обеспечил бы проход в Думу жидам и ожидавшим на еврейских миллионах русским изменникам» [21, с. 249]. Еще в ноябре 1905 года один из лидеров киевских монархистов Д.И. Пихно телеграфировал премьер-министру: «Радикальный избирательный закон с сотней миллионов неграмотных крестьян – безумие», а «привлечение развращенных революцией рабочих приведет к ножам, револьверам и бомбам у избирательных урн» [31].

Результаты первой думской избирательной кампании полностью подтвердили опасения монархистов: правые, набрав 9,2% голосов на предварительных этапах выборов, в итоге не смогли провести в Государственную Думу ни одного своего представителя [33, с. 167]. В.А. Грингмут писал: «...повинуясь, как всегда, Царской Воле, монархисты не «бойкотировали» в марте и апреле думских выборов и добросовестно напрягли все свои усилия, чтобы провести противокрамольных кандидатов в Думу, хотя наперед были уверены, что, при столь безобразной системе выборов, которая была навязана России графом Витте, все честные истиннорусские люди заранее были обречены на поражение» [21, вып. 4, с. 185]. И «переменить этот выборный закон... нельзя», сокрушался В.А. Грингмут, так как он «включен в Основные Законы Российской Империи... граф Витте обо всем подумал, все взвесил, чтобы Русское Правительство оказалось в революционном капкане» [21, вып. 4, с. 148].

Критикуя С.Ю. Витте, правые довольно часто переходили на личность премьер-министра, не особенно стесняясь в выражениях. Так председатель СРН А.И. Дубровин в своей фантазии-действительности «Тайны судьбы», так писал о бывшем премьере: «Мелкий железнодорожный служащий... Мелкая душа, холодное, безжалостное сердце, неутомимая энергия хищника, безграничная жадность и властолюбие. Затем фортуна, удачи, ряд повышений – быстрых, сказочных... Вот – он уже бесконтрольный распорядитель миллиардов, составленных из жалких грошей страны, доведенной им до полного обнищания... Вот, наконец, – он – всемогущий премьер», мечтающий повторить «чудо судьбы» Бориса Годунова [34. с. 384, 385]. В другой работе А.И. Дубровин напоминал, что помещик Дуранте в печати называл С.Ю. Витте «вором и грабителем и обязался даже поколотить», на что бывший глава правительства не отреагировал должным для дворянина образом. «Уж если у этого Полусахалинского графа не хватило смелости защитить... свою честь, то за какие бы знамена он ни хватался, они не прикроют всей его ужасающей гнусности. Проклятие в сердцах русских людей и в среде отдаленных русских поколений бесповоротно обеспечено за этим предателем Православия, Самодержавия и Русского Народа» [34. с. 205–210]. Припоминал председатель СРН и попытку С.Ю. Витте подкупить его через «помещика Пронина, о чем доподлинно известно многим членам Русского Собрания» [34. с. 536–543].

Лидер московских монархистов В.А. Грингмут, не отрицая наличие у графа Витте ума («у него ум живой, впечатлительный, быстрый, работоспособный»), в то же время подчеркивал, что «это не здравый ум, – это ум болезненно-отуманенный безграничною гордостью, колоссальным самомнением, неудержимым властолюбием, слепую уверенность в своей собственной непогрешимости, побуждающей его к резким, необдуманным мерам и к... расправе со всеми, кто с ним не согласен». А так как у С.Ю. Витте «необходимых для государственного человека сведений и знаний не имеется, так как он во всем, – кроме железнодорожных тарифов, – всегда был дилетантом, жившим чужими мыслями и трудами, то ему ни его гордости, ни его самомнения, ни его властолюбия простить нельзя, тем более что все эти недостатки вместе с его легкомысленным дилетантизмом, так неизмеримо тяжело отозвались на судьбе всей России». Еще одной отталкивающей чертой Витте В.А. Грингмут называл «его увертливость, двуличность и неискренность. Дошло до того, что теперь ему уже никто не верит» [21, вып. 4, с. 62–64].

В целом, правые крайне негативно оценивали результаты пребывания С.Ю. Витте у власти. «Развенчанный царь, поруганная православная вера, господство инородцев и евреев над русским человеком, хозяином земли, добытой трудами, кровью и самоотвержением нашего народа – таковы видимые результаты Виттовской внутренней политики. Но с такими результатами не примирится ни один истиннорусский православный человек...» – утверждало «Русское знамя» [35]. «Благодаря его заискиванию перед революцией и дарованным при его ходатайстве всяким свободам, – писал член СРЛ и «Русского собрания» известный историк Д.И. Иловайский, – еврейское или революционное движение в России приняло такие размеры и характер, выразилось такою массою убийств из-за угла, грабежей, пожаров и мятежей, что государство, еще недавно называвшееся могущественным и покоящимся на твердых устоях, очутилось на краю пропасти и готово погибнуть» [36]. По мнению лидера московских монархистов И.И. Восторгова, С.Ю. Витте – это «злой гений России, человек неглубокого, негосударственного ума, но необычайной ловкости и честолюбия, не знающий никакой разборчивости в средствах» [31, с. 186–187].

П.Ф. Булацель считал политический курс С.Ю. Витте антинациональным. «При Александре III весь мир боялся России и уважал русское правительство, а теперь весь мир восхваляет политику графа Витте и в то же время презирает русский народ», – писал он [24, т. 1, с. 11.]. Националист А.И. Савенко в своем докладе на одном из заседаний Киевского клуба русских националистов назвал первого премьер-министра «кошмарным

Витте». По его мнению, «заслуги» графа Витте перед Россией сводятся к следующему: «он заключил позорный мир с японцами, он капитулировал перед бунтом в 1905 г., он спровоцировал 313 погромов, предоставив обществу самому бороться с революцией. Когда затем посыпались жалобы, он вместо того, чтобы ответить, что это сам народ борется с революцией, поручает сенаторам расследование погромных дел» [37, с. 66, 68]. А иеромонах Илиодор требовал повесить Витте публично, при всех его орденах и графской короне, чтобы сановники знали, что изменников повесят, несмотря на регалии [38]. Один из лидеров одесских правых городской голова Б.А. Пеликан в конце 1910 года даже решил переименовать улицу, названную именем С.Ю. Витте. Последний, узнав об этом, просил председателя Совета министров П.А. Столыпина «сейчас же дать распоряжение... о приостановлении подобного неприличного действия» [39, с. 231].

Со стороны С.Ю. Витте отношение к правым было не лучше. В своих воспоминаниях он так писал о монархистах: «Эта партия в основе своей патриотична. Но она патриотична стихийно, она зиждется не на разуме и благородстве, а на страстях. Большинство ее вожаков политические проходимцы, люди грязные по мыслям и чувствам, не имеют ни одной жизнеспособной и честной политической идеи и все свои деяния направляют на разжигание самых низких страстей дикой, темной толпы. Партия эта находясь под крыльями двуглавого орла, может произвести ужасные погромы и потрясения, но ничего, кроме отрицательного, создать не может. Она представляет собой дикий нигилистический патриотизм, питаемый ложью, клеветой и обманом, и есть партия дикого и трусливого отчаяния, но не содержит в себе мужественного и прозорливого созидания» [40, т. 2, с. 272].

Таким образом, в оценке деятельности С.Ю. Витте монархисты были на редкость единодушны, осознавая, что результатом ее станет движение России в сторону либеральной капиталистической экономики и конституционной монархии, чего консерваторы всеми силами стремились не допустить. Правые обвиняли первого председателя Совета министров во многих «грехах» – от намеренного уничтожения сельского хозяйства и создания «неведомого» для России «рабочего пролетариата», до спаивания населения и вывоза русского золота за границу. Однако главным «преступным деянием» С.Ю. Витте правые считали поддержку революционного движения, воспользовавшись которым он хотел получить диктаторские полномочия для борьбы со «смутой» и захватить власть в стране, оттеснив самого императора.

Когда С.Ю. Витте был отправлен в отставку с поста Председателя Совета министров, правые не скрывали свою радость. Газета «Вече» отреагировала на это стихотворением, в котором перечисляла «заслуги» опального сановника:

Посмотрите-ка повыше:  
Там сидит, как кот на крыше,  
Но не кот он, а лиса,  
Всем курятникам гроза.  
Остров есть такой один,  
Что зовется Сахалин.  
Прежде был весь остров наш,  
Но вошел сей лис в кураж;  
Половина наша стала,  
А другой как не бывало.  
За тот подвиг сатанинский  
Стал он граф пол-Сахалинский,  
А еще если хотите,  
Так его же вы зовите:  
Граф Портсмутский,  
Князь Талмудский <...>  
Он наделал бы и больше:

Автономию дал бы Польше  
И другим окраинам всем, –  
Было бы похвастать чем,  
Да другие помешали,  
Ему воли не давали... [41]

Когда осенью 1906 года прошел слух о возвращении С.Ю. Витте из-за границы в Россию (за ним якобы был даже выслан пароход), «Русское знамя» опубликовало очередное стихотворение Д. Павлова:

Салон-вагон иль пароход  
Его везет – не все равно ли?  
Но лучше б этот друг «свобод»  
На Русь не возвращался боле!  
Довольно бед довольно смут,  
Довольно злобы сатанинской.  
Пускай прокатится в Портсмут  
Экспроприатор Сахалинский!  
Пусть едет в Лондон, в Лиссабон,  
В Париж, Токио или Панаму –  
Счастливый путь! Чем дальше он,  
Тем Русь целей, тем меньше сраму! [42]

Еще раз кампанию против С.Ю. Витте монархисты развернули в 1908 году. Поводом вновь стали слухи о возвращении графа «Полусахалинского» в большую политику. Особенно активно эту идею поддерживал новременский колумнист М.О. Меньшиков, считая бывшего премьер-министра наиболее подходящей для этих целей кандидатурой. Споря с ним, газета «Русский народ», утверждала, что последний «заблуждается, считая Витте талантливым». И дальше она выдвигает свою версию карьерного роста С.Ю. Витте: «В Киеве он был лакеем у Блиоха и Кронненберга, у которых служил простым наймитом и понравился жидам. Всемирный кагал и выдвинул его на политическую арену, готовя России позор и бесчестие. Кагал потребовал, чтобы Витте женился на жидовке из м. Шавли, где ее отец ветхозаветный жид содержал гостиницу для приезжих и номера для встреч» [43].

«Русское знамя» акцентировало внимание своих читателей на том что вся предыдущая «государственная деятельность графа Витте роковым образом всегда направлялась в ущерб интересам России», в пример приводя последние выступления его в Государственном Совете, «где, не сознавая или не желая сознавать своих ошибок, он упорно продолжал действовать в прежнем духе, вредящем единству, сплоченности России и ослабляющем ее внутреннюю и внешнюю мощь. Так, он ратовал против отпуска из казны денег на возрождение флота, стараясь доказать всякими софизмами невозможность такой затраты не только в настоящее время, но и в будущем, не раньше двадцатых годов». Когда же в Госсовет поступил на рассмотрение закон «о введении преподавания польского языка в учительских семинариях Холмской Руси и в других местностях Западного края, то и тут гр. Витте стал на сторону поляков... заявляя при этом, что полякам следует делать послабления» [44].

В сентябре 1908 года один из лидеров московских правых выступил на собрании Петербургского отдела СРН с докладом «Грозный призрак» с критикой М.О. Меньшикова, выступающего за возвращение графа Витте в большую политику в качестве министра иностранных дел. В газетном отчете об этом собрании отмечалось, что В.Г. Орлов «ясно доказал исторически-губительную разрушительную политику Витте; указал также, что русский народ предъявит графу счета и не допустит никогда, чтобы граф Витте снова появился на горизонте русской государственной жизни; не допустит чтобы он снова проявил свою

разрушительную политику, ибо слишком много горя, скорби и зла принес этот злой гений России» [45]. Спустя месяц «Русское знамя» вновь публикует разгромную статью про С.Ю. Витте уже под влиянием слухов о возможном назначении его «представителем на предполагаемую международную конференцию по Балканским делам» [46].

Но вернемся в апрель 1906 года. С назначением нового главы правительства, И.Л. Горемыкина, монархисты связывали определенные надежды на изменение политического курса, хотя и отдавали себе отчет, в том, что правовое поле, созданное его предшественником, оставляет ему крайне мало шансов для маневра. Наибольшую опасность для самодержавия, по мнению В.А. Грингмута, представляли действия оппозиционной прессы, однако упреки в адрес кабинета И.Л. Горемыкина, который «предоставляет революционной печати такую же свободу, какую ей предоставлял граф Витте... совершенно не основательны». Ведь нынешнее правительство, «действуя нормальными мерами, лишено всякой возможности предотвратить тот ужасный вред, который революционная печать наносит всей России, ибо Правительство не имеет права изменить существующие законы о печати, а законы эти написаны рукою величайшего врага России». «Граф Витте обо всем подумал, все взвесил, чтобы Русское Правительство оказалось в революционном капкане, чтоб оно ни на шаг не могло двинуться ни направо, ни налево!» – возмущенно констатировал В.А. Грингмут [21, вып. 4, с. 148].

После назначения И.Л. Горемыкина риторика монархистов по отношению к главе правительства радикально изменилась: на страницах правой печати мелькал уже не «увертливый» и «двуличный» С.Ю. Витте, а «честный и прямой» И.Л. Горемыкин, который к тому же «без всяких обиняков» высказывает «свое недоверие» бывшим виттевским министрам [47]. Появились и одобрительные отклики на действия нового главы кабинета. В частности, В.А. Грингмут положительно оценил отказ И.Л. Горемыкина амнистировать лиц, совершивших политические преступления («убийц и анархистов», по терминологии В.А. Грингмута), – в ответ на требования Государственной Думы, угрожавшей в случае их невыполнения народными выступлениями, правительство осталось «твердым, непреклонным и... спасло этим всю Россию; ибо народ своих “избранников”, разумеется, не поддержал, никакого “гнева” не проявил, а остался совершенно равнодушным к участи тех “политических” негодяев, которым Правительство не позволило совершать новые преступления на гибель России» [21, вып. 4, с. 176]. Но самое главное – правые получили не только моральную, но вполне осязаемую материальную поддержку со стороны главы правительства. Журналист И.Ф. Манасевич-Мануйлов со слов П.И. Рачковского «узнал, что Союзу русского народа по докладу председателя Совета министров Горемыкина было выдано 200 тыс. руб.» Еще 50 тыс. руб. по рекомендации того же П.И. Рачковского И.Л. Горемыкин распорядился передать Б.В. Никольскому [48, с. 149].

Правые явно рассчитывали на продолжительное сотрудничество с И.Л. Горемыкиным и все слухи о его предстоящей отставке считали безосновательными. Так, 30 июня 1906 года В.А. Грингмут в ответ на утверждения оппозиционной печати о предстоящей смене главы кабинета в связи с вхождением в состав правительства «общественных деятелей» писал: «Да все это ложь, ложь и ложь! Говорят, что не бывает дыма без огня. На этот раз весь этот смрадный дым, от которого мы задыхаемся, происходит исключительно от алчного властолюбия “кадетов”, которые ждут не дождутся, что их “пригласят в Петергоф”. А в Петергофе о них и не думают...» [21, вып. 4, с. 163]. Однако спустя всего неделю 8 июля 1906 года И.Л. Горемыкин был отправлен в отставку. При этом правые не выразили открыто своего недовольства [49, с. 64–65], вероятно, полагая, что новый глава кабинета П.А. Столыпин, отличившийся твердостью при подавлении беспорядков еще в бытность свою Саратовским



губернатором, сумеет одолеть революцию и в масштабах всей страны. Политическая программа П.А. Столыпина – «сначала успокоение потом реформы» – полностью соответствовала взглядам монархистов на текущие задачи правительства. В.А. Грингмут писал: «Когда у вас горит дом, вы должны, прежде всего, потушить пожар, а затем уже строить новый дом. Одновременно тушить и строить было бы верхом безумия» [21, вып. 3, с. 141]. И если относительно сущности предполагаемых реформ (которые в «настоящее революционное время» не очень актуальны), монархистам «с Правительством нужно было бы еще столкнуться», то в отношении первой задачи, утверждал В.А. Грингмут, правые могут «смело... сочувствовать политике П.А. Столыпина» [21, вып. 4, с. 216, 219].

Новому главе кабинета, как отмечал товарищ министра внутренних дел С.Е. Крыжановский, «приходилось искать опоры в зарождавшихся партийных организациях правых», в первую очередь в Союзе русского народа, председателю которого А.И. Дубровину личным распоряжением П.А. Столыпина «было назначено пособие на нужды Союза и на издание газеты «Русское знамя» в размере 15 000 руб. в месяц» [50, с. 126]. Покровительствовал П.А. Столыпин и региональным организациям правых. Так 28 июня 1906 года он отправил грозную телеграмму Владимирскому губернатору И.М. Леонтьеву, «стесняющему» деятельность местного отдела СРН [51, л. 7]. Начальнику губернии пришлось оправдываться, сообщая, что «никакого стеснения со стороны Губернского Начальства в данном случае в деятельности Владимирского отдела Союза Русского Народа делаемо не было» [51, л. 7, 7 об.].

12 августа 1906 года на П.А. Столыпина на его даче было совершено покушение. Председатель СРН А.И. Дубровин волею обстоятельств оказался первым врачом, прибывшим на место происшествия и оказавшим помощь его раненым детям. По его словам, П.А. Столыпин лично попросил его сделать перевязку сыну и дочери. «Сколько возможно я принял меры», – вспоминал А.И. Дубровин [52, с. 182]. Правда, старшая дочь премьера несколько по-иному передает этот эпизод: «Между просителями был доктор, которого я уже раньше встретила в саду. Отыскав его, я привела его к Аде. Но помощи он оказать мне мог очень мало, так как совершенно потерял голову» [39, с. 126].

Покушение на П.А. Столыпина, в результате которого погибло 27 человек, в том числе и два члена старейшей монархической партии «Русского собрания» – генерал-майор А.Н. Замятин и князь Н.В. Шаховской, – дало повод этой организации обратиться к премьеру с политической декларацией. Выразив сочувствие по поводу страданий его детей, получивших тяжелые ранения в результате теракта, «Русское собрание» заявило, что для победы над революцией правительство должно «всею государственной мощью, властно обуздать крамольников и рассеять их преступные организации и сообщества... найти и покарать руководителей и вдохновителей революции». В ответ П.А. Столыпин поблагодарил членов «Собрания» за сочувствие и выразил надежду «на помощь правительству в восстановлении порядка и спокойствия» [4, т. 1, с. 184–185]. На последовавшем спустя две недели общем собрании организации в Петербурге все выступавшие «сходились на сочувственной оценке принимаемых правительством по отношению к политическим преступникам строгих карательных мер», но «по вопросу об отношении... к общему направлению политики нынешнего Правительства не было постановлено определенного решения» [4, т. 1, с. 183].

Однако в предвыборной программе, опубликованной 28 декабря 1906 года, «Русское собрание» все же выразило свою поддержку политике П.А. Столыпина, во всяком случае, ее части, направленной на подавление революции, заявив, что «первою заботою правительства» должно быть восстановление «полного спокойствия, порядка и законности в стране» и «в этих видах Собрание заранее отрешается принципиально от предвзятой борьбы с правительством». Кроме того, «Собрание» поддержало введение военно-полевых судов и даже высказалось за их распространение «на все пространство империи

для всех преступлений политических и неполитических, имеющих открыто разбойничий или мятежный характер». Программа этой организации, хотя и с некоторыми оговорками, признавала также «совершенную неизбежность в законодательстве» 87-й статьи Основных Законов Российской империи [53, с. 271, 278–279], которой впоследствии П.А. Столыпин весьма часто и успешно пользовался для проведения через Думу нужных ему законопроектов в чрезвычайном порядке.

К осени 1906 года В.А. Грингмут «в актив послужного списка» П.А. Столыпина вписал следующее: «1) разгон Думы, 2) предание суду (хотя, к сожалению, запоздалое) Выборгских изменников, 3) запрещение кадетского съезда, 4) введение военно-полевых судов, 5) назначение (в некоторые губернии) действительно убежденных Русских, преданных Самодержавному Императору людей». Но «главной заслугой нового Правительства», по его мнению, стало издание циркуляра, запрещающего чиновникам участвовать в деятельности политических партий «стремящихся к ниспровержению существующего государственного строя», что, наконец, позволит очистить администрацию «от кадетов и социалистов» [21, вып. 4, с. 216–219].

Но к этому времени у правых появились и поводы для критики главы правительства. Одним из них стала позиция П.А. Столыпина в еврейском вопросе. В сентябре 1906 года «Русское собрание» предупреждало главу правительства, что введение для евреев «полного равноправия, несомненно, вызовет ужасающий взрыв народного гнева и мести по всей империи» [4, т. 1, с. 185]. В ноябре 1906 года газета «Россия», превратившаяся с легкой руки П.А. Столыпина в правительственный официоз, опубликовала статью, в которой правительству приписывался план расширения прав еврейского населения. В.А. Грингмут в «Московских ведомостях» назвал эту идею капитуляцией, «позорнее, чем капитуляция Портсмутская» [21, вып. 4, с. 258]. В следующем номере газеты он писал, что правые «все время стояли за правительство П.А. Столыпина и не могли допустить мысли, чтоб оно могло решиться на такую вопиющую несправедливость, как на выдачу евреям премии за поднятую ими крамолу» [21, вып. 4, с. 260]. Однако премьер-министр все же решился – в декабре 1906 года в записке Николаю II он указал на желательность постепенного расширения прав еврейского населения, полагая, что это успокоит «нереволюционную часть еврейства» и избавит «наше законодательство от наслоений, служащих источником бесчисленных злоупотреблений». Дарование же «ныне частичных льгот» предоставит «возможность Государственной Думе отложить разрешение этого вопроса в полном объеме на долгий срок» [54, с. 20–21].

Первоочередной задачей правительства правые считали формирование лояльного к власти депутатского корпуса II Государственной Думы. Сделать это, по их мнению, можно было только путем изменения избирательного закона. 8 августа 1906 года. РМП обратилась к самодержцу с такими словами: «Если же ты, Великий Государь, решил еще продолжать опыт с государственною Думою, то мы исполним твою волю и приложим все старания к достижению возможно лучших результатов на предстоящих выборах; но таких результатов мы ни в каком случае не достигнем, если выборы будут происходить на основании прежних избирательных законов...» [4, т. 1, с. 181]. Третий Всероссийский съезд русских людей (Киев, 2–7 октября 1906 года) также просил Государя «повелеть, дабы до назначения новых выборов в Государственную Думу был издан новый выборный закон» [4, т. 1, с. 242]. Но на съезде объединенного дворянства, где также раздавались голоса в пользу изменения избирательного закона, В.М. Пуришкевич, заявил: «На последнем Киевском съезде был решен тот же вопрос, и мы поняли, что стучимся пока в закрытую дверь» [33, с. 180].

Дело в том, что правительство выбрало другой путь – оно, для создания «работоспособной» Думы, решило, не меняя избирательный закон<sup>1</sup>, ограничиться широким

<sup>1</sup> Кандидат Главного Совета СРН В.П. Соколов объяснил это так: П.А. Столыпин «как конституционалист» не мог менять избирательный закон без участия Думы, а если бы и вздумал менять, «решившись на

использованием административного ресурса в ходе предстоящей избирательной кампании. В сентябре 1906 года П.А. Столыпин заявил В.А. Грингмуту, «что выборы в новую Думу будут производиться по тому же закону, как и в первую, с тою только разницей, что тогда правительство совсем устранилось от выборов, а теперь – наоборот, будет стараться, чтобы выборы дали хороших людей» и попросил помочь ему [55]. Речь, видимо, шла о создании проправительственной коалиции правых и октябристов. В.А. Грингмут согласился, но в переговорах о создании блока с «Союзом 17 октября» камнем преткновения стал еврейский вопрос. Председатель РМП на общем собрании партии 19 ноября 1906 года, говоря о возможном союзе с октябристами, потребовал от последних «высказаться ясно» против еврейского равноправия [22, с. 401]. А в январе 1907 года В.А. Грингмут предложил своим потенциальным союзниками устроить идеологический диспут, чтобы те могли оправдаться по обвинениям «1) в полном равнодушии к Православной Церкви; 2) в желании ограничить Самодержавие Русского Царя, и 3) в стремлении предоставить евреям неограниченное равноправие во всей России». По мнению лидера РМП, «эти три вопроса кладут такой резкий предел между всеми существующими в России партиями, с одной стороны», и монархистами – с другой, что ни о каком союзе октябристов и правых «и речи быть не может» [56, с. 88]. Однако «Союз 17 октября» отказался от дебатов, и председатель РМП через газету заявил, что «октябристы увильнули», и возложил на них вину за возможную победу «кадетов» и «трудовиков» [21, вып. 4, с. 299–300, 303, 305].

Да и сами октябристы выражали определенные сомнения по поводу возможности соглашения с правыми. А.И. Гучков не без ехидства писал: «Истинно-русские люди совсем погубят просто русских» [цит. по: 56, с. 89]. А в интервью корреспонденту «Нового времени» он заявил: «Я лично только тогда не возражал бы против блока с монархистами, если бы эти последние... Как бы выразиться поточнее? – Ну, почистились бы что ли...». В.А. Грингмут отплатил А.И. Гучкову той же монетой: «Против вас, – сказал он, – мы решительно ничего не имеем; когда вы к нам придете, мы вам будем очень рады, но только сначала всем вам надо очень и очень почиститься» [57].

П.А. Столыпин попытался склонить к блоку с октябристами и крайне правый СРН. В конце августа – начале сентября 1906 года в Петербурге прошел съезд председателей отделов Союза, резолюции которого, ввиду отсутствия на тот момент императора, отъехавшего в Финляндских шхерах, были представлены П.А. Столыпину. Последний «очень любезно принял депутацию в числе более 30 человек и долго с ними беседовал, заверяя, что он вполне солидарен» с правыми. А затем предложил союзникам войти в предвыборный блок с октябристами, правда, попросив присутствующих «не оглашать слышанного от него» [55, с. 13]. Однако съезд несколькими днями ранее уже отверг эту идею. Не поддержал ее и Главный Совет СРН. И здесь яблоком раздора стал еврейский вопрос. «Союз 17 октября стоит за равноправие евреев», – поясняло «Русское знамя» [58]. А в декабре это издание констатировало: «Вступать в “блок” с партией “17 октября” Союзу [русского народа] нет ни малейшего основания, и вряд ли этот “блок” сможет повлиять на выборы в желательном для него смысле... Не нам вовсе нужен этот “блок”, а октябристам, которые отлично сознают, что они без посторонней помощи проникнуть в Думу не могут, так как с одной стороны, они не пользуются, как Союз Русского Народа, сочувствием народных масс, а с другой – в применении всякого рода тактических приемов они не дошли еще до той степени виртуозности, как партии, стоящие левее их» [59].

такой “антиконституционный акт”, то мог это сделать только в нашу [монархистов] сторону», что привело бы к победе правых, чего глава правительства отнюдь не желал, так как в его намерения входило лишь воспользоваться монархистами «как средством... против крайних левых и, по миновании надобности, раздавить нас», чтобы «провести конституцию» [см. 55, с. 12, 14].

В начале октября 1906 года после ряда интервью П.А. Столыпина западным газетам П.Ф. Булацель впервые указал на двойственность позиции главы правительства: принимая участников сентябрьского съезда председателей отделов СРН, П.А. Столыпин, «выслушав символ веры Союза... твердо и положительно отрекся от всякого сочувствия парламентаризму», высказав при этом пожелание, «что все им сказанное не появится в печати». В то же время иностранные журналисты изображают «этого министра чуть ли не таким же международником и конституционалистом, каким высказал себя пресловутый граф Витте». «Какой же Столыпин был искренен?» – задавался вопросом П.Ф. Булацель [60]. Спустя три недели «Русское знамя» вновь заявило, что нынешнее правительство «не может отделаться от... заветов и наставлений» графа Витте [61].

Разлад между П.А. Столыпиным и правыми усугубили результаты прошедших в начале 1907 года думских выборов, одинаково разочаровывающие для обеих сторон: правительство не сумело получить лояльное большинство в Думе, а фракция правых оказалась слишком малочисленна, чтобы играть какую-либо серьезную роль в российском парламенте. П.А. Столыпин полагал, что причиной неутошительных результатов выборов является неконструктивная позиция правых, не пожелавших пойти на уступки октябристам для создания коалиции. Монархисты же считали, что эта коалиция им была и не нужна. По их мнению, глава правительства хотел просто использовать правых для достижения собственных целей, а именно – введения в России «конституционализма». Однако, как писал В.П. Соколов, задуманная П.А. Столыпиным политическая комбинация по созданию в Думе «послушного его дирижерской палочке конституционно-бесцветного большинства», разбавленного «для пикантности прений» на правом крыле «обманутой им кучкой монархистов», а на левом – «20–30 учтывыми кадетиками», не удалась. По мнению В.П. Соколова, глава правительства не учел трех фактов: «наше [монархистов] неожиданное упорство и нежелание заключать блока» с октябристами, активное участие в избирательной кампании левых, бойкотировавших предыдущую Думу, и, наконец, «неверное представление о силах Союза 17 октября». Результат выборов, утверждал В.П. Соколов, «перевернул все расчеты Столыпина и если раньше он нам просто не сочувствовал, то теперь у него явилось прямо чувство недоброжелательства» [55, с. 13–14, 15].

6 марта 1907 года с думской трибуны П.А. Столыпин произнес свою знаменитую фразу «Не запугаете!», адресуя ее левым депутатам. Хотя правая часть российского парламента одобрила это заявление овациями, печатный орган СРН «Русское знамя» занял иную позицию: «Да будет ведомо Столыпину, что русский православный народ только смеется над его словами “не запугаете”. Когда-нибудь настанет время и время это наступит очень скоро, когда мы не позволим дурманить русских граждан обещаниями заморской конституции, кадетскими бреднями. Нет, все говорит, что настала пора покончить все политические счёты с нынешним столыпинским правительством» [цит. по: 62, с. 237]. Кандидат Главного Совета СРН В.П. Соколов писал по этому поводу: «Мы помогли правительству дать отпор революции. Правительство расхрабрилось. Оно говорит революции: “Не запугаете”. Очевидно, оно где-то нашло себе какую-то таинственную опору». И далее разъясняет, что этой опорой правительства служат «шкурные интересы чиновного мира» и «надежда, что революция и самодержавная монархия пожрут друг друга» [55, с. 3, 17].

Деятельность II Государственной Думы, оказавшейся еще более революционной, чем предыдущая, заслужила самые негативные оценки правых. Монархисты требовали ее роспуска, объявив, что нынешняя Дума не может представлять интересы населения России, поскольку из-за несовершенства избирательного закона в ее состав прошли лица, не имеющие ничего общего с русским народом. При этом монархисты стремились убедить власть в том, что общественность настроена против Думы и поддержит ее роспуск. С этой целью В.М. Пуришкевич разослал в местные отделы

СРН секретный циркуляр, в котором предписывалось «как только появится знак креста в органе Союза «Русском знамени»... тотчас же начать обращаться настойчивыми телеграммами к государю императору и к председателю Совета министров Столыпину, и в телеграммах настойчиво просить и даже требовать а) немедленного роспуска думы... и б) изменения, во что бы то ни стало, избирательного закона» [63, с. 422]. 14 марта 1907 года на первой странице «Русского знамени» в разделе «Деятельность СРН» посредине страницы большой черный крест, наконец, появился [64] (впрочем, появлялся он и в последующих номерах в течение месяца) и в столицу хлынул настоящий поток телеграмм с требованием роспуска Думы и пересмотра избирательного законодательства. Так Искоростьский отдел СРН (Овручский уезд Волынской губернии) телеграфировал: «Самодержавный Государь! Вторая Дума с первых дней своего существования явно показала себя, что она не работоспособная и не русская, а революционная, стремящаяся к разрушению Русского Государства и свержению Твоего Престола. Она своим преступным поведением переполнила чашу терпения Русского Народа, а потому коленопреклоненно просим Тебя, Царь Батюшка, повели распустить эту крамольную Думу, ибо она недостойна своего великого назначения, а также повели изменить избирательный закон, допускающий инородцев в устройство нашей дорогой Родины» [65]. Шуйский Союз русских православных людей в своей телеграмме обратился к императору в третьем лице: «Да повелит самодержец земли русской распустить вторую Думу... По старому закону не будет мира и процветания в исстрадавшейся Родине и покоя любвеобильному сердцу государеву» [66].

Однако П.А. Столыпин не спешил следовать советам правых. По мнению В.П. Солодова, премьер-министр не распускает революционную Думу, так как «отлично понимает, что распусти он Думу – он должен уйти и сам. Ибо всякому ясно, что министр, вопреки всему, утверждавший, что соберет работоспособную Думу и собравший революционную, должен уйти» [55, с. 16]. А генеральша А.В. Богданович 21 марта 1907 года записала в своем дневнике: «Сегодня Пуришкевич хотя и не ругал Столыпина, но чувствуется, что он им недоволен» [22, с. 422]. В апреле 1907 года «Русское знамя» отказалось от поддержки курса П.А. Столыпина и объявило его прямым ставленником С.Ю. Витте, который «угадал в Столыпине тотчас покладистого конституционалиста, и с этого момента Россия застонала, а Столыпин пошел в гору. На губернаторском посту в Саратове Столыпин, похваленный Витте, продолжал свою политику – подрыва царского Самодержавия» [67].

Однако монархисты несколько преувеличивали «конституционализм» главы правительства. Уже 20 апреля 1907 года В.М. Пуришкевичем из беседы с П.А. Столыпиным вынес убеждение, что тот готов «разогнать Думу, но ждет это сделать, так как общественное мнение возбуждено Думой, но враждебно к ней еще не относится» [22, с. 425.]. В начале мая 1907 года правые депутаты Думы В.В. Шульгин, А.С. Вязигин, В.М. Пуришкевич и Г.Е. Рейн посетили П.А. Столыпина, перед которым был поставлен вопрос «о необходимости немедленного роспуска 2-й Государственной Думы». По словам В.В. Шульгина, премьер-министр отреагировал короткой фразой: «Необходимо, чтобы прошло некоторое время, пока дума догнет на корню, тогда наступит удобный момент для ее роспуска», – но заявил, что решение вопроса зависит от царя [68, с. 154, 201].

Поэтому 19 мая 1907 года нетерпеливый В.М. Пуришкевич уже не стеснялся критикует самого П.А. Столыпина за медлительность в вопросе роспуска Думы. «Всероссийский кабак – русская Государственная Дума только благодаря непростительной близорукости П.А. Столыпина продолжает свою работу...» – пишет он в «Русском знамени» [69] (При этом следует помнить, что членом II Думы В.М. Пуришкевич стал на деньги П.А. Столыпина, выделившего правым 150 тыс. рублей на проведение второй думской избирательной кампании, часть которых, по утверждению Е.А. Полубояриновой, «пошла на проведение



Пуришкевича в члены Государственной думы... это было желание самого Столыпина» [2, с. 40]). Одновременно В.М. Пуришкевич продолжает призывать к роспуску Думы едкими эпиграммами:

Но Дума вся сплошной скандал,  
А потому под думским кровом  
Их до разгона сохранить  
(Еще успеем посадить!) [70, с. 1].

В ответ на критику революционеров «справа» П.А. Столыпин взял более твердый тон по отношению к монархистам. В.М. Пуришкевич возмущенно писал: «...от П.А. Столыпина мы наслушались много громких фраз, а власть и твердость проявлялась им только в отношении нас, членов Союза, в угоду левым» [69]. Кандидат Главного Совета СРН В.П. Соколов по поводу изменения отношения правительства к монархистам выразился еще категоричнее: «Правительство бесстрашно накладывает на нас свою всепокрушающую длань, которую боится наложить на революционеров» [55, с. 1].

Правые, критикуя П.А. Столыпина за нежелание распускать Думу, и не подозревали, что все уже решено и глава правительства медлил с роспуском Думы лишь в ожидании завершения работы товарища министра внутренних дел С.Е. Крыжановского над новым избирательным законом. 29 мая было объявлено о принятии одного из его вариантов, схема которого в шутку была названа «бесстыжей». Для ускорения процесса «Крыжановский с двумя чиновниками МВД и двумя переписчиками, выбиваясь из сил, работали два дня подряд, включая и ночные часы. 2 июня проект был готов» [71, с. 346] Но еще 1 июня 1907 года П.А. Столыпин, не дожидаясь завершения работы переписчиков, с думской трибуны потребовал лишить членов социал-демократической фракции неприкосновенности, обвинив их в причастности к антигосударственному заговору. И здесь не обошлось без участия правых – после главы правительства слово взял В.М. Пуришкевич, предложивший немедленно предать обвиняемых военному суду и повесить «в 24 часа» [72, с. 66]. Возможно, именно это провокационное выступление помешало Думе попытаться найти компромисс, и она отвергла ультиматум главы правительства, следствием чего стал очередной роспуск российского парламента, вошедший в историю под названием «Третьеиюньский государственный переворот».

Монархисты приветствовали этот шаг П.А. Столыпина, однако дальнейшее его стремление легитимизировать представительный орган в политической системе «думской монархии», не соответствовало ожиданиям крайне правых, выступавших за возвращение к «доманифестному» режиму и потому вновь обрушивших на премьер-министра потоки критики. По словам С.Е. Крыжановского «Русское знамя» приняло «такой тон по отношению к правительству, что пришлось поприжать Дубровина» и прекратить ему выдачу субсидий [50, с. 126]. Лишившись денег, председатель СРН обратился к начальнику Петербургского охранного отделения А.В. Герасимову с просьбой посодействовать в возобновлении правительственного финансирования Союза. Тот «поставил прямым условием... заступничества обещание Дубровина прекратить нападки на Столыпина. Дубровин такое обещание дал, поклявшись перед иконой». По словам А.В. Герасимова, П.А. Столыпин «говорил, что плохо верит в клятву Дубровина», но «в конце концов... уступил и распорядился о выдаче 25 тысяч рублей... а буквально на следующий день я прочел в “Русском Знамени” одну из наиболее резких статей, направленную против Столыпина, какие когда-либо в этой газете появлялись» [73, с. 159].

Глава правительства ответил административными санкциями. Так сумма штрафов, наложенных в 1907 году только на «Русское знамя», составила 4000 руб. [33, с. 162]. В отношении органа Почаевского отдела СРН, также преуспевшего на ниве критики

премьер-министра и Первенствующего в Св. Синоде митрополита Антония (Вадковско-го), П.А. Столыпин лично писал главе духовного ведомства П.П. Извольскому: «...Считаю своим долгом просить, не признаете ли Вы возможным и соответственным прекратить дальнейшее издание “Почаевских известий”, во избежание скандала закрытия их в административном порядке» [74, с. 226]. Несколько позже П.Ф. Булацель в «Русском знамени», характеризуя отношение власти к правой печати, писал: «“Либеральнейший” обновитель России» П.А. Столыпин пользуется чрезвычайною охраною, чтобы штрафовать *правую печать за выпады, сделанные против него лично*, и отказывается применять систему административных штрафов в тех случаях, когда левая печать делает самые гнусные выпады против сановников, известных своею непоколебимой преданностью православию, русской народности и царскому самодержавию» [24, т. 2, с. 89].

К следующей, третьей, думской избирательной кампании правительство вновь попыталось создать коалицию правых и октябристов, воспользовавшись тем, что более лояльный правительству товарищ председателя СРН В.М. Пуришкевич, отстранив «непримиримого» А.И. Дубровина, фактически узурпировал власть в Союзе. Ему же, как проявившему «более понимания и такта», была переадресована и правительственная субсидия, ранее выделяемая А.И. Дубровину [50, с. 126]. Правой рукой В.М. Пуришкевича стал протоиерей И.И. Восторгов. Позже московская крайне правая газета «Голос русского» с возмущением писала: «Восторгов и Пуришкевич быстро дезорганизовали ряды правых и возглавили сами себя, полновластно хозяйничая в правом лагере, который они собирались рассеять», а «мешавший предательской махинации в Петербурге Дубровин был оттеснен и как бы лишен хозяйственных прав в созданном им же Союзе Русского Народа» [75].

Встав у руля СРН, В.М. Пуришкевич «нашел возможным согласиться с предложением бюрократии проводить в Государственную Думу октябристов, и по своему самоволию... стал осуществлять эту идею вопреки указаниям... А.И. Дубровина» [4, т. 1, с. 577], убеждая своих оппонентов, что блок с октябристами выгоден правым, так как среди выбранных в Думу центристов только «единицы уклонятся влево... но масса, несомненно, подастся вправо» [72, с. 94]. А И.И. Восторгов, на тайной встрече, организованной по личному поручению П.А. Столыпина, договорился с А.И. Гучковым о создании предвыборной коалиции с «Союзом 17 октября» [33, с. 224]. При этом, как утверждал дубровинец Б.В. Никольский, на ведение избирательной кампании И.И. Восторгов получил «от Крыжановского субсидию для производства выборов в Думу людей, желательных для правительства», и «старался устроить, чтобы в Думу попало побольше октябристов... нанимал для этой цели ораторов... и их посылал в разные губернские и уездные города читать лекции и восхвалять октябристов, а из себя эти агенты должны изображать людей “Союза русского народа”» [22, с. 451].

А.И. Дубровин в ответ на самовольные действия В.М. Пуришкевича лишил его «права делать какие-либо распоряжения по Союзу» [4, т. 1, с. 577], а съезд председателей отделов СРН, проходивший в Москве 15–19 июля 1907 года, дезавуировал соглашение И.И. Восторгова с октябристами [33, с. 225] и постановил считать официальными документами Союза только завизированные лично А.И. Дубровиным [72, с. 95]. 20 августа И.И. Восторгов попытался склонить на свою сторону Главный Совет СРН. «Дубровинцы» даже утверждали, что он «на «темные» [правительственные – И.О.] деньги пытался подкупить» руководящий орган Союза [76]. Однако Главный Совет также встал на сторону А.И. Дубровина и сентябрьским циркуляром за № 3172 запретил отделам СРН вступать в блок с «партиями, стремящимися к ограничению Царского Самодержавия (от Партии правого порядка и левее)», а также отказался от использования правительственных денег, предписав местным организациям вести предвыборную кампанию, расходуя «только средства, специально пожертвованные частными лицами, но отнюдь не пользуясь средствами,

предоставляемыми правительством, так как правительство не имеет нравственного права тратить народные деньги, дабы создать при помощи Союза Русского Народа октябристскую Думу» [77, л. 11, 11 об.].

В третьей избирательной кампании октябристы обошлись без блока с правыми, для достижения желаемого результата им вполне хватило собственных сил и административного ресурса, предоставленного правительством. Их успех на выборах, а также создание в III Думе весьма многочисленной фракции националистов, вполне лояльной к П.А. Столыпину, положили конец недолгому роману власти с монархистами. С.Ю. Витте вспоминал: «Когда нужда в черносотенцах отпала (в Думе их заменили октябристы), брат Столыпина, публицист в “Новом времени”, сказал по адресу председателя СРН: “Мавр сделал свое дело”» [40, т. 3, с. 138]. Приблизительно то же сказал и сам А.И. Дубровин в июле 1908 года: «Союз возник в тот момент, когда в стране царил полная анархия, власти растерялись и спрятались, и Россия должна была погибнуть, но явился Союз, подавил революцию и спас Родину... тогда вновь явились и правители, забрали власть в свои руки и теперь, чувствуя под ногами довольно твердую почву, начинают говорить нам: “Уходите, Союз был нам не нужен, мы и сами управимся”» [2, с. 401.].

К этому времени правительство П.А. Столыпина перестало нуждаться в помощи монархических партий для «водворения порядка» в стране. Более того, самая многочисленная правая организация – СРН – с его неприятием Государственной Думы и вытекающими отсюда предпочтениями к непарламентским формам политической борьбы, стала представлять если не опасность, то во всяком случае неудобство для архитекторов «думской монархии», получив от них ярлык «революционеров справа».

В этой ситуации правительство сделало ставку на раскол Союза русского народа в целях превращения его умеренной (лояльной к правительству) части в партию парламентского типа, а крайне правой – в маргинальную политическую структуру, не способную дестабилизировать режим. Повод представился уже осенью 1907 года. И.И. Восторгов обвинил А.И. Дубровина в растрате пожертвованных им на партийные нужды 13 тыс. руб. Председатель СРН переложил всю вину на В.М. Пуришкевича. Последний, считая «ниже своего достоинства давать какие-либо объяснения», подал заявление об уходе [78, с. 184]. Еще одной «виной» В.М. Пуришкевича стало обращение к лидеру «Союза 17 октября» А.И. Гучкову с предложением поддержать запрос правой фракции Думы о беспорядках в учебных заведениях. Узнав об этом, А.И. Дубровин заявил о нарушении устава и постановлений СРН, не допускающих контактов с октябристами [79, с. 128]. Под давлением А.И. Дубровина Главный Совет исключил В.М. Пуришкевича из Союза, вменив ему в вину «неблаговидные отзывы о Союзе, самовластие, враждебность Дубровину» и даже... рассылку порнографического сборника стихов [78, с. 184].

4 ноября 1907 года А.В. Богданович записала в своем дневнике: «Был у нас сегодня Пуришкевич. Он разочарован тем, что творится и в среде правых, и в “Союзе русского народа”, но не унывает». Почему не унывал В.М. Пуришкевич вскоре стало ясно – 8 ноября он основал новую монархическую организацию – Русский народный союз имени Михаила Архангела (СМА), – на которую, как утверждал А.И. Дубровин, «получил откуда-то 10 тыс. руб.» [22, с. 449, 453]. Устав СМА так объяснял создание новой партии: «Причиной возникновения Союза, задачи коего тождественны с задачами Союза Русского Народа, была та смута, которая поднялась в Главном Совете Союза Русского Народа, ставшем местом бесконечных интриг, а не созидательного труда» [4, т. 1, с. 369]. Однако орган Ярославского отдела СРН газета «Русский народ» прямо утверждала, что главным творцом новой организации является «сановная бюрократия» [4, т. 1, с. 596], намекая, что внутренний конфликт в СРН был инспирирован главой правительства П.А. Столыпиным, стремившимся нейтрализовать неконвенциональный СРН, предпочитавший действовать на «улице»,

а не в стенах Таврического дворца, и потому не вписывавшийся в политическую систему «думской монархии». Да и сам В.М. Пуришкевич после смерти П.А. Столыпина заявил от имени Союза, что «мы должны принести благодарность покойному» одному из «сильных мира сего... которые в трудной работе, в течение целого ряда лет оказывали поддержку Союзу Мих. Архангела» [4, т. 2, с. 386].

Однако СМА, несмотря на все усилия его лидера В.М. Пуришкевича и поддержку властей, так и не смог создать собственную фракцию в Думе. Убедившись в этом, П.А. Столыпин пошел другим путем – создал партию из уже существующей в Думе фракции умеренно правых. Так в 1908 году появился Всероссийский национальный союз (ВНС), ставший вторым после СМА изданием «партии власти». «Русское знамя» несколько позже писало по этому поводу: «Подобно тому как сам П.А. Столыпин не имеет строго выработанных взглядов и никакой политической программы... так же и созданные им партии, с уходом его, остаются в сущности без цели, могущей их связывать. Они бесцветны, как и их создатель и кормилец. Программа их: “П.А. Столыпин” и с уходом его они остаются без программы, почему осуждены на гибель» [80].

В 1908 году в правом лагере обозначился и идеологический раскол. Камнем преткновения стал вопрос об отношении к аграрной реформе, начатой указом от 9 ноября 1906 года. Лояльный к правительству СМА полностью поддержал столыпинскую программу аграрных преобразований, заявив о своем стремлении к «увеличению крестьянского землевладения на правах собственности», улучшению сельскохозяйственной культуры, а также пообещав «заботиться о переселенцах, оказывая им духовную и материальную поддержку» [4, т. 1, с. 379]. На стороне П.А. Столыпина оказалась «умеренная» часть членов СРН, возглавляемая Н.Е. Марковым 2-м. Его сторонники поддержали курс правительства на разрушение общины, видя в ней, не только неэффективный экономический институт, но и крестьянскую организацию, представляющую опасность как для помещиков, так и для властей. По мнению Н.Е. Маркова 2-го, «отдельный русский крестьянин – прекрасный, добрый, хороший отзывчивый человек, но, когда они собираются толпой, когда эту общину разные писаря споят водкой, тогда действительно эта община является зверем, и с этим зверем надо бороться» [33, с. 305]. Говоря о возможных последствиях реализации Столыпинской аграрной реформы, Н.Е. Марков 2-й заявил: «Я несколько не опасуюсь того, что часть крестьян... неизбежно обезземелеет». Потеряют землю и покинут деревню лишь плохие хозяева. «И скатертью им дорога, пусть уходят», – считал он [81, с. 71]. В деревне же должны остаться только крестьяне-собственники, или как их называл Н.Е. Марков, «крестьяне-помещики».

Крайне правые, рупором которых был печатный орган СРН газета «Русское знамя», практически сразу же выступили в защиту общины, полагая, что ее уничтожение приведет к исчезновению традиционного крестьянства, в котором они не без оснований видели надежную опору самодержавия. Еще в начале 1907 года «Русское знамя» писало о столыпинской аграрной реформе: «Не задумываясь долго... не посоветовавшись даже с Государственным Советом, основываясь исключительно на впечатлениях личных и чиновников, понятия о русской общине не имеющих, одним ударом убивает Столыпин веками созданную русскую общину сельскую, единственную охранительницу темного русского мужика от жида-вампира» [82]. Лидер СРЛ князь А.Г. Щербатов, выступая на I Волжско-Камском областном патриотическом съезде (Казань, 21–25 ноября 1908 года) заявил: «Общинный строй землевладения был началом общественности и самоуправления, благодаря которому крестьянство пережило все невзгоды и все тяготы, сохранив свою самобытность, как основу русской народности». По его мнению, предпринимаемый в настоящее время правительством «поход на общину – это не только поход против известного порядка землевладения – это разрушение сословного начала в крестьянстве, разложение всего кре-

стьянского быта» [83, с. 90]. Представитель «Русского собрания» Г.А. Шечков с трибуны Государственной Думы также доказывал, что указ от 9 ноября 1906 года нарушает сословный строй и принцип коллективной собственности общины на землю [84, с. 137].

Не одобрили монархисты и проект судебной реформы, упраздняющей институт земских начальников и передающей их полномочия мировым судьям, а также реформу местного самоуправления, лишаящей дворянство ведущей роли в уездной администрации.

В этот период в риторике «Русского знамени» по отношению к главе правительства появляются знакомые по 1905–1906 годам мотивы: «Первоначально для русского общества были непонятны причины быстрого возвышения Саратовского губернатора П.А. Столыпина, но теперь завеса окончательно приподнялась и никто уже не сомневается в том, что только дальновидная волна еврейско-масонской интриги могла в скромном губернаторе отдаленной степной губернии безошибочно предугадать будущего “талантливого насадителя нового парламентского строя”, об укреплении которого так хлопочут в настоящее время всякие иностранные проходимцы». Особое возмущение автора этой заметки П.Ф. Булацеля вызывает тот факт, что «первый министр Русской империи позволяет себе хвастливо рассказывать, что монархисты ходят к нему “с черного хода”, а в это время с парадного подъезда во дворец к нему подъезжают жидовские банкиры и еврейские эмиссары...» [85].

Пожалуй, единственный внутривнутриполитический вопрос, по которому после окончания революции 1905–1907 годов правые консолидированно поддержали премьер-министра, стал вопрос об обеспечении «державных прав России» в Финляндии (унификации ее законодательства с общероссийским). Н.Е. Марков призвал не церемониться с автономным княжеством: «Если конституция, данная Финляндии, почему-либо в данное время становится неудобной для Русских интересов, то... она должна быть отменена без всяких разговоров» [81, с. 140]. По мнению В.М. Пуришкевича, Финляндию необходимо «сделать таким же украшением русской короны, как Царство Казанское, Царство Астраханское, Царство Польское и Новгородская пятина» [цит. по: 81, с. 140, 141].

В 1909 году в Союзе русского народа обозначился очередной конфликт: входящие в состав СРН представители высших слоев, в первую очередь помещики, образовали так называемое обновленческое течение, примирившееся с существованием третьиюньской политической системы, символами которой стали Государственная дума и аграрная реформа П.А. Столыпина. Эту группу возглавляли члены крайне правой фракции Думы Н.Е. Марков и С.А. Володимиров, поддержанные членами Главного Совета СРН Э.И. Коновницыным и В.П. Соколовым, а также членами правой группы Государственного Совета А.А. Римским-Корсаковым и М.Я. Говорухо-Отроком. К ним примкнул и В.М. Пуришкевич. На противоположной стороне оказались представители низших сословий (крестьянства, мещанства, пролетариата), а также часть интеллигенции. Характерными чертой этого течения стали политический традиционализм и неприятие «думской монархии». Выразителем интересов представителей этих слоев в СРН стал его председатель А.И. Дубровин. Его поддержали Е.А. Полубояринова, Н.Н. Жеденов, академик А.И. Соболевский и др.

Решительное столкновение между двумя группировками было неизбежно. Весной 1909 года имя А.И. Дубровина всплыло в связи с началом судебного процесса по делу об убийстве депутата Государственной Думы М.Я. Герценштейна, совершенном членами боевой дружины СРН Н.М. Юскевичем-Красковским и А.В. Половневым в 1906 году в Териоках (Финляндия). Председателю СРН инкриминировали организацию этого преступления. Опасаясь возможного ареста, А.И. Дубровин покинул Петербург и уехал, сначала в Харьков, затем в Ялту, под защиту градоначальника И.А. Думбадзе, известного своими монархическими убеждениями [86, с. 92].



Член главного совета СРН П.Ф. Булацель привел на страницах «Русского знамени» мнение одной из иностранных газет, считавшей, что «процесс Герценштейна принял такой оборот в финляндском суде, что, наконец, Столыпину удастся *сломить* Союз Русского Народа, против главарей которого он *тщетно* борется уже два года» [24, т. 12, с. 88]. По мнению же российского историка Ю.И. Кирьянова, заказчиком убийства являлось Охранное отделение, что «вполне укладывается в схему, согласно которой П.А. Столыпин, «умиротворяя» страну... и устраняя опасных подстрекателей “беспорядков” попытался... козлами отпущения сделать А.И. Дубровина и его приверженцев» [87, с. 353, 354].

Не случайно представитель «Русского собрания» Б.В. Никольский считал, что обвинения, выдвинутые против А.И. Дубровина, ударят и по П.А. Столыпину, так как «деньги для уплаты на эти разные темные дела Дубровин получал от Пуришкевича, который, в свою очередь, получал их от Крыжановского с разрешения Столыпина» [22, с. 474]. Возможно, поэтому вина А.И. Дубровина так и не была доказана. Тем не менее его отсутствие в Петербурге дало возможность сторонникам Н.Е. Маркова 2-го «обновить» состав Главного Совета СРН, добившись в нем численного преобладания (отсюда и термин «обновленцы») и сделать товарищем председателя Союза своего ставленника графа Э.И. Коновницына. Хотя фактическим лидером «обновленцев» являлся Н.Е. Марков 2-й, формально он возглавил СРН лишь 22 ноября 1912 года. До этого обязанности председателя исполняли бывший Ярославский губернатор А.А. Римский Корсаков (с января 1910 года) и Э.И. Коновницын (с апреля 1910 года) [52, с. 268, 312, 439]. В июне 1910 года А.И. Дубровин, фактически уже год как отстраненный от руководства Союзом, вынужден был и официально сложить с себя обязанности руководителя партии, как объясняло новое руководство СРН – «вследствие болезни». При этом по свидетельству самого А.И. Дубровина, А.А. Римский-Корсаков<sup>1</sup> «требовал, чтобы я эту ложь поддерживал, что это нужно для спокойствия в Союзе» [77, л. 26 об.].

«Обновленцы» не отрицали, что причиной конфликта служит неприятие А.И. Дубровиным третьеиюньской политической системы. В одном из своих воззваний они утверждали, что имя бывшего председателя СРН «будет записано в летопись Союза Русского Народа как честного борца в революционный период». Но «в настоящее время революции нет, поэтому нет надобности и в активном выступлении, необходимо заняться мирным трудом» [77, л. 34 об.]. При этом Н.Е. Марков 2-й подчеркивал, что, хотя основа раскола «была принципиальная, но несомненно играло роль самолюбие и честолюбие» лидеров [88, с. 193]. Сам же А.И. Дубровин заявил, что смена руководства СРН была организована теми, кто хочет «заменить самодержавный образ правления конституционной тиранией» [4, т. 1, с. 597].

Большинство монархистов тоже считало, что очередной раскол в Союзе инспирирован П.А. Столыпиным, так как непарламентский СРН, даже ослабленный выходом из него сторонников В.М. Пуришкевича, по-прежнему «мешал» правительству. Председатель Киевской РМП Б.М. Юзефович утверждал, что «погубить Дубровина и его Союз Министерство внутренних дел и его вдохновители, по-видимому, задались давно и стали подставлять ему ножки еще с начала прошлого года. Первый случай к тому – празднества в Полтаве» [86, с. 250], когда правительство летом 1909 года запретило правым принимать широкое участие в праздновании 200-летнего юбилея Полтавской битвы, во время которого монархисты якобы намеревались подать государю адрес о прекращении реформ. А.И. Соболевский также полагал, что раскол Союза стал следствием целенаправленной политики П.А. Столыпина, который «правых старых [то есть тех, кто стоял у истоков право-

<sup>1</sup> А.А. Римский-Корсаков после смещения по требованию П.А. Столыпина с поста Ярославского губернатора 1909 года был избран членом Главного Совета СРН и в январе – апреле 1910 года даже исполнял обязанности председателя СРН параллельно с А.И. Дубровиным [см. 52, с. 439].

го движения, – монархистов «дубровинского» толка – И.О.] начал... забирать в руки при помощи Пуришкевича, Восторгова, агентов Департамента полиции» [89, с. 109]. Даже Н.Е. Марков впоследствии утверждал, что П.А. Столыпин «всячески через своих подчиненных поддерживал рознь в Союзе», отрицая при этом, что симпатии главы правительства были на стороне «обновленцев»: «По внешности к нам относились хорошо, а в сущности нас уничтожали... в одних городах поддерживали наших, в других – дубровинских, в третьих – третьих [Союз В.М. Пуришкевича]» [88, с. 194–195].

Бывший министр народного просвещения И.И. Толстой в августе 1910 года в своем дневнике отметил, что в СРН «происходит развал, по-видимому, не без участия, за кулисами правительства: орган Дубровина «Русское знамя» и орган графа Э.И. [Коновницына] и священника И.И. [Восторгова] [газета «Земщина»] окатывают друг друга помоями. По-видимому, правительство поддерживает «Земщину» и обновленный Совет Союза против Дубровина» [87, с. 392]. Сам П.А. Столыпин утверждал, что «никакой субсидии “Земщина” от Главного управления по делам печати не получает и кроме штрафов (и то по охране – через градоначальника) других мер воздействия на газету у Главного управления не имеется» [54, с. 368]. Однако впоследствии Н.Е. Марков подтвердил, что с 1909 года получал от П.А. Столыпина из секретного фонда «на поддержание правого дела и правой печати» ежемесячно 12 тыс. руб. «из которых тысяч 8–9... передавал на “Земщину”» [88, с. 182].

В 1913 году «Русское знамя» так сформулировало причины раскола Союза русского народа и роль в этом правительства П.А. Столыпина: «Отделение дубровинцев от казеннокоштных “патриотов” имело главнейшей причиной денежную зависимость марковцев от бюрократии, которой в столыпинские годы Союз Р.Н. стоял поперек горла, как совершенно независимая организация... стоящая всецело на страже интересов Государева самодержавия, а не интересов Столыпина и бюрократии...» [90]. Спустя еще два года газета прямо утверждала, что «тайный конституционалист П.А. Столыпин, желая столкнуть со своего широкого пути мешающий ему качаться направо и налево и держать нос по ветру Союз русского народа (Мавра) все свои силы употребил на то, чтобы разбить и ослабить Союз русского народа и сочувствующие ему монархические организации, сея искусственно раздор между главарями, преследуя А.И. Дубровина, “Русское Знамя” и многих видных монархистов гонениями и штрафами, поддерживая деньгами лиц, сеющих раздор и вражду... Последствия этих гонений, штрафов и тайных денежных подачек: многомиллионный Союз русского народа раскололся и затих, а остальные монархические организации отделились и заглохли» [91].

Раскол в руководстве СРН затронул и его местные организации. Н.Е. Маркова 2-го в этом конфликте поддержали в основном столичные и некоторые губернские отделы Союза, в которых ведущую роль играли представители цензовых классов. Значительное же количество низовых организаций СРН оказались на стороне А.И. Дубровина, выступая против «думской монархии» за неограниченное самодержавие. Такая «неконструктивная» позиция местных отделов в известной мере нивелировала успех правительства с «обновлением» Главного Совета. Поэтому когда в августе 1909 года И.И. Восторгов выступил с инициативой проведения в Москве всероссийского монархического съезда, целью которого было примирение «дубровинцев» и «обновленцев» на основе признания третьеиюньской монархии и политического курса правительства, он получил полную поддержку П.А. Столыпина, лично уведолившего московского градоначальника А.А. Адрианова о данном им разрешении «созвать 27 сентября сего года в Москве Съезд Русских Людей» [54, с. 336].

Сторонники А.И. Дубровина эту идею не поддержали. Б.В. Никольский ругал «монархический съезд, который устраивает в Москве проходимец Восторгов (в Москве его называют «Экстазов»)», говорил, «что этот съезд находится под влиянием Столыпина» [22, с. 479]. А «Русское знамя» писало, что организаторы съезда в действитель-

ности направляют свои усилия «не к укреплению, а к развалу Союза Русского Народа» и главную роль в этом играет «протоиерей И.И. Восторгов, успевший за два года своего бытия, в Москве устроить там и похоронить 6 союзов» [цит. по: 4, т. 1, с. 461]. «Уже одно то, что организаторы съезда намерены предложить на нем «заранее выработанные резолюции» и провести их с помощью «поименного голосования», ясно доказывает, что готовится в Москве не съезд, а что-то вроде “учредительного собрания” с бесцеремонным сыском и освидетельствованием убеждений всех тех лиц, которые “могут смочь свое суждение иметь”. При таких условиях участие Союза русского народа на съезде было бы равносильно самоунижению и самопредательству», – утверждала соратница А.И. Дубровина Е.А. Полубояринова [92]. По мнению редактора «Голоса русского» В.А. Балашова, «это будет не съезд наших единомышленников, а капкан для доверчивых черносотенцев... не съезд правых, а подготовленное учредительное собрание приверженцев нового строя: а на такое подлое сборище, конечно честные русские патриоты не явятся» [76].

Съезд, прозванный «восторговским», все же состоялся, хотя и не принес ожидаемых результатов – примирения проигнорировавших его «дубровинцев» с «обновленцами» не произошло. Да и правительство осталось ни с чем – резолюции съезда, содержащие критику аграрной политики П.А. Столыпина, не оправдали ожиданий правительства. Делегаты пришли к выводу, что закон 9 ноября 1906 года «нарушает права собственности на надельную землю, которая по положению 1861 года должна служить обеспечением крестьянского быта» и «неизбежно ведет к образованию многомиллионного сельского пролетариата, всегда представляющего огромную угрозу не только спокойствию, но даже и самому существованию государства». По их мнению, надельная земля «не должна ни в каком случае подлежать ни залогу, ни продаже, ни иной форме отчуждения». Поэтому было признано «крайне своевременным и желательным, в отмену разрушающего общину закона 9 ноября, издание нового закона, незыблемо, нерушимо укрепляющего земельную общину» [4, т. 1, с. 489, 490].

После этого П.А. Столыпин предпочел еще более дистанцироваться от монархических партий. В декабре 1909 года Главная Палата СМА направила ему послание, в котором говорилось, что в интересах развития сети местных отделов Союза его руководство пришло «к заключению о необходимости обратиться за некоторым содействием к представителям местной власти, ближайшей к народу». В связи с этим Главная Палата обращалась к министру с просьбой не отказать «в просвещенных указаниях по адресу подведомственных... должностных лиц», рассчитывая, что министерское «властное разъяснение послужит лучшею опорой деятельности Союза» [93, д. 95, л. 6, 7]. Однако П.А. Столыпин не только не удовлетворил просьбу Главной палаты, но и шифрованной телеграммой указал губернаторам, «что руководство всякой политической организацией» безусловно «воспрещено начальствующим должностным лицам», и обязал их «принять зависящие меры, дабы подобные обращения» политических союзов «оставлены были без исполнения» [4, т. 1, с. 24]. Земские начальники вынуждены были дать отрицательные ответы на предложение монархистов о сотрудничестве. На одном из таких ответов кем-то из руководителей СМА сделана приписка: «По всему видно, что действию циркуляра [Главной Палаты] мешает указ П.А. Столыпина» [93, д. 95, л. 8 об.]

Еще одним поводом для недовольства правых стало стремление П.А. Столыпина взять под контроль академическое движение в университетах, объединявшее монархически настроенных студентов, выступающих против «политики» в учебных заведениях, за чистую «академическую» науку. Еще в конце 1907 года П.А. Столыпин попросил нового министра просвещения А.Н. Шварца «высказаться касательно задуманного им создания в университетах особых академических союзов... которые, по его мысли, должны были



противодействовать существующим в университете левым организациям» [94, с. 42, 43]. Но А.Н. Шварц вопреки ожиданиям главы правительства, выступил против.

Однако П.А. Столыпин понимал, что возникшее стихийно в стенах университетов монархическое движение лучше поддержать, поставив его при этом под правительственный контроль, иначе оно попадет под влияние правых партий, как это было с петербургским «Кружком русских студентов», примкнувшим к «Русскому собранию» [95, с. 73]. Поэтому когда в мае 1909 года обращение о регистрации нескольких академических организаций встретило препятствия со стороны министра народного просвещения, П.А. Столыпин отдал распоряжение директору канцелярии МВД И.Г. Кнолю облегчить «скорейшее проведение этого дела по инстанциям... ввиду исключительно полезных целей означенных студенческих обществ» [54, с. 320, 322]. А в ноябре П.А. Столыпиным было принято решение замещать должности в городских учреждениях только студентами-академистами [94, с. 122]. Кроме того, академисты получали от правительства субсидии, перечисляемые через студента (затем приват-доцента) Л.А. Балицкого и В.М. Пуришкевича.

Крайне правым, проигрывавшим в борьбе за подрастающее поколение общественных деятелей, оставалось только изливать на П.А. Столыпина потоки критики. Например, Б.В. Никольский после встречи премьера с членами академической корпорации Лесного института (октябрь 1910 года) «ругал академический клуб, студентов-академистов, Столыпина, Пуришкевича, называя, что это клуб сыщиков и проч., что своим посещением этого клуба Столыпин подчеркнул, что они его “полиция” и проч., что они живут субсидиями от него» [22, с. 490].

К этому времени для «дубровинцев» П.А. Столыпин стал такой же одиозной фигурой, как и С.Ю. Витте. «Русское знамя» писало: «Жажда переделать Россию до неузнаваемости, перекроить весь ее быт, обратить русского если не в поляка, то в немца, овладела г. Столыпиным. Он не замечает всей схожести своих действий с г. Витте, который также насильно переделывал хозяйственную жизнь страны на западный лад. Также как г. Витте, и г. Столыпин спешит пользоваться временным пребыванием своим у власти, чтобы успеть разрушить возможно глубже исконную русскую государственность и ввести отсебятины как можно больше. Разница только одна между ними: г. Витте действовал единолично, злоупотребляя доверием к нему Верховной Власти, и в этом черпал силу для своей фантазии, а г. Столыпин действует с помощью подобранного им и послушного стада, и, опираясь на них, дает простор своим взглядам» [96].

Окончательный разрыв между правыми и П.А. Столыпиным произошел весной 1911 года. Глава правительства, воспользовавшись 87-й статьей Основных законов Российской империи, в чрезвычайном порядке провел законопроект о введении земств в шести западных губерниях, ранее благополучно проваленный в Государственном Совете благодаря усилиям его членов П.Н. Дурново и В.Ф. Трепова. Последние заплатили за это выведением из состава Госсовета и отправкой за границу «для поправки здоровья» до окончания срока своих полномочий.

В.М. Пуришкевич с думской трибуны заявил, что о подобных действиях премьер-министра «только один холоп может молчать». Он обвинил главу правительства в подрыве авторитета Госсовета и сведении личных счетов с политическими противниками (П.Н. Дурново), указав при этом, что заслуги П.А. Столыпина «не могут сравниться в смутные годы с заслугами П.Н. Дурново». По мнению В.М. Пуришкевича, у премьер-министра явное стремление «попасть в Бисмарки; но для того, чтобы попасть в Бисмарки, нужно отличаться проницательным умом и государственным смыслом; а в этом поступке нет ни проницательного ума, ни государственного смысла», этим шагом П.А. Столыпин лишь «добился полного объединения, за малым исключением, всего благомыслящего русского общества в одном; в оппозиции самому себе». Отвечая выступавшему ранее националисту В.В. Шульгину,

заявившему, что нынешнего главу правительства нечем заменить, В.М. Пуришкевич заметил, что в России много талантливых людей и помимо П.А. Столыпина [81, с. 207].

Несколько позже В.М. Пуришкевич выступил с докладом «Национализм и истинный патриотизм (развернутая критика столыпинской политики и идеологии Всероссийского Национального Союза – по следам мартовского кризиса)» в стенах «Русского собрания». Но и этого председателю СМА показалось мало, и он написал стихотворение, быстро разошедшееся в обществе, в котором сравнивал П.А. Столыпина с Бироном:

За речь лихую в дни былые  
В России рвали языки  
И гнули непреклонным выи  
Нажимом Бирона руки.  
А в наши дни гражданской сечи,  
Пяти свобод и диких смут  
За верноподданные речи  
Нам преподнес Столыпин кнут» [72, с. 109].

Глава правительства в долгу не остался: в интервью одной из немецких газет он заявил, что «Дума Пуришкевича» для него также неприемлема, как и «Дума Милюкова» [81, с. 211].

За критику политического курса П.А. Столыпина лидер СМА удостоился похвалы даже от своих оппонентов из «дубровинского» лагеря, посчитавших это первым шагом к сближению. 24 марта 1911 года лидер астраханских монархистов, ортодоксальный «дубровинец» Н.Н. Тиханович-Савицкий отправил В.М. Пуришкевичу телеграмму: «Приветствую за правду, сказанную Вами о Столыпине, идите к Дубровину, помиритеесь, работайте вместе, как прежде» [93, д. 121, л. 23].

Даже И.И. Восторгов оказался на стороне противников главы правительства, вероятно, почувствовав, что позиции последнего слабеют с каждым днем. На одном из собраний московских монархистов он выступил с обвинением против «бездействующей и разрушающей церковно-народные устои всеильной самодержавной бюрократии». Перефразируя известное латинское выражение “*durā lex, sed lex*” (суров закон, но это закон) И.И. Восторгов сказал, что российская бюрократия превратила закон в «дуру» и обвинил правительство в преследовании монархистов [97, № 10, с. 106].

В правом лагере только Н.Е. Марков 2-й остался на стороне П.А. Столыпина. На заседании правой фракции Думы он полностью одобрил действия главы правительства, и, как писало «Русское знамя», «в чрезвычайно резкой, недопустимо некорректной форме отозвался об уволенных в отставку “реакционерах” гг. Дурново и Трепове», заявив, что их «надо было давно гнать из Совета», и что «вообще необходимо уничтожить “реакцию”» [цит. по: 33, с. 246].

Итогом конфликта в правом лагере, если не инспирированного, то во всяком случае искусно подогреваемого П.А. Столыпиным, стал окончательный раскол СРН. В ноябре 1911 года «дубровинцы» провели в Москве съезд своих сторонников. Обновленческий Главный Совет, понимая, что следствием работы этого съезда может стать создание новой партии, переход под юрисдикцию которой значительной части местных организаций СРН неминуемо ослабит позиции «обновленческого» Союза, разослал «Окружное послание» отделам, в котором объявлял действия приверженцев старого председателя А.И. Дубровина незаконными и призывал всех членов СРН «не участвовать в съезде предательского разрушения нашей твердыни» [87, с. 110, 111]. В другом «Окружном послании» Н.Е. Марков 2-й даже объявил всех приверженцев А.И. Дубровина «правыми анархистами» [98]. Тем не менее съезд, ставший учредительным для новой организации – Всероссийского дубровинского союза русского народа (ВДСРН) – все же состоялся в Москве в конце ноября



1911 года. Избранный на нем новый Главный Совет во главе с А.И. Дубровиным принял решение «воспретить» союзникам «сношения с упраздненными членами Главного Совета» («обновленческого») [99, с. 3, 4]. Таким образом, раскол правого лагеря, произошедший в 1909–1910 годах, был оформлен юридически. Существование двух Союзов русского народа (СРН-обновленческого и ВДСРН) впоследствии серьезно ослабили правый лагерь.

Трагическая гибель П.А. Столыпина в сентябре 1911 года не примирила с ним его политических противников из монархического лагеря. Лишь «Московские ведомости», руководимые близким к покойному премьеру Л.А. Тихомировым<sup>1</sup>, отдали дань уважения трагически погибшему министру. «Он рыцарски погиб, бодро и честно на своем посту», – писала газета, а «его бескорыстные стремления ко благу родины» будут вознаграждены Высшей справедливостью в ином, лучшем мире [101].

«Русское знамя» спустя три дня после трагической гибели главы правительства весьма нелицеприятно подвело итоги его деятельности: «...Он всех восстановил против себя, его одинаково не любили и справа и слева... все правые министры и губернаторы подверглись притеснениям и один за другим стали увольняться в отставку. <...> Кумовство, произвол и самомнение достигли невероятных, почти неслыханных размеров! Вокруг П.А. Столыпина остались одни только родственники, да... беспринципные бездарности... Чиновная Россия изолгалась, молодежь развращена левой печатью, власти расшатаны политиканством и позорной игрой в парламентаризм, значение Государственного Совета умалено, православие унижено...». Оценка личных качеств покойного премьер-министра также была весьма невысокой: «...Столыпин не представлял собой лицо, про которое можно было бы сказать: “Это государственный деятель”. С достаточно скромным развитием, не будучи выдающегося ума, он большую часть своей жизни провел в провинции, на невидном посту предводителя дворянства по назначению и поделился лишь во время смуты тем, что энергично отстаивал ее “завоевания”, оставаясь в то же время при весьма умеренных требованиях. Такою тактикою Столыпин завоевал себе симпатии либеральной бюрократии. Такою политику – сидение между двух стульев – принял на себя Столыпин и ей держался вплоть до самой кончины... Таков был этот заурядный человек... не сумевший стать государственным человеком и принести Родине хоть какую-нибудь пользу». Но, несмотря на столь жесткую критику, «Русское знамя» все же признало, что «по природе своей П.А. Столыпин был безусловно честный и благородный человек», а «геройская смерть... искупила его ошибки и промахи, совершенные за пять лет» [102]. Однако спустя некоторое время оценки газеты стали гораздо жестче. В октябре то же «Русское знамя» написало, «что печальной памяти Столыпин не заслуживает не только каких-бы то ни было добрых воспоминаний, а напротив – скорейшего забвения» [103]. А через год газета уже писала о своевременности (sic!) смерти П.А. Столыпина, которого Господь тем самым не допустил до греха, послав ему «честную смерть от руки жидовского убийцы» [104].

Крайне правая «Гроза» так писала о покойном премьер-министре: «...Политиканствующий сановник возмечтал о себе, как о великом реформаторе, в чем усердно уверяли Столыпина окружавшие его льстивые холопы, и он принялся так благодетельствовать Россию, что стон пошел кругом». «Противно вспоминать о тех подкупках газет и политических партий, чем занимался Столыпин для осуществления своих намерений» [цит. по: 105, с. 28].

Смерть П.А. Столыпина, считали монархисты, стала закономерным следствием его политики. А.И. Соболевский в частном письме утверждал, что глава правительства, погибнув от руки еврейского террориста, получил «законное возмездие за укрытие от след-

<sup>1</sup> «Увы! Тихомиров-публицист держал себя покорнейшим слугою его высокопревосходительства», – с сожалением констатировали «дубровинцы» [100].

ствия и суда еврейской самообороны, Лазаря Полякова и других... выдав под следствие и под суд Русских – так называемых погромщиков» [97, № 11–12, с. 131]. П.Ф. Булацель на страницах «Русского знамени» писал, что покойный премьер «уверовал в спасительность “конституционности”, и, вместо того, чтобы железною рукою раздавить осиное гнездо жидо-кадетовъ, он, во имя “конституционности”, дал им возможность расползтись по всей России и в, конце концов, погиб от их руки...». Кроме того, П.Ф. Булацель перечислил еще три важнейшие ошибки П.А. Столыпина: «отстаивание свободы отпадения от Православия, вместо приведенного в законе принципа лишь ненаказуемости отпадения, каковая тонкость различия не поддавалась его уму»; земельная реформа, «где прекрасная сама по себе мысль, вследствие угловатости ее осуществления, стала источником величайших бедствий в виде поразительно растущего сельского пролетариата»; и, наконец, «западное земство», которое П.А. Столыпин ввел «в Западном крае, обратив спокойные углы в очаги самых страстных национальных и экономических раздражений. Ухватившись за идею нации, Столыпин смешал ее с идеей национализма – заботой не о торжестве государственной народности, но сохранения всеми нациями государства навсегда своих националистических различий, посредством отдельных курий» [102].

Весьма критически правые относились и к патриотизму П.А. Столыпина. По мнению П.Ф. Булацеля, «патриотизм его не был искренним и лишь служил ему пособием для укрепления конституции за счет Самодержавия» [103]. По отношению к столыпинскому «национализму» мнения монархистов поначалу разделились. Крайне правые «дубровинцы» со страниц «Русского знамени» утверждали, что политика П.А. Столыпина кажется национальной «только лишь потому, что она сменила политику графа Витте, после управления которого все что угодно может показать “национальным”, как бы ни было позорно это управление!». Да и создание «национальной партии» (Всероссийского национально-го союза), по мнению газеты, «тоже вздор – ибо эта “партия” такая же бутафория, как поддельный хутор на царскосельской выставке». Столыпинская политика «унификации» Финляндии также была объявлена «бутафорией», очевидной настолько, что «г. Лангоф [генерал-майор, пресс-секретарь Великого княжества Финляндского – И.О.] успокоил тревожных финнов» [100].

«Обновленцы» же были более лояльны к покойному премьеру. В октябре 1911 года печатный орган СМА журнал «Прямой путь» утверждая, что политический курс П.А. Столыпина был скорее либеральным, нежели монархическим, все же полагал, что его национализм, хотя и не без оговорок, но все же заслуживает одобрения [72, с. 109]. Однако уже в апреле 1912 года лидер этой партии В.М. Пуришкевич во время своей лекции в Харькове заявил, что столыпинский «“ветеринарно-зоологический национализм” вреден для единства России и тут сознательное стремление кадетов к ее расчленению находит поддержку в необдуманном разжигании националистических страстей» [93, д. 648, л. 16]. В то же время правые порой сами скатывались к «зоологическому национализму» в критике П.А. Столыпина. «В покойном премьер-министре не текла истинная, чистая русская кровь, иначе он всеми силами не добивался бы насадить у нас конституцию», – писала «Русское знамя» [103].

Однако главной «виной» П.А. Столыпина правые считали раскол и фактическое уничтожение монархического движения, служившего, по их мнению, единственной опорой самодержавия. По мнению П.Ф. Булацеля, «никто не принес за последние годы столько горя русским патриотам, разбившим революцию 1905 года, никто не причинил столько зла монархическому движению на Руси, как П.А. Столыпин», поэтому «кто бы ни был преемник Столыпина – все-таки правым не будет хуже, чем при Столыпине» [102]. В конце 1911 года бывший Одесский градоначальник И.Н. Толмачев писал: «Угнетает меня мысль о полном развале правых. Столыпин достиг своего: плоды его политики мы пожинаем теперь; все ополчились

друг на друга» [89, с. 99]. По мнению лидера одесских правых Б.А. Пеликана, «правительство разрушило сильную и деятельную организацию СРН и, разрушив ее, не сумело организовать другую» [цит. по: 87, с. 395]. А председатель «обновленческого» СРН (изначально весьма лояльного к власти) Н.Е. Марков объявил П.А. Столыпина главным виновником крушения монархии. Он утверждал, что «Союз Русского Народа времен 1906–1907 годов с его 3–4 тыс. местных советов представлял великолепное ядро для образования такой государственной организации всенародного монархизма», и если бы правительство «вместо упорного противодействия Государю и руководителям монархического объединения поддержало бы и осуществило правильную, спасительную мысль о необходимости опереть Верховную власть на организованную в мощные монархические союзы лучшую часть народа, история России была бы совсем иная». По мнению Н.Е. Маркова 2-го, правительственная бюрократия встала на сторону Государственной Думы, «значит, на сторону конституции и постепенного разрушения Самодержавия», поставив тем самым монархистов в положение «антиправительственной» партии, связав им руки в деле защиты самодержавия, ведь «бунт против царских властей во имя царской власти был невозможен» [106, с. 323–325].

Преемником П.А. Столыпина стал глава финансового ведомства В.Н. Коковцов, довольствовавшийся статусом «технического» премьер-министра и не претендовавший на самостоятельную политическую роль. Правая газета «Ивановский листок» писала: «...не может быть речи о какой-либо “крутой перемене курса”» [107]. Однако «технократизм» главы правительства подавал монархистам надежды на некоторое изменение отношения к ним со стороны власти. Тот же «Ивановский листок» оптимистично заявлял, что «в лице Владимира Николаевича Коковцова все русские люди могут приветствовать вполне убежденного и твердого продолжателя культурно русской национальной политики» [107].

Однако уже к концу 1911 года в стане монархистов появляются и другие мнения. Так Д.А. Хомяков заявил, что «Коковцов все-таки дурак и к тому же ярый жиждофил» [97, № 11–12, с. 128]. А в феврале 1912 года А.С. Вязигин в частном письме утверждал: «Коковцов явно не благоволит к правым, и напрасно, ибо это навлечет на его голову удары, которые можно было бы предотвратить» [89, с. 108]. Дубровинское «Русское знамя» высказывалось осторожнее: «Нынешний председатель совета министров благодаря Бога не Столыпин, но сила вещей уже начинает выдвигать его из рамок, подходящих верному слуге Царскому» [104].

Со своей стороны В.Н. Коковцов всегда достаточно скептически относился к монархистам, правда, поначалу исключительно по причинам финансового характера. По свидетельству генеральши А.В. Богданович, еще в начале июня 1908 года он был «очень недоволен и смущен депешей<sup>1</sup> царя к Дубровину («Союзу русского народа»)), так как «вследствие этой депеши на бирже полетели 8 июня 1907 г. русские бумаги» [22, с. 433]. Впоследствии В.Н. Коковцов выступил против назначения нижегородского губернатора А.Н. Хвостова главой Министерства внутренних дел, не симпатизируя его черносотенным взглядам [108, с. 215]. Будучи министром финансов в правительстве П.А. Столыпина, В.Н. Коковцов выступал против поддержки правых партий, утверждая, «что все эти траты не приведут ни к чему, что деньги будут просто розданы самым ничтожным и бесполезным организациям и провинциальным органам печати, которые никто не читает». Так, в отношении рупора «правых Думы» – газеты «Земщина» – В.Н. Коковцов заявил «что отпускавшиеся на издание этой газеты 180 тысяч в год (15 тысяч в месяц) – просто выброшенные деньги, служащие только излишнему соблазну» [109, с. 443. 532].

<sup>1</sup> Имеется в виду телеграмма царя председателю СРН А.И. Дубровину от 5 июня 1907 года: «Да будет же мне Союз русского народа надежной опорой, служа для всех и во всем примером законности и порядка». – *Примеч. автора.*

Став главой правительства (и сохранив при этом пост министра финансов), В.Н. Коковцов не изменил своего отношения к монархическим организациям. Накануне выборов в IV Государственную Думу он солидаризировался с Синодом во мнении, «что желательно бороться только против левых течений, но не следует непременно настаивать на проведении депутатов исключительно от правых организаций, внося раскол среди умеренных элементов, более сплоченных, нежели группы, склонные к нетерпимости и дроблению». Поэтому когда правые депутаты В.М. Пуришкевич, Н.Е. Марков 2-й и П.В. Новицкий явились к В.Н. Коковцову с предложением профинансировать избирательную кампанию правых, обещая «затмить результатами их усилий самые смелые ожидания относительно будущего состава Думы», они не встретили с его стороны понимания. Испрашиваемая сумма – 960 тыс. руб. – по мнению В.Н. Коковцова была чрезмерно велика, и просителям было отказано [109, с. 507, 533, 534]. Как вспоминал сам В.Н. Коковцов, «Новицкий и Пуришкевич промолчали, а Марков 2-й, вставая с места, без стеснения сказал мне: «При Петре Аркадьевиче было бы иначе, он заставил бы Вас дать то, что нам нужно. А теперь Вам самому предстоит пожать плоды нашего неуспеха, так как Вы получите не такую Думу, какую мы дали бы Вам за такую незначительную сумму, как 960 тысяч рублей» [109, с. 534].

После этой встречи отношение В.М. Пуришкевича и Н.Е. Маркова 2-го (напомним, ранее представлявших «партию власти» в правом лагере) к главе правительства заметно изменилось. Поводом высказать его стала озвученная В.Н. Коковцовым на одном из думских заседаний программа предстоящих действий правительства. Так Н.Е. Марков 2-й возмутился намерением премьер-министра ввести «правовые начала» в государственную жизнь: «...поедет русский государственный паровоз... а машинистом и кочегаром кто? Его Высокопревосходительство с господином Маклаковым. Но куда же поведут они этот государственный поезд? В тумане, Господа, мне брезжится станция: имя ей конституция... а вторая станция, Господа, – революция: за революцией замышляется третья станция – демократическая республика...» [цит. по: 49, с. 169]. К концу 1912 года В.Н. Коковцов уже основательно разошелся с монархистами по многим политическим вопросам. Член Государственной Думы (фракция правых) епископ Никон (Бессонов) констатировал: «К сожалению, председатель Совета Министров не пользуется доверием правых» [110, с. 14].

Правда, позиция В.Н. Коковцова по финляндскому вопросу, озвученная на заседании Думы 28 октября 1912 года, получила полную поддержку правых – главе правительства «устроили овацию центр и весь правый сектор, включая националистов» [109, с. 447]. Но это, пожалуй, был единственный вопрос, в котором монархисты сошлись во взглядах с премьер-министром.

Следующим поводом для высказывания недовольства политическим курсом правительства стало обсуждение в Думе бюджета. 1 мая 1913 года Н.Е. Марков 2-й раскритиковал финансовую политику В.Н. Коковцова, сохранившего за собой и пост министра финансов. Лидер правой фракции «заострил свою речь на еврейском вопросе, обвинив это министерство в явном потворстве евреям в ущерб государству, приплел неизвестно зачем, имя Великого князя Сергея Александровича, который погиб, по его словам, из-за борьбы против евреев и никогда бы не допустил такой благотворительности в пользу Полякова. Упомянут был и покойный Столыпин», которому В.Н. Коковцов «мешал взыскивать с Полякова» [109, с. 579]. Сам же В.Н. Коковцов в ходе думских прений утверждал, как раз обратное: «...защищал интересы Полякова во время управления министерством статс-секретаря Витте именно Великий князь Сергей Александрович, по настоянию которого и было допущено изъятие в пользу Полякова, но в интересах и огромного количества вкладчиков трех его банков, которые разорились бы, если бы Торговому дому Полякова не была оказана помощь». В отношении же П.А. Столыпина, В.Н. Коковцов заявил, что покойный глава правительства «действительно требовал в 1910 году спешной ликвидации

поляковских активов, чему я противился, ссылаясь, что нужно продавать бумаги тогда, когда можно взять за них наивысшую цену, что мне и удалось в 1912 году» [109, с. 580].

Но на Н.Е. Маркова 2-го эти аргументы впечатления не произвели, и он продолжил свои нападки на главу правительства. «Обратите внимание, – заочно обратился к нему лидер думских правых, – когда дружно и единогласно соединяется Дума? Тогда только, когда она выступает против ваших, Ваше превосходительство, начинаний... Вы достигли дружной работы не за правительство, а дружной работы против правительства» [цит. по: 49, с. 172]. Более того лидер правой фракции с думской трибуны произнес оскорбительную фразу: «А я скажу министру финансов просто: красть нельзя!» [109, с. 580]. Разгорелся скандал, в который оказалась вовлечена вся Дума, в результате Н.Е. Маркову 2-му пришлось извиняться за эту эскападу [108, с. 186].

Позже, в эмиграции, Н.Е. Марков 2-й отнес В.Н. Коковцова к «либеральной министерской мелочи», представители которой «злбно шипели на Союз Русского Народа и в своих ведомствах учиняли на членов Союза формальное гонение. Этим достигалась двоякая цель: устранялись из ведомства непрошенные наблюдатели и обличители противогосударственной подпольной работы и одновременно заслуживалось одобрение и благоволение высших сфер иудо-масонства и еврейских банков» [106, с. 320–321]. Либеральные чиновники «не только не поддержали и не развили великую идею доктора Дубровина [sic!] и его единомышленников, но все сделали, чтобы развалить и свести на нет истинно народную организацию [СРН], уже оказавшую государству спасительную помощь в самое трудное для него время». Большинство министров, полагал Н.Е. Марков 2-й, действовали так «больше по непониманию и по узости своего государственного кругозора». Однако такие, как С.Ю. Витте и В.Н. Коковцов, «действовали с разумением», для них важнее всего было «угодить настоящему своему господину – международному еврейству. А международное еврейство правильно видело в Союзе Русского Народа своего опаснейшего противника и не жалело трат на приобретение послушных агентов в среде правящей бюрократии» [106, с. 324].

Аналогичную позицию занял и другой лидер «обновленцев» – председатель СМА В.М. Пуришкевич. Характерно, что ранее он весьма высоко оценивал В.Н. Коковцова как министра финансов, в марте 1907 года заявив, что «его [Коковцова] первая речь в Думе вчера была хороша, а вторая, которую он не смог подготовить и тоже вчера сказал, была в полном смысле блестящая» [22, с. 422]. Второй раз одобрения В.М. Пуришкевича глава правительства «удостоился» в апреле 1908 года, когда на заседании Государственной Думы обсуждалось предложение кадетов и октябристов о создании думской комиссии<sup>1</sup> для ревизии состояния железных дорог. Эта идея вызвала недовольство министра финансов, понимавшего, что данная инициатива направлена в первую очередь на расширение бюджетных прав Думы, а отнюдь не на выяснение истинного состояния железнодорожного транспорта в стране. Поэтому В.Н. Коковцов со своей стороны предложил создать для этой цели правительственную комиссию с возможным включением в нее членов Думы. В.М. Пуришкевич поддержал министра финансов, выступив за создание комиссии «в порядке управления», а «в не законодательном порядке», пояснив, что «мы не имеем ни нравственного, ни юридического права смешивать власть исполнительную с властью законодательной». Но особое удовольствие правых вызвала реплика В.Н. Коковцова, который в ответ на выступление П.Н. Милюкова, где содержалось словосочетание «парламентская комиссия», заявил: «У нас парламента, слава Богу, еще нет», что вызвало продолжительные аплодисменты на правых скамьях и свист слева [111, стлб. 1988, 1995].

<sup>1</sup> Речь шла о так называемой анкетной комиссии, то есть комиссии предполагающей широкое исследование. – *Примеч. автора.*



Однако спустя пять с небольшим лет, осенью 1913 года, лидер СМА радикально изменил свое мнение о В.Н. Коковцове, причем именно в сфере финансово-экономической политики. Теперь он сравнивал его с ненавистным всем правым С.Ю. Витте, утверждая, что В.Н. Коковцов в своей деятельности придерживается провозглашенного еще И.А. Вышнеградским принципа: «Сами жрать не будем, а вывозить будем». Следуя советам своего либерального предшественника, С.Ю. Витте и В.Н. Коковцов и «за время управления ведомством Финансов продолжали покровительствовать усилению нашего [хлебного – И.О.] вывоза несмотря ни на что». А свой хлеб, утверждал В.М. Пуришкевич, «Россия вывозит не от избытка... нет, она вывозит от нужды». При этом в отношении крестьянства «нажим податного винта [налогового пресса] не только не ослабляется, а, наоборот, все усиливается и усиливается». Вывод председателя СМА категоричен: «К сожалению, отечественное Министерство Финансов является не столько русским Министерством Финансов, сколько иностранной финансовой агентурой в России» [4, т. 2, с. 338, 339].

В 1913 году В.М. Пуришкевич полностью поддержал Н.Е. Маркова 2-го в его конфликте с В.Н. Коковцовым, заявив, что премьер-министр «вместо ответа на... деловую речь Н.Е. Маркова 2-го, на речь, в которой не было ничего зазорного и неприличного... вместо того, чтобы разбить, если он считал их неправильными, выставленные Н.Е. Марковым положения и доказать их несостоятельность, счел за благо обидеться и не ходить в Государственную Думу, а ответа на затронутые Н.Е. Марковым вопросы до сих пор не получено». Именно в том, «что Н.Е. Марков позволил себе усомниться в правильности финансовой политики В.Н. Коковцова, кроется истинная причина бойкота Министрами Государственной Думы, а отнюдь не в словах красть нельзя». Но из того, что «Министр Финансов оставляет без ответа серьезные обвинения», подчеркнул В.М. Пуришкевич, «не следует выводить заключения, что возбужденный фракцией правых вопрос перестал интересовать собою русское общество. Правые по мере сил и возможности должны бороться за перемену нашей финансовой политики» [4, т. 2, с. 337]. В том же 1913 году печатный орган СМА «Прямой путь» обвинял В.Н. Коковцова в создании думского большинства под руководством П.Н. Крупенского, М.В. Родзянко и П.Н. Милюкова, которое было «левее правомонархистов» [87, с. 402–403], то есть конституционалистским. Кроме того, монархисты обвиняли премьер-министра в излишней благодущии и нежелании вести борьбу с радикальными элементами. «Мы знаем, что, несмотря на оптимизм В.Н. Коковцова, в России беспокойно...» – говорилось в отчете СМА в ноябре 1913 года. [4, т. 2, с. 363].

Если «обновленцы» оказались в оппозиции к В.Н. Коковцову, то «дубровинцы», бывшие непримиримыми противниками правительства при П.А. Столыпине, по отношению к новому главе кабинета заняли в целом достаточно лояльную позицию. В октябре 1912 года продубровинская газета «Русское знамя» охарактеризовала премьер-министра так: «...русский верноподданный патриот, каким мы считали г. Коковцова даже тогда, когда не соглашались с его взглядами...» [113]. В январе 1914 года газета положительно высказалась и о результатах финансовой политики правительства, особенно подчеркнув положительную роль его председателя: «В деле же систематического укрепления нашего финансового положения нельзя не отметить заслуги В.Н. Коковцова, сумевшего сохранить бюджетное равновесие в самые трудные годы – войны и внутренней смуты. Россия без особого напряжения платежных сил населения вынесла на своих плечах тяжелое бремя только благодаря разумной своевременной экономии В.Н. Коковцова, которую многие презрительно называют скупостью. Когда была малейшая возможность или ясно сознанная необходимость, В.Н. Коковцов умел быть не скупым». Так же позитивно была оценена и его деятельность в качестве главы правительства, в первую очередь за ее технократический характер: «Председательство В.Н. Коковцова можно считать допустимым, тем более, что, не будучи премьером в западноевропейском смысле и вида

в министрах не коллег по кабинету, а непосредственных исполнителей верховной воли в области внутренней политики, он ограничивается финансовым ведомством, ему вверенным» [114].

Однако такой косвенной поддержки крайне правых «дубровинцев» главе правительства в начале 1914 года не хватило для того, чтобы удержаться в своем кресле. Сам В.Н. Коковцов заявлял, что против него действовала целая коалиция, но «душей ее и наиболее влиятельным моим противником был, вне всякого сомнения известный издатель “Гражданина” Владимир Петрович Мещерский» [109, с. 709], публицист крайне правых политических взглядов, с подачи министра внутренних дел Н.А. Маклакова, обвинявший В.Н. Коковцова в «сочувствии младотуркам» в лице А.И. Гучкова, покровительстве «жидам» и т.п. [109, с. 709, 733]. Вероятно, значительная часть правых считала данные обвинения не лишены оснований. Во всяком случае отставку В.Н. Коковцова, последовавшую 30 января 1914 года, и назначение председателем Совета министров И.Л. Горемыкина монархисты одобрили. Дубровинское «Русское знамя» в номере от 26 февраля 1914 года писало: «Государственный строй России, слава Богу... фактически возвращается на прежние исторические начала. <...> Такое именно значение получает вручение председательствования в Совете Министров маститому сановнику И.Л. Горемыкину, никогда и раньше не проявлявшему стремления к захвату власти и давлению на совесть своих сотрудников» [114].

Достаточно показателен в этом отношении документ МВД, также датированный февралем 1914 года: «В Петербурге уже начали получаться “отклики провинции” на последние события в отношении перемен в высшем правительстве... общая картина такова: правые ликуют и радуются замене графа Коковцова И.Л. Горемыкиным, усматривая в этом решительный шаг в пользу возврата “прежнего режима” с низведением Государственной Думы на степень простого законосовещательного учреждения. В таком смысле и вполне откровенно и определенно высказывались на целом ряде состоявшихся не то собраний, не то банкетов в Киеве, Казани, Одессе, Ярославле, Симбирске, Кишиневе, Чернигове и Тамбове. Нет никаких сомнений, что аналогичные не то собрания, не то банкеты состоялись и в других местах» [цит. по: 87, с. 366–367]. И.И. Восторгов 28 февраля 1914 года писал И.Л. Горемыкину: «Еще раз осмеливаюсь засвидетельствовать перед Вами о сердечной радости всех монархистов по поводу назначения вас на высокий пост председателя Совета министров». Правда, искренность подобных изъявлений радости со стороны о. И.И. Восторгова вызывает некоторые сомнения, так как далее в письме содержалась просьба выделить на нужды московских монархистов «от 4 до 6 тысяч рублей в год» [2, с. 184].

В дальнейшем у правых не было существенных разногласий с И.Л. Горемыкиным, а начавшаяся через полгода Первая мировая война поставила на повестку дня иные вопросы.

\*\*\*

Таким образом, в оценке деятельности первого Председателя Совета министров С.Ю. Витте монархисты были на редкость единодушны, осознавая, что результатом ее станет движение России в сторону либеральной капиталистической экономики и конституционной монархии, чего консерваторы всеми силами стремились не допустить. Правые обвиняли первого председателя Совета министров во многих «грехах» – от намеренного уничтожения сельского хозяйства и создания «неведомого» для России «рабочего пролетариата», до спаивания населения и вывоза русского золота за границу. Однако главным «преступным деянием» С.Ю. Витте правые считали поддержку революционного движения, воспользовавшись которым он хотел получить диктаторские полномочия для борьбы со «смутой» и захватить власть в стране, оттеснив самого императора.

Назначение в апреле 1906 года главой правительства И.Л. Горемыкина, известного своими консервативными взглядами и преданностью самодержавию, встретило полное одобрение правых. Главной его заслугой монархисты считали роспуск Первой Государственной Думы, и кроме того он начал субсидирование правых партий, в той или иной степени продолженное его преемниками.

Однако против его отставки, последовавшей менее чем через три месяца (в июле 1906 года), монархисты не возражали, надеясь, что новый молодой глава правительства П.А. Столыпин проявит больше энергии в деле подавления революции. В этот момент и сам премьер-министр нуждался в помощи монархических партий в деле «успокоения» страны и потому оказывал им существенную поддержку. Однако весной 1907 года ситуация начала меняться. В ходе избирательной кампании во II Думу П.А. Столыпин продемонстрировал явное нежелание возврата к «доманифестному» режиму и фактическое признание парламентаризма в России, сделав ставку на конституционный «Союз 17 октября» и предложив монархистам вступить с октябристами в предвыборный блок в статусе «пристяжных» в этой «упряжке». Такой вариант черносотенцев конечно не устроил. «Левизна» II Думы дала повод к ее роспуску и изменению избирательного закона, знаменовавших собой окончание Первой русской революции и вошедших в историю под названием «Третьеиюньский государственный переворот». После этого правительство окончательно сделало ставку на партии парламентского типа, способные отстаивать интересы власти в Думе, и не только дистанцировалось от правых организаций, являвшихся партиями уличного действия, но и попыталось трансформировать самую многочисленную черносотенную организацию – СРН – в партию парламентского типа, следствием чего стали два раскола Союза.

Если возникшие в результате этих расколов Русский народный Союз имени Михаила Архангела и «обновленческий» Союз русского народа примирилась с «третьеиюньской системой» и достаточно лояльно относилась к П.А. Столыпину и его политике, то ортодоксальные «дубровинцы» (с ноября 1911 года – самостоятельный Всероссийский дубровинский союз русского народа) ушли в непримиримую оппозицию – весьма умеренный конституционализм премьер-министра не вписывался в их самодержавные идеологемы. Раскол правого лагеря, ослабив консервативное крыло российской партийной системы, не позволил ему стать противовесом радикальным политическим силам, что сыграло роковую роль в дальнейшем.

Приход В.Н. Коковцова на пост главы правительства в сентябре 1911 года правые встретили в целом одобрительно. Им импонировал «технократизм» нового главы правительства, не стремившегося погружаться в партийную борьбу и не «затенявшего государя», в отличие от своего предшественника. Но степень невмешательства В.Н. Коковцова в политический процесс несколько превзошла ожидания правых – некоторые их проекты, в частности по организации четвертой думской избирательной кампании, не получили правительственной поддержки. Поэтому та часть правого лагеря, которая раньше стояла на страже интересов правительства («обновленцы»), перешла в оппозицию. Их не устраивала ни экономическая политика главы правительства, служащая, по их словам, интересам иностранных государств, а не России, ни политический курс, итогом которого могло стать введение конституции. Были и чисто «черносотенные» обвинения – в «жидофильстве», отсутствии поддержки монархистов и т.п.

«Дубровинцы» же, ранее весьма скептически относившиеся к политике столыпинского кабинета, наоборот стали высказываться в поддержку нового премьер-министра. Дело в том, что после раскола СРН сторонники А.И. Дубровина не получали правительственного финансирования, и когда их оппонентам из обновленческой фракции также уменьшили субсидии, то «дубровинцы» приветствовали этот шаг правительства, полагая, что он уравняет их шансы в борьбе с «обновленцами» за лидерство в правом лагере.

Неожиданную отставку В.Н. Коковцова, состоявшуюся в январе 1914 года, и «второе пришествие» известного своими самодержавно-монархическими взглядами И.Л. Горемыкина правые восприняли как стремление Верховной власти вернуться к доманифестному режиму и надеялись получить определенные преференции от нового главы правительства. Однако начавшаяся вскоре Мировая война положила конец надеждам монархистов.

Таким образом, с момента введения поста Председателя Совета министров в октябре 1905 года и до конца июля 1914 года его кресло занимали четыре человека (один из них дважды), но только И.Л. Горемыкин был полностью лоялен к монархистам. При этом время пребывания его у власти в совокупности составило около девяти месяцев, что не позволило монархистам ощутить особые преимущества своего «привилегированного» положения в партийной системе России. Еще один глава кабинета – П.А. Столыпин – вынужден был опираться на правые партии до «третьеиюньского государственного переворота», после которого его фаворитами стали партии парламентского типа, к которым «черносотенцы», безусловно, не относились. В.Н. Коковцов стремился дистанцироваться от партийной борьбы, а С.Ю. Витте к монархистам относился крайне негативно. Все это не позволяет называть монархический лагерь в 1905–1914 годах проправительственным, несмотря на попытки П.А. Столыпина превратить осколки СРН (Русский народный Союз имени Михаила Архангела и обновленческий Союз русского народа) в «партию власти». Соответственно со своей стороны монархисты безоговорочно поддерживали И.Л. Горемыкина, ситуативно – П.А. Столыпина и В.Н. Коковцова и активно выступали против политики С.Ю. Витте, считая последнего главным виновником революционных событий 1905 года.

## Литература

1. Киевлянин. 1905. 16 декабря. № 347.
2. Союз русского народа по материалам Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства 1917 г. М.; Л. 1929.
3. Московские ведомости. 1906. 13 апреля. № 96.
4. Правые партии: Документы и материалы: в 2 т. М., 1998.
5. Лукьянов Михаил. Российский консерватизм и реформа, 1907–1914. Штутгарт, 2006.
6. Коцюбинский Д.А. Русский национализм в начале XX столетия: Рождение и гибель идеологии Всероссийского национального союза. М., 2001.
7. Московские ведомости. 1905. 15 октября. № 274.
8. Русское знамя. 1908. 18 ноября. № 260.
9. Владимирский край. 1906. 6 декабря. № 28.
10. Русское знамя. 1907. 18 апреля. № 88.
11. Первый Волжско-Камский областной патриотический съезд в Казани // Мирный труд. 1909. № 1.
12. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М., 1998.
13. Московские ведомости. 1906. 9 апреля. № 92.
14. Полный сборник платформ всех русских политических партий, с приложением манифеста 17 октября и доклада Витте. СПб., 1906.
15. Малюшин И.И. Эволюция инструментов экономической политики России во второй половине XIX – начале XX столетия // Проблемы современной экономики. 2016. № 1 (57).
16. Русское знамя. 1907. 30 мая. № 115.
17. Русское знамя. 1911. 13 марта. № 58.
18. К избирателям в «Государственную Думу» от сторонников прочного порядка и законности // Мирный труд. 1905. № 10.
19. Русское знамя. 1908. 3 января. № 2.
20. Русское знамя. 1914. 19 января. № 15.
21. Собрание статей В.А. Грингмута. Вып. 4. М., 1910.
22. Богданович А.В. Три последних самодержца. Дневник. М., 1990.
23. Открытое письмо председателя Главного Совета Союза русского народа А.И. Дубровина Митрополиту С.-Петербургскому Антонию, первенствующему члену Св. Синода. СПб., б.г.
24. Булацель П.Ф. Борьба за правду: в 2 т. СПб., 1908.
25. Русское знамя. 1906. 24 ноября. № 290.
26. Русское знамя. 1912. 5 октября. № 224.
27. Русское знамя. 1906. 8 ноября. № 276.
28. Русское знамя. 1906. 10 ноября. № 278.
29. Государственная Дума: Стенографические отчеты. Созыв третий. Сессия II. Ч. 2. СПб.: Государственная типография, 1909.
30. Русский народ. 1908. 31 декабря. № 475.

31. *Восторгов И.* Памяти В.А. Грингмута // Мирный труд. 1907. № 10.
32. Московские ведомости. 1905. 20 ноября. № 306.
33. *Степанов С.А.* Черная сотня. М., 2005.
34. *Дубровин А.И.* За Родину. Против крамолы. М., 2011.
35. Русское знамя. 1906. 31 октября. № 269.
36. Кремль. 1906. 19 октября. № 26–28.
37. Сборник клуба русских националистов. Вып. 4–5. Киев, 1913.
38. Русское знамя. 1907. 10 февраля. № 32.
39. *Бок М.П.* Воспоминания о моем отце П.А. Столыпине. Минск, 2004.
40. *Витте С.Ю.* Воспоминания: в 3 т. М., 1960.
41. Вече. 1906. 30 апреля. № 14.
42. Русское знамя. 1906. 1 ноября. № 270.
43. Русский народ. 1908. 17 января. № 214.
44. Русское знамя. 1908. 8 апреля. № 81.
45. Русское знамя. 1908. 4 сентября. № 199.
46. Русское знамя. 1908. 24 октября. № 239.
47. Русское знамя. 1906. 26 апреля. № 105.
48. *Рууд Ч.А., Степанов С.А.* Фонтанка, 16: Политический сыск при царях. М., 1993.
49. *Богоявленский Д.Д.* Проблема лидерства в Союзе русского народа. М., 2012.
50. *Крыжановский С.Е.* Воспоминания // Вопросы истории. 1997. № 3.
51. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 14. Оп. 4. Д. 2797.
52. Черная сотня: Историческая энциклопедия. М., 2008.
53. *Кирьянов Ю.И.* Русское собрание 1900–1917. М., 2003.
54. *Столыпин П.А.* Переписка. М., 2004.
55. *Соколов В.П.* Страшная правда: обзор управления П.А. Столыпина. СПб., 1907.
56. *Патрикеева О.А.* Правые на выборах во II Государственную Думу: поиски союзников в предвыборной борьбе // Клио. 2003. № 3.
57. Владимирец. 1906. 15 декабря. № 111.
58. Русское знамя. 1906. 21 ноября. № 287.
59. Русское знамя. 1906. 6 декабря. № 300.
60. Русское знамя. 1906. 6 октября. № 248.
61. Русское знамя. 1906. 31 октября. № 269.
62. *Геллер М.Я.* История Российской империи. М., 1997. Т. 3.
63. *Миллюков П.Н.* Воспоминания (1859–1917). Т. 1. М., 1990.
64. Русское знамя. 1907. 14 марта. № 58.
65. Русское знамя. 1907. 22 марта. № 65.
66. Русское знамя. 1907. 25 марта. № 68.
67. Русское знамя. 1907. 18 апреля. № 88.
68. Тюремная одиссея Василия Шульгина: материалы следственного дела и дела заключенного / сост., вступ. ст. В.Г. Макарова, А.В. Репникова, В.С. Христофорова. М., 2010.
69. Русское знамя. 1907. 19 мая. № 106.
70. *Пуришкевич В.* Думские записки // Мирный труд. 1907. № 5.
71. *Соловьев К.А.* Законодательная и исполнительная власть в России: механизмы взаимодействия (1906–1914). М., 2011.
72. *Иванов А.А.* Владимир Пуришкевич: опыт биографии правового политика. М., СПб., 2011.
73. *Герасимов А.В.* На лезвии с террористами. Париж, 1985.
74. *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в начале XX века. М., 2002.
75. Голос Русского. 1913. 26 марта.
76. Голос Русского. 1909. 17 сентября.
77. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 116. Оп. 1. Д. 1.
78. *Спирин Л.М.* Крушение помещичьих и буржуазных партий в России (начало XX –1920). М., 1977.
79. *Богоявленский Д.Д.* Конфликт в Союзе русского народа: борьба за лидерство в 1907 г. // Консерватизм в России и мире: прошлое и настоящее; Национальный вопрос в Европе в новое и новейшее время; Правый консерватизм в России и русском зарубежье в новое и новейшее время: Сб. м-лов науч. конференций. Воронеж, 2005.
80. Русское знамя. 1911. 11 марта. № 56.
81. *Аврех А.Я.* П.А. Столыпин и судьбы реформ в России. М., 1991.
82. Русское знамя. 1907. 18 апреля. № 88.
83. Первый Волжско-Камский областной патриотический съезд в Казани // Мирный труд. 1909. № 1.
84. Речь Г. Щечкова в Государственной Думе // Мирный труд. 1908. № 12.
85. Русское знамя. 1908. 5 июля. № 151.
86. *Степанов А.* Верный Богу, Царю и Народу: Александр Иванович Дубровин (1855–1921) // Воинство Святого Георгия: Жизнеописания русских монархистов начала XX века. СПб., 2006.
87. *Кирьянов Ю.И.* Правые партии в России. 1911–1917. М., 2001.
88. Падение царского режима. Т. 6. Л., 1926.
89. Переписка и другие документы правых (1911–1913) // Вопросы истории. 1999. № 10.
90. Русское знамя. 1913. 18 июля. № 159.
91. Русское знамя. 1915. 11 ноября. № 249.
92. Русское знамя. 1909. 1 сентября. № 194.
93. ГАРФ. Ф. 117. Оп. 1.



94. *Щварц А.Н.* Моя переписка со Столыпиным. Мои воспоминания о Государе. М., 1994.
95. *Королев Ал.* Краткий отчет о деятельности «Кружка русских студентов» за 1905 г. // Мирный труд. 1906. № 2.
96. Русское знамя. 1910. 4 апреля. № 76.
97. Переписка и другие документы правых 1911 года // Вопросы истории. 1998. № 10.
98. Вестник Союза Русского Народа. 1911. 24 сентября. № 68.
99. Постановления Всероссийского съезда СРН и примыкающих к нему организаций. 25 ноября – 1 декабря 1911 г. в г. Москве. СПб., 1912.
100. Русское знамя. 1911. 14 сентября. № 205.
101. Московские ведомости. 1911. 6 сентября.
102. Русское знамя. 1911. 8 сентября. № 201.
103. Русское знамя. 1911. 11 октября. № 226.
104. Русское знамя. 1912. 7 июня. № 127.
105. *Раскин Д.И.* Идеология правого русского радикализма в конце XIX – начале XX вв. // Национальная правая прежде и теперь. Ч. 1. СПб., 1992.
106. Марков Н.Е. Думские речи. Войны темных сил. М., 2011.
107. Ивановский листок. 1911. 25 сентября. № 204.
108. Иванов А.А. Правые в русском парламенте: от кризиса к краху (1914–1917). СПб., 2013.
109. *Коковцов В.Н.* Из моего прошлого (1903-1919): Воспоминания. Минск, 2004.
110. Донесения Л.К. Куманина из министерского павильона Государственной Думы, декабрь 1911 – февраль 1917 года // Вопросы истории. 1999. № 2.
111. Государственная дума. Созыв Третий: Стенографические отчеты. Сессия I. Ч. 2. СПб., 1908.
112. Русское знамя. 1912. 5 октября. № 224.
113. Русское знамя. 1914. 1 января. № 1.
114. Русское знамя. 1914. 1 февраля. № 26.

*Аннотация.* В статье рассмотрено отношение монархистов к политическим деятелям, возглавлявшим Совет министров в 1905–1914 годах. Монархические организации, действовавшие в России в начале XX столетия, будучи абсолютно лояльны к монарху, в то же время достаточно скептически относились к поставленному им правительству. Больше всего критики досталось первому председателю Совета министров С.Ю. Витте, которому правые инкриминировали не только уничтожение сельского хозяйства в угоду развитию промышленности, спаивание населения для пополнения казны, предательство интересов России на переговорах в Портсмуте и конституционализм, но и прямо обвиняли в поддержке революционного движения в России в целях захвата верховной власти. П.А. Столыпин, поначалу весьма лояльно встреченный монархистами на посту главы кабинета, со временем тоже заслужил неудовольствие правых, пойдя по пути «конституционализма» и сделав ставку в своей деятельности на партии парламентского типа, оставив тем самым неконвенциональных монархистов на обочине политического процесса. Более того, правые утверждали, что именно П.А. Столыпин – главный виновник раскола лагеря монархистов на «дубровинцев» и «обновленцев», борьба между которыми обессилила правых накануне решающих испытаний. Новый глава правительства, В.Н. Коковцов, некоторое время пользовался поддержкой правых, увидевших в нем «технического» премьера, не затмевающего собой личность самодержца. Однако отказ от финансовой поддержки «обновленческого» крыла правых, ранее вполне лояльных к правительству, привел их в лагерь оппозиции. «Дубровинцы» же, одобряя некоторые действия В.Н. Коковцова в сфере финансов и экономики, тем не менее весьма настороженно относились к премьер-министру, не без оснований видя в нем проводника либеральных идей в правительстве. И только И.Л. Горемыкин дважды побывавший за исследуемый период на посту главы правительства не удостоился критики правых, ценивших его преданность самодержцу и не обращавших поэтому внимания на отсутствие видимых успехов руководимого им правительства.

*Ключевые слова:* монархические партии, А.И. Дубровин, Н.Е. Марков, В.М. Пуришкевич, Совет министров, С.Ю. Витте, И.Л. Горемыкин, П.А. Столыпин, В.Н. Коковцов.

Igor V. Omeliyanchu, PhD in History, Professor, Department of History, Archeology and Regional Ethnography, Vladimir State University Named after Alexander and Nikolay Stoletov. E-mail: Omeliyanchuk@mail.ru

### **Prime Ministers of the Russian Empire as Appraised by the Rights (1905 – the first half of 1914)**

*Abstract.* The article examines the attitude of the monarchists to the political figures who headed the Council of Ministers in 1905–1914. Monarchist organizations that functioned in Russia in the beginning of the 20<sup>th</sup> century were absolutely loyal to the monarch but at the same time were rather skeptical towards the government appointed by him. With most criticism they treated the first Chairman of the Council of Ministers – S. Yu. Witte. They blamed him not only for the destruction of farming in favor of industry development, making the population take to drinking with the aim to replenish the treasury, betrayal of Russian's interests in the negotiations in Portsmouth and constitutionalism, but also expressly accused him in supporting the revolutionary movement in Russia with goal of seizing the supreme power. P.A. Stolypin was initially received by the monarchists rather loyally in the position of the head of government, but later he also caused displeasure of the Rights when he followed the way of "the constitutionalism" and relied on parliamentary parties in his work, leaving the non-conventional monarchists on the sideline of political process. Moreover, the Rights claimed that Stolypin was to blame for the split in the monarchist camp into the "Dubrovintsy" and the "Obnovlentsy" whose struggle against each other weakened the Rights on the verge of the critical challenge. The new head of the government V.N. Kokovtsov was well supported by the Rights for a certain time who saw him as a kind of "technical" Prime Minister, not outshining the monarch. But when Kokovtsov refused to financially support the "Obnovlentsy" wing of the Rights, who were at first quite loyal to the government, they drifted into the camp of the opposition. And "Dubrovintsy" approved of some of Kokovtsov's actions in the spheres of finance and economy, but still were wary of the Prime Minister as they saw him as supporter of liberal ideas in the government. So, only I.L. Goremykin, who were twice appointed Prime Minister in the period of interest, was not subjected to the criticism of the Rights, who highly valued his devotion to the monarch and thus disregarded the lack of actual success of the government headed by him.

*Keywords:* Monarchist Parties, A.I. Dubrovin, N.E. Markov, V.M. Purishkevich, Council of Ministers, S. Yu. Witte, I.L. Goremykin, P.A. Stolypin, V.N. Kokovtsov.



## Национализм versus традиционализм

Кому-то может не понравиться, но в одной из работ 1913 года В.И. Ленин, говоря о черносотенстве, назвал его глубинным демократизмом. И писал, что, по сути, черносотенство является надеждой на удовлетворение реальных, демократических интересов и устремлений русского крестьянства, облаченных в некую традиционалистскую форму, – надежды, направленной на ту систему и ту власть, которая их в принципе удовлетворить не могла.

«В нашем черносотенстве есть одна чрезвычайно оригинальная и чрезвычайно важная черта, на которую обращено недостаточно внимания. Это – темный мужицкий демократизм, самый грубый, но и самый глубокий».

«Нет-нет, и прорвется голос подлинной мужицкой жизни, мужицкий демократизм через всю черносотенную затхлость и натасканность. Тогда правые вынуждены выгонять вон “неудобного” мужицкого демократа. А подобное изгнание или устранение крайними правыми из их собственного лагеря самых верноподданных черносотенцев за демократизм, разумеется, не обходится без просветительного влияния на массу».

«Например, епископ Никон, крайний правый, вынужден был уйти от думской работы. Почему? На это даст ясный ответ письмо самого епископа Никона в “Енисейской Мысли”. Разумеется, прямо говорить о причинах своего удаления еп. Никон не смеет. Но, приводя письмо некоего крестьянина, еп. Никон пишет: “земельный, хлебный и др. важнейшие вопросы нашей русской действительности и края как-то не доходят до рук и сердец ни начальства, ни Думы. Эти вопросы, их посильное решение почитаются «утопическими», «рискованными», неблагоприятными. Что же сами молчат и чего ждут? Настроений, бунтов, за которые будет расстрел тех же «недоедающих», голодных, несчастных крестьян?! У нас бояться «больших» дел и реформ, ограничиваются мелочами, пустячками, хотя бы и добрыми» [1, с. 18–19].

Собственно, в этом небольшом фрагменте отражено то, почему не состоялся и не сыграл своей роли в истории русский национализм, так и не сумевший выполнить объективно присущую ему модернизационную миссию. По сути, национализм как таковой есть утверждение не образов прошлого, а новой, развивающей реальности. Он есть изменение представления об абсолюте. И как идея абсолюта государя, то есть самодержавия, в своей сути есть отрицание абсолюта Бога, так и национализм как идея абсолюта нации есть идея отрицания абсолюта монарха.

Большую часть того, что в Октябре 1917 года сделала партия большевиков, – передача земли крестьянам по принципам «Черного передела», законодательное уничтожение сословий, предоставление гражданских прав женщинам, отделение Церкви от государ-

*Черняховский Сергей Феликсович*, доктор политических наук, профессор кафедры истории и теории политики факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: serfecher@mail.ru

ства с признанием свободы вероисповедания, окончательное утверждение республиканского правления, принятие Конституции и провозглашение интересов народа как нации, приоритетными над правами старых привилегированных сословий, перераспределение собственности – все это исторически должны были сделать не социалисты, а русские националисты.

Все это – не собственно программа социалистической революции, а программа восстания русского народа против утратившего национальные корни имущего класса. И в этом отношении Октябрь сегодня должен был бы быть праздником не столько коммунистов, сколько последовательных националистов. Они этого не сделали просто потому, что националистов в классическом смысле слова в России тогда (да и сейчас) практически не было. Были те, кто себя так называл, но кто, с точки зрения классического понимания национализма, таковым не был. Потому что национализм – это не приверженность традиции и обычаям, национализм – это приверженность нации как субъекту модернизации, строго говоря – национальной модернизации.

Нация – это не кровь и почва, Нация – это антифеодальное единство социума, рождающееся тогда, когда к основным признакам народности (можно определить это и термином «народ»), таким, как единство территориальное, историко-культурно-языковое и политическое, добавляется четвертое: единый национальный рынок, скрепляющий данную историко-социальную общность единством торговых, экономических хозяйственных связей и экономическим укладом.

Поэтому нация – это единство не всех живущих на данной территории, а того, что исторически называлось третьим сословием: единством всех непривилегированных и той части привилегированных групп, которые не разрывали связей со своими сословиями и идентифицировали себя с новой, непривилегированной общностью – нацией.

Национализм – это идеология единства нации, основным лозунгом которой становятся слова: «Да здравствует нация!» – но не в смысле «Долой инородцев!», а в смысле «Долой аристократов и попов!», с одной стороны, и в смысле «Мы все (французы, итальянцы, немцы, англичане – и т.д.)» – с другой. То, что потом нация социально дифференцируется на имущих и неимущих, работодателей и наемных работников, то есть капиталистов и рабочих, – это ее будущая судьба и будущие проблемы национализма как идеологии. Но в основе своей – это именно единство непривилегированных, то есть «единство равных». Во всяком случае – единство юридически равных.

Как таковое нация есть именно антифеодальное единство, выступающее против традиционного общества с его феодальными привилегиями, этнической идентификацией, религией, традиционными институтами власти, божественным правом королевской власти, монархией как таковой, старыми формами собственности, неравноправием полов и т.д. Все это идеологически оформляется в национализм как идею приоритета интересов нации над остальными интересами и идею перехода начала суверенности от монарха к народу, понимаемому в данном случае именно как нация, – отсюда и отнесение сословия аристократии и духовенства к началам антинационального, то есть признание их потенциальными либо действительными «врагами народа».

В начале XX века подобным образом идеологически оформленных и идентифицирующих себя сил в России не было. Фрагменты встречались среди черносотенцев, определенные начала названного были у эсеров, но все те, кого тогда относили к националистам и кто сам себя к ним относил, были не националистами в собственном, классическом смысле слова, а традиционалистами. Для этого были свои исторические причины, но это было так.

То есть те, кто называл себя националистами, неспособны были нести знамя и идеологию национализма, подразумевающую антимонархизм, антирелигиозность, анти-

сословность, республиканизм, атеизм, юридическое равноправие, принцип народного суверенитета. Те, кто называл себя националистами, не создавали и не скрепляли нацию как единство всех непривилегированных граждан, они пытались защитить Царя, защитить Церковь, защитить обычаи и все сложившиеся традиции.

Другими словами, все они стояли на пути формирования нации как новой исторической общности, стояли на пути модернизации, понимаемой не как вестернизация, а как переход от общества традиции к обществу рациональности. То есть в итоге они оказывались препятствием на пути экономического и промышленного развития России, не могли совершить то главное, что исторически должны были совершить: антифеодальную буржуазно-демократическую национальную революцию. И утонули в почитании того, что считали «истинно русским», хотя истинно русское в это время, *русский мир, русский образ жизни и русская ментальность жили в тех, кто работал*, – в крестьянах, рабочих, русских инженерах. И при всех обвинениях в закрытиях церквей и гонениях на священников именно отчуждение последних от русского народа и вызывало его отчуждение от них. Более того: закрывая церкви и преследуя противодействующих революции священников, большевики делали не более того, что делали любые националисты, свершая антифеодальную революцию.

Националист не может принять идею монархии, потому что не может принять приоритет монархического суверенитета над идеей нации.

Националист не может принять власть и привилегированное положение церкви, потому что не может принять приоритет наднационального, каким является божественное, над национальным.

Националист не может принять ценность и самозначимость обычая и традиции, потому что отражает национальный экономический интерес и приоритет разума как высшего абсолюта.

Националист не может принять и сохранить сословность, потому что она ставит под вопрос принцип нации как единства юридически равных.

Но таких националистов в начале XX века не было, а решать задачи антифеодальной модернизации было нужно. Но само по себе их решение было недостаточным, потому что наступил этап развития, когда противостоящее привилегированным сословиям третье сословие уже было не единым целым, скрепленным идеей национального интереса и равноправия граждан, а расколотым внутренним противостоянием новых классов. И его верхушка, не успев исторически раньше взять власть в свои руки, именно в этой полуфеодальной власти видела своего наиболее надежного защитника от своего же классового антагониста.

Потому-то эти задачи решало другое политико-идеологическое течение, которое, с одной стороны, знало, что без их решения не решит уже своих стратегических задач, а с другой – имело социальную и политическую силу, чтобы устранить остатки феодальных препятствий со своего пути.

И поэтому же сколько бы в России сегодня ни было людей и групп, декларирующих свой национализм и называющих себя националистами, – знамени драйва национализма за ними нет. А поэтому нет и исторической силы национализма.

Потому что не может быть национализма:

- без идеи единства нации;
- без осуждения традиционного монархического правления и разрыва с монархической традицией;
- без признания приоритета светского над религиозным;
- без отказа от обычая в пользу разума;
- без идеи приоритетности нации как равноправного единства непривилегированных над интересами привилегированных.



И без признания приоритета воли нации и национального разума и закона над тем, что в современном мире принято называть мнением международного сообщества и международным правом.

А еще – без признания приоритета национального промышленного, научного и культурного развития над частными имущественными интересами. Хотя теоретически не исключено, что собственно национализм может появиться, если вдруг сможет удовлетворить всем названным требованиям.

## Литература

1. Ленин В.И. О черносотенстве / В.И. Ленин // Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 24. М.: Изд-во политической литературы, 1973. С. 18–19.

*Аннотация.* В представленной работе рассматриваются знаковые различия таких явлений политической жизни как «национализм» и «традиционализм». Определяются «незавершенности» русского национализма начала XX века, приведшие к его исторической неудаче.

Национализм как политическая идеология рассматривается в своем сущностном значении духовно-политического отражения реальности формирования нации как исторической общности людей, основанной на территориальной, культурно-языковой, государственно-политической общности, обретающей субъектность в условиях перехода от традиционного общества к индустриальному, признающей в качестве высшего абсолюта интересы нации и разрушающей в своем деятельностном становлении обычаи и установки традиционного общества. Таким образом, по своим сущностным определениям идеология национализма изначально выступает как отрицание традиционализма.

То явление, которое в начале XX века обычно относится к национализму, по сути, выступало с позиций традиционализма, почему и не могло решить объективно-исторических задач национализма: разрушения сословности, модернизации либо устранения феодальных политических форм, секуляризации, утверждения общенационального самосознания, принципов светскости, политического равенства и равноправия граждан, национализации земли и ее перераспределения в пользу крестьян. В результате миссия выполнения данных задач решалась уже иной исторической силой – партией большевиков, ставшей реальным исполнителем роли национализма как идеологии третьего сословия.

*Ключевые слова:* традиционализм, черносотенство, национализм, модернизация, нация, третье сословие, светскость, антисословность, равноправие.

Sergey F. Chernyakhovsky, Doctor of Science in Political Sciences, Professor, Department of the Politics History and Theory; Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University. E-mail: serfecher@mail.ru

### Nationalism versus Traditionalism

*Abstract.* The article examines the main differences of such political life phenomena as “nationalism” and “traditionalism”. The author also defines the “incompleteness” of Russian nationalism in the beginning of the 20th century that led to its historical failure.

Nationalism as political ideology is viewed in its essential meaning as spiritual and political reflection of the formation of the nation as historical people’s community based on territorial, cultural, language, state and political commonness that gain subjectivity under the conditions of the society transfer from the traditional to the industrial variety. Nationalism accepts the interests of the nation as the supreme absolute and destroys in its active formation the customs and arrangements of traditional society. Thus, in its essential definitions the nationalist ideology initially acts as denial of traditionalism.

The phenomenon that in the beginning of the 20th century was usually referred to nationalism, was in truth adhered to the position of traditionalism, and because of that could not solve the objective historical problems of nationalism: the destruction of the class society, modernization or elimination of feudal political forms, secularization, consolidation of nation-wide self-comprehension, secular principles, political equality, citizens’ equal rights, land nationalization and its redistribution in favor of the peasants. In the result the mission of solving those problems was performed by another historical force, - the Bolshevik party that became the actual executor of the role of nationalism as the ideology of the Third Estate.

*Keywords:* Traditionalism, the Black Hundred, Nationalism, Modernization, Nation, Third Estate, Secularity, Anti-class System, Equality.

## **Российское черносотенство и его место в прошлом и настоящем европейских популистских партий и движений**

**Опыт по компаративистике**

### **Постановка вопросов о черносотенстве в общеевропейском контексте**

Трудно найти более сложное и противоречивое политическое движение в Российской империи чем черносотенство. С возникновения черносотенных движений в начале XX века до наших дней продолжается полемика о сущности черносотенства, а соответствующие исследования изобилуют элементами мифотворчества, негативными и позитивными стереотипами о черносотенстве, искажением фактов и многими белыми пятнами. Большим белым пятном является место российского черносотенства в общеевропейском контексте истории популистских партий и движений, особенно тех из них крайне правого толка, которые действовали между 1870 и 1914 годами. Общеевропейский контекст истории черносотенства не отражается ни в российской, ни в зарубежной историографии. Конечно, каждое идеологическое течение в отдельной стране возникает в конкретных исторических условиях, но каждое идеологическое течение в Российской империи имело эквивалент в европейских политических партиях и движениях. Черносотенство не стало исключением, хотя многие исследователи всё еще продолжают считать черносотенство исключительно русским явлением.

В статье исследуются новаторские возможности изучения российского черносотенства в общеевропейском контексте истории популистских партий и движений между 1870 и 1914 годами. Тут мы имеем дело с компаративистикой – сравнительным подходом к исследованию черносотенства в широком общеевропейском контексте. Подход, конечно, имеет свои сложности, но без компаративистики мы рискуем и дальше воспроизводить элементы мифотворчества, стереотипы и искаженные факты о черносотенстве в контексте истории популистских партий и движений до Первой мировой войны.

Данная статья является продолжением авторской работы по исследованию истории пореформенной Российской империи, Российских революций 1905 и 1917 годов и Российской гражданской войны в общеевропейском контексте истории революций, контрреволюций, и идеологических конфликтов. Последние три года автор занимается написанием на русском языке серии статей о черносотенстве в общеевропейском контексте истории крайне правых популистских партий. Некоторые статьи уже опубликованы в российском научном журнале «Историческая и социально-образовательная мысль» ([https://elibrary.ru/title\\_about.asp?id=29001](https://elibrary.ru/title_about.asp?id=29001)). Название серии – «Революция справа: российское черносотенство и его место в истории общеевропейских крайне правых партий и движений».

*Рокки Тони*, магистр исторических наук, магистр библиотековедения, научный сотрудник Справочной библиотеки Торонто, Канада. E-mail: [tony.rocchi@gmail.com](mailto:tony.rocchi@gmail.com)

Тематика сравнительного подхода к изучению черносотенства очень актуальна еще и потому, что во многом черносотенство стало предшественником современных массовых европейских крайне правых популистских партий и движений и даже центристских и левых популистских партий. Насколько известно автору, черносотенство не трактуется в научной литературе как российский вариант популизма. Поэтому в данной статье представлена новаторская возможность более глубокого исследования черносотенства. К тому же можно найти многие сюжетные линии объединяющие черносотенство с главными течениями европейской истории. По сравнительному анализу можно определить место черносотенства в общеевропейском контексте истории революционных, антиреволюционных и контрреволюционных движений, национализма, консолидации этнических и политических наций, вопросов об идентичности индивидуумов, слоев и обществ, и развития националистических, сепаратистских, автономных и региональных партий и движений. Несмотря на утверждения о русской самобытности, черносотенцы часто следовали европейским примерам, особенно в вопросах о консолидации нации и об идентичностях. Например, можно найти много сходства между яacobинской концепцией о французскости и черносотенным пониманием о русскости [см. 1, с. 18–19].

Сравнительный подход к исследованию черносотенства в общеевропейском контексте довольно сложен и как метод изучения черносотенного явления находится еще в зародыше. Как уже отмечалось, черносотенство не трактуется в научной литературе как российский вариант популизма. При этом и европейские крайне правые партии между 1870 и 1914 годами обычно не рассматриваются в качестве популистских партий, хотя имеют с ними много общего. Везде в Европе популистские партии и движения выступали против элит традиционных политических партий по всему спектру.

Справедливости ради следует отметить, что отдельно черносотенство все же упоминается в общеевропейском историческом контексте, но исключительно в связи с антисемитизмом. Авторы подчеркивают участие черносотенцев в еврейских погромах, в обвинении киевского еврея Менделя Бейлиса в ритуальном убийстве христианского младенца и распространении подлога «Протоколы сионских мудрецов» [см., напр., 2–6].

Автор не ставит целью исследования вопросы демонизации или, напротив, идеализации черносотенства, но осознает, как именно стало возможным накопление негативных и демонических представлений о черносотенстве в дореволюционной, советской, постсоветской и зарубежной историографии. Историки на протяжении десятилетий часто описывают черносотенцев погромщиками, антисемитами, русскими шовинистами, люмпен-пролетарскими элементами, бионационалистами, протофашистами, выкрикивающими лозунги «Бей жидов! Спасай Россию!» или «Россия для русских!»<sup>1</sup>.

Трудно найти более ужасающие характеристики черносотенцев, чем описание, вышедшее из-под пера американского историка и бывшего коммуниста Бэртрама Вольфа: «Под знаменем Святой Руси, собиралась самая порочная и разнообразная свора: отсталые, вырожденные, звероподобные, сбитые с толку, взбешенные, закаленные противники всяких перемен, разорившиеся офицеры, помещики и золотая молодежь, демобилизованные старые солдаты и домашняя прислуга, для которых преданность хозяину была совокупностью всех преданностей; уголовники, которых полицейский отчет сделал послушными ко всяким наставлениям, разорившиеся ремесленники и лавочники, убежденные в том, что забастовки и восьмичасовой рабочий день – истинные причины их страданий, голодные и истощенные люмпен-пролетарские элементы из человеческого отребья трущоб больших городов, самые безграмотные и доверчивые слои рабочего класса и крестьянства» [13, р. 327].

<sup>1</sup> Новейшая постсоветская российская литература о черносотенстве обширна. Среди главных работ с диаметрально противоположными интерпретациями см. [7, 8]. О дореволюционной интерпретации черносотенства см. [9]. Советские интерпретации черносотенства см. [10–12].

Объективное исследование черносотенства усложняется неравномерным положением современной российской историографии. Историки С.А. Степанов, И.В. Омелянчук, Г.А. Иванчук, М.Л. Размолодин, Ю.И. Кирьянов и другие занимаются подробным и кропотливым анализом черносотенства и приносят большой вклад в корректировку стереотипов и фальсификаций этого явления. В их работах исследуются источники черносотенной идеологии, организационные структуры, социальный, этнический и религиозный состав черносотенных партий, отношения с правительством, особенно с Министерством внутренних дел, черносотенные представления об экономическом развитии, роли Государственной Думы, еврейском и национальном вопросах и даже определения русскости. Много внимания уделяется определению черносотенства как идеологического течения и отличиям черносотенства от других направлений консервативного лагеря. Из этих работ узнаём, что черносотенство было всеобщим, всеклассовым, многонациональным и многоконфессиональным явлением.

Наряду с солидными монографиями и статьями издаётся множество популярных книг сомнительного научного содержания. Например, популярный писатель Вадим Кожин идеализирует черносотенцев, называя их «истинно русскими» и «здравомыслящими людьми». Идеологический арсенал таких работ включает идеализацию черносотенцев, последнего царя Николая II, самодержавного строя, таких государственных деятелей, как Петр Столыпин, и демонизацию либералов, социалистов, а иногда и представителей национальных меньшинств [14, с. 48–49]. Даже в солидной энциклопедии черносотенства можно найти рыцарский имидж черносотенцев. О.А. Платонов утверждает, что черносотенные боевые дружины восстановили порядок на заводах и в университетах. Он также пишет: «В 1905–1907 гг. черносотенцам удалось организовать русских людей для борьбы с врагами России. Гнев Русского народа справедливо поразил всех, кто стремился к разрушению Русского государства. Руками народа были наказаны люди, лишённые всего святого, национально невежественные, поднявшие восстание против законной русской власти, против самого Русского народа». Неудивительно, что автор ничего не написал об убийствах либеральных думских депутатов членами черносотенных боевых дружин и о постоянном недоверии правительства к черносотенцам [15, с. 9].

Такие попытки идеализировать черносотенство даже не стараются определять его как политическое явление. Черносотенство, или черная сотня, обычно понимается в исторической литературе как идеологическое течение разных политических партий, движений и индивидуумов на крайне правом фланге политического спектра Российской империи в царствование Николая II. Среди главных черносотенных организаций были элитарное Русское собрание и массовые Союз русского народа (СРН) и Русский народный союз имени Архангела Михаила. В число черносотенцев входили такие известные партийные руководители, как В.М. Пуришкевич (впоследствии один из убийц Григория Распутина) и А.И. Дубровин. Однако были и другие выдающиеся деятели русской культуры, которые не принимали участия в черносотенных организациях, хотя имели политические взгляды, соответствующие главным течениям черносотенства. Например, бывший народоволец Л.А. Тихомиров хотя и считался главным идеологом черносотенства, никогда не был членом многочисленных черносотенных организаций [14, с. 48–49].

Современная идеализация черносотенства игнорирует последствия черносотенной «революции справа». Черносотенцы выступали и против истеблишментов царской бюрократии и церковной иерархии, и против контристеблишментов либеральных и социалистических партий. Современные идеализаторы игнорируют элементарные факты: черносотенные выступления против многих явлений политико-общественного строя имели разрушительный характер и вносили весомый вклад в дискредитацию самодержавного строя наряду с другими консерваторами, либералами и социалистами. (Например, критика

монахом Илиодором (Труфановым) светской и церковной администраций обернулась атакой на императорскую семью.)

Упрощенные трактовки черносотенства его сторонниками и противниками нередко приводят к ошибочным выводам об этом политическом явлении и ложным параллелям с разными европейскими политическими движениями. Например, совсем неверно ставить знак равенства между черносотенством и традиционалистскими контрреволюционными движениями эпохи Французской революции и других демократических революций между 1770 и 1850 годами. Среди таких движений – вандейские повстанцы и шуаны-партизаны периода Французской революции; движения «Вива Мария» и «Сан Федэ» в Италии при французской оккупации; тирольское движение под руководством Андреаса Баадера против наполеоновских армий; движение карлистов в испанских войнах за наследство<sup>1</sup>. Да и автор данной статьи написал в собственной тетради в 2016 году: «...черносотенство было протестом и бунтом справа против нового мира пореформенной Российской Империи и являлось составной частью общеевропейского бунта против нового мира, созданного Французской революцией и другими великими переменами» [25]. Напротив, черносотенство, как и другие разновидности популизма, возникало в условиях модернизации. Черносотенцы, как и другие представители европейских крайне правых популистских движений, стараясь завоевать поддержку масс, заимствовали многие тактики и идеологические представления у своих социалистических, либеральных и консервативных оппонентов.

Также ошибочно было бы считать, что черносотенство стало предшественником фашизма, национал-социализма и родственных идеологий, возникающих после Первой мировой войны совсем в других исторических условиях. отождествление черносотенства с фашизмом и национал-социализмом имеет долгую историю начиная с 1920-х годов. Уже в 1925 году советский историк С.В. Любош написал статью о Владимире Митрофановиче Пуришкевиче, руководителе Союза русского народа и одном из убийц Григория Распутина, под названием «Русский фашист Вл. Пуришкевич» [26, с. 399–400]. В 1929 году другой историк, В. Залежский, написал: «Союз русского народа по существу своему явился первой фашистской организацией задолго до появления фашизма в Европе» [27, с. 31]. Один американский историк неубедительно высказался о якобы заметном вкладе некоторых белоэмигрантов в формирование нацистской идеологии [28]. Другие историки занимаются исследованием фашистских организаций среди белоэмигрантов и связей и сотрудничества некоторых эмигрантов, в том числе бывших черносотенцев, с нацистами [29, с. 243–272; 30, 31].

Все попытки идентифицировать черносотенство с протофашизмом бесплодны. Фашисты, нацисты и сторонники родственных им идеологий предсказывали пришествие нового века и возрождение нации из современного хаоса<sup>2</sup>. У черносотенцев это предвидение, присущее многим идеологическим течениям, начисто отсутствовало. Как заметил американский исследователь Ханс Роггер, черносотенцы не могли стать во главе национальной революции ввиду их приверженности самодержавию. У них не хватало возможностей выступить против власти и развивать динамичную борьбу за власть. [26, р. 415]. Конечно, вполне возможно сделать вывод, что черносотенцы явились протофашистами, при рассмотрении черносотенной идеологии, особенно элементов антисемитизма, воинствующего русского национализма, исключения целых категорий людей из рядов русского народа и презрения черносотенцев ко всем другим политико-общественным течениям в России. И все же черносотенство было популистским политическим течением, характер-

<sup>1</sup> Об антиреволюционных и контрреволюционных движениях периода Французской и других революций см. [15–20]; об этих движениях в европейских революциях 1848–1849 годов см. [21–24].

<sup>2</sup> Среди главных работ о разновидностях фашизма, национал-социализма и родственных им идеологий см. [32–40].



ным для пореформенной Российской империи и Европы в «изыщную эпоху» примерно между 1870 и 1914 годами.

Еще один фактор мифотворчества осложняет наше понимание о черносотенстве. Так, совсем неправильно делать вывод о том, что современные представители крайне правых движений в Российской Федерации являются истинными потомками дореволюционных черносотенцев<sup>1</sup>. Эти современные движения возникли совершенно в других исторических условиях. Неправильно будет отождествлять с черносотенством и весь современный русский крайне правый лагерь. Конечно, среди крайне правых движений можно найти разновидности черносотенства или неочерносотенства, монархистов и русских националистов. Можно также найти организации действительных и мнимых потомков дореволюционного казачества. Однако современные крайне правые движения имеют больше разновидностей, чем имели дореволюционные черносотенцы, консерваторы и другие правые. Среди крайне правых в постсоветской России можно найти организации белых расистов, неоязычников, неонацистов, неофашистов, национал-большевиков и других представителей так называемого красно-коричневого толка, сочетающих и правые, и левые элементы.

Тут не может быть и речи о русской самобытности. Раздробленность является главным фактором современного крайне правого лагеря во всех европейских странах. Крайне правый лагерь в Европе включает не только массовые популистские партии, но также католических, протестантских и православных традиционалистов, неонацистов, неофашистов и приверженцев родственных идеологий, движения европейской идентичности, белых расистов, антимусульманские и антимиграционные организации, элитарные школы мысли, как «Новое право» (La Nouvelle Droite) во Франции, членов субкультур неоязычников, оккультистов, футбольных фанатов, мотоциклетных банд, поклонников разных жанров рок-музыки и всевозможные синкретические движения, сочетающие правые и левые элементы, аморфные протестные движения, как движение «Желтых жилетов», зародившееся недавно во Франции и других странах<sup>2</sup>.

Вот главные сложности, затрудняющие исследование места дореволюционного российского черносотенства в прошлом и настоящем европейских популистских партий и движений. Подчеркнем, что популистские партии и движения возникают в конкретных исторических условиях в отдельных странах. Однако популизм всегда отражает разочарование масс в традиционных элитах и политических партиях. Чтобы избежать неправильных выводов о черносотенстве и популизме, необходимо дать четкое определение популизма.

### **Популизм: политическая идеология или политический стиль?**

Довольно трудно дать четкое определение популизму как идеологическому течению. Корень слова популизм – латинское слово *populis* – народ. Однако каждая политическая идеология утверждает, что она представляет истинные интересы народа. То же самое провозглашают политические партии – организации приверженцев данной идеологии.

Согласно Оксфордскому словарю английского языка, популизм означает политику

<sup>1</sup> Например, название книги американского исследователя Вальтера Лакера «Черная сотня: возникновение крайне правых в России» [41] предполагает преемственность между черносотенцами и современными крайне правыми. Статья польской исследовательницы Катажины Языньской подробно описывают раздробленность и разновидности современных русских крайне правых движений [42]. При рассмотрении современных российских правых сайтов создается впечатление, что мы имеем дело больше с мимикрией или «идеологическим ряжением», чем с реалиями современной политической жизни в России [см., напр., 43, 44]. А.Д. Степанов – составитель сайта Русской народной линии и соредатор вышеупомянутой энциклопедии о черносотенстве. Чтобы проследить преемственность русских националистических движений правого толка, см., напр., [45]. Критический анализ современных правых русских националистических движений см. [46].

<sup>2</sup> Обзор крайне правых движений в европейских и других странах, в том числе в России, см. [47, 48].

или принципы различных политических партий, стремящихся представлять интересы простых или обычных людей [49]. В дореволюционной России такие люди назывались простонародьем в отличие от европеизированного общества. Разумеется, простонародье не было заражено чужими, нерусскими идеями и обычаями. Заметим, что революционные народники и другие социалисты идеализировали крестьянство в качестве носителя социалистической идеи.

Популизм зачастую ассоциируется скорее с политическим стилем, чем с четкой идеологией. Ассоциируется он и с социальной демагогией под маской защиты интересов «обычного человека» от элитных групп, правительств, традиционных партий, бизнеса, и других институтов, а также с невежеством, ксенофобией и антиинтеллектуальностью. Многие противники популистских партий, особенно в СМИ, считают, что такие партии являются вариантом возрождения фашизма, национал-социализма и родственных идеологий.

В чем же отличие популистских партий от всех остальных? Голландский политолог Кас Мадд дает следующее определение популизму: «Популизм является идеологией, полагающей, что общество разделено на две однородные, враждебные друг другу группы. Антагонистами являются “чистый народ” и “продажные элиты”, популизм же провозглашает, что политика должна быть выражением общей воли народа» [50, с. 543].

Неудивительно, что такое деление общества на народ и элиты отражает дуалистическое или эсхатологическое представление о реальности. Эсхатология – учение о предстоящем конце старого мира и рождении нового порядка. Оно уходит корнями в зороастризм, иудаизм, христианство, ислам. Применительно к политическим идеологиям это в первую очередь объяснение истории как процесса, протекающего на протяжении многих веков по определенному плану. Политическая эсхатология впервые проявилась во времена Французской революции и оказала сильное влияние на ход европейских революций, контрреволюций и идеологических конфликтов. Демонизация действительных и воображаемых, особенно внутренних врагов является составной частью эсхатологии в религиозных и идеологических вариантах. Главный общий элемент религиозной и политической эсхатологии – постоянное утверждение, что внутренний противник всегда более опасен, чем внешний враг. Особое внимание последователи эсхатологических движений уделяют определению народа и разделению людей на строго определенные категории спасенных и осужденных [1, с. 22–24].

Заметим, что деление общества на разные категории и упор на опасность внутреннего врага свойственны популистским, правым, левым, националистическим и многим другим партиям и движениям по всему спектру. Все эти течения используют эсхатологические мотивы, объясняя причины современного катастрофического положения дел и предлагая пути выхода из кризиса<sup>1</sup>.

Демонизация элит имеет долгую историю. Популистское осуждение элит напоминает слова из Первой книги Маккавейской. Там проклинается предательское поведение иерусалимских священников и ассимилированных иудеев при греческой оккупации: «В те дни вышли из Израиля сыны беззаконные и убеждали многих, говоря: пойдем и заключим союз с народами, окружающими нас, ибо с тех пор, как мы отделились от них, постигли нас многие бедствия. И добрым показалось это слово в глазах их. Некоторые из народа изъявили желание и отправились к царю; и он дал им право исполнять установления языческие. Они построили в Иерусалиме училище по обычаю языческому и установили у себя необрезание, и отступили от святого завета, и соединились с язычниками, и продались, чтобы делать зло» (1 Мак. 1: 11–15).

<sup>1</sup> Многие эсхатологические тексты из библейских канонических и неканонических книг доступны в электронном виде [51–53]. О происхождении и развитии эсхатологии см. [54–57].

Сходные мотивы о предательском поведении элит можно найти в выступлениях современных европейских крайне правых популистских партий. Германский конституционный адвокат Вольфрам Нордзик, составитель большого сайта о выборах и партиях в Европе, дает следующее описание таких партий: «Правые популистские партии – протестные партии обращающиеся к интересам “обычного человека”. Такие партии впервые возникли в ранних 1970-х годах. Эти партии сочетают национальную позицию с антиэлитарной риторикой и радикальной критикой политических институтов. Они обычно предпочитают строгую политику правопорядка в сочетании с антииммиграционными мерами» [58]. Среди таких крайне правых популистских партий в современной Европе – Северная лига (Lega Nord) в Италии, Национальное собрание, бывший Национальный фронт, во Франции (Rassemblement national), «Альтернатива для Германии» в Германии (Alternative für Deutschland). В Европарламенте тоже имеется политическая группа крайне правых популистских партий – «Идентичность и демократия» [59].

Популистские партии являются националистическими партиями и выступают против миграции, особенно из мусульманских стран, и мультикультуризма. Они обвиняют Европейский Союз в нарушении суверенности стран-членов, собственные правительства в передаче суверенности бюрократам Евросоюза и обвиняют элиты традиционных консервативных, христианско-демократических, либеральных и левых партий в измене интересам избирателей. Элиты традиционных партий, утверждают популистские партии, несут ответственность за падение европейских христианских ценностей и за катастрофическое положение дел в Европе.

Даже оппоненты популистских партий признают их особенную привлекательность перед избирателями в кризисные времена, потому что многие люди разочарованы в традиционных партиях. К тому же популистские партии часто вынуждают традиционные и новые партии всех оттенков политического спектра включать в свои программы вопросы о миграции, мультикультурализме и отношениях к Евросоюзу, чтобы привлечь избирателей. Например, в Венгрии, господствующая партия «Фидеш» (Венгерский гражданский альянс) в борьбе за избирателей заимствовала многие элементы из программы крайне правой партий «Иоббик» (Движение за лучшую Венгрию) [60].

В общем, консервативные партии в Европе часто заимствуют элементы программ крайне правых партий, чтобы привлечь побольше голосов из массы разочарованных избирателей. Важно отметить, что черносотенцам, как и крайне правым популистским партиям в Европе до Первой мировой войны, никогда не удавалось вынудить оппонентов из других партий изменить стратегию, тактику и принимать конкурентоспособные программы, чтобы привлечь голоса избирателей.

Хотя популизм часто ассоциируется с правыми партиями, в современной Европе существуют центристские и левые популистские партии. Примеры центристских партий: «Республика идет вперед» (La République en Marche) во Франции и «Граждане – Партия граждан» (Ciudadanos – Partido de la Ciudadanía) в Испании. Примеры левых партий: «Неукротимая Франция» (La France Insoumise) во Франции и «Мы можем» (Podemos) в Испании. Эти партии пользуются поддержкой избирателей, разочарованных в традиционных либеральных, христианско-демократических и левых партиях. Существуют и новые консервативные популистские партии, такие как «Голос» (Vox) в Испании [59].

Можно найти отдельные тематические линии, связывающие черносотенство и другие европейские популистские партии до Первой мировой войны с современными европейскими популистскими партиями. Однако в компаративистике существуют большие сложности применительно к разным историческим эпохам. Во-первых, подсчитывать популистские партии очень трудно. Они часто дают собственные самоидентификации или провозглашают, что не признают традиционные категории левых или правых партий. Бесплатная электронная

«Википедия» дает списки популистских партий по правым и левым категориям. Дело осложняется присутствием центристских популистских партий. Подобное разделение часто имеет субъективные причины. В лучшем случае списки из «Википедии» дают нам возможность использовать ссылки на партии и изучать партийные документы, чтобы найти популистские элементы. Сложность задачи обусловлена анализом сайтов всех политических течений. Наличие сайта часто не дает нам конкретного представления о силе или влиянии партии или движения [см. 61–63]. Дело осложняется и сильными региональными различиями между популистскими партиями, особенно между партиями в Западной и Восточной Европе. Современные популистские партии в Восточной Европе и бывшем Советском Союзе возникали после распада коммунистических режимов в 1989–1991 годах. Западноевропейские партии имеют более долгую историю начиная с 1950-х годов.

Популистские партии и движения можно найти во всех частях света, особенно в США и Латинской Америке. Однако популизм в этих регионах развивался совсем в других условиях, чем в Европе. Латиноамериканские популистские партии правого и левого толков часто имели и имеют возможности стать правящими партиями. Однако найти параллели между черносотенством и популизмом в США и Латинской Америке невозможно за исключением общепопулистского осуждения традиционных партий.

Один весомый фактор также осложняет сравнение популистских партий различных эпох. Исследователи современных европейских популистских партий, главным образом политологи, не изучают их исторических предшественниц. Популистские партии впервые возникли в Европе в конце XIX века. Конечно, можно найти большие различия, поскольку популистские партии возникают в разных исторических условиях в отдельных странах. Но все же элементы сходства и преемственности присутствуют и часто проявляются в популистском упоре на вопросы идентичности и определения критерия принадлежности нации или народу. История популистских партий, от их возникновения в XIX веке до сегодняшних дней тесно переплетается с историей национализма, консолидации этнических и политических наций, вопросов идентичности индивидуумов, слоев, обществ, и развития националистических, сепаратистских, автономных и региональных партий и движений. Кроме того, популистские партии являются партиями, возникающими в кризисные времена. Рассмотрим исторические условия до Первой мировой войны, породившие российское черносотенство и европейские крайне правые популистские партии и движения.

### **Исторические условия возникновения черносотенства и европейского популизма**

Часто черносотенство трактуется исключительно как реакция крайне правых элементов на революцию 1905–1907 годов. Историки конечно замечают организацию Союза русских народа и других черносотенных партий и движений в 1905 году. Однако предпосылки черносотенства уходят к более раннему периоду истории пореформенной Российской империи. Родоначальником черносотенных организаций обычно считается «Священная дружина» – аристократическое тайное общество, организованное после убийства членами «Народной воли» императора Александра II. «Священная дружина» предпринимала попытки борьбы с народовольцами с помощью террора и мобилизации антиреволюционных элементов. Дружинники даже издавали либеральную и ультралевую газеты в Швейцарии, чтобы сеять разброд среди эмигрантов. Правительство распустило дружину в 1882 году из-за подозрений, что якобы лоялистские заявления дружинников были ширмой для фрондирующего аристократического движения за конституцию [64, р. 491–509]. Заметим, что недоверие самодержавия ко всяким гражданским инициативам, даже исходящим от самых лояльных элементов, предопределяло его отношение к черносотенству.

Черносотенство возникло в определенный исторический период в России и Европе – период пореформенной Российской империи между 1861 и 1917 годами. Отмена крепостного права в 1861 году положила начало великому переходу России от доиндустриального порядка к индустриальному веку (по-марксистски – переход от феодализма к капитализму). Пореформенный период истории Российской империи был локальным эквивалентом общеевропейского перехода от доиндустриального порядка к индустриальному веку. Этот переход и в Европе, и в России был бурным периодом экономических кризисов, огромного общественно-политического напряжения и массовой дезориентации населения. Причины социальной фрустрации включали в себя распад доиндустриальных политических и социальных отношений и кризис ценностей. В России отмена крепостного права сломала фундамент доиндустриального порядка и положила начало разложению других традиционных отношений и ценностей. В этот период в России между разными слоями населения возникали острые конфликты по политическим, сословным, классовым, национальным, религиозным, региональным, возрастным, гендерным и другим вопросам. Также происходили непрерывные конфликты между самодержавной властью и обществом (политическими классами), острые конфликты внутри различных политических движений и идеологических течений и других слоев населения, конфликты между правительственными группировками. Итак, пореформенный период в России был, как выразился французский историк Фернан Бродель, “une longue duree” – долгосрочным периодом медленного вызревания великих перемен. В этот период и появились предпосылки черносотенства. Тот же самый долгосрочный процесс вызревания великих перемен в европейских странах создал условия для возникновения крайне правых популистских партий [14, с. 53]<sup>1</sup>.

Массовая дезориентация «великого перехода» во всех европейских странах сопровождалась политическим брожением и организацией политических партий и движений всех оттенков политического спектра. Политические партии представляли интересы определенных слоев населения, имели идеологическую основу, программу и организационную структуру. В европейских странах и в России возникновение крайне правых популистских партий хронологически шло в последнем ряду после организации остальных политических партий.

Формирование политических партий и движений в европейских странах обычно происходило по следующему сценарию. Первыми формировались либеральные партии, выступающие за продолжение экономического прогресса и расширение политических свобод. Вслед за либералами обычно, но не всегда, создавались консервативные партии, выступающие за медленный прогресс и сохранение наилучших традиций прошлого. Были также реакционные партии, выступающие за сохранение монархических, церковных и сословных привилегий. Потом формировались социалистические партии, выступающие за экономическое преобразование общества и за отмену капитализма. Националистические партии выступали за автономию или независимость этнических групп (в многонациональной Австро-Венгерской империи, возникали партии господствующих немецкой и венгерской наций), региональные партии выступали за права регионов внутри государств, конфессиональные партии старались защищать интересы религиозных общин, представляющих большинство или меньшинство населения, женские и молодежные политико-общественные движения требовали изменения социальных отношений внутри государства и общества, анархистские движения выступали за отмену государства и его замену свободной ассоциацией общин. В конце этой организационно-партийной очереди находились правые популистские

<sup>1</sup> История сложного перехода от доиндустриального порядка к индустриальному веку в Европе подробно исследовалась британским историком Эриком Хобсбаумом [65–67].



партии, выступающие против либерализма и социализма, а также против традиционных консервативных и реакционных партий.

Последовательность организации политических партий в России резко отличалась от европейских стран. В социально-политических условиях Российской империи организация политических партий началась только в первые годы царствования Николая II. Первыми организовались социалистические партии. Эсдеки – Российская социал-демократическая рабочая партия (РСДРП) – организовались в 1898 году, но на втором съезде партии в 1903 году раскололись на большевистскую и меньшевистскую фракции. Разрыв между большевиками и меньшевиками стал окончательным только в 1917 году. Вслед за ними в 1901 году возникла неонародническая Партия социалистов-революционеров (эсеры) – наследница «Народной воли», но с сильным влиянием марксизма. Только в 1905 году из разных либеральных организаций (Союз земцев-конституционалистов, Союз освобождения, Союз союзов) сформировалась главная либеральная партия кадетов – Конституционно-демократическая партия (или Партия народной свободы). Консерваторы и умеренные либералы организовали Союз 17 октября (Октябрьский манифест они приняли как начальный пункт для совместной работы с правительством). Наконец, в конце года произошла организация массового Союза русского народа (заметим, что элитарное Русское собрание возникло в конце 1900 года).

Существовали еще многочисленные партии и группировки, занимающие промежуточные позиции между черносотенцами и октябристами, октябристами и кадетами. Имелись анархистские движения разных направлений: анархо-общинники, анархо-синдикалисты, анархо-индивидуалисты и т.д. Кадеты, октябристы, эсеры, народные социалисты (энесы), союз эсеров-максималистов, большевики, меньшевики и даже Союз русского народа были общероссийскими партиями, потому что привлекали в свои ряды членов разных национальностей в многонациональной Российской империи.

Среди национальных меньшинств тоже существовали десятки национальных партий преимущественно либерального, народнического и марксистского направлений. Они часто вступали в блоки с кадетами, эсерами и эсдеками, выдвигая требования об автономии или независимости. Также существовали региональные политические партии и движения, особенно в Сибири, выступающие за автономию и охватывающие весь политический спектр. Очень важно заметить, что национальные партии, особенно среди поляков, евреев, финнов, армян и прибалтийских народов, формировались до возникновения общероссийских либеральных и социалистических партий и даже до возникновения черносотенных и других русских националистических партий и движений [14, с. 53–54]<sup>1</sup>.

Как уже отмечалось, переход от доиндустриального порядка к индустриальному веку породил массовую дезориентацию широких слоев населения. Причины социальной фрустрации включали в себя распад доиндустриальных политических и социальных отношений и кризис ценностей. Массовая дезориентация переходного периода часто приводила к массовому отторжению многими людьми целей и ценностей великих перемен. Постоянные кризисы, всеобщая ломка привычных устоев, отрицание религии и других традиционных ценностей, растущая секуляризация, перемены в гендерных и возрастных отношениях, политические брожения, коррупция в сфере политики и экономики, преобладание рационализма, хладнокровный эгоизм буржуазных либеральных ценностей и т.д. пугали многих европейцев. Противникам перемен решение кризиса виделось не в дальнейшем продвижении реформ, а в их уменьшении или даже отмене, в возврате «золотого века» доиндустриального порядка. Черносотенство стало российским эквивалентом этого общеевропейского страха перед последствиями великих перемен.

<sup>1</sup> Подробный анализ политических партий и движений в Российской империи см. [68, 9, 11, 69, 7, 8].

Таким образом, крайне правые популистские партии и движения возникали в условиях модернизации и часто заимствовали тактику и идеологические представления у своих социалистических, либеральных и консервативных оппонентов. Несмотря на популистскую ненависть ко многим аспектам модернизации, популисты были вынуждены использовать новейшие методы мобилизации масс, чтобы конкурировать с оппонентами на выборах. Заметим, что правые популистские партии часто называются партиями политического антисемитизма, потому что они часто отождествляли евреев с либералами и социалистами. Антисемитизм возникал в условиях модернизации и сильно отличался от традиционной юдофобии, основанной на религиозной ненависти. Конечно, представители партий политического антисемитизма часто сочетали старые и новые представления о евреях [70–72]. Однако обвинять в политическом антисемитизме только правых глубоко ошибочно. Европейские социалисты, в том числе в России, тоже имели свои традиции левого антисемитизма и часто отождествляли евреев с капиталистами [см. 73, 74].

Несмотря на большое сходство в условиях, порождающих популистские партии и движения, между Россией и европейскими странами был и ряд существенных различий. В Европе наряду с возникновением крайне правых популистских партий шло возникновение синкретических движений, сочетающих как правые, так и левые элементы. Среди этих новых политических движений было движение синдикалистов, особенно во Франции и Италии. Синдикалисты выступали за всеобщую забастовку, чтобы разгромить капитализм, и за создание нового общества под руководством профсоюзов (синдикатов). В Италии среди первых последователей Бенито Муссолини было много синдикалистов. Также в 1888–1889 годах имело место движение роялистов и парижских рабочих против Третьей французской республики под руководством генерала Жоржа Эрнеста Жан-Мари Буланже [см. 75, 76]. В отличие от Европы, условия для возникновения таких синкретических движений в дореволюционной России вообще отсутствовали. Только Российская революция и гражданская война породили условия для возникновения синкретических идеологических течений вроде национал-большевизма, особенно в рядах белой эмиграции [см., напр., 77].

Однако во многом черносотенцы были масштабнее своих европейских аналогов. В отличие от малочисленных европейских крайне правых партий этого периода черносотенство стало в России массовым явлением. В 1908 году в рядах Союза русского народа и других черносотенных организаций состояло около 400 тыс. членов [7, с. 184]. Это был общеевропейский рекорд численности крайне правых партий.

Иногда создается впечатление, что черносотенные организации, особенно массовый Союз русского народа, были более открыты для разных слоев населения, чем их противники в либеральных и социалистических партиях и европейских крайне правых партиях этого периода. Черносотенцы допускали членство женщин, старообрядцев, католиков, лютеран, мусульман, представителей национальных меньшинств. Они также рекрутировали членов среди дворян, чиновников, духовенства, рабочих, крестьян, ремесленников, лавочников, купцов, предпринимателей, лиц свободных профессий, студентов, курсисток, учащихся и других.

Однако, как ни странно, в определении критериев принадлежности к русскому народу черносотенцы сочетали доступность с избранностью. Несмотря на кажущуюся ненависть к модернизации, они использовали современные методы политической мобилизации широких слоев населения, явно заимствуя их у революционной террористической организации «Народная воля», вовлекавшей в свои ряды членов и сочувствующих из разных социальных слоев [14, с. 48]. Однако, как увидим, черносотенцы – как и многие популисты в прошлом и настоящем – тоже были избирательны при определении критериев принадлежности к нации. Заметим, что вопросы об идентичностях играли большую роль в формиро-

вании и развитии европейских идеологий по всему политическому спектру. Черносотенцы и другие крайне правые европейские популисты вносили свой вклад в этот процесс.

Еще один крупный фактор, отличающий черносотенство от крайне правых популистов в европейских странах. Черносотенцы в России имели много общего со своими оппонентами из рядов консерваторов, либералов и социалистов. При исследовании черносотенства всегда необходимо обращать внимание на самый главный политический вопрос пореформенной России: «Куда идешь, Россия?». Это был вопрос о политическом развитии Империи. У правительства и общества было два главных вопроса о политическом развитии России:

1. Станет ли Россия европейским государством? Все государства Европы этого периода были конституционными/полуконституционными монархиями или республиками.

2. Пойдет ли Россия особым путем? В особенность России верили не только консерваторы всех оттенков, но также многие либералы и социалисты.

Слишком упрощенно предполагать, что главной особенностью, отличавшей черносотенство от других политических течений, была оппозиция черносотенных организаций по отношению к переменам, провозглашенным в Манифесте 17 октября 1905 года. Манифест даровал Государственную Думу и политические свободы, превратил самодержавный государственный строй в строй полусамодержавный, конституционный, сблизив Россию со многими европейскими государствами. Также слишком упрощенно и неверно было бы характеризовать черносотенцев как реакционеров, желающих отменить все изменения в России начиная с реформ Петра Великого. Черносотенцы признавали необходимость адаптироваться к новому положению дел после провозглашения Октябрьского манифеста. Элементы адаптации у черносотенцев включали участие в Государственной Думе, совместную работу с другими консервативными партиями и попытки мобилизовать широкие слои населения на поддержку черносотенных партий и движений [14, с. 51–52].

Также неверно объяснять оппозицию черносотенцев к Октябрьскому манифесту проявлением русской самобытности и реакционности. Черносотенцы были не единственными противниками направления Российской империи в лоно европейской государственности, особенно после провозглашения Октябрьского манифеста. Главным препятствием на пути к конституционному развитию России было несогласие императора Николая II, многих членов правительства и представителей общества на движение Российской империи к модели европейской либеральной государственности. Многие представители разных течений политического спектра от правых до левых были едины в отказе от европейских норм государственности и законности. В истории европейских революций этот отказ был беспрецедентным и сильно повлиял на ход событий в истории думской монархии и в 1917 году, особенно между Февральской и Октябрьской революциями. Этот общий отказ от европейских норм, скорее всего, подчеркивает сходство черносотенства с другими политико-идеологическими течениями в России [14, с. 52].

Такие тактика и выбор пути черносотенцами имеют определенную закономерность в конкретных условиях пореформенной Российской империи. Ведь черносотенство стало одной из разновидностей широкого многогранного спектра российского консерватизма, а не синонимом огульной реакционности. Спектр российского консерватизма был довольно широким: от черносотенцев на крайне правом фланге до Союза 17 октября (октябристы) и родственных движений на левом фланге консервативного спектра [14, с. 51–52]. К тому же черносотенцы, как и все консерваторы в Российской империи, составляли часть общества – совокупность всех политически сознательных элементов. Лейтмотивом истории пореформенной Российской империи являются почти постоянно напряженные отношения между самодержавной властью и обществом. Недоверие правительства к любым гражданским инициативам, даже исходящим от самых лояльных элементов, вело к тому, что черносотен-

тенцы и другие консерваторы находились в разной степени оппозиции к самодержавному строю. Этот элементарный факт о политических реалиях в дореволюционной России совершенно игнорируется современными идеализаторами самодержавия и черносотенцев.

Черносотенцы были полезны правительству при подавлении революции 1905–1907 годов, но с восстановлением порядка премьер-министра П.А. Столыпин распустил черносотенные боевые дружины [78, р. 108]. Хотя черносотенцы создали массовые организации, самодержавие не могло стать во главе популистского похода против «крамольных» элит. В общем, черносотенцы разделили судьбу всех лояльных элементов в империи. Как предположил американский историк Джонатан Дэйли, самодержавие не особо активно искало сторонников среди различных политических группировок: «Императорское правительство выжидало и не требовало большей верности от российских подданных. Правительство хотело полагаться на них, чтобы не заниматься деятельностью, вредной для интересов государства, но не ожидало, что подданные будут оказывать государству активную поддержку. Они были свободны придерживаться своего мнения, расходящегося с интересами правительства, возможно, даже выражать это мнение в какой-то завуалированной или умеренной форме, но они не должны были декларировать его громко или решительно. Одним словом, просто верности было достаточно. В отличие от этого, многие русские революционеры, а затем Советское правительство ожидали, а в некоторых случаях требовали поддержки» [79, р. 68]. Возможно, самодержавие лишь хотело, чтобы представители общества и политических сил не нарушали законы, и не настаивало на строгом «послушании».

Вот парадокс российского черносотенства. Черносотенцы создали самые большие популистские партии и движения в Европе, но всегда оставались у самодержавия под подозрением. Неудивительно, что круг сторонников самодержавия в пореформенной Российской империи постепенно сокращался.

Мы можем найти различные сюжетные линии, соединяющие российское черносотенство с общеевропейскими политическими течениями до Первой мировой войны. Среди этих линий вопросы об идентичности индивидуумов, определенных слоев, обществ и наций. Черносотенное понятие о русскости вносило свой вклад в европейские понятия об идентичностях и актуально до сих пор.

### **Черносотенное понятие о русскости и его место в общеевропейском контексте истории национализма и консолидации наций**

Общеевропейский переход от доиндустриального века к индустриальному положил начало эпохе противоречивых представлений об идентичностях индивидуумов, определенных слоев, обществ и наций. Часто приверженцы крайне правых популистских и других антилиберальных движений констатировали, что великие перемены разрушили органическое единство доиндустриального общества, превратив его в разобщенную совокупность отдельных лиц. По мнению популистов и других приверженцев антилиберальных идеологий, новые сообщества, рожденные великими переменами, раскалывались по политическим, социальным и другим направлениям. Черносотенцы не стали исключением в этом общеевропейском течении и тоже искали пути восстановления органического единства общества. Черносотенное понятие о русскости можно считать попыткой решения болезненных вопросов о положении России в бурную эпоху перемен и конфликтов.

Что такое русскость? Вкратце, русскость – это совокупность характерных национальных особенностей, которые определяют русских как русских и отличают их от других народов. Через русскость, по мнению черносотенцев, русские должны составлять

сплоченное, самоопределяющееся (самоидентифицирующееся) сообщество, единое в приверженности триединой формуле: «Православие, Самодержавие, Народность». Это сообщество по своей природе было сословным, многонациональным и поликонфессиональным и дало представителям русской нации (народности, по представлениям черносотенцев) возможность избежать конфликтов, раскалывающих европейские страны по этническим, религиозным, политическим и социальным направлениям, особенно в индустриальном веке.

Русскость, по представлениям черносотенцев, приводит к установлению живого, органичного и соборного общества (по-немецки *Gemeinschaft*) в противовес разобщенной совокупности отдельных лиц (*Gesellschaft*), присущей европейским странам. Черносотенцы подчеркивали превосходство выражения «народность» над европейским понятием «нация». Однако в политическом смысле черносотенное понятие народности не отличалось от европейских концепций нации, особенно времен Французской революции. Ведь «народность» подразумевает скорее моральные и духовные, а не этнические качества народа, и в этом смысле концепция народности была близка к немецкой концепции *Volksgeist* (дух народа) [80, с. 55].

В широком спектре русского национализма черносотенное понятие русскости занимает особое место. Русскость для черносотенцев имела главным образом политический и надэтнический смысл. Некоторые историки, особенно М.Л. Размолодин, заметили, что черносотенное определение «истинно русского» означало не этническую, а скорее политическую принадлежность – приверженность триединой формуле «Православие, Самодержавие, Народность». Как заметил Размолодин, «в отличие от понимания национальности как определенного типа человеческой общности по единству этнического происхождения и территории проживания, черносотенцы вкладывали в этот термин религиозно-политическое и культурное содержание». Также обычно черносотенцы заменяли слова «нация» и «национальность» на слово «народность», потому что выражения «нация» и «национальность» были европейскими расово-биологическими концепциями, а понятие «народность» делало упор на духовно-культурные ценности русского народа [80, с. 56].

Черносотенцы верили, что их понимание русскости стало мощным оружием в укреплении империи. Они подчеркивали всеохватывающую природу русского народа в консолидации сословной, многонациональной и поликонфессиональной русской нации. Многих представителей нерусских народов они считали членами русской нации, и списки членов черносотенных организаций пестрели немецкими, греческими, молдавскими и другими нерусскими именами и фамилиями. Черносотенцы одобряли членство в своих рядах старообрядцев, католиков, лютеран и мусульман, сочетая элементы доступности и избранности в определении состава русской нации. Они следовали европейской модели консолидации нации, несмотря на свои аргументы о самобытности России.

Дебаты о русскости были составной частью общеевропейского процесса консолидации этнических и политических наций начиная с Французской революции и других великих перемен. Во многих европейских странах велись дебаты об определении состава нации, критериях членства в нации, национальных характеристиках и ценностях, отличающих данную нацию от других сообществ. Особое место занимали попытки повсеместно в Европе устанавливать нормы правильного политического поведения для членов нации и критерии к исключению индивидуумов и целых категорий людей из ее рядов. Можно заметить немало элементов преемственности в понимании французскими революционерами французскости и черносотенным понятием русскости. Ведь якобинцы ратовали за создание французской нации, основанной на лояльности к триединой формуле «Свобода, Равенство, Братство».





С политическим пониманием русскости черносотенцы могли устанавливать критерии принадлежности к нации. Они исключали целые категории русских, особенно либералов и социалистов, из рядов русского народа и разделяли нерусские народы империи на категории «дружественных» и «враждебных» к России. Как заметил российский историк С.А. Степанов: «Черносотенцы провозглашали, что “русская народность, как собирательница земли русской и устроительница русского государства, есть народность державная, господствующая и первенствующая”. Они требовали предоставить русским исключительное право на участие в государственном управлении и службу в правительственных, судебных, земских и городских органах. Для русских предусматривался комплекс экономических льгот и привилегий: исключительное право на заселение окраин, приобретение и аренду земли, разработку природных богатств и т.п. Было продекларировано, что “племенные вопросы в России должны разрешаться сообразно степени готовности отдельной народности служить России и Русскому народу”. Соответственно с этим все народы, населявшие Россию, разделялись на “дружественные” и “враждебные» [80, с. 57–58]. Неудивительно, что евреи занимали первое место среди «враждебных к России народов».

Итак, несмотря на утверждения о русской самобытности, черносотенцы следовали общеевропейским нормам в определении нации и критериям о членстве или исключении из рядов нации. Также как и миллионы других европейцев, черносотенцы в этот период занимались вопросами противоречивых представлений об идентичности индивидуумов, групп и обществ.

Этническая самоидентификация является только одним из разных признаков самоидентификации. В Европе и России перед миллионами людей стояла проблема самоидентификации по этническому, государственному, религиозному, местному, языковому (в том числе сохранение местных диалектов), местному этническому (например, кашубы в Польше и поморы в России), расовому, родо-племенному, сословному, классовому, и другим признакам. Предполагается, что миллионы людей в Европе и России часто сочетали разные признаки самоидентификации.

Можно предположить что в отличие от многих европейских государств в многонациональной, поликонфессиональной, многоязычной и многосословной Российской империи вопросы идентификации были очень острыми, особенно потому, что самодержавие, в отличие от многих европейских правительств, не сумело сформулировать государственную идеологию для разъяснения подданным их прав и обязанностей. Черносотенцы через понятие русскости вносили свой вклад в общеевропейские дебаты об идентичностях. Черносотенное понятие о национальных ценностях сближало черносотенство с аналогичными европейскими понятиями в бурную эпоху великих перемен. Черносотенное понятие о русской нации до сих пор актуально, потому что консолидация политических и этнических наций в Европе еще не завершена<sup>1</sup>.

Таким образом, российское черносотенство, как и все другие российские политические течения, стало производной процесса модернизации пореформенной Российской империи и напряженных отношений между самодержавием и обществом. Как и всякие популистские движения в прошлом и настоящем, черносотенство возникло в кризисное время и выражало чаяния многих людей, разочарованных в элитах и традиционных политических партиях. Исследование черносотенства в общеевропейском историческом контексте не уменьшает значение черносотенства в истории пореформенной Российской империи. Наоборот, компаративистика помогает нам изучать явление черносотенства на более глубоком уровне. Исследовать черносотенство в контексте истории популистских

<sup>1</sup> В современной Европе много сепаратистских, автономных и региональных партий и движений [см., напр., этот каталонский сайт: 81].

партий в прошлом и настоящем – трудоемкий процесс. Однако именно в этом контексте можно найти многие линии сравнения.

Конечно, черносотенство возникло и развивалось в конкретных исторических условиях пореформенной Российской империи, но оно стало предшественником многих течений в современных европейских популистских партиях по всему спектру. Исследование взаимосвязей черносотенства с другими идеологическими течениями в России и с обще-европейскими общественно-политическими течениями открывает перед нами широкие просторы для более глубокого постижения этого сложного политического явления.

## Литература

1. *Рокки Т.* Революция справа: Российское черносотенство и его место в истории общеевропейских крайне правых партий и движений. Ч. II–II: Черносотенное понятие русскости в общеевропейском контексте истории национализма и консолидации наций: Французская революция и рождение политической нации и политической эсхатологии // Историческая и социально-образовательная мысль. 2018. Т. 10. № 4–2. С. 13–34. DOI: 10.17748/2075-9908-2018-10-4/2-13-34 [*Rocchi T.* Revolution from the right: the Russian black hundreds movement and its place in the history of European far right parties and movements. Part II-II: the Black Hundred understanding of Russianness in the general European context of the history of nationalism and the consolidation of nations. The French Revolution and the birth of the political nation and political eschatology. Historical and Social-Educational Idea. 2018. Vol. 10. No. 4–2. P. 13–34. DOI: 10.17748/2075-9908-2018-10-4/2-13-34 (in Russian)].
2. *Ben-Itto, Hadassa.* The lie that wouldn't die: the Protocols of the elders of Zion. London; Portland, OR: Vallentine Mitchell, 2005.
3. *Cohn, Norman Rufus Colin.* Warrant for genocide: the myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion. London: Eyre & Spottiswoode, 1967.
4. *De Michelis, Cesare G.* The non-existent manuscript: a study of the Protocols of the sages of Zion. Lincoln NB: University of Nebraska Press, 2004.
5. *Samuel, Maurice.* Blood accusation: the strange history of the Beilis case. Philadelphia PA: Jewish Publication Society of America, 1966.
6. Sites of European antisemitism in the age of mass politics, 1880–1918. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2014.
7. *Степанов С.А.* Черная сотня: Что они сделали для величия России. М.: Яуза-пресс, 2013.
8. Черная сотня: историческая энциклопедия / сост. А.Д. Степанов, А.А. Иванов. М.: Институт русской цивилизации, 2008.
9. Общественное движение в России в начале XX века: в 4 т. СПб.: Общественная польза, 1909.
10. *Иоффе Г.З.* Крах монархической контрреволюции. М.: Наука, 1977.
11. Непролетарские партии в России: урок истории. М.: Мысль, 1984.
12. *Спирин Л.М.* Крушение помещичьих и буржуазных партий в России: начало XX в. – 1920 г. М.: Мысль, 1977.
13. *Wolfe, Bertram D.* Three who made a revolution. Rev. ed. New York: Dell Publishing Co., 1964.
14. *Рокки Т.* Революция справа: российское черносотенство и его место в истории общеевропейского крайне правых партий и движений. Ч. I: Постановка вопросов к изучению черносотенства [Электронный ресурс] // Историческая и социально-образовательная мысль. 2018. Т. 10. № 1. С. 47–61 / Режим доступа: <https://doi.org/10.17748/2075-9908-2018-10-1-47-61> [*Rocchi T.* Revolution from the right: the Russian black hundreds movement and its place in the history of European far right parties and movements. Part I: posing the questions for studying the Black Hundreds movement. Historical and Social-Educational Idea. 2018. Vol. 10. No. 1. P. 47–61. DOI: 10.17748/2075-9908-2018-10-1-47-61 (In Russian)].
15. Encyclopedia of the age of political revolutions and new ideologies, 1760–1815: 2 vol. Westport CT: Greenwood Press, 2007.
16. *Godechot, Jacques Leon.* La grande nation: l'expansion revolutionnaire de la France dans le monde, 1789–1799. 2nd ed. Paris: Aubier Montaigne, 1983.
17. *Godechot, Jacques Leon.* Les revolutions (1770–1799). Paris: Presses universitaires de France, 1970.
18. *Godechot, Jacques Leon.* The counter-revolution: doctrine and action, 1789–1804: Trans. from the French by S. Attanasio. New York: H. Fertig, 1971.
19. *Palmer R.R.* The age of the democratic revolution; a political history of Europe and America: 2 vol. Princeton NJ: Princeton University Press, 1959–1964.
20. *Sutherland D.M.G.* The French revolution and Empire: the quest for a civic order. Malden MA; Oxford: Blackwell Pub., 2003.
21. *Dowe D. (ed.).* Europe in 1848: revolution and reform: Trans. by D. Higgins. New York: Berghahn Books, 2000.
22. *Rapport M.* 1848: year of revolution. New York: Basic Books, 2009.
23. *Sperber J.* The European revolutions, 1848–1851. New York: Cambridge University Press, 2005.

24. Революции 1848–1849 гг.: в 2 т. М.: Изд-во АН СССР, 1952.
25. Рокки Т. Тетрадь из личного архива. 2016.
26. Rogger H. Was there a Russian Fascism? The Union of the Russian People // The Journal of Modern History. 1964. Vol. 36. No. 4 (Dec.). P. 398–415.
27. Степанов С.А. Черная сотня в России (1905–1914 гг.). М.: Изд-во ВЗПИ; АО «Росвузнаука», 1992.
28. Kellogg M. The Russian roots of Nazism: white emigres and the making of National Socialism, 1917–1945. Cambridge UK, New York: Cambridge University Press, 2005.
29. Ганелин Р. От черносотенства к фашизму // Ad hominem: Памяти Николая Гиренко. СПб.: МАЭ РАН, 2005.
30. Окорочков А.В. Фашизм и русская эмиграция (1920–1945 гг.). М.: Русаки, 2002.
31. Stephan J.D. The Russian fascists: tragedy and farce in exile 1925–1945. New York: Harper & Row, 1978.
32. Berstein, Serge. Dictionnaire des fascismes et du nazisme: 2 vol. Paris: Perrin, 2014.
33. Fascism outside Europe: the European impulse against domestic conditions in the diffusion of global fascism. Boulder CO; New York: Social Science Monographs, 2001.
34. Griffin, Roger. A fascist century. Basingstoke UK; New York: Palgrave Macmillan, 2008.
35. Griffin, Roger. The nature of fascism. London; New York: Routledge, 1993.
36. Laqueur, Walter. Fascism: past, present, future. New York: Oxford University Press, 1996.
37. Paxton, Robert O. The anatomy of fascism. New York: Knopf, 2004.
38. Payne, Stanley G. A history of Fascism, 1918–1945. Madison WI: University of Wisconsin Press, 1995.
39. The Oxford handbook of fascism. Oxford UK; New York: Oxford University Press, 2009.
40. World fascism: a historical encyclopedia: 2 vol. Santa Barbara CA: ABC-CLIO, 2006.
41. Laqueur W. Black Hundred: the rise of the extreme right in Russia. New York: Edward Burlingame Books, 1993.
42. Jarzinska, Katarzyna Chawrylo. Russian nationalists on the Kremlin's policy in Ukraine [Электронный ресурс] // OSW (Centre for Eastern Studies). Commentary, Number 156, 24.12.2014 / Режим доступа: <http://www.osw.waw.pl/en/publikacje/osw-commentary/2014-12-29/russian-nationalists-kremlins-policy-ukraine>
43. Русская народная линия: сайт [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://ruskline.ru/>
44. Черная сотня: сайт [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.sotnia.ru/index.php>
45. Лебедев С.В. Слово и дело национальной России: Очерки истории русского патриотического движения. М.: Институт русской цивилизации, 2007.
46. Радикальный русский национализм: структуры, идеи, лица. М.: Сова, 2009; [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.sova-center.ru/files/books/rb09-text.pdf>
47. The Oxford handbook of populism. Oxford UK, New York: Oxford University Press, 2017.
48. The Oxford handbook of the radical right. New York: Oxford University Press, 2018.
49. Oxford English Dictionary. 3rd ed. 2011 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/09504121111114199/full/html>
50. Cas, Mudde. The Populist Zeitgeist. Government and Opposition. 2004. Vol. 39. № 4 (Autumn). С. 541–563.
51. Русская апокрифическая студия [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://apokrif.fullweb.ru/>
52. Early Jewish Writings [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.earlyjewishwritings.com>
53. Early Christian Writings [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.earlychristianwritings.com>. Gnosis Society Library <http://www.gnosis.org/library.html>
54. Cohn, Norman Rufus. The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages. Rev. and expanded edition. New York: Oxford University Press, 1970.
55. Collins, John Joseph, Bernard McGinn, and Stephen J. Stein. (eds.). The encyclopedia of apocalypticism: 3 vol. New York: Continuum, 1998.
56. Goldish, Matt. (ed.). Millenarianism and messianism in early modern European culture: 4 vol. Dordrecht; Boston: Kluwer, 2001.
57. Pagels, Elaine. The origin of Satan. New York: Vintage Books, 1996.
58. Right-wing populism [Электронный ресурс] // Parties and Elections in Europe / Режим доступа: <http://www.parties-and-elections.eu/content.html>
59. Countries [Электронный ресурс] // Parties and Elections in Europe / Режим доступа: <http://www.parties-and-elections.eu/content.html>
60. Hungary [Электронный ресурс] // Parties and Elections in Europe / Режим доступа: <http://www.parties-and-elections.eu/content.html>
61. Left-wing populism [Электронный ресурс] // Wikipedia / Режим доступа: [https://en.wikipedia.org/wiki/Left-wing\\_populism](https://en.wikipedia.org/wiki/Left-wing_populism)
62. Right-wing populism [Электронный ресурс] // Wikipedia / Режим доступа: [https://en.wikipedia.org/wiki/Right-wing\\_populism](https://en.wikipedia.org/wiki/Right-wing_populism)
63. Political Parties in Europe by Country [Электронный ресурс] // Wikipedia / Режим доступа: [https://en.wikipedia.org/wiki/Category:Political\\_parties\\_in\\_Europe\\_by\\_country](https://en.wikipedia.org/wiki/Category:Political_parties_in_Europe_by_country)
64. Lukashевич S. The Holy Brotherhood: 1881–1883 // The American Slavic and East European Review. 1959. Vol. 18. No. 4 (Dec.).
65. Hobsbawm E.J. The age of revolution, 1789–1848. New York: New American Library, 1962.
66. Hobsbawm E.J. The age of capital, 1848–1875. London: Weidenfeld and Nicolson, 1975.
67. Hobsbawm E.J. The age of empire, 1875–1914. London: Weidenfeld and Nicolson, 1987.

68. *Кривенький В.В.* Анархистское движение в России в первой четверти XX века: теория, организация, практика. М.: РОССПЭН, 2018.
69. Политические партии России, конец XIX – первая треть XX века: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 1996.
70. *Harris R.* Dreyfus: politics, emotion, and the scandal of the century. New York: Metropolitan Books, 2010.
71. *Pulzer P.G.J.* The rise of political anti-semitism in Germany & Austria. Revised edition. Cambridge MA: Harvard University Press, 1988.
72. *Sieg U.* Germany's prophet: Paul de Lagarde and the origins of modern anti-Semitism. Waltham MA: Brandeis University Press, 2013.
73. *Wistrich, Robert S.* Socialism and Antisemitism in Austria before 1914 // *Jewish Social Studies*. 1975. Vol. 37. No. 3/4 (Summer – Autumn). С. 323–332.
74. *Wistrich, Robert S.* A lethal obsession: anti-semitism from antiquity to the global Jihad. New York: Random House, 2010.
75. *Zeev, Sternhell.* La Droite Révolutionnaire, 1885–1914: Les Origines Françaises du Fascisme. Paris: Gallimard, 1997.
76. *Zeev, Sternhell, Sznajder, Mario and Asheri, Maia.* The birth of fascist ideology: from cultural rebellion to political revolution: Trans. by David Maisel. Princeton NJ: Princeton University Press, 1994.
77. *Агурский М.* Идеология национал-большевизма. Париж: YMCA-Пресс, 1980.
78. *Ruud, Charles A. and Sergei A. Stepanov.* Fontanka 16: the tsar's secret police. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999.
79. *Daly, Jonathan W.* Autocracy under siege: security police and opposition in Russia, 1866–1905. DeKalb IL: Northern Illinois University Press, 1998.
80. *Рокки Т.* Революция справа: Российское черносотенство и его место в истории общеевропейских крайне правых партий и движений. Ч. II-I: Черносотенное понятие русскости в общеевропейском контексте истории национализма и консолидации наций: возникновение и развитие разновидностей национализма в Российской империи и европейских странах // *Историческая и социально-образовательная мысль*. 2018. Т. 10. № 3–2. С. 54–71. Doi: 10.17748/2075-9908-2018-10-3/2-54-71 [*Rocchi T.* Revolution from the right: the Russian black hundreds movement and its place in the history of European far right parties and movements. Part II-I: the Black Hundred understanding of Russianness in the general European context of the history of nationalism and the consolidation of nations: origins and development of varieties of nationalism in the Russian Empire and Europe Historical and Social-Educational Idea. 2018. Vol. 10. No. 3–2. P. 54–71. Doi: 10.17748/2075-9908-2018-10-3/2-54-71 (in Russian)].
81. Nationalia: World news – Stateless nations and peoples and diversity [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.nationalia.info>

*Аннотация.* История дореволюционного российского черносотенства является составной частью общеевропейской истории популистских партий и движений, особенно крайне правого толка. Однако общеевропейский контекст черносотенства не отражен ни в российской, ни в зарубежной историографии. Отсутствие такого контекста является огромным белым пятном в нашем понимании этого сложного и часто противоречивого политического явления. В данной статье рассмотрены новаторские возможности исследования черносотенства в общеевропейском контексте истории популистских партий и движений. Компаративистика – сравнительный подход к исследованию черносотенства – помогает нам понять многие сложности его истории. Через сравнительный анализ черносотенства с другими европейскими крайне правыми популистскими движениями до Первой мировой войны мы можем проследить элементы сходства и различия и выявить элементы российской самобытности. Сравнительный подход помогает избежать неправильных выводов о сущности черносотенных движений, в частности отождествления черносотенства с традиционалистскими контрреволюционными движениями эпохи Французской революции и других демократических революций между 1770 и 1850 годами или фашизмом, национал-социализмом и их родственными идеологиями в XX веке. Скорее всего, черносотенство во многом явилось предшественником современных массовых европейских крайне правых популистских партий и движений и даже центристских и левых популистских партий. Популистские партии часто выступают против традиционных партий по всему политическому спектру. Пришло время исследовать черносотенство в контексте истории популизма. Также при сравнительном анализе можно определить место черносотенства в общеевропейском контексте истории европейских революционных, антиреволюционных и контрреволюционных движений, национализма, консолидации этнических и политических наций, вопросов об идентичности индивидуумов, слоев и обществ и развития националистических, сепаратистских, автономных и региональных партий и движений. Исследование черносотенства в широком контексте очень актуально и помогает разобраться в элементах мифотворчества в его истории от возникновения до наших дней.

*Ключевые слова:* черносотенство, Союз русского народа, Русское собрание, национализм, русский национализм, русскость, крайне правые движения, монархические движения, популизм, популистские движения, национал-социализм, фашизм.

Tony Rocchi, MA in History, Master of Library and Information Science, Librarian, Toronto Reference Library, Toronto, Canada. E-mail: [tony.rocchi@gmail.com](mailto:tony.rocchi@gmail.com)

**The Russian Black Hundreds Movement and its Place in the Past and Present of European Populist Parties and Movements: an Exercise in Comparative analysis**

*Abstract.* The history of the prerevolutionary Russian Black Hundreds movement is an integral part of the general European history of populist parties and movements, especially of the far-right type. However, the European context of the Black Hundreds is not reflected in Russian and foreign historiography. This absence of a broader context for the study of the Black Hundreds constitutes a huge blank spot in our understanding of this complex and often contradictory political phenomenon. This article examines the groundbreaking possibilities of studying the Black Hundreds phenomenon in a European context of the history of populist parties and movements. A comparative approach to the study of the Black Hundreds movement would help us to understand many complexities of its history. By doing a comparative analysis of the Black Hundreds with other European far-right populist movements, we can trace elements of similarities and differences and determine elements of Russian uniqueness. The comparative approach helps us to avoid incorrect conclusions about the essence of the Black Hundreds movements. Incorrect conclusions include identifying the Black Hundreds with traditionalist counter-revolutionary movements from the time of the French and other democratic revolutions between 1770 and 1850 or with fascism, National Socialism and related ideologies in the 20th century. Instead, in many ways, the Black Hundreds movements were the forerunners of today's mass European far-right populist parties and movements and even centrist and leftist populist parties. Populist parties are protest movements against traditional parties across the political spectrum. It is time to explore the Black Hundreds movement as part of the history of populism. Also through the comparative approach, one can determine the place of the Black Hundreds in the European-wide context of the history of European revolutionary, antirevolutionary, and counter-revolutionary movements, nationalism, the consolidation of ethnic and political nations, questions about the identity of individuals, strata, and societies, and the development of nationalist, separatist, autonomist, and regionalist parties and movements. Studying the Black Hundreds in a broad context has a huge current relevance and helps us to sort through the elements of mythmaking in the history of the Black Hundred phenomenon from its origins to the present day.

*Keywords:* Black Hundreds Movement, Union of the Russian People, Russian Assembly, Nationalism, Russian Nationalism, Russianness, Far Right Movements, Monarchist Movements, Populism, Populist Movements, National Socialism, Fascism.



## **Священники-черносотенцы между русским и украинским национализмом: на примере архиепископов Алексия (Дородницына), Агапита (Вишневого) и протоиерея Нестора Шараевского\***

События 1917–1920 годов стали тяжелым испытанием как для всего населения бывшей Российской империи, так и в особенности для жителей южных и юго-западных ее регионов. Возникновение независимого украинского государства, пусть и просуществовавшего недолго, а также попытки создания украинской автокефальной церкви представляли серьезный вызов как для русских национальных сил региона, так и для духовенства Православной российской церкви. Православные священники, в том числе и те, которые до революции состояли в различных черносотенных организациях, оказались перед лицом новой реальности.

Украинские газеты этого периода полны жалоб на представителей духовенства, не признающих Украину. Так, например, житомирская газета «Громадянин» сообщала, что отец Григорий, священник села Мизюринцы Кременцкого уезда Волынской губернии, бывшей одним из оплотов черносотенного движения, отказался зачитать с амвона 3-й Универсал Центральной рады, провозгласивший создание Украинской народной республики (УНР). Священник заявил, что от России отделилась только кучка людей, издавших этот Универсал, а он – русский человек и имеет свои политические взгляды, против которых не пойдет [1]. Киевская «Нова рада» отмечала, что настоятель Николаевской церкви при железнодорожной станции Христиновка Уманского уезда Киевской губернии Иоанн Буйницкий, до революции являвшийся членом совета местного отдела Всероссийского Дубровинского Союза русского народа [2, с. 713], весной 1918 года во время торжественных мероприятий в местной школе вместе с дьяконом и еще одним священником демонстративно не встал во время исполнения гимна «Вже воскресла Україна» (одна из вариаций нынешнего гимна Украины) [3]. «Робітнича газета», орган украинских социал-демократов, жаловалась на херсонское духовенство, проводящее «антиукраинскую политику» и выступающего с амвона против «разрушителей державной великой России». Формально подчинившись украинским властям и не желая идти на открытый конфликт, херсонские священники стали использовать в своих проповедях термины «московская Россия» и «украинская Россия» [4].

Иерархи церкви вели себя при этом крайне осторожно. Отношение их к украинским социалистам было однозначно отрицательным, гетманский же режим был встречен в целом нейтрально или положительно – очевидно, для них он был меньшим злом по сравнению с большевиками или деятелями УНР, многие из которых или придерживались антиклерикальных воззрений, или пытались создать независимую украинскую церковь. Сотрудничество с гетманом П.П. Скоропадским руководства церкви – в первую очередь

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-09-00096 «Российское православное духовенство и русский национализм в конце XIX – начале XX века».



митрополита Антония (Храповицкого), в прошлом одного из покровителей волынских черносотенцев, – вызывало недовольство со стороны уже русских националистов, считавших православную церковь своим естественным союзником. Е.А. Ефимовский, лидер киевского Национального культурно-политического общества «Русь», вспоминал: «Одной из опор “русскости” Малороссии должна была бы быть православная церковь в лице ее клира <...>. Национально-российская точка зрения епископа Евлогия и ожидавшийся приезд на вакантную Киевскую митрополию митрополита Антония укрепляли эту надежду. Увы! Она оказалась тщетной: митрополит Антоний, встреченный на вокзале хлебом-солью, поднесенным от киевлян Е.Г. Шульгиной, и моей речью <...> – прослезился и сказал: “Будьте спокойны! Я ваш и всегда им буду”. Увы! Через несколько дней митрополичьим служением в сослужении с епископом Евлогием было провозглашено “многолетие” гетману Павло Скоропадскому с “покорением под ножи его всякого врага и супостата» [5, с. 135–136]. В данном случае, очевидно, интересы церкви как института оказались для видных иерархов намного важнее, чем русская национальная идея. Впрочем, такое поведение было исключительно ситуативным – в 1919 году, после занятия большей части Украины белыми войсками, и Антоний, и Евлогий вошли в киевскую инициативную группу по организации Всероссийского союза православных приходов. Группа эта была создана преимущественно русскими националистами, среди которых были П.М. Виридарский, В.В. Шульгин, А.В. Стороженко, а также «профессора академии и университета, выдающиеся священники, члены собора и церковно-общественные деятели». Среди задач этого союза были «национально-государственное воспитание народа на религиозной основе» и «укрепление православно-миросозерцания в коренном русском народе» [6, с. 69].

Колебания наблюдались не только у иерархов церкви, но и у рядового духовенства, причем колебания эти были не обязательно в «украинскую» сторону. Так, например, священник села Женишковцы Летичевского уезда Подольской губернии, ранее состоявший членом украинской «Просвиты», видимо, посчитал, что с приходом к власти гетмана возвращается старый режим, и начал служить панихиды по Николаю II [7].

В целом же подавляющее большинство южнорусских иерархов и священников, даже имевших определенные украинофильские симпатии, осталось верным и Православной российской церкви, и России. Но были, конечно, и немногочисленные исключения – некоторые священники ушли в автокефалистское движение, участвовали в деятельности украинских организаций, служили капелланами в армии УНР.

На наш взгляд, особый интерес представляют те священники и иерархи, которые до революции играли не последнюю роль в русском черносотенном движении, а после 1917 года оказались в рядах украинских самостийников. В руководстве украинского церковного движения было три таких человека – архиепископы Алексей (Дородницын) и Агапит (Вишневецкий), а также протоиерей Нестор Шараевский<sup>1</sup>. Перед исследователем встает множество вопросов: чем они руководствовались в своих действиях? были ли они искренни, переходя из стана русских националистов к националистам украинским? произошли ли какие-то изменения в их мировоззрении или переход был исключительно конъюнктурным? Эта тема до сегодняшнего дня не становилась объектом отдельного исследования, хотя определенные подходы к ней у украинских исследователей имеются.

Так, например, в статье, посвященной Агапиту, утверждается, что его позиция «была вызвана демократизацией общества и распространением [украинского] национально-освободительного движения, а также политическим разрывом с большевистской Россией, где <...> началось давление на РПЦ и ее духовенство» [8, с. 227]. К.К. Федевич, в свою

<sup>1</sup> Были и некоторые другие священники-черносотенцы, перешедшие в украинский лагерь, – например, епископ Енисейский и Красноярский Никон (Бессонов), правда, следует отметить, что сделал он это после добровольного снятия с себя епископского сана и монашества.

очередь, предлагает экстравагантную теорию, согласно которой значительная часть мало-российских черносотенцев уже до революции де-факто являлась не русскими, а украинскими националистами, просто сохранявшими лояльность по отношению к российскому императору. В качестве доказательства своей гипотезы – на наш взгляд, ошибочной и не подтвержденной фактами – он приводит, среди прочих, имена Алексия, Агапита и Нестора Шараевского, после 1917 года оказавшихся в украинском лагере [9, с. 266–268, 275].

На первом этапе развития украинского церковного сепаратизма почти сразу же на одну из главенствующих ролей вышел архиепископ Алексей (Анемподист Яковлевич Дородницын, 1859–1919), ставший в конце осени 1917 года главой Всеукраинской православной церковной рады (ВПЦР), руководящего органа украинских автокефалистов. Дородницын родился в Екатеринославской губернии в семье псаломщика, учился в Екатеринославской духовной семинарии и Московской духовной академии, работал преподавателем и инспектором в различных духовных училищах. Овдовев, в 1902 году он принял постриг. В 1900-х годах был епископом Сумским, Елисаветградским, Чистопольским, ректором Казанской духовной академии. В 1910 году стал доктором церковной истории. В 1912–1914 годах Алексей – епископ Саратовский и Царицынский, в 1914–1917-м – архиепископ Владимирский и Суздальский (с 1916 года – Владимирский и Шуйский).

Алексий был тесно связан с Союзом русского народа, являлся членом казанского отдела «Русского собрания» и почетным членом Шуйского Союза русских православных людей [10, с. 100]. Как отмечает один из его биографов, Алексей «в 1913 году опубликовал одну из самых известных своих работ “Мораль Талмуда”, которая сделала его имя весьма уважаемым в среде правых. Он проанализировал моральные нормы иудейской книги, показав фундаментальную антихристианскую направленность Талмуда» [11, с. 24]. Никакого интереса к украинскому движению в этот период он не проявлял. В полном собрании сочинений Алексия слова «Украина» или «украинский» не упоминаются ни разу, зато сообщается, что «русский народ призван Провидением дать торжество на земле евангельским началам мира и любви, в этом его право на культурно-историческую самобытность, в этом залог его будущей православно-русской культуры» [12, с. 221]. Еще в апреле 1916 года Алексей говорил в одной из своих речей: «Наш русский национализм, к которому возврат теперь начинается, весьма несложен: любовь к Богу и преданность Св. Православной церкви, православному царю и Родине» [13, с. 322].

События 1917 года нанесли сильный удар по весьма удачно складывавшейся карьере Алексия: после свержения монархии духовенство и прихожане епархии фактически подняли бунт против своего правящего архиерея. «За два года он сумел настроить против себя подавляющее большинство духовенства и мирян, стал членом Союза русского народа и использовал свою епископскую власть для подавления критики и инакомыслия, – отмечает известный исследователь русской церковной истории Г. Фриз. – После Февральской революции на него потоком обрушились обвинения, в том числе и в том, что он противится новому режиму» [14, с. 290]. В марте 1917 года в петроградском «Новом времени» вышла статья, в которой рассказывалось про то, что Алексей был поклонником Григория Распутина и пытался через «старца» сделать карьеру. В качестве доказательства приводился тот факт, что, написав книгу (в действительности брошюру) «Две морали», он отправил ее экземпляр Распутину с дарственной надписью: «Благословенному старцу Григорию Ефимьевичу на молитвенную память. Автор». В ответ Распутин написал Алексею письмо, приведенное на страницах газеты в авторской орфографии: «Благослови владыко и помолись очень обрадован вашей добротой и искренностью. Преданой вам Григорий. 3 мая 1915 г.» [15]. «Была ли надпись на брошюрах или нет, не важно, – отмечала одна из владимирских газет. – Важно то, что епископ старейшей кафедры, мечтающий о митрополичьем клобуке, доктор богословия, – посылает негра-

мотному мужику, своим распутством и “связью” порочившим всю Россию, эти брошюры» [16]. Сам Алексей, признав факт отправки брошюры с дарственной надписью, и весной 1917 года, и позднее категорически отрицал какую-либо иную связь с Распутиным, но это никак не помешало закреплению за ним репутации «распутинца».

3 (16) мая 1917 года Владимирский епархиальный съезд духовенства и мирян потребовал от Святейшего синода «ввиду несомненного отрицательного отношения архиепископа Алексия к обновлению церковно-общественной жизни, крайне деспотичного характера его, произвольных действий и подозрительных сношений с Распутиным» немедленно отстранить его от руководства епархией [17, с. 215–216]. В конце мая Синод отправил Алексия в двухмесячный отпуск, а в июне отстранил от руководства епархией и уволил, согласно его прошению, на покой [18]. Таким образом, причиной отстранения стали методы управления Алексия и слухи о связях с Распутиным, а не его «взгляды на национальный вопрос», как это порой утверждается в некоторых украинских изданиях [19, с. 21]. Если уж «национальный вопрос» и играл какую-то роль в процессе отстранения архиепископа от власти, то это был точно не украинский вопрос.

Некоторое время Алексей находился в Екатеринославе, а осенью 1917 года объявился в Киеве и самовольно поселился в Киево-Печерской лавре. Став одним из лидеров украинских автокефалистов, он готовит к печати «Молитвенник на украинском и церковнославянском языках с пояснениями» [20], вызвавший недовольство сторонников сохранения церковного и языкового единства. Так, например, церковный публицист и русский националист Д.В. Скрынченко возмущался следующими переводами библейских текстов на украинский язык: вместо «ныне и присно» – «тепер и завжди», вместо «чти отца твоего – шануй батька твого», вместо «благодарим Тебе» – «дякуємо Тобі», и т.д. [21]. Также Алексей в ожидании открытия Всеукраинского церковного собора выпускает доклад, в котором утверждает, что «подчинение Украинской церкви Московскому патриарху было актом насилия, произвола царской власти, узурпацией», и поэтому теперь, после падения царской власти, ситуация вернулась к положению до 1654 года [22]. 9 (22) ноября 1917 года он принимает участие в торжественном провозглашении УНР на Софийской площади. «После молебствия архиепископ Алексей обратился к народу со словом, в котором отметил страдания Украины и воскресение ее к новой жизни», – отмечала газета «Народня воля» [23].

По воспоминаниям архиепископа Евлогия (Георгиевского), Алексей «обладал прекрасным голосом, был отличным регентом. Внешне он был безобразен: тучность его была столь непомерна, что он не мог дослужить литургии, не переменяв облачения перед “Херувимской”, так он изнемогал от жары. Аппетит его всех поражал, а когда его мучила жажда, он мог выпить чуть ли не ведро воды: как-то раз в Киеве во время Миссионерского съезда, приведя к памятнику святого Владимира крестный ход, он выпил всю кандию, приготовленную для освящения... Устроившись в лавре, архиепископ Алексей стал мутить монахов-украинцев и возбуждать их против митрополита Владимира в надежде добиться его увольнения и самому сесть на его место» [24, с. 283]. Хотя в украинских изданиях отрицается роль Алексия в интригах против митрополита Киевского и Галицкого Владимира (Богоявленского), вскоре после этого убитого, – на том основании, что Евлогий фантазирует про каких-то «монахов-украинцев», которых не могло быть в русифицированной лавре [напр., см. 25, с. 31–32], имеется достаточно много свидетельств того, что Дородницын и его сообщники действительно пытались перехватить контроль над Киевской епархией (так, например, заполучив печать Киевской духовной консистории, они рассылали по приходам распоряжения о поименовании ВПЦР во главе с Алексием) [26, с. 28–33]. По сведениям людей, знавших Владимира, митрополит не держался за свою кафедру, «но требованиям группы людей, собравшихся в украинской церковной раде под главенством Алексия Дородницына, которого он считал величайшим и тяжким церковным преступником

и мятежником, он не подчинился бы даже под угрозой лишения жизни, которую он не дорожил, что и доказал своей мученической смертью, которой он мог легко избежать, если бы захотел прятаться» [28, с. 34].

Очевидно, что Алексей, с позором изгнанный со своей кафедры, не оставлял надежды на возвращение бывшего статуса. Заручившись поддержкой украинского движения – в первую очередь, политического, а не церковного, так как последнее было слабо, – он рассчитывал таким образом оказать давление на московские церковные власти. Если бы это сделать не удалось, Алексей имел возможность сделать ставку на раскол Русской церкви и создание отдельной Украинской церкви, в которой мог рассчитывать на ведущее положение, ведь он был одним из немногих канонических епископов, поддержавших украинское движение.

На страницах газеты «Вісті Українського православного церковного собору» бывший черносотенец развивает идеи украинского церковного национализма. «Каждый народ, – пишет он, – имеет свою *индивидуальность*, которая складывается из его веры, языка и всей его исторической жизни. Эту индивидуальность народу создают две силы: *природа и человеческий дух*». Именно природа Украины и украинская душа, выразившиеся в народных заговорах, колядках, щедривках и замечательной эпической поэзии, с которой можно «сравнить только эпическую поэзию греков», в сочетании с христианской верой создали украинский народ, который «будто бы призван Богом для жизни ради того, чтобы сказать другим народам, что кроме интересов земных, экономических, научных и иных есть другие интересы – интересы духа, освященного духом Божьей благодати» (слова эти до боли напоминают речи и статьи Алексея прошлых лет, просто «русские» были заменены на «украинцев»). В отличие от великороссов, у которых есть слово «господин», а у поляков – «пан», у украинцев используется слово «добродий». Чудесный украинский язык «не только у нас, но и за границей учеными считается самым лучшим славянским языком, самым близким до славянского “праязыка”». Украинское искусство в XVIII веке находилось на более высоком уровне, чем у других славянских народов. Для защиты своей веры и свободы украинцы породили казачество и церковные братства. Есть у украинцев и своя святыня – Киев, являющийся тем, чем для католиков является Рим, а для арабов Антиохия. Из всего перечисленного Алексей делает вывод, что раз Украина «имеет свой народ, как отдельную нацию, имеет свою духовную культуру, имеет свою самостоятельную державную республику и, наконец, свой религиозный центр», осталось собору сказать последнее слово, и это слово должно быть: «*независимая украинская православная церковь*» [27, 28].

«Церковное движение в тот период возглавил бывший владимирский архиепископ Алексей Дородницын, находившийся тогда в Киево-Печерской лавре, – вспоминал украинский церковный деятель-автокефалист Н.Я. Кибалюк. – Против архиепископа начались резкие выступления московской черносотенной прессы, но он, несмотря на это, принял участие в торжественном провозглашении на Софийской площади Украинской народной республики, произнес прекрасную патриотическую речь, а позднее поместил в киевской прессе открытое письмо...» [29] Вот на это его открытое письмо, а также на выступления «черносотенной прессы» стоит обратить особое внимание.

Дискуссия на страницах «Киевлянина» началась со статьи Д.В. Скрынченко, предположившего, что Алексей и другие сторонники украинизации церкви готовят унию с Римом [30]. Алексей, не сдержавшись, 20 ноября (3 декабря) 1917 года отправил в «Киевлянин» открытое письмо по поводу заметки Скрынченко, в котором среди прочего утверждал: «Я украинец, и не стыжусь и не боюсь объявить это громко. Я любил и люблю тот народ, к которому принадлежали мои родители, мои деды, прадеды, в среде которого я родился, вырос, языком которого я пел... Не быть украинцем я не могу так же, как дуб не может переродиться в березу, липа в сосну... Я не могу превратиться в какую-то этногра-



фическую помесь из финна, черемиса, чувашанина и проч[их]. Остаток своих сил я отдаю всецело и бесповоротно служению духовным и церковно-религиозным интересам своего украинского народа, как я их понимаю. Но прошу верить, что я до конца своих дней останусь православным архиереем, как бы тяжки и бедственны ни были эти дни, и не изменю той святой вере, за которую бились мои предки в рядах запорожцев» [31].

Прошло несколько дней, и на страницах «Киевлянина» появился ответ редактора газеты В.В. Шульгина Алексею. Шульгин поблагодарил архиепископа за то, что тот обещает остаться православным архиереем и не изменит святой вере, и задал ряд вопросов. Как запорожцы называли защищаемую ими святую веру? Почему владыка забыл язык своих предков? Как при «старом режиме», который по рассказам самих же украинцев подвергал все украинское гонениям, «монах-украинец мог дойти до архиепископского места»? И не называл ли владыка себя до революции не украинцем, а малороссом? [32]

Несколько дней спустя после ответа Шульгина в «Киевлянине» была опубликована речь архиепископа, произнесенная им 5 (18) марта 1917 года и первоначально напечатанная во «Владимирских епархиальных ведомостях» [33]. Среди прочего, Алексей говорил, что «мы должны нашими мыслями и чувствами *слиться в одну семью великого русского народа и с этими чувствами окружить нашу дорогую Родину*» [курсив редакции «Киевлянина» – А.Ч.]. Алексей с церковной кафедры призывал к тишине и спокойствию, которые потребны тогда, «когда в мыслях и чувствах 200-миллионного русского народа совершается *созидание государственной власти*». После речи следовало язвительное примечание редакции, написанное, по всей видимости, самим Шульгиным:

«Так говорил архиепископ Алексей восемь месяцев тому назад. Как это не похоже на то, что пишет теперь архиепископ, высокомерно называющий большинство “великого русского народа” помесью черемиса, мордвы и чувашанина.

“Не может дуб стать березой, а липа сосной...”

Не может, действительно. Но вот люди, – эти могут переворачиваться во что угодно!» [34]

Слова Алексея не были ни придуманы, ни вырваны из контекста. Примерно то же самое архиепископ говорил и 23 марта (5 апреля) 1917 года с балкона Владимирской городской думы, благословляя уходящие на фронт войска. Местная газета так отреагировала на эту его речь: «Не может быть доверия к словам епископа, который держит нос по ветру. Арх[иепископ] Алексей, этот старый реакционер, еще так недавно (в апреле прошл[ого] г[ода]) на “поместном соборе” поносивший и ругавший Государственную думу и решительно высказавшийся против каких бы то ни было новых веяний в духе свободы в церк[овно]-общ[ественной] жизни, теперь переменял фронт. Заговорил иным языком и хочет доказать, что он привержен всем сердцем и душой новому правительству и новой свободной России. Выступающий в роли “свободного гражданина”, арх[иепископ] Алексей уже “смердит”, потому что взял роль не по себе» [16].

Алексей в очередной раз упустил шанс промолчать, и в ответ на брошенные ему обвинения написал новое открытое письмо в редакцию «Киевлянина», правда, так и не ответив на вопросы, заданные Шульгиным:

«Вы упрекаете меня в том, что я де изменил себе <...>: некогда я ратовал за всю Россию, призывал с церковной кафедры спасти ее, окружить ее любовью, как дети окружают любовью больную мать, и прочее, а теперь перешел в ряды украинцев... Когда горит дом, когда пламя обхватило его со всех сторон, когда мы видим, что спасти его мы не можем, то мы тогда спасаем то, что есть в доме самого дорогого для нас. Для меня в “этом доме”, обхваченном со всех сторон пламенем, самым дорогим является моя родина – Украина, и ее счастью я решил отдать остаток своих сил... Согласитесь, что в этом есть и логика мысли, и логика чувства... Кто знает, спасая Украину, созидая благополучие

и счастье ее, не спасаем ли мы всю Россию? Я лично глубоко в этом убежден и нахожу в истории некоторое подтверждение своему убеждению. Разве Афины не спасли некогда всей эллинской федерации?.. Историю строят не этнографические особи en masse<sup>1</sup>, а отдельные сильные нации. <...> Вот какие мысли, г. редактор, побуждают меня решительно стать на путь *возрождения украинской церкви*. Не осуждайте украинцев: они любят свою церковь, свой народ, свою Украину, а любовь в наше время – это великая нравственная ценность, потому что ее так мало в нашей жизни... Она возвратит нашей жизни *идеализм*, без которого так тяжело живется...» [35]

«Киевлянин» не остановился на публикации речи Алексия полугодовой давности, и вскоре в ход была пущена «тяжелая артиллерия» – письмо читателя, в котором вообще ставилось под сомнение «украинское» происхождение архиепископа:

«Пишущий эти строки – украинец, причем такой украинец, для которого не безразличны церковно-религиозные дела на Украине; автор сих строк в автокефалии Украинской церкви не видит ничего худого. Худо то, что в “жовто-блакитный” цвет перекрашиваются люди, подобные архиепископу Алексию. Истинные украинцы, хранящие дух церковности, были бы несказанно рады, если бы не архиепископ Алексей, а какой-нибудь архипастырь, и до 27 февраля 1917 года известный, как украинец (такие архипастыри в русской церкви были и есть), изрек слова, сказанные бывшим Владимирским владыкой в своем открытом письме <...>. То, что сказал в своем открытом письме архиепископ Алексей, будучи сказано истинным архиереем-украинцем, вызвало бы у украинцев-церковников умиление и восторг. “Я украинец, и не стыжусь и не боюсь объявить это громко”, пишет архиепископ Алексей. Но как горько всегдашнему украинцу слышать эти слова из уст человека, который до самых последних дней был, по его же терминологии, “этнографической помесью из финна, черемиса, чувашанина и проч[его]”. Архиепископ Алексей говорит, что, “как дуб не может переродиться в березу, липа в осину”, так и он, архиепископ Алексей, не может превратиться из одной национальности в другую. Но (да простит мне бывший Владимирский владыка, что я не верю его “громкому объявлению”), действительно ли архиепископ Алексей – украинец, действительно ли к украинскому народу “принадлежали его родители, деды и прадеды”? Конечно, я не могу разбираться в генеалогии кир-Алексия Дородницына, но, имея в виду “громкое объявление” архиепископа Алексия о том, что он – “украинец”, и что он “не стыдится и не боится объявить это громко”, я не могу не упомянуть, хотя бы вкратце, о том разговоре, который мне пришлось иметь минувшим летом (в июле с[его] г[ода]) с родным племянником архиепископа Алексия (носящим ту же фамилию, что “в мире” носил и архиепископ Алексей), земским врачом одной из губерний нашего края<sup>2</sup>. Когда наш разговор перешел на украинский вопрос, то почтенный врач шуточно отвечал, что придется ему скоро из Украины убираться подобру-поздорову, так как сам он есть, а также его отец-курянин (родной брат архиепископа Алексия), его дед, его прадед – все были “настоящие кацапы”. Вышеприведенный разговор я невольно припомнил, когда прочитал открытое письмо архиепископа Алексия. Дядя и племянник о себе и своем роде говорят различно. Кто прав из них, для меня ясно. Хочется, чтобы и другие, в особенности и те, кто уже сделали “співробітниками” архиепископа Алексия, подумали над этим.

В своем “открытом ответе” г. Шульгин весьма деликатно спрашивает архиепископа Алексия: “каким образом при старом режиме”, который, по рассказам самих украинцев, подвергал все украинское “нечеловеческим гонениям, монах-украинец мог дойти до архиепископского места”? Если под “монахом-украинцем” разуметь архиепископа Алексия (а это,

<sup>1</sup> В массе, в целом, скопом, все вместе (*фр.*).

<sup>2</sup> Имеется в виду живший и работавший в то время в селе Новая Басань Черниговской губернии земский врач Алексей Петрович Дородницын, отец известного советского математика, геофизика и механика Анатолия Дородницына.

конечно, так), то за ответом на поставленный г. Шульгиным вопрос всех любопытствующих можно отправить к книге Сергея Труфанова (бывшего иеромонаха Илиодора) “Святой черт” (которую можно озаглавить иначе: “Жизнь и ‘деятельность’ Распутина”). В этой книге бывший иеромонах Илиодор ясно устанавливает связь между архиепископом Алексием и Распутиным и, да простит мне еще раз новоявленный украинец, называет архиепископа Алексия “безобразным по телу и еще более безобразным по душе”.

В заключение спрошу и я архиепископа Алексия: почему преосвященный владыка не соблаговолил “громко объявить” в газетах о своем украинстве до тех пор, пока еще Владимирская епархия не подвергла его остракизму, между прочим, и за “связь с распутинским кружком” <...>?» [36]

И на это письмо Алексей написал свой ответ, правда, сосредоточившись на опровержении слов Илиодора, рассказывавшего о его связях с Распутиным. Одновременно с этим архиепископ не захотел отвечать на вопросы о своем «кацапском» происхождении, заявляя, что это «генеалогическая путаница, которой я не понимаю» [37]. Правда, впоследствии, несколько недель спустя, вновь обидевшись на то, что в одном из номеров «Киевлянина» Шульгин назвал его «украинизированным архиепископом» [38], неугомонный Алексей отправил в «Киевлянин» свою краткую биографию, доказывая «украинское» происхождение. Так, по его словам, оба деда его происходили из Екатеринославской губернии, про прадедов же у него нет сведений. Мать говорила ему, что его предки вышли «колысь давно» из Новооскольского уезда Курской губернии, «где искони жили украинцы» [39].

Сегодня вряд ли возможно сказать, кто был прав – Алексей или его племянник. В Новоскольском уезде население было смешанным: чуть больше половины составляли малороссы, чуть меньше половины – великороссы. Но в любом случае это не имеет большого значения: очевидно, что каким бы ни было происхождение его прадедов, до осени 1917 года Алексей никогда не позиционировал себя как украинца.

Закрывая дискуссию, Шульгин опубликовал заметку, в которой еще раз поиронизировал по поводу новоявленного украинца архиепископа Алексия:

«С самоопределением народностей в нашем украинском государстве выходят некоторые неудобства, если не сказать странности.

Принадлежность к тому или другому народу до сих пор обычно рассматривалась под знаком кровного родства. Например, если у человека отец и мать французы, то он никак не осмеливался назвать себя немцем, и наоборот.

Но вот на Украине вышло как-то по-иному. Здесь люди забыли связь кровного единства. <...>

Архиепископ Алексей – украинец, твердый, как дуб, который, очевидно, не может же стать березой. А вот родной племянник архиепископа Алексия утверждает, что он сам и все Дородницыны, т.е. его отец (родной брат архиепископа Алексия), его дед, его прадед – все были “настоящие кацапы”.

Вот тут и разберись» [40].

На положение Алексия в украинских кругах полемика в «Киевлянине» никак не повлияла – автокефалистам нужен был епископ, пусть даже и оставшийся без своей кафедры, а его прошлое и морально-этический облик никого особенно не интересовали. Несмотря на это, надеждам «украинизированного архиепископа» Алексия на возглавление Киевской митрополии или даже всей новой Украинской церкви сбыться не довелось. 7 (20) января 1918 года он был запрещен в священнослужении и, таким образом, в работе Всеукраинского собора участия не принял. На тот момент вожди украинского движения все еще надеялись, что им удастся добиться автокефалии каноническим путем, и поэтому Алексей, запрещенный в служении, стал для них, по сути, отыгранной картой. Дородницын продолжал оставаться в украинском лагере, время от времени давал о себе знать, но никаким

особым влиянием не обладал. Так, например, в начале 1919 года он выступил в прессе со статьей, в которой рассуждал о путях достижения украинской автокефалии. Среди прочего он утверждал, что в настоящий момент Украинская церковь не имеет «национальных архиереев»: «Теперешние епархиальные архиереи на Украине по происхождению чужаки, и если и попадают среди них украинцы (например: екатеринославский Агапит, Димитрий и Василий, викарий киевский), то это предатели, которые совместно с нашими соборными протоиереями подписали “анафему” автокефалистам украинской церкви». Алексей не имел конкретного ответа, как добиться автокефалии, но считал, что нужно «в истории церкви поискать этот путь», а пока что сохранять религиозно-церковное и моральное спокойствие и отдать все силы на построение Украинской народной республики [41].

Бежав от наступающих красных в Румынию, Алексей оттуда перебрался сначала в Константинополь, а затем в Новороссийск, контролируемый белыми. Там, в небольшом монастыре, он умер в конце 1919 года и был отпет митрополитом Евлогием. Тело Алексея, пролежавшее три дня в одном белье в сарае, было погребено на краю кладбища в заросли кустов. По словам Евлогия, погребение Алексея показало «всю тщету честолюбия, властолюбия» [24, с. 327].

Вторым видным иерархом, на время примкнувшим к украинскому автокефалистскому движению, стал архиепископ Агапит (Антоний Иосифович Вишневецкий, 1867–1923) – тот самый, которого Алексей называл предателем («зрадником»). Уроженец Волынской губернии и выходец из диаконской семьи, Вишневецкий окончил Житомирское духовное училище, Волынскую духовную семинарию и Киевскую духовную академию. Постриженный в монашество в 1895 году, он служил инспектором и ректором ряда семинарий, затем был настоятелем Киево-Михайловского Златоверхого монастыря и епископом Чигиринским. В 1911 году Агапит стал епископом (с 1918 года – архиепископом) Екатеринославским и Мариупольским.

Во время выборов в Государственную думу в 1912 году он возглавлял екатеринославский Русский губернский выборный комитет [42], а на страницах «Екатеринославских епархиальных ведомостей» помещались пропагандистские материалы Всероссийского национального союза [43–46] (более того, предвыборная газета «Русский националист» рассылалась подписчикам епархиального органа в качестве приложения). Выступая на съезде русских избирателей губернии, Агапит говорил: «Всего несколько дней тому назад, когда только узнали, что мне придется принимать участие в предстоящем съезде, меня всячески стремились отклонить от этого. Мне говорили: не место там архиерею и духовенству. Националисты, – говорили мне, – это декабристы наших дней. Этот пример только иллюстрация того, как энергично нам стараются помешать. <...> Проснитесь, объединяйтесь для борьбы с нашими общими врагами! Упустите время, потом жалеть будете. Храните, господа, душу народную! А душа народная на трех столпах покоится, и столпы эти: святая православная вера, самодержавный император и русский народ. И если хотя бы один из этих столпов опрокинут, то нечем его заменить» [47]. По некоторым данным, Агапит также возглавлял Екатеринославский губернский отдел Союза русского народа [8, с. 227]. К украинскому движению в то время архиерей относился, очевидно, нейтрально – в Екатеринославской епархии оно не преследовалось, но и особой поддержкой со стороны церковных властей не пользовалось.

И вот этот иерарх, позиционировавший себя как идейного русского националиста, участвовавшего в организации предвыборной кампании по зову сердца, а не по должности, 6 (19) декабря 1918 года встречал членов Директории УНР, торжественно въезжающих в захваченный ими Киев: «С речью к атаману Петлюре и членам Директории выступил епископ Агапит. В сердечных чутких словах приветствовал он правительство Республики и от имени украинского духовенства и украинского церковного собора» [48].

Что же случилось с Агапитом? Может быть, он кардинально пересмотрел свои взгляды, вспомнил о своих волынских «украинских» корнях? Такое впечатление может сложиться, если рассматривать изолированно только эти два эпизода из биографии Агапита, позабыв о других аспектах его бурной деятельности. Напомнить о них нам поможет чрезвычайно интересная статья, опубликованная в начале 1918 года в газете «Звезда», органе екатеринославских большевиков. Статья начинается с цитаты из номера журнала «Екатеринославский благовестник», вышедшего осенью 1917 года: «Нельзя ставить в строку прошлые политические убеждения еп[ископу] Агапиту, ибо Агапит верный слуга нового строя». «Очень и очень сомневаемся, чтобы у еп[ископа] Агапита были когда-нибудь политические убеждения. “По плодам их познаете их”, – говорил И. Христос. Еп[ископ] Агапит – слуга, но только не нового строя, а слуга всякого, кто хотя бы на миг взял палку в руки», – замечает в ответ на цитату автор «Звезды» и тут же начинает приводить факты из биографии Агапита. До 1917 года Агапит был ярым монархистом, который велел во время крестных ходов носить портрет Николая II впереди икон и вместе с молитвами петь гимн. Во время поездок по епархии он «езде произносил речи во славу царя-батюшки и царицы-матушки и первый кричал “ура”». Однажды Агапит самовольно преподнес императору 25 тысяч рублей, которые потом возместил за счет духовенства епархии. В марте 1917 года Агапит приветствовал «новый обновленный строй жизни Родины» и изъявил «готовность работать с удвоенной энергией на благо Родины в полном подчинении новому правительству» [49, с. 107]. Но ситуация стремительно меняется, и в июле 1917 года Агапит уже благословляет Совет рабочих и солдатских депутатов. «Еп[ископ] Агапит за единую святую Русь, он – низжайший послушник единства Руси и не сепаратист, – иронизировал большевистский публицист. – Но вот нарождается самостийная Украина. По благословению Его Преосвященства в церквях гремят универсалы Украинской Центральной рады, поминается “богохраняемая Украинская республика и ее правительство”. Святейший патриарх на всякий случай еще поминается, но изредка, не всегда, когда положено и, по возможности, без упоминания о Москве и всей России, чтобы не оскорбить слух украинцев. Хамелеон действует осмотрительно. 17 декабря 1917 года Агапит созывает кучку приближенных к себе людей из союзников [то есть членов Союза русского народа – А.Ч.] и им подобных и объявляет, что теперь “одна ‘надія’ на Раду: мы тоже украинцы”. Плохим языком, но Агапит забалакал по-украински».

Агапит разгоняет епархиальные органы управления, недовольные его деятельностью, и создает под своим руководством особую Епархиальную церковную раду, в которую приглашаются «сочувствующие украинскому сепаратизму». Отправившись на церковный собор в Киев, Агапит без ведома и согласия епархии берет 25 тысяч рублей «из свечного завода» на нужды собора. «Роковые 25 тысяч. Даром дал их Агапит Николаю II, даром принес он на алтарь Украине», – иронизировал автор «Звезды». Ситуация опять меняется: большевики занимают большую часть Украины, Рада бежит из Киева, и Агапит «со всей своей украинофильствующей ратью» возвращается в Екатеринослав. «Здесь служили благодарственный молебен о благополучном окончании политического существования самостийной Украины и говорили речи. За службой уже больше не поминается “богохраняемая Украинская республика”, а святейшего патриарха стали величать Московским и всея России. Сепаратизм кончился. Приятели опять за единую Русь и опять едут на всероссийский церковный собор. <...> Агапит произносит речь в соборе о том, что Украина обманута, что деятели Рады – горсточка людей, не знавших, что они делали. Верный слуга “Рады” воздал по заслугам своей единственной надежде на Украину. “Тоже украинец” – заговорил опять по-русски» [50].

Конечно, нельзя отрицать определенной тенденциозности данной статьи, но все же, на наш взгляд, это тот случай, когда большевистское издание не сильно решило про-



тив истины. Дальнейшие события только подтвердили правоту сотрудника «Звезды». В 1918 году «слуга всех господ» Агапит, конечно же, поддерживал гетманский режим, затем, признав власть Директории УНР, возглавил самочинный украинский автокефальный Синод и запретил поминовение патриарха Тихона. Встречу Агапитом Петлюры поэт В.П. Мятлев описал так: «Виктория, виктория! // Флаг желто-голубой. // Гарцует Директория // Довольная собой. // Погода отвратительна, // Кружит седая мгла, // Кой-где предупредительно // Звенят колокола, // Во страхе за последствия, // Хотя душа скрипит, // Какое-то приветствие бормочет Агапит» [51, с. 521–522]. Тот же Агапит отслужил и благодарственный молебен на Софийской площади в день объединения УНР и Западно-Украинской народной республики (ЗУНР) 9 (22) января 1919 года (сегодня это события отмечается как «День соборности Украины»). После молебна он обратился с речью к членам Директории: «Я приветствую членов Директории и лучших сынов Украины, освободивших ее от векового рабства. Я благодарю Бога за воссоединение двух братских народов и молю Его о том, чтобы с гражданским воссоединением Он послал нам и соединение духовное» [52]. Вскоре политическое положение опять меняется, Киев берут большевики, и Агапит вынужден бежать на территорию, контролируемую белыми, – сначала в Одессу, а затем на Кубань. Здесь он поддерживает режим генерала А.И. Деникина, принимает участие в Юго-Восточном русском церковном соборе, но другие русские епископы не забывают его сепаратистских «художеств», и в конце концов он отдается под церковный суд, по итогам которого отстраняется от руководства кафедрой и отправляется на покой. Принеся покаяние, он восстанавливается в правах управляющего Екатеринославской епархией, но уже в 1922 году уходит в обновленческий раскол и назначается временно управляющим Екатеринославской епархии «Живой церкви» [53, с. 39]. «Украинизацией» церкви он больше не занимается. Когда представители украинских кругов обратились к нему с просьбой произвести хиротонию автокефальных епископов, он принял их вежливо, но помощи так и не оказал [8, с. 232; 25, с. 98]. Впрочем, ни переход к обновленцам, ни донос на епископа Иоанникия (Соколовского), обвиненного им в контрреволюционности, Агапита не спасли: он был арестован по обвинению в сокрытии церковных ценностей и в 1923 году умер в тюрьме.

Еще одним видным черносотенцем, перешедшим в украинский лагерь и вошедшим в руководство созданной в 1921 году Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ), оказался протоиерей Нестор Шараевский. Его фигура представляет особый интерес – в то время как мы имеем не так уж много информации о характерах Алексия и Агапита и можем только высказывать те или иные предположения касательно их возможной мотивации, образ Шараевского, запечатленный в воспоминаниях людей, достаточно близко знавших его, является более ярким, выпуклым и выразительным.

Нестор Андреевич Шараевский (1862–1929) родился в Чигиринском уезде Киевской губернии в семье псаломщика. Учился он в Черкасском и Киево-Софийском духовных училищах, а затем в Киевской духовной семинарии и Киевской духовной академии. Его однокурсник по духовной академии В.П. Рыбинский вспоминал: «В студенческие годы это был неплохой, душевный и веселый человек. Всегда он отличался большой легкомысленностью и наукой совсем не занимался, так что проф[ессор] Н.И. Петров, пользуясь терминологией “Печерского патерика”, назвал его “Нестор-не-книжный”. На протяжении всего академического курса Нестор практически каждый вечер отсутствовал в академии, поскольку он ходил по своим многочисленным городским знакомым и проводил время у своей невесты, которую завел себе, кажется, еще на 1-м курсе. Сочинения он писал лишь за 1–2 дня до того, как их нужно было сдавать. Расспросит, бывало, одного-другого студента из тех, которые как следует работали над сочинениями, а потом коротенько изложит собранный таким образом материал, для убедительности вставит несколько цитат и при-

ведет для красоты два-три мудрых выражения. В результате за сочинения Нестор получал тройки с минусами. На экзаменах он тоже счастливо выплывал, – главным образом, благодаря тому, что по алфавиту был последним, и для него обычно оставалось 2–3 билета, материал которых он умудрялся прочитать перед самым выходом к столу. Курс он закончил одним из последних, хотя по способностям был далеко не последним» [54, с. 175].

Несмотря на это, в 1891 году Шараевский стал кандидатом богословия. После защиты он был рукоположен в диаконы, а затем в священники. В 1890–1900-х годах служил в разных церквях в уездных городах Киевской губернии, а также преподавал Закон Божий в мужских и женских гимназиях. С 1907 года принял активное участие в черносотенном движении, освящал знамена Союза русского народа. Кроме того, ему была поручена слежка за неблагонадежными священниками, придерживающимися либеральных взглядов. Составляя донос на священника Серговского, Шараевский перечислял все его «прегрешения» и заключал, что «при таких убеждениях едва ли удобно служить правительству» (!) [55, с. 357–359]. Впрочем, во взглядах Шараевского в те дни соседствовали и общерусский патриотизм, и лояльность царю, и уважение к «нашим предкам – славным украинцам-казакам запорожцам» [56, с. 135]. Услуги Шараевского властям – как церковным, так и светским – не остались незамеченными, и в 1910 году его перевели в Киев.

В.П. Рыбинский так объяснял перемены, произошедшие с однокурсником: «Жизнь его сложилась несчастливо. Неожиданно он стал алкоголиком, хотя студентом не пил почти ничего. Нестор стал настоящим пьяницей, валялся под заборами, получил паралич ног, однако на службе все-таки удержался, поскольку в нем было много доброго и приятного. Вероятно, под влиянием алкоголизма и боязни потерять место, а возможно, просто из легкомыслия Нестор впоследствии превратился в черносотенца и начал борьбу с украинством, хотя сам был настоящим украинцем из-под Чигирина или Черкасс и в наших студенческих дебатах всегда стоял за украинцев против “кацапов”. Из Белой Церкви Нестор перешел в Киев. Тут он был законоучителем в черносотенной гимназии Стельмашенко, выступая с патриотическими и монархическими речами. Не сочувствуя этим его взглядам, зная про то, что все у него от легкомыслия, я всегда встречался с ним по-товарищески» [54, с. 176]. Впрочем, и в монархическом лагере Шараевского воспринимали довольно скептически. «Когда этот нелепый батюшка был законоучителем белоцерковской гимназии, то выступал против украинцев и за это переведен был попечителем Киевского учебного округа Зиловым в одну из киевских гимназий. В Киеве Шараевский первоначально примкнул к Клубу русских националистов и во время болгаро-турецкой войны выступил там с диким и бессмысленным докладом, в котором “восточный вопрос” выводил из библейского сказания об Агари и Измаиле», – вспоминал про него историк А.В. Стороженко, один из видных киевских монархистов и автор книги «Украинское движение» [57, с. 202]. Д.В. Скрынченко в своих воспоминаниях также был весьма категоричен: «протоиерей Нестор Шараевский – алкоголик, потерявший наперсный крест, будучи пьяным» [58, с. 307].

Наконец в 1912 году Шараевский стал священником Софийского кафедрального собора, а в 1915 году получил сан протоиерея – было очевидно, что это венец его карьеры и выше он при нормальных условиях не прыгнет. Но Шараевский продолжал со всем пылом показывать свою лояльность властям, посещал заседания Клуба русских националистов, на которых участвовал в дискуссиях о «мазепинском движении» [59, с. 136–137], выступая «в качестве ярого врага украинства» [60], работал в Киевском патриотическом обществе молодежи «Двуглавый орел», был избран кандидатом в члены Совета Киевского губернского отдела Союза русского народа, печатался на страницах «Киевлянина». В 1910 году, выступая в суде в качестве свидетеля со стороны одного из лидеров киевских русских националистов А.И. Савенко, обвиненного в клевете, Шараевский критиковал распространение «хохломанства» среди учителей приходских школ [61]. В 1911 году вышла его брошюра про виднейшего

священника-черносотенца Иоанна Кронштадтского, в которой были и такие слова: «...Пастыреначальник Господь за земной подвиг своего верного служителя утвердит Божественным приговором земную его славу, увенчает его венцом праведника и воздвигнет в лице его ходатая на небе за нас, за нашу Родину святую, по усердной о сем молитве возлюбленного государя императора Николая II со всем православным русским народом» [62, с. 33].

Именно Шараевскому в 1913 году от имени киевского «Русского собрания» было поручено произнести речь над гробом редактора «Киевлянина» Дмитрия Ивановича Пихно, покровительствовавшего священнику-черносотенцу. Нестор обратился к покойному «земляку-чигиринцу» с такими словами: «Прими же от нас, преданный сын православной церкви, честнейший гражданин Киева, неусыпный печальник *родного русского края*, самоотверженный поборник *русской государственной правды*, мудрый советник царя и великий сын святой Родины, прими с глубоким поклоном благодарения *великое русское спасибо!*» [63] Во время Первой мировой войны Шараевский выступал в Клубе националистов с патриотическими речами: «Верится, что недалек уже тот момент, когда на св. Софии будет водружен православный крест, и именно русскому народу, быть может, суждено будет сказать решительное слово о том, к чему приводит варварская цивилизация, смотрящая холодным умом и разбивающая идеалы правды и справедливости. Русские люди, как носители правды Божией, должны особенно живо чувствовать свою духовную связь с нашим воинством, ведущим борьбу с германским зверем» [64].

Но прошло меньше двух лет, и в России все изменилось. Правда, еще в апреле 1917 года, месяц спустя после переворота, Шараевский продолжал оставаться в русском лагере, хотя, очевидно, и начал подумывать о «смене вех». Екатерина Шульгина, жена редактора «Киевлянина» В.В. Шульгина, вспоминала:

«Этот украинский Савл не успел еще в те дни превратиться в украинского Павла. Напротив, он постоянно присылал и приносил нам свои проповеди для напечатания в «Киевлянине» [напр., см. 65] и называл покойного Д.И. Пихно и здравствующего Василия Витальевича своими «братьями по духу».

Он зашел, как всегда, на Пасху поздравить нас с праздниками. Великолепный, нарядный, в шелковой рясе... Я воспользовалась случаем и просила его принять участие в импровизированном предорганизационном совещании.

Мы находились в угловой гостиной, которая затем превратилась в кабинет Василия Витальевича. Батюшка сидел рядом со мной на диване и как-то загадочно помалкивал, а между тем он был членом «Клуба русских националистов» чуть ли не с его основания. От этого его помалкивания или от чего другого совещание не клеилось. Кажется, мы только решили, что следует прежде всего вступить в связь с купечеством крещатицким и подольским для финансирования дела.

Я поглядывала на отца Нестора и недоумевала, почему он, всегда если не красноречивый, то медоточивый, вдруг так присмирел и как будто чувствует себя не в своей тарелке.

Под конец совещания все-таки выяснилось, что организация нужна внепартийная, русская, национальная, главным образом для отстаивания русской культуры от шовинистического натиска украинизма и для изучения различных форм правления ввиду выборов в «Учредительное собрание».

И вот тут-то отец Нестор вдруг отверз свои уста и произнес еще более загадочную, чем его молчание, фразу:

– А ведь мы с покойным Димитрием Ивановичем оба – с Чигирина!

Он выговорил это слово даже с «украинским» придыханием на «г».

Эта фраза как-то упала и неловко повисла в воздухе. Точно атмосфера нашего дома отказалась принять ее. По стенам стояли шкафы, а в них огромные тома переплетенного

“Киевлянина”, скопившиеся за пятьдесят лет. Там где-то должна была быть первая страница, а в ней первая передовая со словами Виталия Яковлевича Шульгина:

– Край этот русский, русский, русский!

От Чигирина веяло провинциализмом, а здесь служили Империи!

Когда собрание разошлось, я пошла к Лине [дочери В.Я. Шульгина, основателя “Киевлянина” – А.Ч.] и сказала ей:

– Лина, хочешь пари держать, что мы этой шелковой рясы больше у себя не увидим?» [66, с. 178–180].

Будучи человеком небесталанным, но при этом неорганизованным и слабовольным, Шараевский не мог достичь высокого положения в Русской церкви. 1917 год предоставил ему шанс поучаствовать в создании отдельной Украинской церкви, которая могла дать то, чего ему так не хватало, – высокий пост и почести, а также, вероятно, ощущение самореализации. По всей видимости, Шараевский всерьез в украинскую национальную идею не верил, хотя, очевидно, идейным и искренним противником ее он также не был.

При этом Шараевский долго раздумывал, стоит ли ему переходить в украинский лагерь, взвешивал все «за» и «против». Еще в июне 1917 года на I Всероссийском съезде духовенства и мирян в Москве он приветствовал собравшихся от имени Киева и заявил об отсутствии сепаратистских стремлений в церковных кругах Украины [55, с. 361]. Но вскоре он все же решился перейти в лагерь автокефалистов. На одном из пастырских собраний Киева он покался перед украинцами, заявив, что «познал, в какой пропасти был до этого времени, познал все свои заблуждения и все то зло, которое причинил Украине. И я хочу искупить свои грехи. Я глубоко верю, что Украина примет в свои объятия заблудшего сына и простит меня грешного» [25, с. 125]. Шараевский стал членом ВПЦР, принял участие в травле митрополита Владимира. Священник, ранее прославлявший в своих проповедях русский народ, теперь обращался к своей новой пастве так: «Народ Божий, боголюбивый люд украинский! Ты строишь свою новую жизнь, свое желанное счастье. Пусть же благословит тебя Христос-Господь. Иди же святым путем Его. – Он утвердит и увенчает твое строение. На основании вековечной Божьей правды, в святом единении верующих душ, этого камня живого, построится церковь святая Украинская, какой она были и в старину, во славу Божью, на счастье родной своей Державе. Благослови нас, Боже, и утверди!» [67].

Несмотря на все это, Шараевский некоторое время продолжал колебаться и раздумывать, правильно ли он поступил. Когда в конце октября 1917 года положение в Киеве на несколько дней качнулось в русскую сторону и казалось, что верные Временному правительству войска удержат контроль над городом, Шараевский попытался на всякий случай подготовить пути к отступлению. 26 октября (8 ноября) 1917 года в редакции «Киевлянина» служили ежегодную панихиду по Д.И. Пихно, и, к удивлению собравшихся, на нее явился Шараевский. Таким образом, Екатерина Шульгина ошиблась, когда говорила, что отца Нестора в редакции «Киевлянина» больше не увидят. Она вспоминала: «И вот “приполз” сюда уже явленный украинец – отец Нестор. Он был в каком-то “вретище”, в какой-то старой поношенной рясе, точно в покаянной одежде. Я поняла, что он пришел, так сказать, на всякий случай <...>. Все от него сторонились, и тяжело было на него смотреть. Он был такой униженный, и мне стало его невыносимо жалко. Зачем и за что он поставил себя в такое положение? Я старалась быть любезной, насколько могла, но о чем мы могли разговаривать?» [66, с. 180] Впрочем, нельзя исключать и того, что Шараевский пришел в редакцию «Киевлянина» не только из-за желания подстраховаться в условиях стремительно меняющейся политической обстановки, а потому что испытывал искренние чувства уважения и преданности к покойному редактору газеты Д.И. Пихно.

Автокефалистский уклон Шараевского вызвал недовольство верующих киевлян. Когда в феврале 1918 года он попытался занять вакантное место настоятеля Десятинной церкви, его кандидатура на приходских выборах была забаллотирована. В мае 1918 года общее собрание Союза приходских советов церковей города Киева просило правящего епископа провести расследование о деятельности всех лиц, третировавших покойного митрополита Владимира, и поступить с ними на основании церковных канонов. Но из-за хаоса начавшейся гражданской войны было не до Шараевского, и запрещен в служении он был только в сентябре 1919 года, когда город контролировали деникинские войска. Нестор пытался оправдаться, но окончательный вердикт по его делу не был вынесен из-за очередной смены власти в Киеве [2, с. 538–540].

Протоиерей Шараевский продолжил активное участие в автокефалистском движении. В октябре 1921 года он стал делегатом I Всеукраинского православного церковного собора Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ), за что и был извергнут из сана и отлучен от Русской церкви. Ни один православный епископ не согласился войти в состав УАПЦ, что делало невозможным ни рукоположение священников, ни хиротонию новых епископов. Тогда автокефалисты решили совершить хиротонию самостоятельно, без участия епископов, за что и получили в народе прозвище «самосвяты». «Долго искали какого-нибудь архиерея, который бы согласился стать во главе этой компании и возглавил бы незалежную украинскую церковь, – рассказывал историк В.М. Базилевич. – Но к чести Русской церкви такого архиерея не нашлось. Тогда возник проект использовать для этой цели мощи митрополита Макария. И возложить его руку на почтенную голову отца Нестора Шараевского. Но потом на это кощунство не решились... И заявили, что собрание верующих в храме по силе благодати равно одному епископу. И вот, вся эта компания явилась в Софиевский собор... Устроили нечто вроде спиритической цепи... и таким образом родился первый самостийный украинский епископ. Своего рода *homunculus*. Ну а этот уже возвел в епископы целый ряд самостийных батюшек...» [68, с. 445]. Даже часть автокефалистски настроенных священников посчитала произошедшее кощунством и отказалась участвовать в деятельности «самостийной» церкви.

Именно таким нехитрым образом Нестор Шараевский стал «архиепископом Киевским», заместителем «митрополита Киевского и всея Украины» Василя (Липковского), то есть фактически человеком № 2 в УАПЦ (правда, своей кафедры в Киеве у него не было, так как он окормлял сельские приходы Киевской губернии). Екатерина Шульгина увидела своего старого знакомого в новом облике во время кратковременного пребывания в Киеве в начале 1922 года. «Архиепископ» Нестор был «во всем великолепии епископского облачения в Софиевском кафедральном соборе». «Тут мне стало уже не жалко его, а страшно за него, – вспоминала Шульгина. – Я ясно ощущала весь ужас кощунства и поскорее ушла» [66, с. 180].

В.П. Рыбинский писал об эволюции своего друга и однокурсника так: «После революции с Нестором произошла перемена. Его захватило сепаратистское движение, начавшееся в Киеве, и он стал одним из основателей так называемой украинской автокефальной церкви, которая с точки зрения академических теорий и традиций, а особенно тех, которых до сих пор придерживался Нестор, была лишь забавой. Нестор был посвящен в архиереи и назначен архиепископом Киевским. В это время он много работал над переводом на украинский язык Библии и богослужебных книг. Подаренный мне им перевод Псалтири, сделанный с русского текста, мне очень понравился своим языком. Наши товарищеские отношения с Нестором в этот период разорвались сами по себе. Я не мог считать его всерьез архиепископом, хотя по мягкости не осуждал его. Сам же он чувствовал себя со мной неудобно, и при встречах разговор у нас не клеился, поскольку главного пункта, который возник между нами, ни он, ни я не хотели касаться. Архипастырствовал Нестор недолго.



С алкоголизмом он покончил, но был слабым, немощным, очень хромал, и на его место нашлись более энергичные люди. Иногда он выезжал в село для торжественных служб, и это было для него поддержкой. Изредка мы с ним встречались, но былой непосредственности в наших отношениях не было» [54, с. 176–177].

В записке, подготовленной чекистом С.Т. Кариним-Даниленко и характеризующей «епископат» УАПЦ, о Шараевском говорилось следующее: «Бывший член Союза русского народа и Белоцерковского повстанческого уездного комитета. Считает, что революция пришла к явному абсурду и то, за что боролись миллионы людей, идет насмарку. Открытый враг “украинцев-мазеповцев”. Любящий Малороссию за хороший борщ, колбасу и чудные песни. В своей деятельности плетется за Липковским из-за боязни быть выброшенным из епископов УАПЦ» [69, л. 43]. Впрочем, оценки других вождей УАПЦ были совсем уничтожительными. Так, главу «самосвятов» Липковского Карин-Даниленко называл «куркулем», «обыкновенным авантюристом», который «завтра может быть и врагом Украины, если это может быть полезным для его кармана». Александр (Ярещенко) – «более атеистичен, чем религиозен», для него «церковь не цель, а средство для объединения “самостийных” сил Украины». Юрий (Жевченко) – «атеист» [69, л. 42–44]. Так что по сравнению с другими лидерами автокефалистов характеристика Шараевского была вполне комплиментарной, в ней он предстал как добродушный и в целом неплохой, но безвольный человек. Если верить агентурным сведениям Карина-Даниленковского, Шараевский, хотя и был патриотом Малороссии / Украины (причем патриотом скорее «бытовым», чем идейным), сознательным сторонником украинского сепаратизма так и не стал – вероятно, черносотенное прошлое сыграло в этом определенную роль.

Со временем украинские «автокефалисты», первоначально использовавшиеся для раскола Русской церкви, перестали быть нужны большевикам. Кроме того, советские власти опасались, что деятельность УАПЦ поспособствует росту украинского национализма, ориентированного на эмигрантские круги. Во второй половине 1920-х годов начинаются преследования «самосвятов». В отличие от других вождей УАПЦ, Шараевскому, можно сказать, повезло – он хотя бы умер своей смертью. Последние два года жизни «архиепископ Киевский» жил в крайней нищете, даже голодал. Скончался Нестор Шараевский в 1929 году и был похоронен у Михайловского придела Софийского собора.

Биографии трех видных деятелей церкви, перешедших в украинский лагерь, показывают три своеобразные модели поведения. Агапит (Вишневецкий), карьерист и приспособленец, просто плыл по течению и был готов служить любым властям. Его двукратное появление в украинском лагере и двукратный уход оттуда были вызваны, несомненно, желанием сохранить свое видное положение и контроль за епархией и ее доходами, а не какими-то идеологическими мотивами. Алексей (Дородницын), человек настырный, небес-таланный и амбициозный, был оскорблен изгнанием с Владимирской кафедры и, очевидно, желал взять реванш и стать митрополитом Киевским, или, расколов Русскую церковь, занять ведущее положение в церкви Украинской. Опять же и в случае с ним вряд ли можно говорить о какой-то идейности, об искренней приверженности «украинству», но переходил он в украинский лагерь, в отличие от Агапита, вполне осознанно, связав с ним свою судьбу и будущую карьеру. Представители УАПЦ в 1921 году вполне справедливо отмечали, что «в действительности епископы Агапит и Алексей никогда не были украинскими» [70, с. 76]. Более того, новый состав ВПЦР отрекся от них, заявив, что «ни архиепископ Алексей, ни, тем более, Агапит и не думали про автокефалию украинской церкви, а только про автономию» (относительно Алексея это было явной неправдой), а «вся их деятельность проводилась во взаимопонимании с украинской гражданской властью, и сами они пострадали, когда та власть исчезла» [76, с. 458]. Вряд ли можно говорить о какой-то взаимосвязи между их приверженностью русскому национализму до революции и исповеданием национализ-

ма украинского после нее, так как их переход из одного лагеря в другой был обусловлен отнюдь не причинами идейного характера.

Нестор Шараевский также не был лишен карьеризма, но в его поведении, в отличие от Агапита и Алексия, можно усмотреть определенную искренность. Вполне возможно, что он, человек, запутавшийся в хитросплетениях жизни и опустившийся морально и физически, усмотрел в украинском церковном движении последний шанс на изменение своей судьбы. Несмотря на неплохое положение в обществе и, вполне возможно, искреннюю привязанность к Д.И. Пихно и его семье, Шараевский, человек неглупый, не мог не понимать, что в лагере русских националистов и монархистов отношение к нему в лучшем случае насмешливо-ироническое. Увлечение украинской идеей в молодости, искренняя привязанность к родному краю, угрызения совести за грязную работу, за которую он брался во время пребывания в черносотенных кругах (слезка за нелояльными священниками), вполне могли подтолкнуть его к переходу в лагерь украинских автокефалистов. В случае с Шараевским, на наш взгляд, все же можно говорить о некоей эволюции национально-политических воззрений, хотя она, конечно, играла далеко не первостепенную роль, а основной его мотивацией было желание найти себя и вместе с тем соответствовать политической конъюнктуре.

Несмотря на определенные различия между судьбами описанных выше видных деятелей церкви и причинами, побудившими их перебраться из националиста русского в националиста украинского, все три случая объединяет одно: не произошли революция 1917 года, ни Алексий, ни Агапит, ни Нестор Шараевский даже не задумались бы о какой-то автокефальной украинской церкви.

## Литература

1. *Нагорнюк Й.* Як відносяться де-котрі священники до нашої української справи // Громадянин. 1917. 15 (28) грудня. № 23–24. С. 15–16.
2. *Кальченко Т.В.* Монархическое движение в Киеве и на территории Киевской губернии (1904–1919): Историческая энциклопедия. Киев: Интерконтиненталь-Украина, 2014.
3. Тільки троє // Нова рада. 1918. 4 червня (22 травня). № 91. С. 3.
4. *Гр. Мих.* Херсонські клерикали // Робітнича газета. 1918. 25 вересня. № 375. С. 4.
5. *Ефимовский Е.А.* Статьи. Париж, 1994.
6. *Кандидов Б.* Церковь и Гражданская война на Юге (Материалы к истории религиозной контрреволюции в годы Гражданской войны). М.: Безбожник, 1931.
7. «Чужі люди» // Трибуна. 1918. 29 грудня. № 10. С. 4.
8. *Бойко О.В., Сніда Є.О.* Постать архієпископа Катеринославського Агапіта на тлі церковно-політичних процесів післяреволюційної доби (1917–1924 рр.) // Придніпров'я: історико-краєзнавчі дослідження: Збірник наукових праць. Вип. 8. Дніпропетровськ, 2010. С. 225–233.
9. *Федевич К.К., Федевич К.І.* За Віру, Царя і Кобзаря. Малоросійські монархісти і український національний рух (1905–1917 роки): пер. з рос. К. Демчук. Київ: Критика, 2017.
10. *Омельяничук И.В.* Социальный состав монархических организаций Владимирской губернии в 1905–1917 гг. // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2019. № 1. С. 85–103.
11. *Степанов А.* Алексий (в миру Дородницын Анемподист Яковлевич) // Черная сотня: Историческая энциклопедия 1900–1917 / сост. А.Д. Степанов, А.А. Иванов. М.: Крафт+, Институт русской цивилизации, 2008. С. 24–25.
12. *Алексий (Дородницын), еп.* Полн. собр. соч. Т. 1: Статьи богословско-философского и церковно-исторического содержания. Саратов, 1914.
13. Речь Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Алексия, Архиепископа Владимирского и Шуйского, при вручении жезла Преосвященному Павлу, Епископу Суздальскому // Владимирские епархиальные ведомости. 1916. 7 мая. № 19. С. 318–324.
14. *Фриз Г.* «Губительное благочестие»: Российская церковь и падение империи: сборник статей: пер. с англ. А. Глебовской, М. Долбилова / под ред. П. Рогозного. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019.
15. Епископ владимирский Алексий и Распутин // Новое время. 1917. 18 (31) марта. № 14730. С. 3.
16. Архиепископ Алексий // Старый владимирец. 1917. 25 марта. № 68. С. 3.

17. Журналы Владимирского Епархиального Съезда духовенства и мирян 3–6-го мая 1917 года // Владимирские епархиальные ведомости. 1917. 10 июня. № 20–21. С. 215–224.
18. Указ из Святейшего Правительствующего Синода // Владимирские епархиальные ведомости. 1917. 22 июня. № 23. С. 1.
19. *Кабанець Є.* Смерть митрополита Володимира // Людина і світ. 1997. № 4. С. 21–26.
20. Нові книжки // Нова рада. 1917. 13 жовтня. № 161. С. 4.
21. *Залужный Д.* [Скрынченко Д.В.] Из «Молитовника» архиепископа Олексія // Киевлянин. 1917. 23 декабря. № 282. С. 2.
22. *Алексий, архиеп.* Историческая справка о подчинении Украинской Церкви (Киевской митрополии) Московскому патриарху // Вісти Українського православного церковного собору. 1918. 5 січня. № 2. С. 4.
23. Проголошення української республіки // Народна воля. 1917. 23 (10) листопада. № 157. С. 2.
24. *Евлогий, митр.* Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М.: Московский рабочий; Издательский отдел Всецерковного православного молодежного движения, 1994.
25. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. IV (XX ст.). Частина перша. Нью-Йорк – Бавнд-Брук: Українська Православна Церква в С.Ш.А., 1961.
26. Венок на могилу высокопреосвященного митрополита Владимира († 25 января 1918 г.): Издание Киево-Печерской Лавры под редакцией заслуженного профессора протоиерея Феодора Титова. Киев, 1918.
27. *А. Ол.* [Олексій, архиеп.] До Собору // Вісти Українського православного церковного собору. 1917. 31 грудня. № 1. С. 3–4.
28. *А. Ол.* [Олексій, архиеп.] До Собору (Далі) // Вісти Українського православного церковного собору. 1918. 5 січня. № 2. С. 2.
29. *Кибалюк Н.* Шляхом любови і крові // Наше життя. 1947. 1 січня. № 1 (96). С. 3.
30. *Залужный Д.* [Скрынченко Д.В.] Всеукраинский церковный собор // Киевлянин. 1917. 19 ноября. № 255. С. 2.
31. *Алексий, архиеп.* Открытое письмо // Киевлянин. 1917. 23 ноября. № 257. С. 1.
32. *Шульгин В.* Открытый ответ // Киевлянин. 1917. 23 ноября. № 257. С. 1.
33. Речь, произнесенная высокопреосвященнейшим Алексием, архиепископом Владимирским и Шуйским, пред молебном в кафедральном соборе 5 марта сего года // Владимирские епархиальные ведомости. 1917. 11 марта. № 9–10. С. 81–83.
34. Речь, произнесенная высокопреосвященнейшим Алексием, архиепископом Владимирским и Шуйским, пред молебном в кафедральном соборе 5 марта сего года // Киевлянин. 1917. 25 ноября. № 259. С. 2.
35. Архиепископ Алексий // Старый владимирец. 1917. 25 марта. № 68. С. 3.
36. *Алексий, архиеп.* Открытое письмо // Киевлянин. 1917. 28 ноября. № 261. С. 1.
37. *К.М.* Украинец архиепископу Алексию // Киевлянин. 1917. 28 ноября. № 261. С. 1.
38. *Алексий, архиеп.* Письмо в редакцию // Киевлянин. 1917. 30 ноября. № 263. С. 2.
39. *Шульгин В.* Неожиданная находка, или Добрый профессор // Киевлянин. 1917. 13 декабря. № 273. С. 1.
40. *Алексий, архиеп.* Открытое письмо // Киевлянин. 1917. 15 декабря. № 275. С. 2.
41. *В. [Шульгин В.В.]* Родственники // Киевлянин. 1917. 28 ноября. № 261. С. 1–2.
42. *Олексій, архиеп.* До уваги тим, хто працює над утворенням автокефалії української Церкви // Трибуна. 1919. 19 січня. № 24. С. 5.
43. Русский Губернский Выборный Комитет // Русский националист. 1912. 14 сентября. № 9. С. 1.
44. Вступительное слово Председателя «Всероссийского Национального Союза» Петра Николаевича Балашева на первом собрании представителей «Всероссийского Национального Союза» // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1912. 1 мая. № 13. С. 653–659.
45. Деятельность Всероссийского Национального Союза в 1911 году и причины его зарождения // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1912. 1 мая. № 13. С. 659–664.
46. Духовенству перед выборами в Государственную Думу // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1912. 11 июля. № 20. С. 857–864.
47. Основные положения программы Всероссийского Национального Союза // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1912. 21 июля. № 21. С. 881–882.
48. Съезд русских избирателей Екатеринославской губ. в мае 1912 года // Русский националист. 1912. 22 июля. № 1. С. 2.
49. На вулицях Києва // Відродження. 1918. 20 (7) грудня. № 215. С. 1.
50. К сведению духовенства Епархии и исполнению // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1917. 11 марта. № 8. С. 105–110.
51. *Н.* Епархиальный хамелеон // Звезда. 1918. 3 марта (18 февраля). № 39. С. 1–2.
52. [Месснер Е.Э.] В Добровольческой армии: Из воспоминаний полковника Е.Э. Месснера // Ганин А.В. Семь «почему» российской Гражданской войны. М.: Пятый Рим, 2018. С. 485 – 573.
53. Торжество объединения Украины // Последние новости. 1919. 23 (10) января. № 5395. С. 3.
54. *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.: Общество любителей церковной истории, 2016.
55. *Рибинський В.* До історії Київської духовної академії. Курс 1887–1891 рр. Спогади // Хроніка-2000:

- Український культурологічний альманах. Вип. 17–18. Київ, 1997. С. 154–180.
56. *Кальченко Т.В.* Киевский клуб русских националистов: Историческая энциклопедия. Киев: Киевские ведомости, 2008.
57. *Казаків М.В.* Майбутні автокефалісти у церковно-братському русі початку ХХ ст. (на прикладі В. Липківського та Н. Шараєвського) // Громадянські протистояння в історії України: від непорозуміння і розбрату до національної консолідації: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, приуроченої до 350-ї річниці Чорної Ради в Ніжині (26 червня 2013 року, м. Ніжин) / упор. Є.М. Луняк; відп. за вип. С.Ю. Зозуля. Ніжин: Видавець ПП Лисенко М.М., 2013. С. 131–137.
58. *Царинний А.* [Стороженко А.В.] Украинское движение: Краткий исторический очерк, преимущественно по личным воспоминаниям. С введением князя А.М. Волконского. Берлин, 1925.
59. *Колмаков В.Б.* С Россией в сердце. Дмитрий Скрынченко. История жизни / под ред. А.Ю. Минакова. Воронеж: Издательский отдел Воронежской и Борисоглебской епархии, 2012.
60. Сборник Клуба русских националистов. Вып. четвертый и пятый. Киев, 1913.
61. *Залужный Д.* [Скрынченко Д.В.] Итоги: К деятельности Всеукраинского церковного собора. IV // Голос Киева. 1918. 3 августа (21 июля). № 71. С. 1.
62. *Справа А. Савенка* // Нова рада. 1910. 21 мая (3 червня). № 115. С. 3.
63. *Шараєвський Н.А.* Мысли о. Иоанна Кронштадтского о вере и жизни христианской (Параллель между о. Иоанном Кронштадтским и гр. Л.Н. Толстым): Речь, произнесенная 19-го декабря 1910 г. в торжественном собрании Киевского Православного Религиозно-Просветительного Общества по случаю 2-й годовщины смерти великого пастыря Земли Русской. Киев: Издание Киевского Православного Религиозно-Просветительного Общества, 1911.
64. Погребение Д.И. Пихно // Киевлянин. 1913. 2 августа. № 210. С. 2.
65. В клубе русских националистов // Киевлянин. 1915. 9 мая. № 126. С. 4.
66. *Шараєвський Н., прот.* Перед Плащаницей // Киевлянин. 1917. 1 апреля. № 87. С. 1.
67. *Шульгина Е.Г.* Конспект моих политических переживаний (1903–1922) / подг. текста, предисл., коммент. А.А. Чемакина. Фонд «Связь Эпох», 2019.
68. *Шараєвський Н., прот.* На новий рік! на щастя Україні! // Вісти Українського православного церковного собору. 1918. 5 січня. № 2. С. 1.
69. *Лазаревський В.А.* На том берегу // *Шульгин В.В., Шульгина М.Д., Лазаревський В.А.* 1921 год / сост., науч. ред., авт. вступ. ст. и коммент. А.А. Чемакин. М.: Кучково поле, 2018. С. 297–525.
70. Характеристика лидеров УАПЦ // Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО Украины). Ф. 1. Оп. 20. Д. 2318.
71. Перший Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 14–30 жовтня 1921 року: Документи і матеріали / упор.: Г.М. Михайліченко, Л.Б. Пилявець, І.М. Преловська. Київ; Львів: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України, 1999.

*Аннотація.* В статті розглядається діяльність трьох священників, до революції зв'язаних з Союзом русского народа, Всеросійським національним союзом, Київським клубом русских националистов, а в 1917 році. перешедших в український лагерь: архієпископів Алексія (Дородницького), Агапіта (Вишневського) і протоієрея Н.А. Шараєвського. Автор намагається відповісти на питання, якими були обставини і мотиви їх переходу від русских националистов до українських націоналістів. Робиться висновок, що Алексій і Агапіт опинилися в українському русі виключно по кон'юнктурним причинам, і лише в відношенні Шараєвського можна говорити про певну іскренність і ідейну еволюцію, хоча і в даному випадку кар'єрні мотиви представляють головні.

*Ключові слова:* Алексій (Дородницький), Агапіт (Вишневський), Н.А. Шараєвський, чорносотенці, російський націоналізм, український націоналізм, православ'я, Православна російська церква, Українська автокефальна православна церква, революція 1917 року, Громадянська війна.

Anton A. Chemakin, PhD in History, Senior Lecturer, Institute of History, St. Petersburg State University. E-mail: a.chemakin@spbu.ru

**Black-Hundred Priests Between Russian and Ukrainian Nationalism: by the Example of Archbishops Alexiy (Dorotnitsyn), Agapit (Vishnevsky) and Archpriest Nestor (Sharaevsky)\***

*Abstract.* The article is devoted to the examination of the work of the three priests who before the revolution were involved in the activities of the Union of the Russian People, the All-Russian National Union and Kiev Club of the Russian Nationalists, and in 1917 joined the Ukrainian camp: Archbishops Alexiy (Dorotnitsyn), Agapit (Vishnevsky) and Archpriest Nestor (Sharaevsky). The author of the article tries to find the answer to the question what circumstances and motives made them to transfer from Russian to Ukrainian nationalists. He comes to the conclusion that Alexiy and Agapit found themselves in the Ukrainian movement exclusively due to conjunctural reasons, and only Sharaevsky was enough sincere and went through certain ideological evolution, though with him the career motives also predominated.

*Keywords:* Alexiy (Dorotnitsyn), Agapit (Vishnevsky), N.A. Sharaevsky, Black-Hundreders, Russian Nationalism, Ukrainian Nationalism, Orthodoxy, Russian Orthodox Church, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Revolution of the 1917, Civil War.

\* The reported study was funded by RFBR, project number 19-09-00096 "Russian Orthodox clergy and Russian nationalism in the late XIX – early XX century".



## **«Я... уголек, выпавший из распявшегося самовара прежней России» (дороги Льва Тихомирова)**

Герой данной статьи принадлежит к тем людям, которые были не только свидетелями, но и участниками многих исторических событий. Идеолог «Народной воли», перешедший в стан монархистов и возглавивший «Московские ведомости», он вызывал бурную полемику еще при жизни. Бывшие соратники-революционеры клеймили его как «ренегата», но и среди черносотенцев ему не доверяли, считая «тайным врагом самодержавия» [1].

В 2008–2019 годах автором этой статьи были подготовлены к изданию и выпущены в свет тексты дневника за 1905–1910 и 1915–1917 годы [2–4]. В силу ряда причин первоначально пришлось начать публикацию с конца (1915–1917). Затем обратиться к периоду 1905–1907 годов (вторая книга дневника вышла в 2015 году, к 110-летию Первой русской революции) и далее постепенно закрывать оставшийся хронологический промежуток. Надеюсь, что публикация дневника будет продолжена.

\* \* \*

Лев Александрович Тихомиров родился 19 (31) января 1852 года в Геленджикском укреплении и унаследовал имя второго сына Тихомировых, родившегося до него и скончавшегося еще в младенчестве. По семейным преданиям, перед его рождением мать увидела во сне святителя Митрофана, благословлявшего ее и хотела назвать сына в его честь. Однако первый сын, Владимир (1848 г.р.), обрадовался появившемуся на свет брату и настоял на имени Лев. В дальнейшем Лев Александрович носил на груди образок святого Митрофана и был убежден, что этот знак играет особую роль в его жизни. В октябре 1853 года родилась сестра Мария, последний ребенок в семье.

Семья была дружной и образованной. «И отец, и мать, – вспоминал Тихомиров, – относились к книгам с преувеличенным доверием и полагали, что никакая книга не повредит, что хорошее останется, а дурное само отскочит» [5, с. 78].

В 1864 году Лев, оторвавшись от семьи, поступил в Александровскую гимназию в Керчи. Учился он хорошо, и начальство любило демонстрировать его успехи перед именитыми посетителями. На склоне лет Тихомиров не без гордости вспоминал, что его ученические сочинения славились в гимназии. В гимназии подросток Тихомиров отличался еще и тем, что много читал, «вел дневник... много размышлял... про себя... много философствовал и сочинял для себя целые философии бытия. Замечательно, что у меня самостоятельно являлись многие концепции мирового бытия, очень схожие с оккультическими... Немало тетрадей было у меня исписано размышлениями на эти темы» [5, с. 204].

Одиночество не тяготило его. Будучи неплохим товарищем, он вместе с тем своей «внутренней работы» никому не показывал и к своим думам и размышлениям других не

*Репников Александр Витальевич*, доктор исторических наук, начальник Центра документальных публикаций Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ). E-mail: rgaspi@inbox.ru



допускал; «любил ходить по кладбищам и мог целый час просидеть на чьей-нибудь могиле в неясных размышлениях о неизвестной мне жизни неведомого покойника» [5, с. 205]. При этом Тихомиров участвовал в шалостях, а однажды выступил с товарищами инициатором издания гимназической газеты под неприятным названием «Неделя». Начальство поставило непременным условием издания предварительную цензуру, что подрубило начинание на корню. После нескольких «бесцветных» номеров газета прекратила свое существование.

Окончив в 1870 году с золотой медалью гимназию, Тихомиров едет в Москву, где в августе поступает на юридический факультет Московского университета, откуда вскоре переводится на медицинский (учился там в 1870–1873 годах, курса не окончил): «ходили слухи, что поступающих на медицинский факультет экзаменуют строго по-латыни. Поэтому я подал прошение о поступлении на юридический факультет, с тем, чтобы немедленно по поступлении перейти на медицинский» [5, с. 222]. В годы учебы он стал одним из активных участников народнического движения и осенью 1871 года вошел в московский кружок «чайковцев».

Летом 1873 года Тихомиров в связи с необходимостью активизации революционной деятельности уехал в Петербург и в начале сентября переехал в столицу, где продолжил заниматься революционной пропагандой. В ночь с 11 на 12 ноября того же года он был арестован на квартире своего друга С.С. Синегуба. При обыске, первоначально не предвещавшем ничего опасного, нашли «по разным закоулкам» компрометирующие материалы [см. 6, с. 149].

Впоследствии Тихомиров писал, что на допросах он «начинал видеть против себя действительного неприятеля, начинал пропитываться сознанием, что между нами нет ничего общего, никаких человеческих связей. Я вспоминал песню пленного ирокеза, связанного к столбу и расстреливаемого толпой вражеского племени, <...> напрягал все душевные силы на выработку безмолвной гордой ненависти, <...> меня охватывало прямое ощущение, что все ужасно на свете, что наша жизнь – мрачное зло. Это сатанинское чувство сжигало меня, подрывало все силы душевные и физические» [7, с. 161–162].

Более четырех лет Тихомиров провел в Петропавловской крепости и Доме предварительного заключения (ДПЗ). Одинокое заключение ломало его и доводило до отчаяния. Впоследствии он вспоминал, что «чтение Евангелия... составляло одно из любимых занятий моих в тюрьме... Чаще всего любил я восстанавливать в воображении по Деяниям и Посланиям картину христианской общины апостольских времен и реже всего останавливался на непонятном мне лице Христа. Однако вообще за это время я довольно хорошо изучил Новый Завет, что мне оказалось очень полезным впоследствии, когда я, благодаря Богу, мог подойти к Священной книге с несколько иным настроением» [7, с. 165].

У Тихомирова завязывается своеобразный «тюремный роман» с С.Л. Перовской, имевший платонический характер (хотя они и оставались наедине, сложно предположить между ними что-то интимное). Когда Тихомиров находился в Доме предварительного заключения, Перовская представлялась его невестой, используя обычную практику революционеров, применяемую для связи с находившимися в заключении. Синегуб вспоминал: «Свидания в это время давались не только с родными, но и со знакомыми: так Говоруха-Отрок имел свидание с Михайловским. Тихомиров – с Соней Перовской, числившейся тогда его невестой. Свидания давались же прямо в камерах без всяких свидетелей и по несколько часов подряд» [8, с. 239].

В октябре 1877 года Тихомиров проходил по «процессу 193-х» народников-пропагандистов. В знак протеста против фактически закрытого характера суда о своем отказе участвовать в этом фарсе заявили 120 человек, получивших название «протестанты». Среди них оказался и Лев Александрович. В итоге 90 обвиняемых были оправданы,

«28 человек были приговорены к каторге на срок от 3,5 до 10 лет и 39 – к ссылке... 24 “протестанта”, рискуя еще больше ухудшить свою участь, 25 мая 1878 г. перед отправкой на каторгу и в ссылку обратились к “товарищам по убеждениям”, оставшимся на воле, с революционным завещанием...» [9, с. 123]. В качестве наказания Тихомирову было зачтено предварительное заключение, и он был освобожден в начале 1878 года.

После выхода на свободу попытка восстановиться в университете провалилась. Полгода он провел у родных во Владикавказе и Новороссийске. Тихомиров был отдан под административный надзор полиции с определением обязательного места проживания. «При моей молодости и жажде широк[ого] наблюдения, – вспоминал он впоследствии, – эта мера поразила меня, как громовый удар. Мне казалось, что я снова попадаю в нечто вроде недавно оставленной тюрьмы, и я немедленно бежал, без денег, без планов, даже не зная, кого из революционных друзей сумею разыскать. С этого момента начинается моя нелегальная жизнь» [10, с. 241]. Именно Перовская, предложившая Тихомирову, высланному на родину в Новороссийск, покинуть ссылку. Как впоследствии утверждал Тихомиров, это предложение было «последней каплей». О взаимоотношениях с Перовской он напишет в воспоминаниях: «Мы совершенно открыто и окончательно решили жениться, заявили об этом даже родителям своим<sup>1</sup>. Но едва ли я для нее в то время подходил. Она могла уважать меня и особенно *жалеть*, но любить – едва ли. Ей, при ее характере, нужен был человек, которому бы она могла *подчиниться*, а у меня этого никогда не было. Как бы то ни было, когда я вышел из тюрьмы, она меня встретила и сконфуженно и холодно и сразу поставила на “благородную дистанцию”. Я от этого несколько времени очень страдал и даже воображал себя очень несчастным, но в конце концов у меня был тоже не такой характер, чтобы я погиб “из-за бабы”. Я влюблялся множество раз, но столь же легко утешался. Впоследствии мы с Перовской стали снова большие друзья, и она меня брала даже в конфиденты. Но в это время, само собою, я сначала огорчился, потом стал обижаться и вообще злиться на нее» [10, с. 98–99].

Перешедший в начале 1878 года на нелегальное положение Тихомиров прибывает в Петербург. После раскола «Земли и воли» (1879) он примкнул к «Народной воле», став членом ее Исполнительного комитета (ИК), Распорядительной комиссии и редакции газеты «Народная воля» (один из авторов программных документов, ведущий публицист партии). Он вернулся в революционную борьбу, а утешение в амурных делах нашел в лице учившейся на фельдшерских курсах уроженки Орла Екатерины Дмитриевны Сергеевой. Ученица П.Г. Заичневского и «якобинка» при этом настояла, чтобы их брак был оформлен венчанием. Летом 1880 года Тихомиров, используя фальшивый паспорт на имя Алещенко, обвенчался с ней незадолго до рождения их первой дочери. Шаферами на свадьбе были Н.К. Михайловский и Н.В. Шелгунов, о чем в 1883 году стало известно в Департаменте полиции. На вечеринке, состоявшейся после венчания, присутствовали почти все члены ИК, кроме Перовской, крайне недовольной выбором своего соратника. Тихомиров вспоминал, что когда Перовская узнала о женитьбе, «она была, как мне передавали, крайне обижена и раздосадована. Однако, когда мы после этого снова встретились, впервые Перовская начала смотреть на меня как-то немножко снизу вверх. Вероятно, она в глубине души почувствовала ко мне уважение, увидавши, что я не даю “бабе” крутить собой» [10, с. 111]. Народоволец М.Ф. Фроленко впоследствии иначе оценил ситуацию: «Этой свадьбой и нельзя было революционеру быть довольным. Ибо Сергеева представляла из себя обычную мещанку с чисто мещанскими поползновениями, ничего общего с революцией не имеющими. Она и раньше и после только и думала о себе, о своем доме... Тихомиров рад, что избавился от идейной Перовской и не замечает, что его оседлала простая

<sup>1</sup> Р. Пайпс сомневается в уведомлении Тихомировым своих родителей о свадьбе [см. 11, с. 125].

баба и довела до того, чем он стал» [цит. по: 12, с. 344]. В семейной жизни Тихомировы были счастливы. Судьба дала двух дочерей – Веру и Надежду и двух сыновей – Николая и Александра (в 1907 году принял постриг с именем Тихон, в честь святителя Тихона Задонского).

1880 год становится для Тихомирова знаковым не только потому, что он создает скрепленную таинством венчания семью. Происходит переоценка прежних ценностей. У него, по свидетельству многих соратников, обостряется подозрительность. На одном из заседаний ИК «Народной воли», проходившем в конце лета 1880-го, он заявляет о своем желании выйти из революционной организации. А.П. Прибылева-Корба вспоминала, что эта сцена была «в высшей степени мучительна». Товарищи напомнили Тихомирову о том, что по условиям устава Исполнительного комитета о выходе из него не может быть и речи, и решили дать ему «временный отпуск для поправления здоровья». Арестованный через несколько месяцев после этого заседания А.Д. Михайлов, бывший одним из наиболее близких для Льва Александровича людей, писал из тюрьмы о необходимости «беречь и ценить» Тихомирова как «лучшую умственную силу» и просил прощения за то, что часто упрекал его в бездействии [13, с. 73–74]. Получив возможность отдохнуть пару месяцев, Тихомиров поздней осенью вернулся в Петербург, где продолжалась «охота на императора». Новость об убийстве Александра II не принесла Тихомирову облегчения. Его появление с траурной повязкой на рукаве товарищи восприняли, как маскировку, но можно предположить, что это была попытка успокоить собственную совесть.

После разгрома «Народной воли» и массовых арестов Тихомиров скитается с женой по России. Летом 1881 года он перебирается в Москву, которую покидает в феврале 1882-го, меняя города: Нижний Новгород, Казань, Харьков, Ростов-на-Дону. Заодно Тихомиров смог обдумать свои перспективы и посмотреть на тот самый «простой народ», во имя которого боролся сам и его товарищи. В августе 1882-го он уехал в Женеву, затем перебрался в Париж. За границу выехала и Екатерина Дмитриевна. Тихомиров продолжал заниматься революционной деятельностью и вместе с П.Л. Лавровым принял участие в издании и редактировании «Вестника “Народной воли”» (1883–1886).

В силу обстоятельств Тихомиров стал одной из наиболее значимых фигур народо-вольческой эмиграции. Когда в мае 1883 года к нему явился провокатор С.П. Дегаев, Тихомиров в ответ на его покаяние обещал тому жизнь в обмен на убийство Г.П. Судейкина. Тихомиров так описывал ситуацию: «В это время – было начало 1883 года... явился ко мне неожиданный посетитель... Дегаев. Я очень обрадовался. Понятно, что я считал его честным революционером» [5, с. 387]. Далее Тихомиров повествует о беседе с Дегаевым, и продолжает: «И вот – он может быть неожиданно и для самого себя – прервал мои расспросы. “Слушайте, – сказал он, – не будем играть в прятки. Расскажу все начистоту всю правду, а тогда судите меня. Остаюсь на вашу волю. Что скажете, то я и сделаю”. Так началась его кошмарная правда...» [5, с. 390]. Результатом саморазоблачения Дегаева стала его сделка с Тихомировым, по которой он должен был прекратить все выдачи революционеров, а главное – убить Судейкина, что и было осуществлено. Можно сказать, что Тихомиров был одним из инициаторов этого убийства!

Зимой 1886/1887 годов во взглядах Тихомирова происходит перелом, подготовленный предшествующими сомнениями. «Моя эволюция, – говорил он корреспонденту газеты “Эндепенданс бельж”, – началась именно в 1886 г.; еще тогда редакционный комитет “Вестника Народной воли” вернул мне одну из моих статей» [цит. по: 12, с. 315].

Немало нервов испортил Тихомирову заведующий русской полицейской агентурой в Париже П.И. Рачковский, следивший за каждым его шагом и нарочно не скрывавший наличие слежки от своего подопечного. Через своего агента А.М. Геккельмана, близко к окружению Тихомирова, Рачковский получал полную информацию о его угнетенном

психологическом состоянии. Ровно через месяц 2 (14) марта в очередном донесении в Петербург Рачковский сообщал, что Тихомиров в смятении и «поддался мании преследования <...> и вообще имеет вид жалкого и больного психически труса. *Ввиду практикуемого мною внутреннего воздействия*<sup>1</sup> моральное состояние его должно ухудшаться все более и более» [цит. по: 14, с. 383].

Тяжкие думы усугублялись хроническим безденежьем (из Парижа пришлось перебраться в Ренси). К несчастьям и тревогам прибавилась болезнь сына. Тихомиров записывает в дневник: «Вот уже две недели, как возимся с Сашей. Болен, по-видимому, менингит... Я было совсем отчаялся и был уже уверен, что мой бедняжка помрет... Мочи нет. Всю душу вымотало» [10, с. 191–192]. Пытаясь найти ответ на мучившие его вопросы, Тихомиров обратился к Богу. Сын выздоровел. Так происходило его внутреннее перерождение. Предпосылки к этому уже имелись. «Строго говоря, я не был вполне безбожником никогда, – вспоминал Тихомиров. – Я только не верил в Бога, я имел материалистическое мирозерцание. Но я как-то боялся воевать с Богом, – меня от этого что-то удерживало. Один раз во всю жизнь я написал: “Мы не верим больше в руку Божью”, и эта фраза меня смущала и вспоминалась мне, как ложь и как нечто нехорошее. И это потому, что я не имел теории Бога и имел теорию без Бога, но в то же время давно уже ощутил нечто таинственное, чего не понимал и не мог, однако, отрицать» [10, с. 287].

В 1888 году в Париже вышла брошюра Тихомирова «Почему я перестал быть революционером», которая подвела черту под его прошлым. Тихомиров сделал изданию максимально возможную рекламу. Это было поистине публичное покаяние! 22 августа 1888 года Тихомиров написал и 12 сентября отправил Александру III покаянное прошение с просьбой о помиловании. Он просил отпустить «бесчисленные вины» и позволить возвратиться в Россию. В ноябре Тихомиров был помилован и в декабре получил положительный ответ в российском посольстве. Он может вернуться на родину, но должен в течение пяти лет состоять под гласным надзором.

Выход в свет книги Тихомирова и его последующие действия вызвали шквал возмущения в революционных кругах. Интерес к ним проявило и образованное общество Европы, особенно та часть, чьи интересы соприкасались с вопросами литературы и искусства. Литературовед Е.А. Таратута полагала, что «именно измена Тихомирова наложила свой отпечаток на то, что в известном романе Джозефа Конрада “На взгляд Запада”, рассказе А. Конан-Дойла “Пенсне в золотой оправе”, и некоторых других произведениях западноевропейской литературы, посвященных народовольцам, – основным мотивом является мотив измены, тема ренегатства» [14, с. 376]. Описанное в рассказе Артура Конан-Дойла «Пенсне в золотой оправе» [15, с. 254–276] происшествие относится к 1894 году. Согласно сюжету произведения, жена бывшего революционера, скрывшегося в Англии, тайно приезжает к мужу, чтобы выкрасть письма. Интересно описание предателя, напоминающего своей внешностью... Тихомирова: «Его лицо поразило меня: худое, с орлиным носом, пронзительными черными глазами, которые словно притаились в глубоких орбитах под густыми, нависшими бровями. Волосы и борода были у него совершенно седые, если не считать некоторой странной желтизны вокруг рта. Из густой поросли седых волос торчала тлеющая папироза, и в комнате было трудно дышать от густого табачного дыма» [15, с. 266]. При этом бывший революционер писал «серьезнейшее исследование основ вновь открытой религии» (!) и сетовал: «Мое здоровье так плохо, что я и не знаю, смогу ли я теперь закончить мой труд...» [15, с. 267]. Интересна экранизация этого рассказа в английском сериале о Шерлоке Холмсе с Джереми Бреттом в главной роли. Революционер-ренегат в фильме как две капли воды похож на Тихомирова, словно его создатели имели перед собой его фотографию 1910-х годов.

<sup>1</sup> Все выделения в цитатах присутствуют в оригиналах.



20 января 1889 года Тихомиров прибыл в Петербург и отправился в Петропавловский собор, чтобы поклониться праху Александра II, убитого его товарищами-народовольцами. Пробыв около месяца в Петербурге, Тихомиров был вынужден обосноваться под надзором в Новороссийске, хотя П.Н. Дурново и обнадежил его обещанием освободить в перспективе от гласного надзора полиции. В свой последний день пребывания в столице, отбывая из Петербурга, Тихомиров в письме к О.А. Новиковой от 9 февраля 1889 года рассыпается в благодарностях МВД: «Надеюсь, что поведение мое, во время этого надзора, докажет Министерству, что я – не только вообще человек благонамеренный, но и в частности своего отношения к современным задачам и деятельности Правительства составляю элемент безвредный или до известной степени – конечно в пределах своих сил – полезный» [16, л. 16 об.].

В Новороссийске Тихомиров проводил время в работе над статьями, читая церковные книги и общаясь с родными. Его особенно радовало, что дочери, воспитанные матерью Тихомирова, ходили в церковь. Теперь он сумел узаконить собственных дочерей, поскольку, живя под фальшивым паспортом, не мог этого сделать. Вскоре был крещен сын Саша, крестной матерью которого заочно стала Новикова.

В 1890 году Тихомиров по ходатайству директора Департамента полиции МВД П.Н. Дурново освобожден от надзора полиции. Его заботой становятся поиски стабильного заработка: «Мне нужно *служить*... Да не будь я – я, не компрометирую меня служба в полиции – я бы м<ожет> <быть> предпочел полицию многим пунктам наблюдения. Но мне это не годится», – писал он Новиковой в феврале 1890 года [17, л. 9–9 об.]. Прикидывая, с какими из консервативных изданий можно сотрудничать, Тихомиров налаживал контакты с А.С. Сувориным, присматривался к «Гражданину» В.П. Мещерского и «Московским ведомостям». Мещерский статью Тихомирова напечатал, но импонирующий Тихомирову и поддержавший его К.П. Победоносцев был «страшно против князя» [17, л. 31 об.]. Обижать Победоносцева было нельзя. 24 июня 1890 года Тихомиров отметил в письме к Новиковой: «Конст<антин> Петрович – мне чрезвычайно понравился. Он добр ко мне до нельзя. Пригласил к себе на дачу, где я ночевал у него, обедал, слушал прекрасную монастырскую всенощную и т.д. Познакомился с Саблером. Очень много говорил с К.П., который обещал применить старания для снятия с меня надзора» [17, л. 32 об.].

С «Новым временем» отношения не заладились, а «Гражданину» Тихомиров не без влияния Победоносцева предпочел «Московские ведомости», где ему обещали постоянное место, когда он переберется в Москву. Это в определенной степени отвечало и желаниям самого публициста, писавшего летом 1890 года Новиковой: «Вообще мне ни одна газета не нравится так, как “Московские ведомости”... и люди мне очень понравились, но именно практичности в них совсем не замечаю, и это очень досадно» [17, л. 31 об. – 32]. 11 августа 1890 года, готовясь к отъезду в Москву, Тихомиров пишет ей же: «Службу же я хочу и очень хочу иметь. Я даже намекал на это Победоносцеву, хотя просить прямо не решаюсь еще. Дело в том, что служба не дает денег, а нужно же жить... Я сам не деловой человек, а потому мне необходимы деловые друзья или начальники. Своей идеи систематически организованной пропаганды я нисколько не оставляю, как ни скептически отнеслись к ней Александр Алексеевич, Победоносцев и Грингмут. Но это дело, как всякое другое, требует не только таланта, а деловитости, практичности. Этого я в себе не нахожу, я себя знаю. Я только понимаю, как нужно делать, но *сделать* не сумею 9 вещей из 10» [17, л. 37–38–38 об. – 37 об.]<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В подлиннике письма, хранящемся в РГАЛИ, при архивной нумерации неверно пронумерованы страницы.

Характерно, что Тихомиров хочет одновременно и денежную службу, и время для свободного публицистического творчества. Чего в этих желаниях больше – наивности, или самоуверенности, сказать сложно. Впрочем, эта наивность через много лет не мешает Тихомирову возглавить «Московские ведомости», обрести искомую «службу» и стать статским советником.

Осенью 1890 года Тихомиров обосновался в Москве, где сначала живет на Долгоруковской улице, а затем на улице Палиха. Лев Александрович становится штатным сотрудником «Московских ведомостей», публикует в этой газете статьи, печатается в журнале «Русское обозрение» и других консервативных органах печати. В 1893–1894 годах он полемизировал на страницах «Русского обозрения» с В.С. Соловьевым (их личная встреча произошла в 1889 году) [см. 18, с. 599–604].

Наиболее фундаментальной работой, написанной Тихомировым-монархистом, стало исследование «Монархическая государственность», которое выходило летом-осенью 1905 года. Несколько экземпляров книги были «именными», и один был передан Николаю II. К числу значимых работ Тихомирова можно отнести: «Начала и концы. Либералы и террористы» (1890), «Социальные миражи современности» (1891), «Борьба века» (1895), «Знамение времени – носитель идеала» (1895), «Едиличная власть как принцип государственного строения» (1897), сборник статей 1909–1911 годов. «К реформе обновленной России» (1912). Тихомиров активно печатается в консервативных изданиях, становится членом Общества любителей духовного просвещения (с 1895), Общества ревнителей русского исторического просвещения в память императора Александра III (с 1896). Он – член Предсоборного присутствия (1906) и член Совета Главного управления по делам печати МВД (1908–1909).

Надежды Тихомирова на перемены вспыхнули в связи с деятельностью П.А. Столыпина [см. 19, с. 24–28]. Тихомиров чувствовал себя востребованным, поверив, что вместе со Столыпиным сможет вращать колесо истории! Далекий от жизни политической элиты, Тихомиров со своими взглядами на роль личности в истории в личных беседах с премьером настаивал на осуществлении преобразований всей политической системы России через волевое усилие, не считаясь со сложившимися реалиями. Пребывая в убеждении, что страну спасет сильная личность при царе, Тихомиров уверовал, что эта роль предназначена Столыпину, и примерял на него личину Бисмарка, не желая понимать, что премьер тоже был частью системы и не мог не учитывать политические реалии. Государственный деятель, опытный чиновник и умелый руководитель, Столыпин вызывал у Тихомирова, по сути бывшего «кабинетным работником» и теоретиком, непонимание. Это были очень разные люди, но при их общении возникала «творческая искра». Однако даже в период их активного и весьма плодотворного сотрудничества дневник Тихомирова полон мрачных прогнозов: «Я бы сам хотел, чтобы меня кто-нибудь спас, воскресил, оживил... Я сначала держался, возгорался, негодовал, ожидал кого-то или чего-то... Но идет год за годом, и в этой мерзкой слякоти все погасает. Не знаю, каким нужно быть резервуаром огня, чтобы не погаснуть? В болото современной России можно бросить Везувий, и он – пошипит, пошипит, да и загаснет. А ведь я – не Везувий, а самый маленький, дрянной уголек, выпавший из распявшегося самовара прежней России...» [4, с. 62–63].

Из столицы, где он работал со Столыпиным, судьба возвращает Тихомирова в Москву. Причем уже как статского советника и обеспеченного человека. 14 декабря 1908 года скорострительно скончался редактор-издатель «Московских ведомостей» А.С. Будилович, после чего встал вопрос о возможном редакторе газеты. Тихомиров вполне устраивал Столыпина во главе издания, и предложение о передаче Тихомирову газеты было поддержано. Удовлетворение назначением Тихомирова подтвердил и Николай II при личном представлении ему Тихомирова 10 января 1909 года. Консервативные круги Москвы встретили

назначение Тихомирова на пост редактора-издателя благожелательно, но не потому, что были рады за бывшего народовольца, получившего хорошее место. Они надеялись, что при Тихомирове смогут проводить через газету свои идеи.

В итоге Тихомиров оказался в гуще интриг. Союз русского народа лоббировал товарища председателя Московского совета этой организации Л.Н. Боброва. В прошении на имя Столыпина Бобров указывал, что Тихомиров являлся сотрудником Грингмута «исключительно по газете и непосредственного участия в жизни монархических организаций как их член он не принимал» [цит. по: 12, с. 354]. Это было правдой, Тихомиров всегда намеренно дистанцировался от правых партий, союзов и организаций. «Вот почему, – писал Бобров, – я и позволяю себе теперь просить... предоставить мне место помощника редактора, дабы я мог между прочим пополнить пробел, могущий быть в самом важном для развития монархических партий деле, что особенно важно в настоящее время, когда партии эти в силу происходящих в них неурядиц значительно ослабели» [цит. по: 12, с. 354]. Московские монархисты не учли того, что Столыпин и поддерживаемый им Тихомиров не планировали делать «Московские ведомости» рупором какой-либо одной правой партии, союза или организации. Внепартийность Тихомирова-редактора вполне устраивала премьера. После ряда встреч со Столыпиным относительно предоставления газете субсидий, размещения выгодных коммерческих объявлений и проч. Тихомиров подписал контракт об условиях аренды «Московских ведомостей» сроком на десять лет (то есть до 1 января 1919 года).

В передовице «От редактора-издателя», опубликованной в газете 8 января 1909 года, Тихомиров заявил, что будет продолжать проводить в газете линию М.Н. Каткова, основываясь на традиционной формуле «самодержавие, православие, народность». Новый редактор дал понять, что такая газета, как «Московские ведомости», – орган исторического национального направления, а не боевой партийный листок, и обязанность такого органа составляет служение всей полноте национальной жизни, а не какой-то одной партии или ее лидерам.

Стремление Тихомирова стать над партийными разногласиями и соединить несоединимое (в тот период правые партии и организации увязли в интригах и публичных раздорах) обрекало его на изоляцию. Черносотенцы были разочарованы. Андрей Белый абсолютно верно уловил разницу в стилистике «Московских ведомостей» времен Грингмута и Тихомирова: «“Московские ведомости” того времени – тусклая и не крикливая скука; его [Тихомирова – А.Р.] карандаш зачеркнул следы, если не блеска, то хоть черноты откровенной, которую ваксил... В.А. Грингмут; Дубровин, Восторгов для Льва Тихомирова – уже “таланты”: от подлости; звал не к погрому он, – в погреб свой звал: принять схиму, держать, что имеем» [20, с. 165].

Собственной «команды» из правых публицистов и политиков Тихомиров не сколотил, а число врагов и завистников приумножил. То, что, как казалось поначалу, открывало для Тихомирова новые возможности, стало для него тяжким бременем. Ситуацию с газетой, которой он руководил, Тихомиров характеризовал так: «Насчет издательских дел – скверновато. Совсем что-то падает газета... Мы – дети прошлого, мечтаем об органах серьезных, культурных, но на это нет публики. Публика всех партий требует бойкости, хулиганства, знаний не может ценить, невежества не замечает... Я же – не имею уж прямо ни единой точки *общей* с публикой» [4, с. 223]. Печальное значение для Тихомирова имел тот факт, что «Московские ведомости» в 1910 году активно включились в антираспутинскую кампанию [4, с. 238–255].

13 мая 1911 года состоялась последняя встреча Тихомирова и Столыпина Долгая беседа проходит эмоционально. По ее итогам Тихомиров записывает: «Расстались все-таки без ссоры, и он обещал даже исхлопотать мне представление Государю. Он однако,

прямо сказал, что и раньше говорил обо мне Государю (два раза), но Государь на это *ничего не выразил*, т.е., другими словами, вероятно, Ему *не угодно* меня принять. Это ставится в связь с моими статьями против известного «блаженного старца» [Г.Е. Распутина – А.Р.], которого Он считает очень хорошим, чуть не святым... Главное же – Он не хочет, чтобы об этой личности говорили. Ну, я-то в чем же виноват? Ведь я не знал этой воли Государя Императора» [21, л. 67].

Неожиданностью для Тихомирова становится ряд неприятностей, связанных с газетой. 27 марта 1911 года ему приносят вызов к судебному следователю по примирительному разбирательству с Татьяной Архиповной Окулич. Выясняется, что это учительница, обиженная публикацией в № 48 «Московских ведомостей» письма о ее «толстовских» взглядах. 27 апреля на примирительное разбирательство у судебного следователя Окулич не является, зато туда приходит Б.М. Овчинников – помощник известного московского присяжного поверенного А.Р. Ледницкого. Тихомиров, знавший о взглядах кадета, католика и полонофила Ледницкого [22, с. 338–339], заподозрил интригу: «Эти господа, очевидно, хотят какого-то политического скандала, а Окулич просто пешка в их руках» [21, л. 61–63]. Невозможно точно установить, была ли Окулич действительно так сильно обижена, что примирение не состоялось, или за ее действиями стояли кадеты – противники «Московских новостей». В результате вопрос должен был решить суд. 14 февраля 1912 года Тихомиров запишет в дневник: «Московск[ий] окр[ужной] суд (под председательством) кадета Гудим-Левковича) признал сегодня меня виновным в оклеветании этой стервы Окулич, и присудил к 2 месяцам тюрьмы» [21, л. 102]. В тюрьму Тихомиров не попал, отделавшись штрафом, но нервы ему серьезно помотали.

В ночь с 5 на 6 сентября Лев Александрович обводит в дневнике в черную рамку слова «*Столыпин скончался*» и пишет далее: «Я чувствую себя разбитым, усталым, в какой-то *внутренней* апатии с *наружной* оживленностью. Я его очень любил. Он – один из лучших людей, каких я знал... Я постоянно ссорился с ним, и никогда не разрывал. Я его не только любил, но глубоко уважал. И – чувствую какую-то отраду от сознания, что и он меня уважал, верил моей искренности... Он был лучше, чище, благороднее всех своих соперников: нельзя даже и сравнивать. У него в политике, по-моему, много ошибок – коренных. Особенно печальна его церковная политика. Но, в общем, теперь, когда его уже безвозвратно нет, перед Россией открывается какая-то черная тьма неизвестности и, вероятно, жестоких бедствий <...> Не справится, вероятно, *никто* с положением. Мы в редакции служили молебствие о его выздоровлении. Я молился, как редко помню. Не услышал Господь. Да будет Его святая воля... Упокой, Господи, душу усопшего раба Твоего, Петра, честного, благородного, доброго, который всегда делал то, что считал правдою» [21, л. 78–79].

Предчувствия не обманули. После убийства Столыпина началась травля Тихомирова, потерявшего влиятельного защитника. В октябрьской книжке «Вестника Европы» обзорное, посвященное убийству Столыпина, завершал постскриптум, в котором сетовали, что покойный «находил рассуждения г. Тихомирова «прекрасными» в теории» [23, с. 371].

Поводом к критике Тихомирова послужило и 30-летие гибели Александра II. В газете «Голос Москвы» от 23 октября (5 ноября) вспомнили про старую связь Льва Александровича с революционерами, намекая: «И поныне наши революционеры с каким-то особым почтением относятся к этому старому “льву” подполья... Чувствуется здесь как бы какая-то клятвенная связь между ними, как будто там, в подполье, все еще ждут чего-то от этого испытанного “согласателя”» [24]. Особую пикантность этой атаке на Тихомирова придавал тот факт, что «Голос Москвы» фактически был органом «Союза 17 октября» и опубликовал по случаю смерти Столыпина прочувствованное воззвание этого Союза [25, с. 120]. Можно

упомануть также статью П.Б. Струве, посвященную гибели П.А. Столыпина, в которой есть отсылка к царевубийству 1 марта 1881 года [26, с. 133–144]<sup>1</sup>.

Черносотенцы не могли простить Тихомирову тех лет, когда он был в фаворе при Столыпине. Оголтелую антитихомировскую позицию заняло «Русское знамя» [см. 28, № 205, 208, 212, 219, 238 и др.]. 16 сентября оно заявило, что «в правую газету “Московские ведомости” прокрались предатели и изменники» [29]. 8 октября Тихомиров писал в дневнике: «“Русское знамя” буквально бесновалось, ругая меня. Особенно гнусна статья кн. Волконского, недурен и Булатович (Люцилий), которого сотрудничество я отверг. А в собрании Главн[ого] совета Союза р[усского] народа (Марковская организация) некто Соколов заявил, что я – опаснейший тайный враг самодержавия. Прямо куча какой-то сволочи, которых можно принять за преднамеренных врагов этой же монархии и вообще русского дела» [21, л. 83]. В.П. Соколов во время раскола Союза русского народа поддержавший Н.Е. Маркова, был активным членом «марковской» организации, а Д.И. Булатович печатался в дубровинском «Русском знамени» под псевдонимом Люцилий. Все это не помешало А.И. Дубровину лично встретиться с Тихомировым, причем этой встречи Дубровин искал сам.

«Против меня ведется прямо остервенелая кампания самой разнородной партийности, – фиксировал Тихомиров 23 ноября в дневнике, – особенно твердят, что я будто бы царевубийца (это 1 марта 1881 г.!), и вообще негодяй, и набиваю себе карманы (это от моего собственного-то предприятия!), и что нужно у меня отнять казенные объявления. Тут соединение всех мотивов. Мне передавали, что кн. Волконский, особенно ругающий меня в “Русском знамени”, имеет целью выжить меня из “Моск[овских] вед[омостей]” и получить аренду себе. Несомненно тоже, что октябристы испугались призрака моего политического влияния. Затем – куча просто пишущей твари злятся, что я не принимаю их сотрудничество <...> Но вся эта разнородная компания одинаково грызет меня. Конечно, кампания идет и не в одних газетах, а и в кабинетах» [21, л. 84]. В дневнике Тихомиров сообщал о письме Дубровина, приглашавшем его на монархический съезд, и просьбе о публикации объявлений в газете об этом мероприятии. «Ну я – повел себя обычно: напечатал их объявления, послал на съезд корреспондентов, печатаю о съезде <...> Сам, *впрочем, не был*. Но Дубровин навестил меня и просидел часа два с хвостом. Извиняется в мерзостях своей газеты. Ничего, дескать, не могу поделать. У них – господин всего не он, а Полубояринова, которая дает деньги. А она – женщина, понятно, не высокого развития и властолюбивая. Волконский имеет на нее огромное влияние. Вот положение “вождя”! Объяснялись много. Обещал изменить отношение своей газеты», – зафиксировал Тихомиров, добавляя в примечании к записи по поводу дубровинского обещания: «Понятно – наврал» [21, л. 84–85].

Помимо газетной травли у «Московских ведомостей» в конце 1911 года возникли проблемы в связи с попыткой отнять у издания частные и значительную долю казенных объявлений, составлявших главные финансовые поступления. Поездка Тихомирова в Петербург и вмешательство В.Н. Коковцова спасли положение. Преемник Столыпина дал согласие на то, что в обмен на решение Министерства финансов, отнявшего у газеты казенные объявления в декабре 1911 года, сумма, теряемая газетой за два года, будет возмещена. 9 ноября 1913 года Н.А. Маклаков писал В.Н. Коковцову, что «было признано необходимым издание “Московских ведомостей” сохранить на это время в руках прежнего арендатора» [цит. по: 12, с. 367]. Разумный шаг на фоне грядущего столетия Отечественной войны 1812 года и трехсотлетия Дома Романовых. 19 мая 1912 года с Тихомировым был подписан новый контракт на аренду газеты до 1 января 1914 года, по которому «Московским ведомостям» в возмещение убытков выделялась субсидия в размере 108 тыс.

<sup>1</sup> Републикацию статьи с искаженным заголовком «Преступление и наказание» (sic!) см. [27, с. 176–178].



рублей. 21 декабря 1911 года Тихомиров записывает: «Коковцов же мне прямо сказал, что, идя на двухлетнее возмещение убытка, он руководствуется тем, что в 1912 и 1913 годах, с их вероятными смутами, – невыгодно подрывать какие-нибудь правые издания. Сам я – согласен с ним. Конечно, я бы охотно бросил издание теперь, если бы меня к этому принудили. Но, не сделав всех усилий спасти издание, мне было бы совестно сидеть в сторонке во время революционной перепалки» [21, л. 91].

Жизнь и руководство газетой продолжались по инерции. 24 апреля 1911 года Тихомиров записывает в дневник: «Работа – сверх сил на десять сажень... А я опять разболелся <...> И я себя спрашиваю: чего мне просить у Бога – смерти ли или освобождения от этой работы, меня убивающей? Пока здоров – кажется, будто бы совсем неинтересная жизнь. Когда увидишь тень смерти – она кажется ужасна, и думаешь, что жизнь все-таки лучше. Пожалуй, все-таки *для людей* полезнее принять смерть на своем посту. Хотя от этой моей, убивающей меня работы, я и не вижу никакой пользы для людей, но это уже другой вопрос. А все же – когда человек остается на своем посту *до конца* – это производит оздоровляющее нравственное влияние. Если же удалится на покой – это – пример предпочтения своей пользы *общественному* делу. Значит, хотя бы я и ничего не совершил на своем посту, то самый фактор верности до конца – принесет людям пользу. Отсюда следует, что мне нельзя молиться об освобождении от этого, по-видимому, бесполезного труда. Господи, помоги же все-таки как-нибудь нести его. Уж очень трудно, очень мало сил, очень много болезни!..» [21, л. 65].

Состоялись торжества 1912 года, которые не обошли и «Московские ведомости». 24 марта Тихомиров отметил в дневнике: «И еще какой год! Столетие “священной памяти двенадцатого года”. Присылаются юбилейные книги, картины... Что общего с *нами*? Какая-то другая страна, другие люди. Всего сто лет назад! Была Россия, и нет России. А крепчающее заколоченное историческое чувство мешает разделять в сердце Христианство и Россию. У меня это еще не так резко, как у других, но и у меня – не могу быть спокойным в жизни *второго*, когда от веры отпала *Россия*. Это чувство, конечно, ложное, не христианское, но оно заколочено в самые глубокие эмоции...» [21, л. 105]. Сравнение прошлого и настоящего были для него не в пользу последнего. Перспективы не виделось. Сын Тихомирова Александр (о. Тихон) предлагал отцу постричься в монахи, но тот отказался. Нужно было содержать семью, да и здоровье не допускало монашеской жизни с ее трудностями.

В год празднования трехсотлетия правящего дома Романовых Тихомиров поместил в «Московских ведомостях» серию статей, где пытался сравнить героическое прошлое и проблемное настоящее. После Романовских торжеств, Тихомиров, оставляет пост редактора. 31 декабря 1913 года, перед тем, как навсегда расстаться с газетой, Тихомиров опубликовал статьи «На прощанье» и «Власть и народ» [30, с. 560–565]. В статье «На прощанье» он честно изложил свое понимание ситуации: «Теперь прощаясь с читателями “Московских ведомостей”, я должен повторить... что наше национальное положение за пять лет, по моему мнению, не только не улучшилось, но и ухудшилось... Положение современной России мне представляется таким же расшатанным и неустойчивым, как было прежде. Оно приняло оттенки даже худшие, чем раньше. В 1909 году мы имели перед собой больше видимых остатков острой анархии недавно пережитого революционного взрыва, но то было время надежд, которые особенно умел возбудить покойный П.А. Столыпин. В современных же настроениях заметна самая тревожная вялость. Может быть, мы живем спокойнее. Но это спокойствие безжизненности... Мы в скверном положении. Некоторые явления нашей жизни составляют такие странички истории, каких не знала ни дряхлеющая Византия, ни варварские средние века. Но это не значит еще, чтобы мы не были способны к великому делу. Надо только работать... Чем меньше мы делали за последние годы, тем настоятельнее необходимо воспрянуть к работе. Вот вывод моих оценок настоящего. Это

мое последнее слово к читателям» [30, с. 561–562]. Для себя Тихомиров резюмировал ситуацию еще более мрачно: «Я не сделал абсолютно ничего и разбит на всех пунктах, разбит вдесятую больше, чем покойный Грингмут» [31, л. 80].

Кадетская «Речь» откликнулась на уход Тихомирова статьей под заголовком «Последний консерватор». Начинаясь она так: «Умер Лев Тихомиров. Он умер не физической, но гражданской смертью, по собственному почину и желанию умер, как публицист и писатель, решил уничтожиться, “уйти в небытие”. Ему не довелось стать видным газетным бойцом, истинным наследником и продолжателем Каткова, о чем он, надо полагать, мечтал» [32]. Далее автор цитировал статью Тихомирова «На прощанье» и приходил к выводу: «Лев Тихомиров не пожелал пользоваться удобным моментом. Он не бонапартист, а консерватор и, поскольку дело касается ежедневной прессы, по-видимому, последний консерватор... ужасная пустота неминуемо обнаружится во всей правой печати, лишь только бывший народоволец и апологет царевбийства оставит ее ряды. Некоторые запоздалые отзвуки подлинной консервативной идеологии чувствовались в деятельности Тихомирова. У нынешних охранителей нет ничего, кроме идеологии ненасытного чрева... Идеальный консерватизм в России исчез, и его последний представитель возложил на себя отныне обет молчания» [32].

Отойдя от публицистической деятельности, Тихомиров жил с женой и дочерьми (а позднее и с матерью) попеременно в Сергиевом Посаде в купленном им доме и в Москве (там и застанет его весть о падении самодержавия). С 1913 года он работает над книгой «Религиозно-философские основы истории» (первоначальное название – «Борьба за царство Божие»). Он входит в созданный М.А. Новосёловым «Кружок ищущих христианского просвещения», общается с С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, М.В. Лодыженским и другими религиозными мыслителями.

Завершая карьеру, Тихомиров мог быть спокоен если не за судьбу России, то за судьбу близких. На 5 июля 1914 года в Государственном банке у него лежало 157 тысяч рублей, дававших за вычетами, «чистых 6300 р. “пенсии”» [31, л. 144 об.]. Но Первая мировая война и революция разорили бывшего редактора «Московских ведомостей», поставив его семью на грань выживания. На страницах дневника периода войны критика в адрес немцев перемежается критикой власти, а фигура Распутина вырастает в записях до демонических масштабов. 12 декабря 1915 года Тихомиров опять вспомнил про антираспутинские публикации «Московских ведомостей», отметив, что он у императора «из-за статей о Григории Распутине – потерял даже и ту небольшую дозу благоволения, которой, по-видимому, пользовался. Это мне положительно заявил сам Столыпин... Столыпин мне сказал последний раз по поводу нежелания Государя видеть меня: “Да неужто же Вы не знаете, что Государь разгневан на Вас за статьи о Распутине? *Это был с Вашей стороны подвиг, но он очень дорого Вам обошелся*”» [2, с. 177, 179.]<sup>1</sup>.

Падение самодержавия Тихомиров, пребывавший в Москве, на съемной квартире, воспринял спокойно, поспешив телеграфировать в Посад жене и дочери. Выяснилось, что обе «в полном восторге», а супруга «кричит по телефону» – «Поздравляю с переворотом». Сам Тихомиров комментирует это в Дневнике: «Действительно, – ужасная была власть. Если только Временное Правительство окажется прочным (что, по-видимому, несомненно), – то падение Николая II будет встречено радостью по всей России. Я думаю, что основная причина гибели Царя – его ужасная жена. Но, конечно, не погибать стране из-за нее... А он был под башмаком. И то удивительно, что так долго терпели, Я приходил к полному разочарованию в России. С этой стороны, конечно, снимается со всех гнетущее чувство, и дух народа может подняться» [2, с. 349]. Надежды на лучшее, которые Тихоми-

<sup>1</sup> Пользуясь случаем, исправим опечатку в нашей публикации дневника за 1915 год. Сноска «Столыпин мне сказал последний раз...», расположенная в книге на с. 177 после слов «жена Столыпина», должна быть на с. 179 после слов «положительно заявил сам Столыпин».

ров связывал с фигурой А.Ф. Керенского, сменились разочарованием. Новая революция не была для бывшего народовольца неожиданностью.

Завершив исследование «Религиозно-философские основы истории», он пишет повесть «В последние дни», посвященную жене (повесть писалась с 18 ноября 1919 года по 28 января 1920-го по старому стилю). Материалы повести впервые введены в научный оборот в 1998 году [33]. В 1999 году повесть была впервые опубликована С.М. Сергеевым [34, с. 393–538]. Работа была переиздана в 2004 году без ссылок на первую публикацию [35]<sup>1</sup>.

В повести Тихомирова встречаются неожиданные моменты, напоминающие о революционном прошлом самого автора. Так, например, когда по приказу Антиоха (Антихриста) были арестованы и заключены в темницу православный патриарх и папа, то борцы за веру решили спасти их, испробовав способ бегства, который практиковался в русских тюрьмах, когда арестованные менялись именами. В целом в повести прослеживается традиционный библейский сюжет, дополненный эпизодами из хорошо известной Тихомирову практики революционного подполья.

Соглашусь с С.В. Чесноковым, который обращает внимание на тот факт, что в тот период, когда заканчивалась работа над «Религиозно-философскими основами истории» и шла работа над повестью «В последние дни», у Тихомирова параллельно шла работа и над воспоминаниями. «Религиозно-философские основы» автор ставил выше воспоминаний, о чем и написал сам, выразив глубокую уверенность в важности этой своей работы «для человечества, на каких бы основах оно не устраивалось» [5, с. 18]. Вступление к воспоминаниям датировано 10 (22) сентября 1918 года [5, с. 18]. Это позволяет Чеснокову «говорить о том, что эсхатологические представления имели непосредственную связь с революционным периодом его биографии. Именно царевубийство и последовавшие за тем казни народовольцев стояли перед глазами Тихомирова всю жизнь, подобно тому, как у фронтовиков воспоминания военных лет зачастую вытесняют из памяти все остальные воспоминания» [36, с. 188]. Воспоминания Тихомирова, представлявшие собой отдельные сюжеты, посвященные различным личностям, не были завершены. О них упоминает историк Ю.В. Готье в дневнике от 1 ноября 1919 года: «в мемуарах Тихомирова, которые он закончил мне читать незадолго до моего отъезда из Сергиева Посада, кн. Львов назван “политически глухонемым”. Блестящее и верное определение» [37, с. 323].

С.Н. Дурылин описал 28 апреля 1918 года, как представил Тихомирову А.С. Глинку-Волжского: «В[олжский]: “Я давно вас знал и уважал!” Т[ихомиров]: “Вот это редко – знают меня многие, а уважающих едва 1/10-ая”. И с такой это болью! Старый седой ребенок» [38, с. 165]. По словам общавшегося с Тихомировым С.А. Волкова, тот «заканчивал свое жизненное странствование», в бедности, работая «делопроизводителем школы имени М. Горького (бывшей Сергиево-Посадской мужской гимназии)». Ученики «к его огромному неудовольствию» прозвали бывшего монархиста (вероятно, за его бороду) «Карл Маркс» [39, с. 282]. Помощь для бедствующих Тихомировых пришла оттуда, откуда не ждали, – от А.А. Александрова, бывшего редактора журнала «Русское обозрение», что явствует из сохранившегося письма Тихомирова Александрову от 2 сентября 1920 года. В нем Тихомиров писал Александрову и его жене: «Уважаемая Евдокия Тарасовна и дорогой Антоний<sup>2</sup> Александрович! Не мог доселе лично зайти и посему, наконец письменно благодарю вас за ваше доброе участие и помощь. Очень полезна эта помощь и очень отрадно участие. Истинные друзья познаются в беде. В беде же познаются и хорошие люди. Очень, очень благо-

<sup>1</sup> Вступительная статья С.В. Чеснокова «Лев Тихомиров. По обе стороны баррикад» взята с интернет-сайта. Текст повести Тихомирова и комментарии Сергеева перепечатаны из книги «Христианство и политика» без ссылок на первоисточник.

<sup>2</sup> Правильно – Анатолий.

дарю. Кстати, хочу посылить вам в другом вашем добром деле – в заботе о вашем нуждающемся священнике. Ведь вы делаете сбор для него. Посылаю мою лепту – пятьсот рублей. Мои средства теперь самые жалкие <...> Если разживусь, может быть, я еще прибавлю. Храни вас обоих Господь. Душевно преданный, Л. Тихомиров» [цит. по: 40, с. 149].

В 1922 году Тихомиров, отметивший в январе 70-летие, зарегистрировался в Комиссии по улучшению быта ученых. Интересен заполненный им в мае 1922 года опросный лист, хранящийся в ГАРФ [41, л. 3–3 об., 4–4 об.]. Работы откровенно монархического содержания в список научных трудов предусмотрительно не попали. В ответном письме секретаря московского отделения комиссии Тихомирову сообщалось, что он зарегистрирован по 3-й категории – история литературы, языковедение, библиотековедение (всего было пять категорий, из которых высшей считалась пятая). Ему выделялись денежная сумма и паек.

Скончался Лев Александрович в Сергиевом Посаде 16 октября 1923 года. Местная газета «Плуг и молот» 20 октября поместила под заголовком «Смерть Льва Тихомирова» небольшое сообщение Б. Кречетова, которое приведем полностью: «16 октября в 10 ч. утра от воспаления легких умер 80-ти лет Лев Тихомиров – член Исполнительного Комитета 79-го года; участник убийства Александра II, один из трех избранных членами комитета для дел величайшей важности (Александр Михайлов, Лев Тихомиров, Александр Квятковский; автор программы Исполнительного Комитета партии “Народной Воли”; член Воронежского съезда (24 июня 79 г.); редактор газеты “Народная Воля” в Петербурге; единомышленник и товарищ по работе Софьи Перовской, Желябова, Халтурина, Кибальчич и мн[огих] др. По словам Веры Фигнер “это был наш избранный, идейный представитель, теоретик и лучший писатель”. Но после 1-го марта 81 года в поведении Льва Тихомирова начали замечаться некоторые странности – это было началом психологического переворота, который сделал: из революционера – монархиста, из атеиста – религиозного ханжу, из социалиста – единомышленника Каткова и Грингмута. Затем мы видим его редактором “Московских Ведомостей”... Последние десять лет Лев Тихомиров провел безвыездно в Сергиеве и даже Великий Октябрь не тронул души его – он продолжал посещать храмы и довольствоваться серыми буднями мещанства и так сошел в могилу, сопровождаемый этим мещанством и сонмом попов» [42].

Могила Тихомирова не сохранилась. Туманна судьба его родных. Лучше всего известна дальнейшая биография его сына Александра Львовича (иеромонаха Тихона). Викарий Новгородской епархии, епископ Череповецкий (1920) и Кирилловский (1924), он критиковал обновленчество, из-за чего был вынужден покинуть Кириллов и перебраться в Нило-Сорскую пустынь. После закрытия последней, жил в местечке Сорове в доме священника. Подвергся репрессиям (1922 и др.), провел три года (1927–1930) в лагерях, работая на лесозаготовках. Вернулся из лагеря инвалидом и ушел на покой по состоянию здоровья. После возвращения некоторое время жил у своих сестер и матери. Затем уехал в Ярославль, где многие годы провел в бедности и затворе. Скончался 26 марта 1955 года [см. 43, с. 61, 117, 535, 551, 552; 44; 45, с. 22–25]. Дочери Вера и Надежда после смерти отца жили с матерью в Загорске. М.С. Желновакова (Фудель) вспоминала, как «две старушки Тихомировы отдали папе перед войной часть своего участка, где они построили дом, который сгорел через два дня после переезда» [43, с. 357, 592]. Сын Тихомирова Николай по одной версии был расстрелян в 1920-х годах, по другой – скончался от болезни.

## Литература

1. *Репников А.В., Милевский О.А.* Две жизни Льва Тихомирова. М., 2011.
2. Дневник Л.А. Тихомирова. 1915–1917 гг. / рук. проекта, сост., авт. предисл., коммент и примеч. А.В. Репников. М., 2008.
3. Дневник Л.А. Тихомирова. 1905–1907 гг. / сост. А.В. Репников, Б.С. Котов; авт. предисл., коммент. и примеч. А.В. Репников. М., 2015.
4. Дневник Л.А. Тихомирова. 1908–1910 гг. / сост. А.В. Репников, Б.С. Котов; авт. предисл., коммент. и примеч. А.В. Репников. М., 2019.
5. *Тихомиров Л.А.* Тени прошлого. М., 2000.
6. *Тихомиров Л.А.* Развязка (очерки и отрывки) / Л.А. Тихомиров // Христианское государство и внешняя политика. М., 2012.
7. *Тихомиров Л.А.* Тюрьма (очерки и отрывки) / Л.А. Тихомиров // Христианское государство и внешняя политика.
8. Революционеры 1870-х годов: Воспоминания участников народнического движения в Петербурге. Л., 1986.
9. *Троицкий Н.А.* Безумство храбрых: Русские революционеры и карательная политика царизма 1866–1882 гг. М., 1978.
10. Воспоминания Льва Тихомирова / авт. предисл. В.И. Невский, вступ. ст. В.Н. Фигнер. М.; Л., 1927.
11. *Пайпс Р.* Лев Тихомиров: революционер поневоле // Неприкосновенный запас. 2010. № 4.
12. *Костылев В.Н.* Лев Тихомиров на службе царизма (Из истории общественно-идейной борьбы в России в конце XIX – начале XX вв.): дисс. ... канд. ист. наук. М., 1987.
13. *Пелевин Ю.А.* Новые материалы о народовольцах А.Д. Михайлове, А.П. Прибылевой-Корбе и Л.А. Тихомирове // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 1979. № 3.
14. *Таратута Е.А.* С.М. Степняк-Кравчинский – революционер и писатель. М., 1973.
15. *Дойл А.К.* Записки о Шерлоке Холмсе. Казань, 1991.
16. РГАЛИ. Ф. 345. Оп. 1. Д. 747.
17. РГАЛИ. Ф. 345. Оп. 1. Д. 748.
18. *Тихомиров Л.А.* Встреча с В.С. Соловьевым / Л.А. Тихомиров // Тени прошлого. М., 2000.
19. *Милевский О.А., Репников А.В.* «Я верю в Россию...»: Тихомиров и Столыпин: надежды и разочарования // Родина. 2012. № 4.
20. *Белый А.* Начало века. М., 1990.
21. ГАРФ. Ф. 634. Оп. 1. Д. 21.
22. [Автор не указан] Ледницкий Александр Робертович // Государственная Дума России: Энциклопедия: в 2 т. Т. 1: Государственная дума Российской империи (1906–1917 гг.). М., 2006.
23. [Автор не указан] Хроника – Внутреннее обозрение // Вестник Европы. 1911. № 10.
24. *Чиб-в Ф.* Лев Тихомиров и 1 марта 1881 г. // Голос Москвы. 1911. № 244.
25. *Исхакова О.А.* «Голос Москвы» // Петр Аркадьевич Столыпин: Энциклопедия. М., 2011.
26. *Струве П.Б.* Преступление и жертва // Русская мысль. 1911. Кн. 10 (октябрь).
27. Столыпин: Жизнь и смерть (1862–1911). Саратов, 1997.
28. Русское знамя. 1911.
29. *Патриот.* Бей тревогу, барабанщик! // Русское знамя. 1911. № 206.
30. *Тихомиров Л.А.* Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2003.
31. ГАРФ. Ф. 634. Оп. 1. Д. 23.
32. *Арзубьев П.* Последний консерватор // Речь. 1914. 4 (17) января.
33. *Репников А.В.* Лев Тихомиров – от революции к апокалипсису // Россия и современный мир. 1998. Вып. 3. С. 189–198.
34. *Тихомиров Л.А.* Христианство и политика / сост., предисл., коммент., прил. С.М. Сергеева; подгот. текста: С.М. Сергеева, А.В. Ефремова. М., 1999.
35. *Тихомиров Л.А.* В последние дни. М., 2004.
36. *Чесноков С.В.* Ключ к пониманию (Анонимность «Эсхатологической фантазии» Л.А. Тихомирова «В последние дни» и двуединство апокалипсического сюжета первомартовского царевубийства 1881 г.) // Эсхатологический сборник. СПб., 2006.
37. *Готье Ю.В.* Мои заметки. М., 1997.
38. [Дурылин С.Н.] Из «Олонецкой тетради» С.Н. Дурылина // Встречи с прошлым: Сборник архивных материалов РГАЛИ / публ. М.А. Рашковской. М., 2011. Вып. 11.
39. *Волков С.А.* Возле монастырских стен: Мемуары. Дневники. Письма. М., 2000.
40. *Вада Харуки.* Лев Тихомиров: его духовный мир в последние годы жизни (1913–1923) / Вада Харуки // Россия как проблема всемирной истории: Избранные труды. М., 1999.
41. ГАРФ. Ф. 634. Оп. 1. Д. 3.
42. Плуг и молот. 1923. 20 октября. № 37.
43. *Фудель С.И.* Собр. соч.: в 3 т. М., 2001. Т. 1.
44. *Телицын С.* Преосвященный Тихон // Русский паломник. 1994. № 9.
45. *Тихон (Тихомиров), еп.* Акафист святым Косме и Дамиану Асийским // Святые бессребреники и чудотворцы Косма и Дамиан: Жития и акафист. М., 2003.



*Аннотация:* Статья посвящена Л.А. Тихомирову – бывшему народовольцу, ставшему консерватором. Анализируются его взгляды, жизнь и деятельность, нашедшие отражение на страницах дневника, который Тихомиров вел более 30 лет. Этот дневник, все еще слабо введенный в научный оборот, представляет собой один из интереснейших источников.

*Ключевые слова:* Л. Тихомиров, дневник, общественно-политическая мысль, русский консерватизм, историческая биография, история политических партий.

Alexander V. Repikov, PhD in History, Director, Documentary Publications Centre, Russian State Archive of Socio-Political History (RGASPI). E-mail: rgaspi@inbox.ru

**“I’m ...Just a Coal Fallen from the Unsoldered Samovar of the Former Russia” (the Path of Lev Tikhomirov)**

*Abstract.* The article is devoted to L.A. Tikhomirov, - the former member of the “Narodnaya Volya”, who then became a conservative. The author analyzes his views, life path and activities that were reflected in his diary that Tikhomirov kept for over 30 years. This diary is still scarcely studied by contemporary scientists but constitutes a very important source of information.

*Keywords:* L.A. Tikhomirov, Diary, Socio-Political Thought, Russian Conservatism, Historical Biography, History of Political Parties.

## **Черносотенцы как художественный образ в романе Ф.К. Сологуба «Творимая легенда»**

Черносотенцы как художественный образ заинтересовали нас постольку, поскольку очень многие исторические образы в художественной литературе приходится объяснять, чтобы сопоставить историческую действительность с авторским замыслом. Особенно интересны исторические образы в романах символистов (начало XX века). При изучении поэтики символизма на первом курсе музыкального колледжа студенты сталкиваются с понятием «символистский роман» (например, В. Брюсов «Огненный ангел», А. Белый «Петербург», «Серебряный голубь», Ф. Сологуб «Мелкий бес», «Творимая легенда» и др.). Поэтике символистского романа посвящено достаточно много исследований [1, 3–5 и др.], однако в данной статье речь пойдет об образе черносотенцев и его художественной роли в романе Ф. Сологуба «Творимая легенда», что, насколько нам известно, до сих пор литературоведами не анализировалось.

Образ черносотенцев вызывает много вопросов. При анализе романа выясняется, что не все их там замечают. Этот образ заслоняется другими сюжетными деталями, в частности, любовными линиями, событиями из жизни королевы Ортруды и политическими интригами в далеком королевстве. Все события происходят на фоне предреволюционных волнений, в которых образ черносотенцев мелькает то тут, то там, не оставляя цельного впечатления (хотя они как лейтмотив звучат в общей теме политических репрессий консерваторов (казаков и интеллигенции) против революционеров, которые вынуждены действовать подпольно и устраивать тайные сходки в лесу). Более выпукло нарисован образ социалистов (иностраных и российских). Им сочувствует Триродов, идеи которого ближе к социалистическим, чем к коммунистическим, что видно из его размышлений, разговоров с Елисаветой и некоторыми партийными «товарищами». И вот возникает вопрос: насколько романские образы связаны с исторической реальностью? Насколько консервативные идеи на самом деле были близки черносотенцам?

О реальных черносотенцах известно следующее: «В 1905 г. возникла самая крупная черносотенная организация – Союз Русского Народа (СРН), у истоков создания которой стояли врач А.И. Дубровин, ставший главой Союза, а также художник А.А. Майков и игумен Арсений (Алексеев). Согласно уставу Союза, основной его целью провозглашалось сохранение и развитие национального русского самосознания и объединение всех русских людей. Члены Союза выступали за сохранение неограниченной самодержавной власти, борьбу с бюрократией и в то же время за свободу слова, печати, собраний и союзов. Национальным окраинам, согласно идеологии Союза, не должно было предоставляться никакой свободы, а главенствующая роль в стране должна принадлежать русскому народу. Все остальные именовались «инородцами», либо «дружественными», либо «недру-



жественными» русскому народу. Однако в Уставе указывалось, что все народы империи, за исключением евреев, должны пользоваться равными правами. В еврейях черносотенцы видели эксплуататоров русского населения и активных участников революционного движения» [2]. То есть это неоднозначная организация, в которой национальная идея (примерно та же, что и у славянофилов, настроенных консервативно) была доведена до крайности (славянофилы, например, не выступали против евреев). Внутри черносотенного движения постоянно происходили расколы, не было четко определенной единой программы. Поэтому и символ черносотенцев в романе Сологуба выглядит достаточно эфемерным. Они, если можно так выразиться, не имеют плоти, не выражены в образах конкретных персонажей. Это стихия, и показана она, как стихия, как символ темной стороны народной души с пьяным угаром и бытовым антисемитизмом, сродни блоковскому «мировому пожару» в крови красноармейцев, вчерашних православных и добродетельных крестьян (в поэме «Двенадцать»).

При перечитывании романа и обращении к историческим справочникам образ черносотенцев проступает уже рельефнее. В романе он назван, обозначен несколькими штрихами и деталями, но не рассматривается во всех подробностях, как, например, тайное общество у Достоевского в романе «Бесы» или в «Подростке». Образ черносотенцев статичен и символичен. Это одна из составляющих революционного фона. Без комментариев этот символ остается незамеченным. Комментируется же он достаточно просто: Ф.М. Достоевский писал свои романы в русле традиций натуральной школы, в то время как Ф. Сологуб – писатель новой эпохи, поэт-символист, художник, развивающий новое направление в искусстве, связанное с романтическими тенденциями, – символизм. Поэтому образы его романов исполнены в духе неоромантизма (модернизма), и для них характерна новая мифология, новый психологизм. Если у Достоевского образы революционеров связаны с реальным о них представлением, обрисованы исторически верными чертами, спорят, высказываются, то у Сологуба эти образы романтизированы, то есть наполнены мифологическим смыслом, обрисованы условными чертами (для всего повествования характерен взгляд как бы «над» и «вскользь», из другого времени и пространства: «Гулким шумом огласились ночные улицы города Скородожа – и затихли. В испуге вскочив со своих теплых постелей и слегка приотвернув шторы, смотрели перепуганные горожане на то, как по темным улицам провели захваченных в лесу. Потом, когда замолк конский топот и гул голосов, обыватели смиренно улеглись и скоро заснули...» [6, с. 98]. Или, например, такой же отстраненный взгляд в сцене избияния гуляющих в Летнем саду: «Откуда-то прискакали казаки и, зычно крича, мчались по аллеям сада. Они так скоро явились, точно ждали где-то призыва. Заработали их быстрые плети. Разрывались тонкие ткани на девичьих спинах, и оголялось нежное тело, и красивые, синие, красные на розово-белом цветы-скороспелки, ложились пятна ударов. Капли крови, крупные, как брусника, брызгали в воздух, напоенный вечерними прохладами, и запахом листвы, и ароматами духов. Свирепо-тонкие, звонкие вопли боли вторили тупому, плоскому хлестанию плетей по телам» [6, с. 130]). Об условности говорит и фраза Триродова, обращенная к Елисавете (как своего рода игра автора с читателем): «Вот и мы с вами чувствуем себя живыми людьми, и что для нас может быть более несомненным, чем наша жизнь, наше ощущение жизни? А может быть, мы с вами – вовсе не живые люди, а только действующие лица романа, и автор этого романа совсем не стеснен заботой о внешнем правдоподобии...» [6, с. 121]. Это как бы намек автора на то, что все персонажи – символы (например, Триродов и Елисавета, их перемещение вместе с единомышленниками и друзьями в столицу Объединенных Островов – символ эмиграции. Обыватели и часть интеллигенции города Скородожа – символы людей, лояльных любому политическому режиму). Особенно условность видна в образах из загробного мира, которые проходят по Навьей тропе и говорят «мертвые слова», когда сын Триродова Кириша

среди мертвецов ожидает увидеть свою умершую мать. Каждый персонаж, если внимательно к нему присмотреться, несет в себе определенную идею, из которых складывается общая картина описываемого времени, своего рода многогранный символ революции.

У Сологуба повествование происходит в двух параллельных реальностях: мир российской действительности с революционным брожением (мир реальный, искаженный жестокостью и безнравственностью) и мир сказочный, волшебный, связанный со школой Триродова и его химическими и физическими опытами, избранием его на пост президента королевства Объединенных Островов (мир идеальный). В этом двоимирии, характерном для позднего романтизма, и заключается основная характеристика символистского романа. Существуют два мира: реальный и идеальный, и существует новая мифология (особенные дети, тихие и имеющие дар провидения; славянские мифологические образы солнца как огненного Змия, Навьего Царства, жители которого приходят на бал, почти как в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» (эпизод на вечере у Триродова, когда 160-летний его старинный покровитель маркиз Телятников рассыпался в прах, не рассчитав свои силы, напоминает эпизод на балу Воланда, где кровь любопытного барона Майгеля пьют из черепа Берлиоза); машина времени в виде перемещающейся во времени и пространстве оранжереи).

Попробуем проанализировать образ черносотенцев как художественную деталь и посмотреть, какую смысловую нагрузку она несет в романе. Начнем с того, какие черты черносотенного движения может заметить читатель романа Сологуба. Черносотенцы официально признаны, правительство не чинит их действиям никаких препятствий; они возникли на религиозной почве, связаны с казаками, выдвигают антисемитские лозунги, которые оправдывают злодеяния пьяных хулиганов, которые собственно черносотенцами не являются (как в эпизоде с еврейкой-вдовой, которой Нил Красавцев велит молиться Богу «за царя православного» и убивает ее [6, с. 130–131]).

С образом черносотенцев связана реакционная составляющая нравов города Скородожа – запрещены все сколько-нибудь умные, развивающие книги, Триродову сложно осуществлять свою педагогическую и научную деятельность (очень похожую на следование идеям Р. Штайнера с его антропософией и вальдорфской педагогикой, что было отмечено в исследовании Н.В. Барковской [1]), на его босоногих и слишком свободных детей и учителей постоянно пишутся доносы, а его самого считают неблагонадежным и странным.

В нескольких эпизодах черносотенцы просто названы как всем известное явление, без объяснений. Потом при описании города Скородожа и представителей высшего общества и власти автор дает читателю краткую характеристику черносотенцев и сочувствующих им. При этом интересно, что описанная им программа этого движения и принятие ее интеллигенцией выглядит не нелепо в свете того, как интеллигенция относится к школе Триродова. Сологуб не случайно так подробно расписывает визиты к Триродову директора народных училищ, станового, исправника и т.п. и визиты его самого в городскую библиотеку, монастырь и т.п., словом, в места, призванные быть оплотом духовности и просвещения. Например, инспектор народных училищ Шабалов говорит: «Мне, батенька (или «голубушка», если перед ним была учительница), не надобно выдающихся учителей. Я умников да умниц не люблю, модницам и щеголям не потатчик. Главное, батенька, в жизни и в службе – не заноситься. У меня, батенька, выполняй казенную программу и сиди себе смирно, и благо тебе будет...» [6, с. 184].

На фоне того, что властям не нравится педагогический кружок, священники поощряют телесное наказание детей, слово «черносотенцы» звучит как завершающий аккорд в поэме отсутствия здравого смысла в головах высшего руководства не только города Скородожа, но и всей страны (обстановка в городе служит символом того, что происходит в

стране). В силу этого черносотенные штрихи звучат очень символично: бюрократическая элита в страхе перед революционным восстанием в рядах интеллигенции и рабочих объединилась с теми, о ком имела слабое понятие.

«Большим влиянием в городе пользовалась богатая вдова генерала Глафиры Павловна Конопацкая, энергичная и властолюбивая дама. Она была самою щедрой жертвователницей на разные черносотенные предприятия. За ее щедрость ее выбрали председателницей местного губернского отдела всероссийского черносотенного союза. В доме Глафиры Павловны происходили собрания здешнего черносотенного отдела, а также и другого тайного общества, которое носило пышное название союза активной борьбы с революцией и анархией.

Обряд записи в члены союза обставлялся большою торжественностью. Особенно старались привлекать рабочих. Каждому новому члену выдавался значок, браунинг, немного денег. Усиленно поили водкою.

Про дом Глафиры Павловны местные патриоты говорили:

– Здесь русский дух, здесь Русью пахнет!

После собраний здесь пахло водкою и махоркою. Этот дух усердно выводили, открывая окна летом и усиленно топя печки зимою» [6, с. 126–127].

И сами слова «патриот», «русский дух» в этом контексте обесцениваются. Русский дух – это запах водки и махорки...

Создается впечатление, что те, кто себя причислял к черносотенцам, вкладывали в это уже совершенно иные идеи. Это показано в романе через название и необъяснение: «Кербих и Жербенев выписали из столицы Якова Полтинина и еще двух черносотенцев. Показная цель выписки этой была – установить связь недавно основанного ими и генеральшею Конопацкою местного отдела черносотенного союза с центральными организациями. Цель же, которая подразумевалась, но о которой эти почтенные люди не говорили даже друг другу иначе как намеками, была та, чтобы с помощью этих троих устроить здесь патриотический подвиг, – попросту разгром интеллигенции» [6, с. 125]. Также и монахи называют черносотенный союз угодным Богу. Они склоняют хулигана Острова вступить в него. Как видим, образ черносотенцев, изображенный Сологубом, похож на исторический. Но в отличие от реальных черносотенцев персонажи романа выглядят более сплоченной массой, символизируя собой часть революционной ситуации и одну из причин начавшейся вооруженной потасовки: «Через день началась забастовка. В толпах рабочих раздавались угрожающие крики:

– Долой черносотенцев!» [6, с. 604–605]. Затем снова же черносотенцы подлили масла в огонь: «Кража иконы дала черносотенцам удобный повод для злых науськиваний на интеллигенцию» [6, с. 607]. «Союз русских людей усиленно действовал. Кербих и Жербенев раздавали народу московскую черносотенную газету. В ней были возмутительные статьи против евреев. Деньги на раздачу давала Конопацкая» [6, с. 607], «В черносотенных кругах все громче и чаще говорили, что икону украл Триродов. Городская толпа начала верить этому» [6, с. 608], и все это вылилось в стихийный погром (в это время в доме Триродова происходило собрание бастующих, людей «разных взглядов», сходящихся «только в ненависти к старому строю»). Таким образом, получается, что черносотенцы в романе Сологуба – одна из причин революционного мятежа. Они раздули пожар революции, ускорили падение старого строя, который должны были отстаивать и поддерживать.

Таким образом, черносотенцы в романе Ф. Сологуба – это символ одной из составляющих антиреволюционного движения, которая вызвала революционную бурю. При этом персонажи, поддерживающие черносотенный союз, не вполне понимают его смысл и задачи, они заняты не столько спасением Отечества, сколько соблюдением своих бюрократических интересов. Продолжая эту тему, было бы интересно рассмотреть символичность



политических точек зрения персонажей романа, поскольку они сугубо индивидуальны, даже у представителей одной партии. Это персонажи-символы, а в целом весь роман – символ предреволюционного времени, столкнувшего внутри одной страны не просто две идеологии (монархизм и социализм), а великое множество диаметрально противоположных мировоззрений, уживающихся внутри каждой из этих идеологий. Образ черносотенцев играет роль символа иррациональности русского духа, широты русской души.

### Литература:

1. Барковская Н.В. Поэтика символистского романа. Екатеринбург, 1996.
2. Ващенко М.М. Черносотенцы [Электронный ресурс] // Энциклопедия Всемирная история / Режим доступа: <https://w.histrf.ru/articles/article/show/chernosotienty> (дата обращения 04.06.2020).
3. Лосев А.Ф. Конспект лекций по эстетике Нового времени: Романтизм // Литературная учеба. 1990. № 6.
4. Минц З.Г. Александр Блок и русская реалистическая литература XIX века: дисс. ... докт. филолог. наук : 10.01.01. Тарту, 1972.
5. Сарычев В.А. Эстетика русского модернизма: проблема «жизнетворчества». Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1991.
6. Сологуб Ф. Творимая легенда. М.: НПК «Интелвак», 2002.

*Аннотация.* В статье проанализирован образ черносотенцев в романе Ф. Сологуба «Творимая легенда». Это символистский роман, поэтому персонажи и события в нем символичны. Выявлено, что при повторном, более внимательном прочтении можно увидеть, что каждый персонаж символизирует одну из многочисленных точек зрения на историю, революцию, будущее России.

*Ключевые слова:* история, революция, черносотенное движение, Ф. Сологуб, художественный образ, символистский роман.

Irina V. Logvinova, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, History, Art and Culture Theory, A. Schnittke Moscow State Institute of Music. E-mail: logrina@gmail.com

### The Black-Hundreders as the Artistic Image in F.K. Sologub's Novel "The Created Legend"

*Abstract.* The article analyzes the image of the Black Hundreders in F. Sologub's novel "The created legend". This is a symbolist novel, so the characters and events in it are symbolic. The author reveals that with more careful reading, one can see that each character symbolizes one of the many views of history, revolution and future of Russia.

*Keywords:* History, Revolution, Black-Hundreders Movement, F. Sologub, Artistic Image, Symbolist Novel.



## Образ власти в старообрядческом поповстве

Взгляды праведного Иоанна Кронштадтского на старообрядчество оставались неизменными на протяжении всей его жизни. Он призывал «твердо держаться своей святой Церкви и своей Православной веры» [18, с. 348]. «Только в ней, – подчеркивал праведный Иоанн, – совершается величайшее таинство Тела и Крови Христовых и преподается верующим для жизни вечной» [18, с. 354]. Церковь, верил он, «истинная носительница жизни Божией, искупления, примирения с Богом, носительница святости, нетления, силы Божией, непрестанно проявляющейся и действующей в преданных ей человеках» [18, с. 354]. Церкви, был убежден святой Иоанн, Господь передал «всю власть и все истинное учение», «а кроме нее – никому и ничему» [18, с. 364]. Всё это святой праведный Иоанн Кронштадтский обращал только к своей Церкви, именовавшейся в годы его жизни «Греко-Российской».

«Раскольники», то есть старообрядцы, стоят для него в одном ряду с еретиками [18, с. 355]. «Старые раскольники», по словам Иоанна Кронштадтского, равны «толстовцам», «пашковцам», «штундистам»: «Я слышу от толстовцев, пашковцев, штундистов и наших старых раскольников: не надо нам ваше крещение, ваше миропомазание, ваше причащение, не нужна нам Церковь с ее таинствами и обрядами – мы без Церкви спасемся» [18, с. 356]. «Куда же вы, раскольники и сектанты, бежите от Церкви? – вопрошает он. – В какие дебри и болота? Посмотрите, как вы лишились всякой благодати Божией и спасения, как вы развратили народ, как вы лишили овец Пастыря, как вы удалились и других удаляете от спасительной ограды церковной, отогнали их от пажи словесной, от Таинств животворящих, отсеки члены Церкви от живого Тела и предали их смерти» [18, с. 361–362]. Как видим, здесь нет попытки поделить тех же старообрядцев на поповцев и беспоповцев, как-то разобраться в их взглядах.

Центром мироощущения святого праведного Иоанна Кронштадтского была Божественная литургия, причащение Святых Таин. Он остро переживал литургию как таинство Тела и Крови Христовых, собственно и создающее подлинную реальность – и социальную, и политическую. Вот почему все, кто не причащаются, для него как бы выпадают из жизни, все оказываются в одном ряду отделенных от Бога и погибающих – от «старых раскольников» до неверующих «интеллигентов». Такому мироощущению способствовал и богословский багаж знаний, полученных святым праведным Иоанном Кронштадтским на протяжении учебы.

Иоанн Кронштадтский родился в 1829 году. В Архангельскую духовную семинарию он поступил в 1845 году, а Санкт-Петербургскую духовную академию окончил в

*Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, секретарь Ученого совета Иваново-Вознесенской духовной семинарии, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии. E-mail: inok\_vitl@mail.ru*

1855 году [7, с. 353–354]. То есть весь период его возрастания и получения им богословских знаний приходится на время правления императора Николая I. Это целая эпоха в жизни старообрядчества, когда оно испытывало особенно сильный государственный прессинг и воспринималось в качестве исключительно политически непопулярной силы, как своеобразное социальное гетто.

Темой кандидатского сочинения в академии Иоанн Сергиев избрал «О кресте Христовом в обличении мнимых старообрядцев» [7, с. 354]. Естественно, что вся терминология в этой работе выстроена в официальном ключе. Старообрядцы именовались «мнимыми», так как в это время ставилось под сомнение само следование ими действительно древним обрядам. В своей работе будущий кронштадтский пастырь особенно возмущается тем, что старообрядцы, по его словам, «смеют... называть четвероконечный крест и четвероконечное знамение креста (что одно и то же), эту печать всех таинств Церкви Христовой – печать антихриста и мерзостью запустения! Несчастные, они не понимают, они не знают, что говорят: враг креста ослепил очи их ума» [17, с. 75]. «О, если бы просветил Господь этих грубых и жалких людей!» – восклицает автор [17, с. 64].

Конечно, старообрядцы никогда не называли непосредственно крестное знамение «печатью антихриста». Значительная часть их считала за таковое именно троеперстие, но не само крестообразное движение руки. Однако в словах будущего праведника обращает на себя внимание категорическое отрицание приписывания каких-либо антихристовых черт церковно-литургической реальности «Греко-Российской» Церкви. Между тем именно таково было содержание основного дискурса значительной части старообрядческого сообщества. Сакраментальность господствующей Церкви виделась в качестве сакрального обоснования власти «духовного антихриста», уже захватившего Россию.

На протяжении всей жизни праведного Иоанна Кронштадтского рядом с ним, в другом, как бы параллельном старообрядческом мире шла напряженная дискуссия, связанная с этой идеей. Насколько возможно принятие окружающего мира, государственной власти и ее действий? Вытекает ли из «антихристового» характера господствующей Церкви, в чем были убеждены многие старообрядцы, «антихристов» же характер социальности и власти? Возможно ли литургическое поминовение власти? Более того, в XVIII – начале XX века вопрос о поминовении государственной власти за богослужением вызвал раскол в старообрядчестве. Произошло это как в поповстве, так и в беспоповстве.

В XX столетии проблематика отношения старообрядцев к царской власти практически зеркально отразилась на восприятии советской государственности в оппозиционных русских православных юрисдикциях. Были ли царская и советская власть проявлениями «антихристового» начала? Ответ на этот вопрос до революции давался в зависимости от оценки таинств «господствующей Церкви», а после нее – таинств легальных юрисдикций раннего СССР – как Патриаршей церкви, возглавляемой митрополитом Сергием (Страгородским), так и обновленческой Синодальной церкви. Они могли расцениваться как сакральные, несакральные и даже антисакральные – антихристовы. Вопрос о литургическом поминовении государственной власти был связан со спорами о ее духовной природе, дана ли она Богом, нейтральна ли или является властью победившего уже антихриста, который чаще всего воспринимался в качестве не конкретной личности, но коллективной апостасии, всеобщего отступления.

В беспоповстве раскол по вопросу о возможности поминовения власти произошел в XVIII столетии. В Выговскую пустынь прибыла правительственная комиссия во главе с О.Т. Квашниным-Самариным, чтобы проверить поступивший донос, будто бы выговские старцы не молятся за императрицу и весь царствующий дом. Выговцы испугались и приняли решение положить во всех молитвенных помещениях традиционный текст тропаря «Спаси, Господи, люди твоя», призывающий Бога даровать «победу» «на сопротивных»

«благочестивой императрице нашей». Другие беспоповцы заняли радикальную позицию и отказались молиться за власть. С вопросом о возможности молитвы за власть оказалось тесно связано требование радикалов освящать всю пищу, купленную в миру на торгу. Это было выражением восприятия ими мира как скверного, полностью погрузившегося во зло [12, с. 277].

Так оформилось радикальное крыло беспоповцев, считавшее и власть, и весь внешний мир царством коллективного антихриста. Весьма характерно, как федосеевцы изменили содержание тропаря «Спаси, Господи, люди твоя». Теперь в нем «победа» призывалась не императорской власти, а «православным христианам». Если раньше объектом такого благословения была политико-духовная общность, держава, управляемая государем, то теперь федосеевцы в условиях победившего, с их точки зрения, антихриста, сами считали свою общность такой сакральной политической державой. На этот факт обращал особое внимание известный единоверческий полемист архимандрит Павел (Леднев-Прусский, 1821–1895). Он недоумевал, с кем могут вести брань и побеждать федосеевцы, которые не имеют армии? Федосеевская беспоповская форма тропаря «Спаси, Господи, люди твоя», как ни странно, будет принята официальной Церковью сразу же после февральского переворота 1917 года [12, с. 277].

В старообрядческом поповстве, то есть толках, признающих еще возможность существования иерархии, вопрос о духовном принятии или непринятии государственной власти особенно остро встал после утверждения 26 марта 1822 года Высочайших правил «О полах и молитвенных домах» [4, с. 550]. Поповцы принимали священников, бежавших из официальной Церкви. То есть по факту признавали там наличие апостольского преемства и правильной хиротонии. Вновь изданный документ официально разрешал старообрядцам принимать таких беглых попов и возлагал на последних ведение метрических книг – записей актов гражданского состояния [4, с. 550]. Собственно, сами метрические книги были формой легализации для браков и детей старообрядцев. Однако необходимость быть вписанными в государственные документы вызвала серьезное возмущение и привела к расколу в среде поповцев.

На наш взгляд, этот раскол является очень показательным для понимания духовной стороны отношения радикального старообрядчества к государству. Ведь он охватил не только старообрядцев, проживающих в пределах Российской империи, но и за рубежом – в Австро-Венгрии и Румынии. Центром возмущения стал посад Лужки в Стародубье Черниговской губернии (ныне – село в Стародубском районе Брянской области), а также посады Воронок, Елѣнка и Гуровичи близ Боровска. Местные старообрядцы отказались записываться в метрические книги и признавать разрешенное властью священство. Они настаивали на необходимости священства «тайного», не связанного с властями. Движение получило название лужковцев, или лужжан. Его участники считали грехом носить мундиры, принимать паспорта, подписывать любые бумаги, в которых они фигурировали в качестве «раскольников», прививать оспу [4, с. 551].

В основе такого отвержения лежало восприятие всей окружающей общину верных реальности как царства апостасии, победившего зла, коллективного антихриста. Эта апостасия, с точки зрения радикалов, заключалась не только в отношении к ним со стороны государственной власти. Отступление, зло, коллективный антихрист, как они считали, порождали новые культурные и социальные явления, в том числе в быту, одежде, пище [12, с. 276–278]. Возникший лужковский раскол просуществовал потом в России и за границей многие десятилетия [4, с. 552].

Движению против метрик посвятил отдельное сочинение известный противораскольнический полемист, исследователь раскола и популяризатор единоверия Николай Иванович Субботин (1827–1905) [36]. Он был уроженцем г. Шуи Владимирской губернии

(ныне – Ивановская область), на протяжении детства и юности постоянно сталкивался со старообрядческой средой, всю свою жизнь посвятил изучению и «обличению» русского раскола, с 1870 года заведовал соответствующей кафедрой в Московской духовной академии, являлся учредителем единоверческого Братства святого Петра митрополита, редактором журнала «Братское слово» [13].

Субботин дружил с К.П. Победоносцевым, был тесно связан с М.Н. Катковым, газетой «Московские ведомости», журналом «Русский вестник». Николай Иванович активно общался и переписывался со многими старообрядческими деятелями, в 1867 году способствовал присоединению к православию настоятеля федосеевского Войновского монастыря в Восточной Пруссии инок Павла (Леднева-Прусского), будущего архимандрита Никольского единоверческого монастыря в Москве, самому созданию этой обители на месте федосеевского Преображенского кладбища [13].

Н.И. Субботин ввел в научный оборот огромное количество материалов, связанных со старообрядчеством. В то же время он воспринимал сам «раскол» как «орудие враждебных России партий», силу, используемую противниками Российской империи как за рубежом, так и внутри страны [36, с. 7–8]. Николай Иванович был известен нетерпимостью своих мнений, открыто конфликтовал с Н.Ф. Каптеревым, Е.Е. Голубинским – исследователями, пытающимися объективно подойти к истории старообрядчества [13]. Весьма характерны оценки Каптерева: «Профессор Субботин совсем неверно представляет себе все то дело, о котором он взялся говорить... Господин Субботин, по своему всегдашнему излюбленному обычаю, всячески усиливается обличить нас в неточности выражений» [19].

Субботин выступал против предоставления прав старообрядческому духовенству. Единственным «правильным» старообрядчеством для него виделось единоверие, то есть полное подчинение староверов «господствующей Церкви» с сохранением старого обряда [13]. Поэтому движение против метрик Николай Иванович Субботин однозначно оценивает как маргинальное, а секретные Высочайшие правила 1822 года – как широкий жест со стороны верховной власти в сторону легализации старообрядчества. Субботин пишет: «Первое проникновение свободы в среду старообрядцев вызвало наружу, сделало яснее для самого старообрядчества таившийся в нем фанатизм – наследие старого гонительного времени, явились люди, которые стали утверждать, что только священство этого гонительного времени, существовавшее и действовавшее тайно от церковной и гражданской власти, под страхом наказаний и преследований, – оно только и было правильным, истинным священством, какое возможно в нынешние последние времена, что, напротив, это же священство, получив от правительства свободу и дозволение отправлять свои обязанности, чрез сие самое уже утрачивало характер священства истинного, становилось как бы тем же всероссийским священством» [36, с. 1].

В качестве правильной позиции Субботин предлагает мнение старообрядческого епископа Коломенского Пафнутия, выраженное им в 1858 году в полемическом сочинении «Лужковские ответы»: «Старообрядцы по преданности своей к венценосному Государю и по заповеди евангельской «воздадите кесарева кесареви, а Божия Богу» отнюдь не противились такому распоряжению правительства, но повиновались в том со всякой покорностью и исполняли безусловно земного царя повеление» [36, с. 2]. Однако сам Пафнутий уже в 1860 году объявил о сложении с себя сана старообрядческого епископа, в 1865 году присоединился к Православной Церкви на правах единоверия, был заново рукоположен в священник, стал активным единоверческим миссионером и борцом с «расколом». Впрочем, в 1881 году, вступив в открытый конфликт с Н.И. Субботиным, он снова перешел в старообрядчество уже как простой монах. Там он продолжил конфликтовать уже с белокрыницким митрополитом [11, с. 113–115]. То есть его позиция в споре с «лужковцами», поддержанная Субботиным, была однозначно тенденциозной.



Из Лужков новое движение перешло на Дон, в казацкие поселения и в подмосковные Гуслицы. Часть лужковцев подчинилась вновь возникшей Белокриницкой («австрийской») иерархии [36, с. 3]. Как известно, поповцы долго искали епископа, который мог бы возглавить их иерархию [20, с. 543]. Наконец, в октябре 1846 года они приняли из Константинопольского патриархата через миропомазание бывшего Босно-Сараевского митрополита Амвросия (Паппа-Георгополи) [20, с. 543]. Центр новой иерархии находился в Белокриницком монастыре. Село Белая Криница, было основано в последней четверти XVIII века русскими старообрядцами в Буковине, на территории Австро-Венгерской империи. Вот почему эту иерархию называли «австрийской». Сейчас Белая Криница благодаря присоединению Северной Буковины к СССР в 1940 году находится в Глыбокском районе Черновицкой области Украины.

Австро-Венгерский император Иосиф II своим патентом («привилегией») освободил переселенцев-старообрядцев на двадцать лет от налога, барщины, военной службы, гарантировал свободу вероисповедания. Однако они оказывались включены в политико-социальную ткань имперской жизни. Именно это вызвало у ряда липован (так именовалась старообрядческая группа, перебравшаяся в Австро-Венгрию) резкое отторжение. Встал вопрос – власть коллективного антихриста утвердилась только в Российской империи или же она захватила уже весь мир и австро-венгерские имперские законы и правительственные учреждения также принадлежат к миру апостасии?

В императорской привилегии говорилось, что липоване должны быть полноценными имперскими подданными. Однако там ничего не было сказано о необходимости записи актов гражданского состояния, метриках. Более семидесяти лет липоване не вели никаких метрических записей. При этом они уклонялись и от присяги, и от прививания оспы. В 1858 году форштер Войнарович, в ведении которого находился Белокриницкий монастырь, потребовал от липован соблюдения имперских законов и прислал ревизора Штокера [36, с. 5]. Белокриницкая митрополия раздавала взятки чиновникам, но своего не добились. Метрики были введены. Через некоторое время сама Белокриницкая митрополия стала требовать и от старообрядцев в России ведения метрик [36, с. 6].

Однако среди старообрядцев, проживавших в объединенном княжестве Молдавии и Валахии (будущей Румынии) началось сильное движение против метрик. Н.И. Субботин описывает его так: «Привыкнув в России жить “сокровенно”, в официальной неизвестности от правительства, не вдруг могли они понять и уяснить себе необходимость и законность тех постановлений, которым должны были подчиняться теперь, как свободные и полноправные граждане» [36, с. 7].

В Румынии, как и в Австро-Венгрии, русские старообрядцы отказывались не только от метрических записей, но и от оспопрививания. По словам Н.И. Субботина, якобы произошел такой случай. Когда к некоему кагульскому старообрядцу пришел «медик, чтобы привить оспу детям, то женщина, хозяйка дома, пришла в страшную ярость, грозила лучше убить свое дитя, нежели отдать его на такое осквернение, и, взяв малютку за ноги, готова была привести в исполнение свою угрозу» [36, с. 7]. Возбужденное властями следствие пришлось очень некстати русским старообрядцам в формирующейся Румынии, которые как раз в этот момент добивались от правительства уравнивания в правах с православным духовенством. Пришлось и здесь пользоваться возможностями коррупции, пронизывающей местный государственный аппарат [36, с. 8]. Н.И. Субботин именует противников метрик словом «метрикоборцы» [36, с. 13].

Румынские старообрядцы требовали у своих архиереев ответа на вопрос, есть ли от принятия метрик «вред душевный или ино как» [36, с. 11]. В 1862 году они заявляли, что метрики – «страшная и всепагубная антихристова прелестная статья», не следует «подчиняться столь губительному для души распоряжению внешней власти, хотя бы пришлось за

такое противление и пострадать от нее» [36, с. 12]. Местный художник Дмитрий Хрипатый написал картину, затем растиражированную и распространявшуюся среди старообрядцев, на которой были нарисованы две церкви – «приемлющая метрики» и «неприемлющая». Последняя была изображена в виде Христа, воспринимающего младенца от купели, и ангела, записывающего имя новокрещенного в небесный свиток. «Приемлющие метрики» символизировались двумя бесами, один из которых как бы «крестил» младенца, а второй записывал его в бесовский, антихристов документ [36, с. 12].

Слова «не бо врагом Твоим тайну повем» из молитвы «Вечери Твоя тайная» трактовались противниками метрик как запрет объявлять еретикам – врагам Христа о христианских таинствах – крещении и браке [36, с. 13]. По данным Н.И. Субботина, «метрикоборцам» пришлось собирать очень большую сумму в пятьсот золотых червонцев на подкуп чиновников в Бухаресте [36, с. 16]. В итоге старообрядцы были «от метрик избавлены», но внутри них самих по поводу принятия или непринятия государственных требований происходила «междоусобная ужасная крамола» [36, с. 18].

Поповцы раскололись на тех, кто считал все вообще власти царством антихриста и тех, кто готов был признавать государственные власти Австро-Венгрии, России, будущей Румынии. В защиту метрик выступил известный старообрядческий деятель, епископ Славский (Австро-Венгрия) Аркадий (Шапошников). Аркадий был «епископом странствующих христиан», «эксархом некрасовским», то есть архипастырем белокрыницкой иерархии для группы старообрядцев, живших в Турции, так называемых некрасовцев [26, с. 269]. «Странствующих христиан» здесь нужно отличать от классических беспоповских «странников», «бегунов». Для последних какое-либо сотрудничество с падшим миром представляется уже невозможным. Невозможно для настоящих «бегунов» и существование иерархии.

Не так обстояло дело с «некрасовцами». Название «странствующие» отсылает нас к тексту Послания к Евреям апостола Павла, где говорится о христианах: «Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание; ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13: 13–14). Если «бегуны» создавали собственную подпольную организацию, находящуюся как бы вне любой земной политической реальности, то «некрасовцы» оказались на стороне геополитических противников России. Они оставались поповцами, которые, долго искали себе архиерея, пока не приняли такового из Белой Криницы.

Возникновение некрасовцев как этно-конфессиональной группы с самого начала носило политический характер. Они были остатком тех старообрядцев, кто уцелел после разгрома в 1706–1708 годах Астраханского и Булавинского казачьих восстаний и получили свое название по имени атамана станицы Есауловской Игнатия Федоровича Некрасова (1660–1737) [5, с. 548]. После поражения от правительственных войск некрасовцы ушли на земли крымского хана и стали его подданными. По Прутскому мирному договору 1711 года некрасовцы были признаны подданными хана, в 1777 году воевали с русскими войсками, после поражения в войне 1828–1829 годов от русских войск переселились на озеро Майнос [5, с. 549]. Заметим попутно, что проблема коллаборационизма является характерной не только для Второй мировой войны. Так, в середине XIX века «некрасовцы» составляли основу Османского казачьего войска [5, с. 549]. Совсем неудивительно, что в повести «Кирджали» А.С. Пушкин писал: «Резались атаганами. Со стороны турков замечены были копыя, дотоле у них не бывалые; эти копыя были русские: некрасовцы сражались в их рядах» [28, с. 196].

Когда в 1847 году часть «некрасовцев» избрала среди кандидатов в епископы инока Аркадия (Дорофеева) и он был хиротонисан в Белой Кринице во епископа Славского, другая часть тех же «некрасовцев» донесла туркам, что поставление архиерея должно якобы означать соединение части казаков с греками против Османской империи. А во время Крымской войны, в 1854 году уже архиепископ Аркадий был арестован русскими войсками

и заключен в тюрьму Суздальского Евфимиева монастыря. Старообрядцами Белокриницкого согласия он почитается исповедником веры [25, с. 267].

Еще в первой половине XIX века у «некрасовцев» сложился свод социокультурных норм «Заветы Ипата», согласно которому, с одной стороны, требовалось «царю не покоряться, при царе в Россию не возвращаться», с другой – «с турками не соединяться, с иноверными не сообщаться» [5, с. 548]. Но военно-политическое взаимодействие с турецким правительством лежало в основе самой возможности существования «некрасовцев» на территории Османской империи. Вот почему назначенный «эксархом некрасовцев» епископ Аркадий (Шапошников) стал активно противодействовать «метрикоборцам». Он писал: «Метрика по воле царей учреждена во всей вселенной. Наши братья в России не препятствуют ей, ибо она не от нас, но цари требуют, она им нужна. Нам не нужны ни пачпорты, ни ревизии, ни метрики, ни солдатчина – все это требуют цари, а не духовенство... Московские иерархи писали много о метриках, что она неизбежна, понеже дело царское» [36, с. 19–20].

Белокриницкая иерархия вступила в борьбу с «метрикоборцами», в которых видела «заразившихся ядом буети и гордости людей» [36, с. 24]. В 1862 году Белокриницкая митрополия направила «метрикоборцам» специальное послание, в котором рассказывалось о ее попытках сопротивляться введению метрик и прививанию оспы. Однако, по словам послания, австро-венгерская «высшая державная власть» в лице «строгой комиссии», посланной «грех ради наших» требовала от иерархов полноценной аргументации. Четырежды посылая митрополия посланников в Вену «для личного с царем свидания», издержала на это более 2000 червонцев, но добилась только освобождения от оспопрививания. По сношении со старообрядческими архиереями, в «российских, молдавских и турецких пределах сущих», было решено признать «ведение метрических книг единственно за внешнее государственное уложение», не касающееся «до нарушения православной веры». Записи в метрических книгах «не составляют Божией церкви ни единого вреда», – говорилось в послании [36, с. 26–27].

Однако метрикоборческое движение продолжалось и дальше. В России власти активно боролись против лужковцев, в 1845 году запечатали их молельню. В 80-х годах XIX века среди лужковцев произошел внутренний раскол, они постепенно перешли к беспоповской практике. В XX веке лужковцы проживали в Орехово-Зуевском районе [4, с. 551]. Движение лужковцев в сторону беспоповства было вполне логичным. Восприятие окружающего мира как антихристово неизбежно должно было породить мнение о невозможности иерархии и таинств. Именно обсуждение беспоповской проблематики легло в основу самого знаменитого разделения поповцев XIX – начала XX века на «окружников» и «неокружников».

Автор его, старообрядческий публицист Иларион Георгиевич Кабанов (1819–1882), фигура весьма непростая. Недаром, изучив греческий язык, он взял себе псевдоним «Ксенос», который, думается, правильнее всего в данном случае соотнести со словом «чужак». По всей видимости, таким «чужаком» он был в первую очередь для значительной части старообрядцев-поповцев. В пятнадцать лет Иларион ушел из отцовского дома и поселился в старообрядческом Лаврентьевском монастыре на Ветке близ Гомеля. Здесь он жил девять лет, а после закрытия обители властями в 1844 году проживал в различных старообрядческих монастырях Стародубья [9, с. 16].

Во время жизни в Лаврентьевском монастыре будущий «Ксенос» столкнулся с позицией, явственно маркирующей окружающий мир как царство победившего коллективного антихриста. Тексты, отражающие эту позицию, И.Г. Кабанов обозначил как «ругательные и отвратительные буллы» [9, с. 16]. Они принадлежали выдающемуся старообрядческому деятелю Косме Смирнову, будущему епископу Новозыбковскому Конону (1798–1884).

Косма Смирнов был сыном казачьего полкового писаря. В юности он также как и Иларион сбежал из дома, чтобы принять монашество, но был насильно возвращен роди-

телями. Женился, имел сына и дочь [3, с. 651–652]. На рубеже 30-х и 40-х годов XIX века Смирнов написал ряд сочинений, посвященных проблеме духовного антихриста. Он разделял взгляды беспоповцев по этому вопросу, считал, что антихрист уже царствует. Более того, полагал, что господствующая Церковь, именовавшаяся тогда официально «Греко-Российской», чтит этого антихриста под именем «Иисус». Свои сочинения он и направлял в Лаврентьевский монастырь [3, с. 652].

Илариону Кабанову эти взгляды были абсолютно не близки. Если господствующая «Греко-Российская» Церковь поклонилась антихристу под именем Иисус, тогда ее таинства не истинны и не истинно ее иерархическое преемство. В таком случае невозможно беглопоповство, то есть прием беглых православных священников старообрядцами. Собственно, так и мыслили беспоповцы. Но Смирнов и Кабанов принадлежали к поповцам, которые назывались так именно потому, что принимали беглых попов в сущем сане, а не как мирян.

И Смирнов, и Кабанов вели строго аскетическую жизнь. Косма Смирнов в 1845 году по взаимному согласию расстался с женой и постригся в иноки с именем Конон в посаде Лужки, том самом, где так развито было метрикоборческое движение [3, с. 652]. Здесь он пять лет прожил в землянке строгим отшельником [34, с. 197]. В затворе он написал толкование на 11-ю главу библейской 3-й книги Ездры, где говорится о поднявшемся с моря трехглавом орле с двенадцатью крыльями, который царствовал над землей (3 Езд. 11: 1–5). Конон применил этот образ к русской истории после Никона. В двуглавом орле с тремя коронами он видел апокалипсическую печать и «Греко-Российскую» Церковь [34, с. 198].

Иларион Кабанов уже готовился к иноческому постригу, когда власти сначала требовали от монахов Лаврентьевского монастыря присоединиться к единоверию, а получив отказ, просто закрыли обитель. Случилось это в 1844 году [9, с. 16]. Кабанов затем жил в разных старообрядческих монастырях Стародубья. Здесь он также постоянно сталкивался с беспоповскими мнениями о духовном антихристе. По мнению беспоповцев, так как антихрист уже воцарился, то, соответственно, Енох и Илия, которых православное предание ожидает перед приходом «сына погибели», тоже уже явились. В 1846–1847 годах Кабанов пишет сочинение «О Енохе и Илии», в котором доказывает, что их пришествие еще не состоялось [9, с. 16]. Православные церковные святые вовсе не были чужды Кабанову. В 1849 году он как паломник посетил Киево-Печерскую лавру [9, с. 16]. Во второй половине 40-х годов XIX века Иларион Кабанов специально выучил греческий язык, чтобы читать церковные источники в оригинале. Он становится весьма авторитетным в поповской среде начетчиком [9, с. 16].

Создание в 1846 году Белокриницкой иерархии чрезвычайно обострило проблему духовного антихриста. Ведь если «Греко-Российская» Церковь имеет литургическое общение с греческой, а Белокриницкая иерархия тоже происходит от греков, то получается, что последняя так же принадлежит антихристу, как и первая. Между тем Конон (Смирнов) покинул свой затвор и поселился в Белой Кринице, где исполнял обязанности письмоводителя, то есть был непосредственно ответствен за письменные контакты Белокриницкой иерархии с внешним миром [3, с. 652]. Он продолжал настаивать на своих взглядах, был убежден в полном подчинении царствующему антихристу господствующей Церкви. В 1855 году в Белокриницком монастыре Конон был хиротонисан во епископа Новозыбковского по просьбе стародубских поповцев [3, с. 652]. Для Илариона, проживавшего в Стародубье, эта хиротония стала ударом. Н.И. Субботин утверждает, что Кабанов не принял новоучрежденной иерархии, «никого из архиереев и попов австрийского поставления не избрал себе в духовные отцы и ни от кого из них не принимал благословения» [34, с. 198].

Стремления Илариона Кабанова реконструируются Н.И. Субботиным так. Ксенос был «всей душой предан старообрядчеству», но в «его чистом виде – времен первых пяти

патриархов Российских» [34, с. 198]. Он глубоко скорбел, что «современное ему старообрядчество, даже в лучшей своей половине, поповщине, заражено учениями нелепыми, нечестивыми и богохульными». Поэтому Иларион Кабанов стремился очистить поповство от этих учений [34, с. 198]. Для этого он и решил опереться на Белокриницкую иерархию [34, с. 198]. Его стародубский соперник, епископ Конон (Смирнов) в 1858 году был арестован властями [3, с. 652].

В квитанции, выданной жандармам архимандритом Амвросием (Половцовым) при заключении старообрядческого архипастыря в монастырскую тюрьму в Суздале говорилось: «Доставленный во вверенный управлению моему суздальский Спасо-Евфимиев монастырь, к содержанию в крепостном арестантском отделении пойманный в Свирском уезде Киевской губернии раскольнический лжеепископ Конон от сопровождавших его Владимирской жандармской команды унтер-офицера Черненко и рядового Чеснокова, в означенном монастыре сего 1859 года, апреля 7-го дня, в семь часов утра мною благополучно принят» [27, с. 34].

На другой день, 7 апреля, архимандрит Амвросий направил майору Иголкину, начальнику суздальской инвалидной команды, несшей конвойные функции, секретное уведомление: «Честь имею уведомить ваше высокоблагородие, что вновь присланный во вверенное моему управлению крепостное арестантское отделение г. начальника Владимирской губернии арестант Конон под строжайший надзор [так в тексте – *и.В.*], каковой мною принят и помещен в отдельной камере при арестантском отделении, посему благоволите повелеть военному караулу иметь за ним особый строжайший надзор» [27, с. 34]. Наверное, в условиях, когда в управление православному архимандриту духовными и светскими властями одновременно «вверены» и монастырь, и «крепостное арестантское отделение», было трудно отказаться от ощущения, что антихрист точно уже воцарился. Такое сочетание в должностях Спасо-Евфимиева архимандрита продолжалось 139 лет. Тюремная крепость в обители была учреждена указом Святейшего Синода от 7 ноября 1766 года. Синод разработал и инструкцию о порядке содержания заключенных [22, с. 370].

Архимандрит Амвросий недаром направлял «уведомление» начальнику суздальской инвалидной команды. Согласно синодальному указу, настоятель обители одновременно являлся командиром военного отряда, охранявшего заключенных, и начальником арестантского отделения. Всего с момента создания тюрьмы и до ее закрытия в 1905 году через нее прошли 391 человек, в том числе не менее 135 церковно- и священнослужителей. В 1809–1811 годах здесь были заключены Апамейский митрополит Паисий, отказавшийся подчиняться русскому экзарху в Молдавии, Валахии и Бессарабии, некие «игумен Израиль и иеромонах Досифей», утверждавшие, «в умопомрачении, что наступило уже тысячелетнее царство Мессии на земле и что игумен Израиль и есть сошедший на землю Сын Божий», знаменитый монах Авель Прорицатель, религиозные диссиденты, среди которых наиболее известны скопческий «христос» Кондратий Селиванов, лидер трезвенников «братчик» Иван Чуриков, основатель движения стефановцев Стефан Подгорный, прыгуны, молокане, субботники, штундисты и, как видим, старообрядческие архиереи [22, с. 370]. Коток государственной машины оказывался здесь напрямую олицетворен «господствующей Церковью».

В тюрьму к епископу Конону начали ходить представители официального духовенства, чтобы добиться присоединения его к «Греко-Российской» Церкви [3, с. 652]. В 1861 году архимандрит Досифей (Цветков) доносил Владимирскому архиерею: «Находящийся под строгим надзором в крепостном арестантском отделении вверенного управлению моему Спасо-Евфимиева монастыря раскольнический лжеепископ Конон в течение истекшего полугодия делаемым ему предшественником моим, так и мною при посещениях кротким увещаниям об оставлении раскольнических заблуждений не внимал и от при-



соединения к Православной Церкви совершенно отказывался, считая законными как свои заблуждения, так и лжеепископский сан» [22, с. 41].

Долгих десять лет провел епископ Конон в церковно-государственной тюрьме, пока власти по ходатайству архимандрита Павла (Леднева-Прусского) не позволили ему посетить Никольский единоверческий монастырь в Москве, образованный на месте захваченного у федосеевцев знаменитого Преображенского кладбища. Епископу Конону предлагали там остаться, но он предпочел вернуться в Суздаль [3, с. 652].

С Кононом вел активную переписку Н.И. Субботин [3, с. 652]. В итоге в 1875 году епископ Конон (Смирнов) написал текст под названием «Истинное и беспристрастное свидетельство старообрядческого старца Конона о имени Спасителя Господа Иисуса». Здесь он, как видим, уже не признает себя епископом, и имя Иисус не считает именем антихриста [3, с. 652].

Для Кабанова десятилетие 1860–1870-х тоже оказалось решающим. В 1861 году Саратовский старообрядческий епископ Афанасий (Кулибин) на соборе поставил вопрос о необходимости ликвидации богослужебных «нестроений», возникших в период «беспастырства», то есть отсутствия у поповцев епископата. Итогом стал труд Ксеноса-Кабанова «История и обычаи Ветковской церкви». Здесь он детально описал богослужебные обычаи, которые предлагались в качестве образца для всех приходов Белокриницкой иерархии [9, с. 16]. Однако апофеозом деятельности Ксеноса стало составление так называемого «Окружного послания». Предполагалось, что оно должно разорвать связь белокриницких поповцев с беспоповскими представлениями о духовном антихристе, привести к легализации белокриницкой иерархии, примирению ее с российской государственностью.

Полностью этот текст именовался так: «Окружное послание Единыя, Святыя, Соборныя, Апостольския, Древле-православно-кафолическия Церкви» [24, с. 3]. Именно этот текст расколол поповское движение на три иерархические ветви [10, с. 525–529]. Причиной таких расколов в «расколе» было именно то или иное отношение к господствующей Церкви и государственной власти. Более того, дискурс расколов, особенно так называемых необщинников весьма близок дискурсу катакомбных общин ранних советских лет.

Официальные церковные миссионеры, богословы и публицисты считали «Окружное послание» важнейшим шагом на пути воссоединения старообрядцев с «Греко-Российской» Церковью. Так, один из известнейших дореволюционных исследователей раскола, профессор Казанской духовной академии Николай Иванович Ивановский (1840–1913) писал: «Окружное послание в своих последних выводах подрывает начала поповщины, и последователей ее, отклоняя от беспоповщины, склоняет к примирению с православием... В этом-то и заключается причина той известности, какую окружное послание получило от самого дня своего появления в свет, от этого оно и произвело... борьбу» [14, с. 5].

С точки зрения Ксеноса, в период «беспастырства» поповская среда восприняла много вредных беспоповских идей. Их источником он считает «богопротивного мудрования свитки» и «лжесловесных учений тетради», то есть некие «неправильные» тексты, имевшие хождения в старообрядческой среде [24, с. 4].

«Окружное послание» восстает против мировоззрения, в котором окружающий мир воспринимается исключительно как апостасийный. Однако «свитки» и «тетради», то есть тексты, не только и не столько формировали, и поддерживали это мировоззрение, сколько сами происходили из него. Например, Ксенос называет «ложными баснями» «тетрадь о винном сотворении, аки бы бес научи человека хмельное питье варити, и человек той за то у царя честь выслужил», а «мудрованием еретическим» – «тетрадь о бульве или о картофеле». Картофель у него – «Богозданное зелие», хмель – «Божья тварь» [24, с. 10–11]. Между

тем картофельные бунты XIX века очень ярко показали, что пища, быт и повседневность в целом, воспринимались не только в старообрядческой, но и в широкой народной среде именно как маркеры апостасии, антихристовой власти над миром. Естественно, что в таком дискурсе, при условии колоссального государственного давления на простого человека в XVIII–XIX веках, новые продукты, европейская одежда, формы быта не могли рассматриваться как нейтральные. Их происхождение радикальными старообрядцами объявлялось бесовским [12, с. 273–274].

Ксенос опровергает «Апокалипсис седмитолковый», утверждавший, что четвероконечный крест является «образом скверного богопротивника антихриста, идолом, мерзостью запустения» [24, с. 7]. Это именно то, что возмущало Иоанна Сергиева в его кандидатском сочинении. Опровергает Ксенос и утверждения «Апокалипсиса седмитолкового», будто Иисус – это имя «самого последнего антихриста», а «Евхаристия, совершаемая под именем оным и четвероконечным крестом», – это «змеиное блевание» и «агнец антихристов» [24, с. 7].

Кабанов-Ксенос пишет: «Святая православнокафолическая церковь и священство, вкупе с приношением бескровной жертвы, пребудут до скончания века и до дня судного по неложному обетованию Господню» [24, с. 13]. Учитывая, что беспоповское учение о «духовном антихристе» (всеобщности апостасии) опиралось на уверенность в исчезновении истинной иерархии, такое утверждение Ксеноса направлено против дискурса беспоповцев.

«Окружное послание» утверждает, что антихрист будет конкретной личностью, он придет «в конце века» «чувственно, видимо и самообразно» [24, с. 27–28]. Раз антихрист еще не воцарился, то и святые Илия и Енох еще не приходили [24, с. 27]. Но самым главным в «Окружном послании» было опровержение того, будто бы «Греко-Российская» Церковь верует в антихриста под новым именем Иисус. Ксенос писал: «Господствующая ныне в России церковь, равно и греческая, верует не во иного Бога, но во Единого с нами... Почитает и честные праздники владычни вкупе с нами (по древнему календарю) не привидением, но детельне [то есть действительно – *и.В.*]... Поклоняется святым иконам древнего изображения... И сими всеми явственно доказывается, яко во Единого и того же верует Бога, Единого и того же с нами исповедует Христа» [24, с. 12–13].

Так как беспоповцы перекрещивали приходящих к ним «никониан», Ксенос подчеркивает истинность крещения в господствующей Церкви, которое поповцами «примлется без повторения» [24, с. 13]. Послание подчеркивает, что при почитании имени Иисус, которое есть «поклоняемое», «паче всякого имени», нельзя хулить употребляемое «никонианами» имя Иисус. Последнее вопреки мнению беспоповцев не обозначает «противника Христова», то есть антихриста. Ксенос пишет: «Ныне в России господствующая церковь, вкупе же и греческая, под сим именем исповедует того же Христа Спасителя» [24, с. 17].

Беспоповцы утверждали, что Евхаристия больше невозможна и наводили, по словам Ксеноса, «дерзостное ругательство» на Евхаристию, совершаемую в «греческой и российской церкви». Такое «мудрование беспоповское», говорится в «Окружном послании», «зловредно есть» [24, с. 25]. То есть по сути «Окружное послание» утверждало сакральный характер «Греко-Российской» Церкви. И если господствующая Церковь сохраняет сакральность, то тем самым обеспечивается как бы «нормальная», не апостасийная природа и государственной власти, и всего общественного порядка. «Окружное послание» духовно легализовало то, против чего активно боролось старообрядчество на протяжении предшествующей истории. Из всего старообрядческого дискурса оставался, собственно, сам обряд, что трудно, конечно, не рассматривать в качестве шага к воссоединению с господствующей Церковью по схеме единоверия.

«Окружное послание» перечисляет «важные и благословные вины», по которым старообрядцы не следуют пастырям господствующей Церкви. Самое главное – «попущением Божиим, чрез Никона бывшего патриарха древлецерковные предания изменишася» [24, с. 13]. Так же это «ужаснейшая клятва и анафема на содержащих древние церковные предания» собора 1666–1667 годов, «гонения с мучением», наименование ранними апологетами господствующей Церкви имени Иисус «чудовищным и ничего не значащим», хуление ими двуперстия как еретического [24, с. 13–14].

Ксенос пишет: «Сих ради совесть наша не допускает нас быти в подчинении пастырем той церкви, иже, к крайнему сожалению здравомыслящих, не обращают должного внимания на исправление своих полемических книг и не уничтожают означенных жестокословных порицаний – порицаний отвратительных, благочестивому слуху неуместимых и христианским пастырям отнюдь не свойственных» [24, с. 15]. Но если господствующая Церковь «благодатию Божией озарившаяся» «отложит» все эти порицания, «соборне оставит» все «новодогматствования», а «святую старожитность» «возлюбит», тогда старообрядцы возобновят с ней литургическое общение [24, с. 15]. Кабанов торжественно провозглашает, что старообрядцы-поповцы не «раскольницы и раздорницы, но чада» единой, святой, соборной, апостольской, «древлеправославнокафолической» Церкви [24, с. 15]. В послании дается обещание составить для всего поповского сообщества новый Устав, содержащий единое для всех изложение церковных «догматов и преданий», то есть унифицирующий разнообразие в этих вопросах, возникшее в период «беспастырства» [24, с. 29].

Среди «тетрадей», отвергаемых «Окружным посланием», обращает на себя внимание апокрифический текст, содержащий толкование 2-й и 7-й глав книги пророка Даниила, в том числе – описание зверя с десятью рогами. Такими апокалипсическими рогами апокриф признаёт десять российских царей [10, с. 526]. Ксенос же, опровергая эту «тетрадь», пишет о «царях богохранимого государства Русского» и утверждает, что «десять рогов» апокалипсического зверя «знаменуют разделение Римской монархии на десять частей, а не десять царей державы Русской, един другому последующих» [24, с. 10].

В.В. Боченков, современный биограф Илариона Кабанова, подчеркивает, что для последнего «была важна идея сакральности царской власти» [10, с. 18]. В целом ряде сочинений Ксенос призывал молиться за царя вне зависимости от его вероисповедания. Так, в конце 50-х годов Кабанов написал ряд текстов, в том числе «О монархиях ассирийской, мидийской, греческой и римской», «О жертвоприношении за царей». В них доказывалось, что в древности христиане молились не только за православных царей, но и за неверных [10, с. 18].

В мае 1863 года по случаю восстания в Польше Ксенос по просьбе клинцовских старообрядцев написал послание императору Александру II с выражением верноподданнических чувств [10, с. 18]. В «Окружном послании» прямо говорилось о необходимости молиться «о здравии, и о спасении, и о царской победе» «самодержавнейшего, Богохранимого, великого Государя нашего, Царя и Великого Князя Александра Николаевича и всего Августейшего Дома его», а также «о всей палате и о воех его», то есть о правительстве и армии [24, с. 26]. Подчеркивалось, что император «поставлен» и «славою и честью венчан» от «высочайшей и вседержащей десницы Божией» [24, с. 26]. При этом послание указывало, что такую молитву нужно совершать именно литургически, на проскомидии. Об императоре, царствующем доме, правительстве и войске «на святой проскомидии Божественной литургии, в числе великих седми пятая приносится просфира». Ксенос особенно подчеркивает, что так должно поступать «в род и род, и до века», в том числе молиться «о будущих преемниках престола и скипетра» императора [24, с. 26].

Ради чего, по мнению И.Г. Кабанова, совершается такое приношение? Делается ли это для того, чтобы Бог вкладывал в сердце царя мысль не вредить старой вере?

Такая формулировка у Ксеноса присутствует: «Да вложит в сердце его благая и полезная о святых Церкви» [24, с. 26]. Но в изложении Кабанова доминируют следующие причины приношения просфоры за царя на Литургии: «Да подаст ему победу на враги, да оградит державу его миром, и да покорит под ноги его всякого врага и супостата» [24, с. 26]. То есть для Ксеноса политическое литургически, сакрально обусловлено. Царь – это не что-то внешнее, что необходимо терпеть как неизбежное зло. Царь – благо, дарованное от Бога. Даже, если царь неверный или «никонианин», он, его семья, государственный аппарат и армия литургически вовлечены в единое Тело Христово, так как за них вынуты частицы на проскомидии.

Развернувшаяся после «Окружного послания» дискуссия относительно возможности поминовения царя и «палаты его» именно на проскомидии своим основанием имеет устойчивую византийско-русскую литургическую традицию. Внутри этой традиции политическое не есть некая отдельная от Церкви реальность, но порождается непосредственно литургической жизнью.

Еще преподобный Максим Исповедник (580–662) в своей «Мистагогии» утверждал, что «Святая Церковь... есть образ Божий, поскольку Она, подобно Богу, осуществляет единение среди верующих. Даже если они различаются по своим свойствам, месторождению и образу жизни, тем не менее обретают в Церкви единство через веру. Это единство... совершает сам Бог... приводя их к единству с Собой» [21, с. 217]. При этом сам мир становится единым, упраздняется природное различие частей [21, с. 218]. Согласно преподобному Максиму Исповеднику, Литургия верных прообразует грядущие «новое небо и новую землю» (Откр. 21, 1), то есть имеет прямое эсхатологическое измерение [8, с. 148]. Все вовлеченное в Литургию оказывается находящимся уже здесь и сейчас как бы внутри Царства Небесного. Приносимые на подготовительной части Литургии, проскомидии, за Пресвятую Богородицу, за святых, за живых и умерших частицы на дискосе затем, в ходе богослужения, соприкасаются непосредственно с Агнцем. Последний за Литургией воспринимается верными в качестве истинного Тела Христова. В определенный момент богослужения они погружаются в потир, в вино, ставшее, как верят верные, истинной Кровью Христовой. Поздневизантийский литургист и исихаст Николай Кавасила Хамает (1322–1398) даже считал, что сами эти частицы освящаются одновременно с Агнцем [8, с. 280].

Если вынимаемые из просфор на проскомидии частицы онтологически воспринимаются в качестве жертвы, порождающей новую реальность, включающуюся в Царство Небесное, в эсхатологическое «новое небо и новую землю», то, соответственно, принесение таковых частиц за императора, синклит, войско с одной стороны сущностно вовлекают последние в Царство Небесное, с другой – сообщают земным политическим реалиям Божию силу. Политическое становится эсхатологическим, пролонгируется в вечность.

Классический поздневизантийский литургист Симеон, архиепископ Солунский (конец XIV века – 1429) пишет о подготовленных на проскомидии Агнце и частицах вокруг него на дискосе: «Здесь – будущее Царство и откровение вечной жизни... Здесь нет места неверным и иномудствующим... Сказано, что ангелы возьмут злых от среды праведных. Поэтому иерей вообще не должен приносить частиц за инославных или совершать поминовение их» [29, с. 141]. То есть за неправильное «политическое», за неверного императора, за еретическую или «иномудствующую» «палату его» приносить частицы с точки зрения этой позиции невозможно.

Отметим, что современная литургическая практика Русской Православной Церкви не знает проскомидийного приношения частиц непосредственно за власть. В послениконовский период Литургия совершается на пяти просфорах. При этом из четвертой просфоры вынимается частица с такой молитвенной формулой: «Помяни, Господи, богохранимую страну нашу и православных людей ея» [32, с. 90]. Формула «богохранимая страна» не

предполагает евхаристического освящения политической реальности, придания сиюминутной политичности эсхатологического характера. Собственно, не ясны даже границы этой «страны». Прошения же за власть на ектениях в современной практике имеют значение как бы внешних актов. Власть литургически не освящается, она есть нечто внешнее, за что просто молятся: «Еще молимся о богохранимей стране нашей, властех и воинстве ея» [32, с. 117]. При этом прямо указывается и причина такой молитвы: «Да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте» [32, с. 117]. То есть вымалывается не политическая реальность, а спокойствие православных христиан под этой властью, какой бы она ни была, отсутствие гонений.

Ретроспективно рассмотрим развитие проскомидийной формулы молитвы за власть с выниманием соответствующей частицы. Русский дореволюционный литургист С.Д. Муретов (1863 – после 1916), посвятивший исследованию истории проскомидии несколько специальных сочинений, описывает типик Афонского Ватопедского монастыря рубежа XIII–XIV веков, по которому на проскомидии полагалось вынимать частицу за «благочестивых царей наших» и о «всякой палате и воинстве их» [23, с. 202]. То есть именно за счет включения в литургическую реальность цари изначально понимаются в качестве благочестивых, вместе с ними таковыми являются любое («всякое») правительственное учреждение и вся армия.

В России в дониконовский период складывается практика служения на семи просфорах. В рукописном служебнике «Симеоновского протопопа, государева духовника, во иночестве Симона» XVI столетия, отложившегося в фонде Иосифо-Волоцкого монастыря НИОР РГБ, содержится следующая формула при вынимании частицы из пятой просфоры: «О здравии и о спасении благочестивых царей и о благоверном и христолюбивом великом князе имярек и о всех благочестивых князех наших, иже русскую землю пекущихся, и о воех их, и о всех православных христианех» [1, л. 81]. Здесь не говорится о «палате», то есть правительственных учреждениях, но поминаются воины. Обращают на себя внимание заключающиеся в данной формуле представления об иерархичности благодати, низводимой через великого князя и других князей на всю «русскую землю» посредством их «попечения», то есть ответственных перед Богом трудов.

В печатном служебнике издания 1602 года в этой формуле помимо царя и великого князя появляются его «благоверная и христолюбивая княгиня» и «их благородные чада», перечисляемые по именам, а самое главное – бояре, через которых царь «печется о земле» – «и о всех благочестивых князех православных, и о боярах, иже русскую землю пекущихся, и о воех, и о всех православных христианех» [30, л. 83 об.]. Таким образом, боярское правительство включается в литургическую иерархию снисхождения благодати на «русскую землю».

Служебник официальной «Греко-Российской» Церкви, которым пользовались в последние годы жизни святого праведного Иоанна Кронштадтского, при совершении проскомидии на пяти просфорах содержит формулу вынимания частиц поименно за императора, императрицу, вдовствующую императрицу, наследника и «весь царствующий дом» [31, с. 44]. Ни «палата», ни «воинство», ни «русская земля» уже не упоминались. Такая сокращенная формула, ограниченная краткими титулами и именами конкретных правящих лиц, фактически ставила под вопрос как литургически-эсхатологическое обоснование политического, так и иерархическое устройство этого политического, в котором Божественная благодать передается конкретной «земле» через ряд посредствующих ступеней.

Для сравнения приведем формулу поминовения властей, предложенную в русскоязычном служебнике перевода священника Василия Адаменко (будущий иеромонах Феофан, 1885–1937). Этот служебник был издан в 1924 году в Нижнем Новгороде, в период управления Нижегородской епархией митрополитом Сергием (Страгородским), будущим Патриархом Московским и всея Руси [6]. Молитвенная формула с выниманием частицы на



проскомидии звучит у Адаменко так: «Помяни, Господи, страну нашу Российскую и утверди в ней мир, безмятежие и благочестие; правителей же ея просвети светом Своего Богопознания и положи им на сердце благое о Церкви и народе Твоем» [6, с. 12].

То есть священник Василий Адаменко в изданном на русском языке по благословению митрополита Сергия (Страгородского) служебнике предложил вынимать частицу за атеистов и богоборцев, стоящих у власти. Мотивация же такова: дабы Бог вложил им в сердце намерение делать благо Церкви и Божьему народу. Это фактически совпадает с аргументами, которые окружники-старообрядцы приводили несколькими десятилетиями раньше в полемике с неокружниками (противоокружниками).

«Окружное послание» было обнародовано 24 февраля 1862 года Московским духовным советом старообрядцев белокрыницкого согласия. Его подписали старообрядческие архиереи – архиепископ Московский и Владимирский Антоний (Шутов), епископ Казанский Онуфрий (Парусов), епископ Балтский Варлаам (Рымарев) и ряд других деятелей. 15 апреля 1863 года оно было подписано заграничными старообрядческими архипастырями – епископом Славским Аркадием (Шапошниковым), епископом Васлуйским Аркадием (Ивановым), епископом Тульчинским Иустином (Игнатъевым) [9, с. 525]. Казалось бы, принципы отвержения «духовного антихриста», признание белокрыницкими поповцами духовной нормальности окружающей их политической и социальной реальности вполне восторжествовали. Но на самом деле старообрядческое отвержение мира было гораздо глубже разницы в обрядах с господствующей Церковью.

Подмосковная Гуслица, крупный старообрядческий центр, ранее находившийся под влиянием метрикоборцев, резко выступила против «Окружного послания». На сторону Гуслицы склонился Белокрыницкий митрополит Кирилл (Тимофеев). Он зафиксировал произошедший раскол, рукоположив 24 июля 1864 года на Московскую кафедру, уже занятую окружником Антонием (Шутовым), гуслицкого неокружника инок Антония (Климова) [9, с. 528]. Старообрядческая белокрыницкая иерархия разделилась на две антагонистические ветви, налагающие друг на друга канонические прещения. Возникла и обширная письменная полемика.

В фонде единоверческого Братства митрополита Петра в Отделе рукописей РГБ отложился изданный не ранее 1903 года гектографированный сборник полемических сочинений «Об окружном послании» [2]. Он включает в себя в том числе разбор известным старообрядческим апологетом епископом Уральским и Оренбургским Арсением (Швецовым, 1840–1908) «Грамоты неокружников Его Высокопреосвященству господину Иоанну, архиепископу Московскому» [2, л. 8–51 об.]. Текст датирован 10 июня 1899 года [2, л. 51 об.]. «Грамота» неокружников прямо говорит о том, что молитва за иноверного царя, под которым подразумевается российский император, есть «ложь во спасение», ради спокойствия и отсутствия гонения. Неокружники ссылаются на знаменитый политико-богословский текст – «Многосложное послание» восточных патриархов византийскому императору Феофилу (829–842) против иконоборческой ереси.

Они цитируют следующее место из этого обращения к еретичу-императору со стороны православных патриархов: «Мы от чистой веры молитвой к Богу день и ночь... святительскими и божественными приношениями [то есть литургическим поминовением, путем вынимания частиц на проскомидии – *и.В.*]... память о благочестивой вашей державе и о царстей вашей победе исповедуем во Святых Таинах» [2, л. 39]. Неокружники считают это «ложью во спасение». При этом со ссылкой на святителя Иоанна Златоуста в их «Грамоте» говорится, что это «добрая лжа [ложь – *и.В.*], не противящаяся истине Божества, но хранящая благочестие» [2, л. 39 об.]. Целью обращавшихся к Феофилу патриархов, как считали авторы «Грамоты», было «благодарными мягкими словами» привлечь императора-иноборца к Православию [2, л. 40]. На самом же деле, как следует из контекста «Грамоты», ее авторы не верили в то, что за Феофила действительно совершались литургические приношения.

Епископ Арсений (Швецов), отвечая неокружникам, подчеркивает, что император Феофил «в гражданском управлении был правосудным и вообще в управлении царства его был человек не бесчестный, но благоразумный и заботливый... с этой стороны он заслуживает по справедливости наименования благочестивый» [2, л. 41]. Кроме того, Феофил был «христианин, а не язычник» [2, л. 41]. Поэтому, считал он, «отцы, написавшие “Многосложный свиток”», «не лытели и не лгали» [2, л. 41 об.]. С точки зрения епископа Арсения, литургическое поминовение царя необходимо вне зависимости от его православности [2, л. 43].

Неокружники, разбирая «Окружное послание», возмущались указанием в нем на необходимость помянуть «будущих преемников престола и скипетра его в род и род». Ведь авторы «Окружного послания» настаивали на том, что антихрист еще не пришел, а только грядет в будущем. Неокружники возражали, что в таком случае придется и этого царя-антихриста помянуть на пятой просфоре. Епископ Арсений им отвечал, что грядущий антихрист точно не будет из царей Российских, а выражение «в род и род» «Окружного послания» указывает не на «кончину века», а всего лишь на «династию дома Романовых» [2, л. 44 об. – 45].

«Грамота» связывает отказ «Окружного послания» признать «страшно хулящую», с их точки зрения, имя Иисус «Греко-Российскую» Церковь с требованием поминовения императора. Епископ Арсений отвечал, что господствующая Церковь под именем Иисус признает Сына Божия, а не антихриста [2, л. 46 об. – 47].

Дискуссия окружников и неокружников, по сути, десятилетиями двигалась по кругу одних и тех же аргументов, так как две старообрядческие партии исходили из совершенно разных предпосылок. Неокружники, зачастую имплицитно, считали окружающую политическую, социальную и культурную реальность антихристовой, окружники отрицали это.

В 1906–1907 годах в Москве и Бендерах прошел цикл переговоров между окружниками и неокружниками. Был подписан так называемый Бендерский акт, согласно которому «Окружное послание» отвергалось обеими сторонами, а вся взаимная уничтожительная полемика предавалась забвению [9, с. 529]. Однако уже вопрос о государственной регистрации старообрядческих общин по закону 1906 года снова поставил вопрос о возможности или невозможности зафиксировать себя в государственных документах. Большинство общин в Гуслице отказались от регистрации у «антихриста», и возникла третья старообрядческая иерархия, так называемые даниловцы по имени епископа Богородского Даниила (ум. 1912). Неокружники в Гуслице и ближайших районах сохраняли свои убеждения и домашнюю богослужебную практику до 80-х годов XX века [9, с. 529].

По сути, отказ от регистрации у «антихристовой» власти – это мировоззренческая основа православного катакомбного движения XX века. Такая система взглядов в значительной степени совпала с дискурсом радикальных старообрядцев. Более того, в 1947 году великий русский мыслитель Иван Александрович Ильин (1883–1954) в нью-йоркской эмигрантской газете «Россия» поместил статью под названием «О советской церкви», которая при отдельном издании была им названа более мягко – «О Церкви в СССР» [15]. Здесь он пишет о «новой, религиозно парадоксальной, неслыханной “советской церкви”» и прямо называет ее орудием Антихриста [15, с. 362–363]. Притом очевидно, что Иван Александрович не считал этого «антихриста» реально пришедшей исторической личностью. Следовательно, он имеет в виду именно «духовного антихриста», то есть не просто безбожную власть, а всеобщую апостасию в СССР.

Очевидно, что статья написана в связи с попытками Русской Православной Церкви Московского Патриархата воссоединиться с зарубежными церковными структурами. Поэтому она носит ярко полемический характер. «Эти “иерархи”, – пишет И.А. Ильин, – явились к нам, за рубеж, и предложили нам признать их авторитет и подчиниться их церковному водительству так, как они сами подчинились духовному водительству Советов» [15, с. 367]. Однако тема именно Антихриста проходит через весь текст. Собственно, без всей предшествующей традиции русского духовного радикализма такая позиция была бы непонятна.

Таким образом, в дискурсе радикального старообрядчества, в том числе не только беспоповства, но и неокружников-поповцев, напрямую связывается апостасия «духовного антихриста» и прекращение действительности таинств «господствующей Церкви». Для святого праведного Иоанна Кронштадтского такая постановка вопроса была невозможна. Он исходил из противоположных оснований – именно истинность Божественной Литургии подкрепляется духовной силой русского царя, «удерживающего» апостасию и зло. Эсхатологическая реальность, согласно святому праведному Иоанну Кронштадтскому, уже наступила, она проступает в нашем мире через Божественную Литургию, а русский самодержец обеспечивает сохранение самого этого мира от торжества антихриста [16, с. 4–15]. Видимо, это убеждение и было главным основанием отвержения «старого раскола» святым праведным Иоанном Кронштадтским.

## Литература

1. НИОР РГБ. Ф. 113: Собрание рукописных книг Иосифо-Волоцкого монастыря. Д. 83: Служебник Симеоновского протопопа, государева духовника, во иночестве Симона, родом псковитянина. XVI век. 254 л.
2. НИОР РГБ. Ф. 579: Архив братства митрополита Петра. Д. 186: «Об окружном послании»: сборник старообрядческих полемических сочинений. Гектограф. 166 л.
3. Агеева Е.А. Конон (Смирнов) // Православная энциклопедия. Т. XXXVI. Клотильда – Константин. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2014. С. 651–653.
4. Агеева Е.А. Лужковцы // Православная энциклопедия. Т. XLI: Муромский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь – Непал. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. С. 550–551.
5. Агеева Е.А. Некрасовцы // Православная энциклопедия. Т. XLVIII: Ливаний – Львовский в честь Преображения Господня женский монастырь. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. С. 548–551.
6. Адаменко Василий, *свящ.* Служебник на русском языке: Собрание божественных литургий, совершаемых православною российскою церковью / составлен по существующим переводам *свящ.* В. Адаменко. Н. Новгород: Б. и.; Типогр. Исправтрудома № 1, 1924. XII, 122 с.
7. Белолов Геннадий, *прот.*, Большакова С.Е., Ильяшенко, Филипп, *свящ.*, Фирсов С.Л., Хондзинский Павел, *свящ.* Иоанн Кронштадтский // Православная энциклопедия. Т. XXIV: Иоанн Воин – Иоанна Богослова Откровение. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 353–382.
8. Борнер, Рене. Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию [Текст]: [пер. с фр. А. Гояль (под ред. *свящ.* М. Желтова)] / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. Христианское богословие. Двадцатый век. М.: Изд-во ПСТГУ: Духовная б-ка, 2015. 369, [1] с.
9. Боченков В.В. Кабанов Иларион Георгиевич // Православная энциклопедия. Т. XXIX: К – Каменац. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2018. С. 15–19.
10. Боченков В.В. Окружное послание // Православная энциклопедия. Т. LII: Ной – Онуфрий. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2018. С. 525–529.
11. Боченков В.В. Пафнутий (Овчинников) // Православная энциклопедия. Т. LV. Пасхальные споры – Петр Дамаскин. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2019. С. 113–115.
12. Виталий (Уткин), *игум.* Повседневность, пища и вера: к тезису Ю.Ф. Самарина о «формализме» допетровского периода церковной жизни // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 268–279.
13. Громогласов И.М. Николай Иванович Субботин, профессор Московской духовной академии [Электронный ресурс] // Азбука веры. М., 2005–2020 / Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/llya\\_gromoglasov/nikolaj-ivanovich-subbotin-professor-moskovskoj-duhovnoj-akademii/](https://azbyka.ru/otechnik/llya_gromoglasov/nikolaj-ivanovich-subbotin-professor-moskovskoj-duhovnoj-akademii/) (дата обращения 09.06.2020).
14. Ивановский Н.И. Об австрийском священстве: публичные лекции, читанные в Казани в марте месяце 1868 г. М.: [б. и.], 1868. 92 с.
15. Ильин И.А. О Церкви в СССР / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. С. 358–370.
16. Иоанн (Сергиев) Кронштадтский, *прот.* Новые грозные слова отца Иоанна (Кронштадтского) «О страшном поистине Суде Божиим, грядущем и приближающемся»: 1906–1907 гг. СПб.: Н.И. Большаков, [1908]. 128 с.
17. Иоанн (Сергиев) Кронштадтский, *прот.* О кресте Христовом // Ставрографический сборник: сборник статей / Издательский совет Русской Православной Церкви, Федеральное архивное агентство, Российский государственный архив древних актов; науч. ред. и сост. С.В. Гнутова. Кн. 3: Крест как личная святыня. М.: Изд-во Московской Патриархии: Древлехранилище, 2005. С. 3–80.
18. Иоанн (Сергиев) Кронштадтский, *прот.* Я предвижу восстановление мощной России // [сост., предисл., примеч., именной слов. А.Д. Каплина]. М.: Ин-т русской цивилизации, 2012. 637, [1] с.
19. Каптерев Н.Ф. Оправдание на несправедливые обвинения (Ответ Н.Ф. Каптерева профессору Н.И. Субботину) [Электронный ресурс] // Азбука

- веры. М., 2005–2020 / Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Kapterev/opravdanie-na-nespravedlivye-obviniĭa/](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Kapterev/opravdanie-na-nespravedlivye-obviniĭa/) (дата обращения 09.06.2020).
20. Крахмальников А.П., Панкратов А.В. Белокрыницкая иерархия // Православная энциклопедия. Т. IV: Афанасий – Бессмертие. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. С. 542–556.
  21. [Максим Исповедник, преп.] Избранные творения преподобного Максима Исповедника / [пер., вступ. ст., коммент. и прилож. Сидоров А.И.]. М.: Паломникъ, 2004. 493, [1] с.
  22. Маштафаров А.В. Евфимиев Суздальский Преображенский монастырь // Православная энциклопедия. Т. XVII: Евангелическая церковь чешских братьев – Египет. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 361–374.
  23. Муретов С.Д. Чин проскомидии в греческой Церкви с XII до половины XIV века (до патриарха Филофея) // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1894. Февраль. С. 192–216.
  24. Окружное послание старообрядческих епископов, изданное 24-го февраля 1862 года: напечатано с подлинника. М.: Издатель И.П. Фёдоров, 1911 (обл. 1912). 31 с.
  25. Панкратов А.В. Аркадий Дорофеев // Православная энциклопедия. Т. III: Анфимий – Афанасий. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 266–267.
  26. Панкратов А.В. Аркадий Шапошников // Православная энциклопедия. Т. III: Анфимий – Афанасий. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 268–269.
  27. Пругавин А.С. Старообрядческие архиереи в Суздальской крепости: с портретами епископов-узников. Вновь пересм. изд. М.: Посредник, 1908. 110, [1] с.
  28. Пушкин А.С. Кирджали // Библиотека для чтения. 1834. Т. 7. С. 196–204.
  29. Симеон, архиеп. Фессалоникийский. Премудрость нашего спасения. М.: Благовест, 2009. 639 с.
  30. Служебник. М.: Андроник Тимофеев Невежа. 1602. 25 апреля. 452 л.
  31. Служебник. Четвертым тиснением. СПб.: Синодальная типогр., 1901. [4], 544 с.
  32. Служебник. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. 592 с.
  33. Старухин Н.А. Неокружнический конфликт и полемика вокруг моления за “инославных” царей в Белокрыницком согласии (1880–1900-е годы) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2010. Т. 9. № 1. С. 255–259.
  34. Субботин Н.И. Воспоминания об авторе «Окружного послания» и переписка с ним // Братское слово. 1884. Т. 1. С. 195–220, 243–255, 297–318, 355–356.
  35. Субботин Н.И. Раскол как орудие враждебных России партий. М.: В Университетской типогр. (Катков), 1867. 199 с.
  36. Субботин Н.И. Раскольнические споры о метриках. М.: В Университетской типогр. (Катков), 1867. 46 с.

*Аннотация.* В статье делается попытка объяснить радикальное отрицание праведным Иоанном Кронштадтским какой-либо правды в старообрядческом движении. Дается анализ восприятия государственной власти в дискурсе старообрядцев-поповцев. Анализируются метрикоборческое движение, столкновение окружников и неокружников. Особое внимание уделяется представлениям о литургическом происхождении политического, выражению в политическом эсхатологической реальности.

*Ключевые слова:* Иоанн Кронштадтский, сакральность, десакрализация, эсхатология, старообрядчество, раскол, раскольники, духовный антихрист, государственная власть, метрикоборчество, окружники, неокружники, необщинники, лужковцы, липоване, некрасовцы.

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), Secretary, the Council of Bishops of the Ivanovo Metropolia; Secretary, Academic Council, Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary; Head, Missionary Department, Ivanovo-Voznesensk Diocese. E-mail: [inok\\_vitl@mail.ru](mailto:inok_vitl@mail.ru)

### The Image of Power Among the Old Faith Priests

*Abstract.* In the article the attempt is made to explain John's of Kronstadt radical denial of any truth in the movement of the Old Believers. The author analyzes the perception of state power in the discourse of Popovtsy Old Believers, the movement of state documents objectors, collisions of Okruzhniki and Anti-Okruzhniki. Special attention is paid to the ideas regarding the liturgical origin of political issues and the reflection in them of eschatological reality.

*Keywords:* John of Kronstadt, Sacredness, Desacralization, Eschatology, Old Faith, Schism, Raskolniki, Spiritual Anti-Christ, State Power, Metrikoborchestvo (Documents Objectors), Okruzhniki, Neokruzhniki, Neobshchinniki (Anti-communions), Luzhkovtsy, Lipovane, Nekrasovtsy.

## **Концепция «народной монархии» И. Солоневича как «коперниканский переворот» в политической теории**

Российская империя, даже в ее нынешнем, изуродованном и залитом русской кровью лике, есть результат самой высокой государственной культуры, какая только была на земле со времени падения Римской империи.

Невооруженная интервенция западноевропейской философии нам обошлась дороже, чем вооруженные нашествия западноевропейских орд.

*И.Л. Солоневич*

Выдающийся русский историк Г.В. Вернадский сто лет назад сформулировал тезис, который требует пересмотра многих стереотипов восприятия всей русской истории. Он писал: «Русское искусство, русскую церковь мы готовы признать созданием народного гения. Труднее доступна нам мысль, что все русское государство – такое же создание русского народа. В этом государстве видят много темных сторон – но нельзя же из-за них не замечать могучих творческих сил, направляющих всю его жизнь <...> Внешний рост русского государства являлся лишь подведением итогов народной русской колонизации. И с этой стороны русское государство – плод национального творчества русского народа» [22, с. 124]. Речь здесь идет о периоде Русского Царства и Империи.

Русское государство, существовавшее до 1917 года, должно быть признано творением русского народного гения по крайней мере по трем причинам: 1) по причине его огромности как результата вольной народной колонизации колоссальных территорий и способности русского народа вступать в симбиоз с живущими там народами, а не истреблять их, как это делали европейцы в своих колониях; 2) по причине невероятной устойчивости этого государства, отразившего три самых страшных нашествия в мировой истории – монгольское, наполеоновское и гитлеровское, чего не смогло сделать ни одно другое государство; имперский многонациональный характер русского государства стал фактором его устойчивости, а не распада; 3) по причине создания в этом государстве одной из самых великих в мире культур. Русская культура показала уникальный характер русского человека, отличающийся более глубокой христианизацией и особой внутренней свободой духа, удивившей Европу. Та самая «вольность», которая в народной массе выразилась в освоении огромных территорий и отражении нашествий самых могущественных внешних врагов, в сфере культуры создала творения искусства и философии, в которых в наибольшей степени была явлена сложность человеческой личности, столь

*Даренский Виталий Юрьевич*, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)



удивлявшая европейцев. Удивительны и мировые достижения русской науки – несмотря на весьма аскетические условия ее развития. А вершиной русской свободы стал сонм русских святых всех веков.

Но ведь эта русская свобода духа, очевидно, не может быть не связана и с особым характером русской государственности. Однако о русской государственности упорно создается миф, изображающий ее исключительно в негативном свете. Не является ли этот миф сознательной ложью, имеющей своей целью лишить Россию собственной государственной традиции и полностью подчинить ее Западу? Выдающийся мыслитель современности А.С. Панарин указывал на явное противоречие «между научными мифами» и реальной историей России – между величественными результатами реального исторического бытия России и ее якобы извечной «отсталостью»; и поэтому, писал он, нам необходимо исследовать «генетические программы, тянущиеся от прошлого к будущему и образующие логику национального бытия» России, чтобы выйти из «роли пассивных адептов чужих теорий и чужого опыта» [13, с. 112, 117].

Для работы в этом направлении трудно переоценить значение наследия русского мыслителя и общественного деятеля Ивана Лукьяновича Солоневича (1891–1953), создавшего концепцию самобытных начал русской власти. Согласно этой концепции, в России на протяжении многих веков ее самостоятельного развития в допетровскую эпоху был реализован идеал народной монархии, принципиально отличающийся от западной модели сословной монархии (абсолютизма), однако затем Петром I была силой навязана западная модель, которая в конце концов и привела к ее крушению в 1917 году. Русская политическая мысль, по И.Л. Солоневичу, может быть русской политической мыслью тогда и только тогда, когда она исходит из русских исторических предпосылок. «Русский царизм, – писал И.Л. Солоневич в статье «Миф о Николае II», – был русским царизмом: государственным строем, какой никогда и нигде в мировой истории не повторялся. В этом строе была политически оформлена чисто религиозная мысль. “Диктатура совести”, как и совесть вообще, – не может быть выражена ни в каких юридических формулировках, – совесть есть религиозное явление. Одна из дополнительных неувязок русских гуманитарных наук заключается, в частности, в том, что моральные религиозные основы русского государственного строительства эта “наука” пыталась уложить в термины европейской государственной юриспруденции. И с точки зрения государственного права – в истории Московской и даже Петербургской империи ничего нельзя было понять; русская наука ничего и не поняла. В “возлюби ближнего своего, как самого себя” никакого места для юриспруденции нет. А именно на этой православной тенденции и строилась русская государственность. Как можно втиснуть любовь в параграфы какого бы то ни было договора?» [20, с. 100].

Действительно, только объяснение И.Л. Солоневичем особой природы русского государства как народного православного царства, основанного в первую очередь на нравственном подвиге всего народа и исполнении евангельских заповедей, а вовсе не на погоне за корыстными «интересами», – только такое объяснение позволяет понять и особый характер русского народа, выработавшийся в этом государстве, и особый характер русской культуры (ибо ее принципы совпадают с теми принципами государства, о которых пишет И.Л. Солоневич), и с их выдающимися достижениями, удивившими мир. Таким образом, И.Л. Солоневич радикально меняет сам метод понимания и исследования русской государственности – вместо ошибочного накладывания на нее чужих схем, заимствованных на Западе, он рассматривает ее на основе ее собственных принципов и на основе реальных фактов исторического бытия России, а не традиционных русофобских мифов в наукообразной оболочке. Тем самым политическую теорию И.Л. Солоневича и его особый взгляд на русскую историю следует понимать как своего рода «коперниканский переворот» в политической теории: в соответствии с логикой этой метафоры русский мыслитель



поставил в центр своего анализа Россию как «солнце», перестав считать Запад той центральной точкой, вокруг которой вращаются все.

Целью данной статьи является краткая систематизация тех опорных идей И.Л. Солоневича, которые действительно сохраняются и в менталитете русского народа, хотя и переставшего быть «мужицкой толпой», но в целом сохранившего тот идеал государства, который сформировался у наших предков на протяжении веков и не может быть так быстро сломан «экспериментами» XX века. Впрочем, И.Л. Солоневич пишет о том, что эта ломка началась намного раньше: «Старая московская, национальная, демократическая Русь, политически стоявшая безмерно выше всех современных ей государств мира, петровскими реформами была разгромлена до конца. Были упразднены и самостоятельность Церкви, и народное представительство, и суд присяжных, и гарантия неприкосновенности личности, и русское искусство, и даже русская техника (до Петра Москва поставляла всей Европе наиболее дорогое оружие). Старомосковское служилое дворянство было превращено в шляхетский крепостнический слой. Все остальные слои нации, игравшие в Москве такую огромную национально-государственную и хозяйственно-культурную роль: духовенство, купечество, крестьянство, мещанство, пролетариат (посад), были насильно отрешены от всякого активного участия во всех видах этого строительства» [19, с. 49].

В последние годы становится все более интенсивным научное исследование наследия И.Л. Солоневича, основанное на понимании его метода. Так, А.Е. Беляев отмечает: «...в итоговом труде “Народная Монархия” предпринимает попытку написать историю русского народа, очищенную от интеллигентских и дворянских доммыслов. Учение о народной монархии обрело у Солоневича глубокую концептуальную оформленность» [1, с. 32]. В диссертации А.Н. Вараксы справедливо отмечается, что И.Л. Солоневич «предложил нам “другую версию” русской истории, не от лица дворянского класса, руководившего Россией со времен Петра I, а от лица тех, кто делал свое дело и в воинских кордонах на рубежах России, и в прокладке Великого Сибирского пути, и в борьбе с чумными эпидемиями в Средней Азии, и в развертывании столыпинских отрубков» [4, с. 81]. Это образное определение делает акцент на том, что понять природу русского государства как «народной монархии» можно только с позиции самого народа, а не с позиции европеизированной профессуры. То есть речь идет о принципиальном изменении самой оптики видения русской истории.

Но что значит видение «с точки зрения народа»? Уже сто лет и в науку, и в общественное сознание усиленно внедряется стереотип, согласно которому под словом «народ» подразумеваются, во-первых, непременно только низшие слои общества, во-вторых, люди, которые непременно должны быть недовольны властью и государством и всегда ожидать «перемен к лучшему». Однако эти презумпции на самом деле никакого отношения к подлинному пониманию слова «народ» не имеют. Во-первых, народ уже по определению включает в себя все слои и классы населения без исключения. Во-вторых, именно высшие, наиболее образованные и лично развитые его слои в наиболее ясной и четкой форме проявляют в себе и черты народного характера, и лучше всего понимают интересы народа в целом. (Характерно в этом отношении мнение академика Д.С. Лихачева, согласно которому наилучшим выражением народных черт характера является личность А.С. Пушкина, а вовсе не крестьянина или Стеньки Разина.) В-третьих, и это самое здесь важное, народ – это люди, создающие страну, и в том числе государство, то есть считающие и то, и другое своими. Тем самым народ уже по определению не может быть недоволен тем, что он сам же и создал, в том числе и форму государства. Это значит, что русская монархия как творение русского народа есть его кровное детище, плод его творческих усилий, близкий его душе.

Это методологическое основание научной концептуализации специфики русского государства, на котором основана работа И.Л. Солоневича, весьма четко соответствует самому народному самосознанию. И.Л. Солоневичу не нужно было ее выдумывать и конструировать теоретически. Но, к сожалению, до сих пор в массовом сознании господствуют предрассудки, согласно которым народ якобы был чужд своей власти на протяжении многих веков. Этот миф усиленно внедрялся не только в советское время, что естественно, но и в досоветский период среди либеральной публики, считавшей только себя «образованной». На самом же деле дело обстоит прямо противоположным образом, и об этом, в частности, свидетельствуют многие тексты классиков русской литературы. За ограниченностью места обратимся к наиболее показательному в этом отношении «Дневнику писателя» Ф.М. Достоевского.

В 1881 году, за несколько месяцев до смерти, он высказывает здесь особенно важные и сокровенные мысли, явно чувствуя, что уже пишет свое идейное и духовное завещание. В частности, много он пишет и о спасительности монархии для России, и о самой тесной связи ее с самой душой народа: «Это дети царицы, дети заправские, настоящие, родные, а царь их отец. Разве это у нас только слово, только звук, только наименование, что “царь им отец”? Кто думает так, тот ничего не понимает в России! Нет, тут идея, глубокая и оригинальнейшая, тут организм, живой и могучий, организм народа, слиянного с своим царем воедино. Идея же эта есть сила. Создалась эта сила веками, особенно последними, страшными для народа двумя веками, которые мы столь восхваляем за европейское просвещение наше, забыв, что это просвещение обеспечено было нам еще два века назад крепостной кабалой и крестным страданием народа русского <...> Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя (как было, например, с династиями прежних королей во Франции), а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от нее только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его <...> Да ведь это отношение народа к царю, как к отцу, и есть у нас то настоящее, адамантовое основание, на котором всякая реформа, у нас может зиждиться и созиждется. Если хотите, у нас в России и нет никакой другой силы, зиждущей, сохраняющей и ведущей нас, как эта органическая, живая связь народа с царем своим, и из нее у нас всё и исходит. Кто же бы и помыслить мог, например, хотя бы о той же крестьянской реформе, если б заранее не знал и не верил, что царь народу отец и что именно вера народа в царя, как в отца своего, всё спасет, всё убережет, удалит беду?» [9, с. 492].

Когда же пришли в Россию катастрофические события, эти чувства и мысли, описанные Ф.М. Достоевским, проявились с новой силой. Так, С.Н. Булгаков вспоминал: «В предреволюционной России был такой безумец, который носил в сердце стыдливую и до конца не высказанную трагиду любви, которая все время и попиралась ее объектом. Я любил Царя, хотел Россию только с Царем, и без Царя Россия была для меня и не Россия» [2, с. 295]; «я любил Царя и изнывал в тревоге за Царскую семью» [2, с. 311]. Позднее он следующим образом сформулировал главную причину революционной катастрофы, понятую им только через духовную любовь к царю и погибшей монархии: «Россия экономически росла стихийно и стремительно, духовно разлагаясь. И за это время каким-то внутренним актом, постижением, силу которого дало мне Православие, изменилось мое отношение к царской власти, воля к ней. Я стал, по подлому выражению улицы, царист. Я постиг, что царская власть в зерне своем есть высшая природа власти, не во имя свое, но во имя Божие. Не хочу здесь богословствовать о царской власти, скажу только, что это чувство, эта любовь родилась в душе моей внезапно, молниеносно, при встрече Государя в Ялте, кажется, в 1909 году, когда я его увидел (единственный раз в жизни) на набереж-



ной. Я почувствовал, что и Царь несет свою власть, как крест Христов, и что повиновение Ему тоже может быть крестом Христовым и во имя Его. В душе моей, как яркая звезда, загорелась идея священной царской власти, и при свете этой идеи по-новому загорелись и засверкали, как самоцветы, черты русской истории; там, где я раньше видел пустоту, ложь, азиатчину, загорелась божественная идея власти Божией милостью, а не народным произволением» [2, с. 302]. Как видим, даже у бывшего марксиста и врага самодержавия, вдруг из самой глубины души поднялось столь мощное чувство любви к царю, что поразило его самого. Однако это не удивительно, ведь С.Н. Булгаков был человеком из самой глубины народа, причем из его духовной части, священнической в седьмом поколении. И в нем спонтанно поднялось народное чувство святой и жертвенной любви к царю, которое воспитывалось в русском народе веками, которое сохранило народ в самых тяжелых исторических испытаниях, давая силы для спасения России. Это чувство тогда пробудилось и в миллионах русских людей, о чем говорят многие исторические свидетельства.

В европейской мысли, исключая лишь ее консервативную часть, со времени Французской революции конца XVIII века (а подспудно и еще ранее, начиная с писаний Ж.-Ж. Руссо и др.) утвердилось отождествление монархической власти с так называемым деспотизмом, причем последнему понятию придавался крайне негативный смысл, которого оно не имело в античности. (А для русского православного сознания эти негативные коннотации оказываются еще и кощунственными, поскольку на греческом языке обращение к Богу звучит как «Деспота» (Господи) – и этим словом завершается литургия.) Отождествление монархии с так называемым деспотизмом стало общим местом в либеральной и тем более революционной пропаганде в России до 1917 года, а в советское время вообще подавалось как нечто само собою разумеющееся. Тот факт, что в античности понятия монархии и деспотии обозначали совершенно разные политические режимы, оставался почти никому не известным. И тем более понятие «деспотия» не имеет никакого отношения к русской «народной монархии»: если же сопоставлять последнюю с классической аристотелевской схемой, то ей в наибольшей степени соответствовало бы гармоническое сочетание всех трех видов государственного устройства. Главная же суть русской «народной монархии» состоит не в ее внешних формах осуществления, а в ее сакральном содержании как священного Царства – Третьего Рима, Катехона («Удерживающего»), противостоящего мировым антихристовым силам. Впрочем, И.Л. Солоневич рассматривает только эти практические формы и почти не касается высшего, сакрального смысла русской государственности. Однако эту губительность заимствования западных теорий Солоневич сформулировал очень ярко: «невооруженная интервенция западноевропейской философии нам обошлась дороже, чем вооруженные нашествия западноевропейских орд. С Наполеоном мы справились в полгода, с Гитлером – в четыре года, с Карлом Марксом мы не можем справиться уже сколько десятилетий» [19, с. 51]. Умение смотреть на себя и собственную историю своими собственными глазами, а не через призму чужих идеологий – цель И.Л. Солоневича, блестяще им достигнутая.

Что показал этот новый взгляд на русскую историю? К.Н. Сапожников в яркой книге «Солоневич» (2014), вышедшей в классической серии «Жизнь замечательных людей», писал: «В труде “Народная Монархия” Солоневич на многих фактах доказывал, что Российская империя не была тюрьмой народов, что в отношении гражданских свобод она не проигрывала ни одному современному государству, включая Соединенные Штаты. Он настаивал на том, что в области материально-технического прогресса Россия “во все лопатки догоняла Америку, и если бы не революция, то к нынешним временам почти догнала бы ее”. Самодержавие было предано теми, кто толпился у трона “жадной толпой”, и оболгано пропагандистами-революционерами, получившими на эти цели деньги из бездонных хранилищ “мировой закулисы”. Столь разрекламированный революционной печат-

тью «репрессивный аппарат» империи оказался беззубым, действовавшим строго в рамках тогдашнего либерального законодательства» [17, с. 421]. Исходя из этого, следует сказать, что причины разрушения монархии в 1917 году в реальности были прямо противоположными тем, о которых привыкли говорить все русофобские идеологии, как «левые», так и «либеральные». А именно: не «отсталость» России, а наоборот, столь стремительное ее развитие (мировое лидерство по темпам экономического развития), из-за которого появилась «элита», ориентированная на Запад и способная с его помощью захватить власть в стране; не «рабство», а наоборот, столь свободные условия жизни, при которых народ привык «не замечать» государства и поэтому не встал на его защиту, не веря, что кто-то эти свободы может отнять; не «внутренний кризис», а специальная операция внешних сил по разрушению государства, обильно финансировавшаяся из-за рубежа.

Л.И. Глухарева отметила государственно-правовой аспект концепции И.Л. Солоневича: «усовершенствование российского юридического мышления в сторону западноевропейских канонов рассматривалось им как шаг назад» [6, с. 288]. Это объясняется тем, что правовое регулирование приходит на место отношений, основанных на взаимном интересе и доверии, что является явным признаком деградации общества и одновременно основой «диктатуры бюрократии». А. Сорокин в статье «И. Солоневич о монархии как гарантии от бюрократии» (2007) пишет о том, как И.Л. Солоневич объяснил и «техническую» сторону эффективности русской монархии, позволившей ей добиться таких поразительных успехов во всем: «Несмотря на всю нелюбовь И.Л. Солоневича к академическому стилю изложения материала, свойственному, например, таким мыслителям, как Л.А. Тихомиров или И.А. Ильин, мы несомненно должны признать, что Иван Лукьянович является выдающимся представителем русской государственно-правовой науки... Самое главное в том, что выводы и прогнозы, явившиеся результатом проведенного им анализа конкретных политических событий, даже и в наши дни, спустя полвека после его кончины, почти стопроцентно подтверждаются реальной практикой» [21].

Автор здесь имеет в виду прогнозы И.Л. Солоневича о падении советского строя и его смене новой формой «диктатуры бюрократии». Что естественно в силу отрыва государства от его народной основы. Исторически сложившейся основой русского государства является «монарх, не обязанный своей властью бюрократии, а, следовательно, не связанный кастовой солидарностью чиновничества; контроль за деятельностью чиновничества снизу, обеспечиваемый возможностью апеллирования подданных к верховной власти; самоуправление составляющих нацию корпораций, т.е. развитым гражданским обществом; прямая связь верховной власти с нацией, гарантирующая силу верховной власти и нейтрализацию бюрократической «похоти власти» опорой монарха на «мнение земли». Система монархических учреждений должна начинаться с территориального и профессионального самоуправления (земства, муниципалитеты, профсоюзы) и заканчиваться центральным представительством, составленным по тому же территориальному и профессиональному принципу, а не по принципу партий. Гарантией, против диктатуры бюрократии может быть только монархия и только в ее опоре на народное самоуправление, причем монархия, как установление, стоящее над всеми классами и слоями нации» [21]. А утрачивая эту основу, государство последовательно деградирует.

М.Б. Закиров акцентировал те аргументы, на которых основывался И.Л. Солоневич, делая свой оптимистический прогноз о возрождении монархии в России: «Собственную веру в будущее восстановление российской монархии И.Л. Солоневич связывал с тем, что имперско-монархическая традиция укоренена в народном сознании еще со времен Древней Руси. Русская монархия была «плоть от плоти» народа, и когда монархия будет «прокламирована», она «сразу получит непоколебимую моральную опору» в многомиллионной мужицкой толпе, о монархии мечтающей» [10, с. 202].





Принцип построения «народной монархии» состоял в том, что государство представляло собой корпорацию, в которой различные сословия не были враждебны друг другу, но, наоборот, нуждались друг в друге и были объединены общностью служения. Принцип общего служения Богу и государству делал все отличия между сословиями малозначительными. Вот как пишет об этом архимандрит Константин (Зайцев) в книге «Чудо русской истории»: «Все, и властвующие и подвластные, разнятся лишь формами зависимости – будь то “служба” властвующих, или “тягло” подвластных. Никто не скажет: это – мое, и действую я по моему личному праву. Не представимо то для Московской Руси, и в этом все равны, и селянин, и купец, и промышленник, и боярин и даже владетельный князь, способный поспорить о родовитости с Царем. О распределении благ спорить можно, и тут действуют обычные формы гражданского оборота и обмена, как и обычные формы судебного разбирательства. Но обладание благом не есть личное право, а есть основание для несения обязанности – и все разнятся лишь формой и объемом таковых, в системе всеобщего тягла и всеобщей службы. Знаем мы один образ отстаивания своего “права”: это когда нарушалось “место” в несении службы. Но и тут отстаивалась служилая честь, а никак не личное право <...> Московская Русь вынуждена была сплавиться в монолит обязательной службы и обязательного тягла: только такой Русь могла – *быть*» [11, с. 172–173].

Все это формировало и мобилизационный характер народа, и его особые нравственные качества, воспитанные жертвенным служением Руси как защитнице истинной веры. В свою очередь, в народе формировалось понимание царя (как правило, полностью соответствующее исторической действительности) как носителя сверхзаконной правды, как *милющего судии*. Именно этот смысл хорошо понимал А.С. Пушкин. Так, Н.В. Гоголь восхищался, «как умно определял Пушкин значение полномочного монарха», передавая следующие слова великого поэта: «Зачем нужно, чтобы один из нас стал выше всех и даже выше самого закона? Затем, что закон – дерево; в законе слышит человек что-то жестокое и небратское. С одним буквальным исполнением закона недалеко уйдешь; нарушить же или не исполнить его никто из нас не должен; для этого-то и нужна высшая милость, умягчающая закон, которая может явиться людям только в одной полномочной власти. Государство без полномочного монарха – автомат» [15, с. 174]. И даже в послепетровский период такой идеал царя реализовывался в полной мере: например, с середины XVIII века в России почти отсутствовала смертная казнь, в то время как в Европе в это время почти в каждом городе был штатный палач и казнили даже детей; мягкость наказания «декабристов» поразила иностранцев (а несколько лет спустя в Париже без суда и следствия были расстреляны 11 тыс. повстанцев – это для сравнения).

В классическую допетровскую эпоху «народной монархии» царь отличался от всех остальных в первую очередь тем, что его служение было более ответственным – он отвечал не только за себя и свою семью, как другие, но и за весь народ и за все государство. Отвечал перед Богом и перед народом. Если царь не отвечал тем требованиям, которые к нему предъявлялись, – например, как это случалось во времена Смуты – Земский собор избирал нового царя, но такие случаи могли быть только совершенно экстраординарными, поскольку царь приучался к своему служению с детства и нес его подвижнически, как и все. В целом «народная монархия» реализовала русский социальный идеал «государства-семьи», который остается вполне неизменным на протяжении всей русской истории вплоть до настоящего времени, а отступления от него автоматически приводят к разрушению государства [8]. Такие разрушения, произошедшие в период Смуты, в 1917 и 1991 годах, несмотря на различие идеологий, произошли по одной и той же причине – распада «государства-семьи» вследствие появления активной прозападной элиты и корпоративного эгоизма разных социальных групп.

Особое внимание И.Л. Солоневич уделяет «преобразованиям» Петра I как «модели» всех последующих катастроф («Великий Петр был первый большевик» (М. Волошин)). При этом он указывает на живучесть «петровского мифа» в общественном сознании как чрезвычайно вредного явления: «Русская историография за отдельными и почти единичными исключениями есть результат наблюдения русских исторических процессов с нерусской точки зрения» [19, с. 40]. Даже его предшественник в исследовании природы русской монархии, Лев Тихомиров «отдает дань официальной фразеологии» о «величии» Петра, но, «отдав дань, делает некоторые выводы. “Учреждения Петра были фатальны для России и были бы еще вреднее, если бы оказались технически хороши. К счастью, в том виде, в каком их создал Петр, они были еще неспособны к сильному действию”» [19, с. 41].

Этот явное противоречие акцентирует И.Л. Солоневич, показывая, как миф о «великом Петре» разрушается силой фактов. Принципиальный факт состоит в том, что «От Петра I до Николая II монархия была лишена той “системы учреждений”, о которой говорит Л. Тихомиров, и эта система была заменена “средостением между Царем и Народом”» [19, с. 55]. При этом «если сам Петр I и играл в этом какую бы то ни было роль, то чисто пассивную роль прикрытия над теми социальными силами, которые после разгрома патриархата при патриархе Никоне занялись разгромом монархии при Петре и в XVIII веке достигли почти полного успеха. Л. Тихомиров так и пишет: “Монархия уцелела только благодаря народу, продолжавшему считать законом не то, что приказал Петр, а то, что было в умах и совести монархического сознания народа”» [19, с. 42]. Таким образом, государство было сильно и жизнеспособно лишь благодаря монархическому сознанию народа, служившему ему верой и правдой, – и вопреки тем нововведениям по образцу Запада, которые разрушали саму основу этой силы. Однако это не могло продолжаться бесконечно, и катастрофа наступила в 1917-м. Фундаментальная причина катастрофы 1917-го в том, что «вся та политическая конструкция, которая возведена была в России в результате петровских реформ, была нерусской конструкцией и никак не устраивала русский народ. Советская революция есть логическое завершение или логический результат именно этой конструкции» [19, с. 45].

Отметим, что очень критическое отношение к личности Петра I вопреки существующим предрассудкам свойственно не одним только славянофилам, но не в меньшей степени и многим западникам, особенно в последнее время – как результат отдаленных последствий в XX веке, к которым привела модель светской тирании, созданная Петром Первым вместо православного царства, фактически совершив государственный переворот «сверху». Например, Борис Чичибабин в стихотворении «Проклятие Петру» писал: «Будь проклят, император Петр, / Стеливший душу, как солому! / За боль текущего былому / Пора устроить пересмотр. / От крови пролитой горяч, будь проклят, плотник саардамский...».

Из последних публикаций весьма характерна книга известного публициста доктора философских и кандидата исторических наук А. Буровского «Петр Окаянный. Палач на троне» (2013). Весьма показательна она тем, что автор ее является радикальным западником и обличает Петра не за то, что он якобы «прорубил окно в Европу», а как раз наоборот, что он это окно заколотил досками и резко затормозил европеизацию России, которая успешно шла своим естественным ходом до него и без него [3]. Но, нанеся страшные разрушения русскому народному и государственному организму, он заставил Россию почти сто лет приходить в себя от этой катастрофы вместо того, чтобы нормально развиваться. Можно спорить с этой концепцией, но она показательна тем, что на богатом фактическом материале показывает историю именно в том ракурсе, в котором ее впервые увидел именно И.Л. Солоневич.

Основа русской народной монархии, сформировавшейся в допетровскую эпоху, состояла в том, что она выросла «снизу» как результат самоорганизации и мобилизации народа в условиях перманентной внешней опасности. По сути, русская народная



монархия был одной огромной русской крестьянской общиной, выдвинувшей из себя представителей высших сословий, не утративших связи с основной массой народа ни по мировоззрению, ни по образу жизни. Образ жизни самого царя практически ничем не отличался от образа жизни крестьянина, за исключением только более высокого материального благосостояния, но оно в то время на общий образ жизни практически никак не влияло. В рамках «народной монархии» социальная дифференциация на сословия и профессиональные сообщества не приводила к их взаимному отчуждению и борьбе друг с другом и с царем за «права», но сохраняла принцип *сотработничества* в рамках модели общества как большой семьи.

И.Л. Солоневич в одной формулировке показывает исток подлинной русской государственности, а затем ее разрушение и как следствие – трагическое положение последнего царя как яркую иллюстрацию этого разрушения: «Система монархических учреждений должна начинаться с территориального и профессионального самоуправления (земства, муниципалитеты, профсоюзы) и заканчиваться центральным представительством, составленным по тому же территориальному и профессиональному принципу, а не по принципу партий. Монархия Российская может быть восстановлена только волей народа – и больше ничем. Если эта воля будет монархической, то и ее местные органы будут тоже монархическими. Чисто техническая задача будет состоять в том, чтобы не возникло никакого “средостения” – сословного, чиновного, партийного или какого-либо иного. Технический аппарат петербургской монархии был поставлен вопиюще неудовлетворительно. Он не мог справиться даже с такими задачами, как личная охрана царей. Он оставлял зияющую пустоту между престолом и нацией. Вместо делового штаба, каким было окружение московских царей, петербургская монархия была окружена “двором”, составленным из бездельников. В страшные дни Пскова Государь император Николай Александрович оказался в абсолютном одиночестве, преданный двором, генералами, Думой, правительством, – очутившийся в псковской ловушке и не имевший никакой физической возможности обратиться к народу, к армии» [19, с. 57]. Когда «средостение» между царем и народом – эта «элита» и бюрократия послепетровской Империи – изменила царю, она тем самым изменила и народу, обезглавив его и отдав в руки революционных террористов и манипуляторов сознанием.

Стоит в связи с этим напомнить классическое исследование Эдварда Люттвака «Государственный переворот: Практическое пособие» (*Coup d'Etat*, 1968), в котором показано, что «государственный переворот становится возможным, потому что над аппаратом власти, как и над любым механизмом, можно получить контроль, захватив самые важные рычаги управления»; а это возможно потому, что государственный аппарат «до определенной степени является “машиной”, обычно работающей в предсказуемом и автоматическом режиме. При совершении государственных переворотов как раз и ориентируются на такой “машинный” режим работы бюрократии» [12, с. 21].

Именно в этом состоит главная уязвимость любого, сколь угодно сильного государства – если захватить его центральное управление, то вся «машина государства» автоматически начинает работать на новых хозяев, почти не оказывая им никакого сопротивления, но даже наоборот, всячески стараясь показать свою нужность и эффективность, тем самым, сразу же создавая мощный человеческий ресурс, на который опираются узурпаторы власти. Поэтому любой переворот, обычно ловко маскируемый под «народную революцию», не свидетельствует ни о слабости государства, ни о якобы «недовольстве народа». Его объективные предпосылки иного порядка. Э. Люттвак указывает на предпосылки, имманентно присущие самой структуре современного государства: «ключевыми для осуществления государственного переворота являются два последствия развития и укрепления современного бюрократического аппарата: образование четкого разделения между постоянным государственным аппаратом и политическим руководством государ-

ства» [12, с. 23]. Однако эта общая закономерность уже была четко указана в концепции И.Л. Солоневича как причина разрушения монархии.

В более общем теоретическом плане И.Л. Солоневич с фактами в руках опровергает ходячий миф о том, что якобы республиканская форма правления дает народу свободу, а монархическая якобы отбирает ее. В реальной истории, в том числе и в XX веке, чаще всего было как раз наоборот: «В данных исторических условиях <...> республиканская форма правления совершенно автоматически приведет к диктатуре бюрократии, а эта бюрократия в интересах своей стабилизации выдвинет очередного диктатора. Гарантией против диктатуры бюрократии может быть только монархия и только в ее опоре на народное самоуправление, причем монархия, как установление, стоящее над всеми классами и слоями нации, может, как это фактически и практиковалось в Московской Руси, принимать меры против бюрократического перерождения самоуправления (например, профессионального) и ставить этому самоуправлению твердо очерченные рамки, а самоуправление – контролировать государственный аппарат страны и не давать ему возможности перерождения в диктатуру чиновничества» [19, с. 61].

Принципиальный тезис И.Л. Солоневича состоит в том, что монархии противостоит вовсе не демократия и республика, а *диктатура бюрократии*, которая использует внешние республиканские и демократические формы для легитимации своего господства над народной массой, теряющей всякое влияние на реальную власть. Именно с этой целью разрушаются традиционные монархии – с целью установления диктатуры бюрократии (партийной – в СССР, и финансовой – во всем остальном мире), а вовсе не для того чтобы дать кому-то свободу<sup>1</sup>. Поэтому «представление о том, что именно республиканская форма правления дает гарантию каких бы то ни было свобод, является чистой фантастикой. Самодержавная Москва строилась на лично свободном крестьянстве, республиканская Польша – на крепостном. Венецианская и Новгородская республики строились на беспощадной эксплуатации низов и погибли вследствие отказа этих низов поддерживать эти республики. Гитлеровская Германия законно родилась из республиканской Германии» [19, с. 64]. Но все это совершенно не удивительно в силу того, о чем уже было сказано выше.

Монархия всегда является результатом естественного сплочения народа, а не его внутренней борьбы. Это принцип И.Л. Солоневич полагает и в основу будущего возрождения России: «Мы признаем неизбежность этой борьбы, и мы стремимся иметь Одного Человека, который стоял бы НАД этой борьбой, а не был бы результатом борьбы, каким является всякий диктатор, или бессильной случайностью в этой борьбе, какой является любой президент. Итак, <...> нам необходима законно наследственная, нравственно и юридически бесспорная единоличная монархическая власть, достаточно сильная и независимая для того, чтобы стоять над интересами и борьбой партий, слоев, профессий, областей и групп» [19, с. 64].

Тем самым И.Л. Солоневич сейчас видит единственную возможность возрождения России в своего рода переустройстве государства на его изначальных основаниях. Поэтому он пишет: «Народно-монархическое движение... базируется на исключительно русской почве, не имеет никаких мировых претензий и отрицает всякие мировые рецепты. Оно неприемлемо и не может быть приемлемо для подавляющего большинства эмиграции, ибо эта эмиграция есть результат всех предшествующих деяний всех ее руководящих кругов, – правых, может быть, еще в большей степени, чем левых. Народно-монархическое движение не есть движение “правое”, как не есть и “левое”, оно строится в ином измерении, не в двухмер-

<sup>1</sup> Подобная мысль намного раньше была и у В.В. Розанова. «Главная мысль моей статьи, – писал Розанов С.А. Рачинскому в 1895 году, – что монархии губят <...> себя излишней бюрократией, и нет Геркулеса, который сломил бы эти Авгиевы конюшни канцеляризма, и, вероятно, что они погибнут; что один – французский, уже и погиб» [16, с. 509].

ном мире, где все поделено на “правое” и “левое”, а в трехмерном – где есть и более высокое, и более глубокое. Народно-монархическое движение имеет общие точки с правыми, ибо требует мощной царской власти, но смыкается и с левыми, ибо имеет ввиду свободу и интересы народа, массы, а не сословия или слоя. Но если “правые” видят в монархии интересы сословия и слоя, то “левые”, по существу солидаризируясь с “правыми”, видят в монархии “дворянско-помещичий строй”, следовательно – свободу и интересы народа, принесенные в жертву интересам сословия и слоя. *Народно-монархическое движение видит в монархии, – в полном соответствии с историческими фактами бытия России – единственную исторически проверенную гарантию и свободы, и интересов народных масс страны»* [выделено мной. – В.Д.] [19, с. 24]. Соответственно, все споры о том, какая власть является в России подлинно «народной», решаются возвращением к изначальной форме власти.

С другой стороны, концепция И.Л. Солоневича оказывается чрезвычайно эффективной для понимания причин конкретных исторических событий и процессов. В частности, результата Гражданской войны, о которой он пишет так: «Как бы мы ни оценивали и фронтовой героизм Белых армий... никому не пришла в голову самая простая мысль: опереться на семейные, хозяйственные и национальные инстинкты этого народа, и в их политической проекции – на Царя-Батюшку, на Державного Хозяина земли Русской, на незыблемость русской национальной традиции, и не оставить от большевиков ни пуха ни пера. Меня, монархиста, можно бы попрекнуть голой выдумкой. Однако выдумка эта принадлежит Льву Троцкому: “Если бы белогвардейцы догадались выбросить лозунг ‘Кулацкого Царя’, – мы не удержались бы и двух недель”. “Белогвардейцы”, т.е. в данном случае правившие слои всех Белых армий, этого лозунга выбросить действительно не догадались. И по той простой причине, что если февральский дворцовый переворот, как и царевубийство 11 марта 1801 года, был устроен именно для того, чтобы устранить опасность “крестьянского царя”, то было бы нелепо ставить ставку на “кулацкого царя»» [19, с. 46].

Как свидетельствует множество источников того времени, монархические настроения были очень широко распространены среди основной массы населения в период Гражданской войны, и именно они могли бы стать наиболее прочной основой для Белого движения. Единственно верным в тот момент мог быть только лозунг восстановления монархии – то есть нормальной довоенной жизни, – за который бы массово пошел воевать народ. Если часто цитируемые слова Троцкого: «Если бы белые выбросили лозунг кулацкого царя, то мы бы не продержались и двух недель», – могут быть и не вполне достоверными, то абсолютно достоверным является свидетельство из дневника З. Гиппиус от 18 ноября 1917 года (почти сразу после начала диктатуры большевиков): «вторник (поздно) ...Матрос прямо заявил: – А мы уж царя хотим. – Матрос! – воскликнул бедный Ив. Ив. – Да вы за какой список голосовали? – За четвертый (большевицкий). – Так как же...?? – А так. Надоело уж все это...» [5, с. 338]. Именно таковы, как свидетельствуют подлинные источники того времени, были настроения основной массы населения в период Гражданской войны, в то время как большевиков поддерживала лишь мизерная часть населения, а остальные повиновались им только из-за ужаса перед страшным красным террором. Кажется немыслимым, почему в Гражданской войне победило меньшинство вопреки настроениям основной массы населения! Но это объясняется именно тем, что Белое движение не выдвинуло спасительный лозунг восстановления монархии, который бы обеспечил его массовую поддержку населением и быструю победу – не только и не столько потому, что руководителями Белого движения были бывшие «февралисты». Но в первую очередь потому, что такой лозунг запретили выдвигать «союзники» по Антанте, которые на самом деле не хотели победы белых и восстановления православной России, а хотели максимального «управляемого хаоса» и ее внутреннего разрушения, а для этой цели подходили как раз большевики в качестве того «вируса», который разрушит народ изнутри.



Запретив выдвигать монархические лозунги, «союзники» обрекли белых на поражение, а Россию – на тоталитаризм. Зато большевики очень скоро весьма удачно использовали монархизм народа – на него и опирался в первую очередь культ тирана Сталина, который был ничем иным как крайне извращенной формой монархизма, паразитированием кровавой власти на традиционном менталитете народа в своих преступных целях.

Важный аспект русской монархической свободы состоит в способности России быть *содружеством множества народов*, которым невыгодно уходить из России: «Ни одна нация в истории человечества не строила и не постигла такой государственности, при которой все втянутые в орбиту этого строительства нации, народы и племена чувствовали себя – одинаково удобно или неудобно, – но так же удобно или неудобно, как и русский народ. Если было удобно – было удобно всем, если было неудобно – то тоже всем. Это есть основная черта русского государственного строительства. Она может называться интернационализмом, космополитизмом, универсализмом или “вселенскостью”, но она проходит определяющей чертой через всю русскую историю» [19, с. 27–28]. Более того, так называемые покоренные народы, вошедшие в состав русского царства, а затем Империи, как правило, имели больше выгод от этого, чем сам государствообразующий русский народ. В этом смысле Россия представляет собой уникальный феномен, который можно назвать «империей-донором» [см. 7].

Таким образом, очевидно, что русская народная монархия была основана на очень высокой политической культуре народа, которая принципиально отличается от типов политической культуры, рассматриваемых в рамках западной традиции. Если в последней политические формы в первую очередь стремятся обеспечить максимальный контроль над властью, то есть основаны на принципе фундаментального недоверия к власти, то русская политическая культура, наоборот, основана на принципе доверия, который не обманывает, поскольку подтверждается практическим опытом. Этот опыт состоит в том, что подавляющее большинство русских правителей до 1917 года были выдающимися деятелями, а некоторые из них даже святыми, канонизированными Церковью. В рамках такой политической культуры требовался не контроль над ними, а духовное единство царя и народа. Оно существовало до тех пор, пока и народ, и царь были воспитаны Православной Церковью и были ее верными чадами. Но как только сначала царь Петр, а затем двести лет спустя и сам народ предали эту традицию, это обернулось катастрофой для государства. Однако такой тип политической культуры до настоящего времени еще не вошел в научные классификации в рамках политической теории, и поэтому адекватное понимание русской политической истории в период до 1917 года остается невозможным. Политическая культура доверия народа к власти и власти к народу, основанная на их *духовном единстве* в рамках Церкви – это культура жизненного подвига на основе евангельского идеала жертвенного служения Правде. Московская Русь была создана живым воплощением такого идеала в лице первых великих князей Московских и их героического народа – и монархия существовала ровно до тех пор, пока воплощение этого идеала было *массовым* – вплоть до последнего царя-страстотерпца и сонма новомучеников XX века.

Концепция «народной монархии» И.Л. Солоневича стала наиболее полным выражением (экспликацией) того народного политического мировоззрения, на которое «официальная» наука вплоть до настоящего времени не привыкла обращать серьезное внимание, списывая это аутентичное народное сознание в область «темных пережитков». Прозрение И.Л. Солоневича, которое нельзя не назвать гениальным, состоит в том, что он показал: 1) четкое соответствие этого народного сознания историческим фактам и историческому опыту; 2) наибольшую эффективность модели «народной монархии» для тех критических условий жизни, в которых постоянно находится Россия вплоть до настоящего времени.



Эту концепцию также следует понимать и как новый тип христианской историософии, поскольку она опирается не на схему типов государственного устройства, доставшуюся от античного язычества, а на опыт жизни православного народа с его новым пониманием самой сущности и цели государства – не как «удобства» жизни, а как одного из средств служения народа Богу и правде.

И.Л. Солоневич очень иронически оценивал погоню за европейскими идеями, которой до сих пор больна «образованная» Россия, все больше загоняя страну в идейный тупик: «мы также присутствуем при конце Европы, как культурного и политического гегемона мира. А наши “идеологи” все еще пытаются заимствовать из Европы все те идеи, которые Европе уже привели к концу» [17, с. 29]. А уже в конце XX века А.С. Панарин констатировал: «В России так и осталась не проделанной колоссальной важности работа – по реконструкции собственного (восточно-христианского) цивилизационного текста и реинтерпретации всех общественных практик с позиций этого большого текста» [13, с. 200]. Безусловно, И.Л. Солоневич сделал огромный шаг в этом направлении.

Если насущность и острая актуальность концепции И.Л. Солоневича для адекватного понимания русской истории до 1917 года вполне очевидна и об этом уже говорилось выше, то о ее насущности для понимания новейшей истории и современности следует сделать некоторые разъяснения. После утраты народной монархии как органической формы государства, являвшейся выражением народного духа и многовекового опыта, в советский период она продолжала существовать в своей «превращенной форме» (Гегель) как тип массового политического сознания, обеспечивавший лояльность к новой власти.

В соответствии с известным законом жизни, действующим также и в духовной сфере, – «чем выше поднялся, тем больнее падать», – после высшей, наиболее христианской из всех существовавших в истории форм государства как «народной монархии» Россия попала под власть наиболее жестокого тоталитарного государства, созданного в соответствии с самой радикальной антихристианской идеологией. Но этот новый тип государства населением в значительной мере воспринимался как «свой» по аналогии с бывшей прежде народной монархией, а образ народного монарха переносился на «вождя». В максимальной степени это касалось образа Сталина (существовал феномен «народного сталинизма», который был вообще не связан с идеологией, а был просто переносом на генсека архетипического образа «отца»). На следовавших за ним глав государства этот образ переносился в намного меньшей степени, однако полностью этот феномен массового сознания не исчез вплоть до настоящего времени, более того, в XXI веке он явно переживает мощный ренессанс. Тем самым концепция И.Л. Солоневича в значительной степени касается и современного российского государства, в котором подспудно, в «превращенной форме» продолжает функционировать модель «народной монархии» как на уровне массового сознания, так и на уровне управленческой культуры. Более того, именно эта модель является до сих пор одной из основ его жизнеспособности – так же, как это было и в послепетровскую и советскую эпохи.

Этот важнейший для понимания нашей истории феномен, открытый И.Л. Солоневичем, который можно метафорически назвать сокровенным государством, продолжает существовать и спасать Россию в самых тяжелых обстоятельствах. Поэтому актуальность концепции И.Л. Солоневича связана в первую очередь вовсе не с так называемыми перспективами восстановления монархии в России, о которых в наше время говорить совершенно неуместно в первую очередь по причинам духовного, а не политического порядка, – а с проблемой онтологической сложности современной российской государственности, включающей в себя много исторических «слоев». «Народная монархия» является самым глубинным ее «слоем», наиболее близким к ее сакральному «ядру» – Святой Руси – и поэтому требует самого вдумчивого понимания.

## Литература

1. *Беляев А.Е.* Политическое своеобразие самодержавия в публицистике И.Л. Солоневича и русских консерваторов конца XIX – первой половины XX в. // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. 14 (1). С. 31–36.
2. *Булгаков С.Н.* Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. 350 с.
3. *Буровский А.* Петр Окаянный. Палач на троне. М.: Эксмо, 2013. 390 с.
4. *Варакса А.Н.* Идея монархии в политической мысли Русского зарубежья (1920–1940-е гг.): дис. ... канд. полит. наук: 23.00.01: Санкт-Петербург, 2003. 137 с.
5. *Гиппиус З.Н.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 8: Дневники: 1893–1919. М.: Русская книга, 2003. 576 с.
6. *Глухарева Л.И.* О возврате отечественного права к принципам «Русской Правды»: идеи И.Л. Солоневича // Вестник РГГУ. Серия: Экономика. Управление. Право. 2012. № 3 (83). С. 284–293.
7. *Даренский В.Ю.* Империя-донор: нравственный подвиг как основа российской цивилизации [Электронный ресурс] // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 2 (11): Империя: сценарии общности и практики различий. СПб.: Эйдос, 2013. С. 44–51 / Режим доступа: [https://elibrary.ru/download/elibrary\\_19113529\\_20260903.pdf](https://elibrary.ru/download/elibrary_19113529_20260903.pdf)
8. *Даренский В.Ю.* Константы русского социального идеала и их исторические основания // История и современность. 2015. № 1. Март. С. 63–80.
9. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. Январь 1881 / Ф.М. Достоевский // Собр. соч.: в 15 т. Т. 14. М.: Наука, 1995. 784 с.
10. *Закиров М.Б.* Прошлое и будущее российской государственности в теории народной монархии И.Л. Солоневича // Научные известия БелГУ. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2013. № 8 (151). Вып. 26. С. 197–203.
11. *Константин (Зайцев), архим.* Чудо русской истории. М.: Форум. 2000. 863 с.
12. *Люттвак Э.* Государственный переворот. М.: РФСОН, 2012. 326 с.
13. *Панарин А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Логос, 1998. 326 с.
14. *Панарин А.С.* Страхи властвующих как фактор стратегической нестабильности // Наш современник. 2002. № 9. С. 193–221.
15. *Разговоры Пушкина.* М.: Политиздат, 1991. 318 с.
16. *Розанов В.В.* Собр. соч.: [в 30 т. Т. 29:] Литературные изгнанники. Книга вторая. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. 957 с.
17. *Саложников К.Н.* Солоневич. М.: Молодая гвардия, 2014. 453 с.
18. *Смолин М.* Монархизм как любовь. Штрихи к портрету Ивана Солоневича // *Солоневич И.Л.* Наша страна. XX век. М.: Изд-во журнала «Москва», 2001. С. 5–20.
19. *Солоневич И.Л.* Народная монархия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 624 с.
20. *Солоневич И.Л.* Миф о Николае II / И.Л. Солоневич // Наша страна. XX век. М.: Изд-во журнала «Москва», 2001. С. 77–106.
21. *Сорокин А.И.* Солоневич о монархии как гарантии от бюрократии (2007) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://legitimist.ru/sight/politics/2010/archivnyie-novosti/solonevich-o-monarhii-kak-garanti.html> (дата обращения 20.01.2020).
22. *Статья Г.В. Вернадского «Национальное творчество русского народа» (Таврический голос. 1919. 8 (21) декабря. № 112 (262)) // Филимонов С.Б.* Интеллигенция в Крыму (1917–1920): поиски и находки источниковеда. Симферополь: ЧерноморПресс, 2006. С. 122–124.

*Аннотация.* В статье исследуется концепция «народной монархии» И.Л. Солоневича как экспликация народного политического мировоззрения и новый тип христианской историософии. Реконструирована модель того типа государства, который сформировался в России в допетровскую эпоху и остается неизменным до настоящего времени, подвергаясь насильственным искажениям в форме европеизации и советизации, но сохраняющийся до сих пор на уровне национального менталитета. Выделены ключевые идеи концепции И.Л. Солоневича, позволяющие увидеть преемственность русской истории и прогнозировать ее будущее.

*Ключевые слова:* «народная монархия», И.Л. Солоневич, историософия, царь, народ, революция.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

### I. Solonevich's Concept of "People's Monarchy" as a "Copernican Coup" in Political Theory

*Abstract.* The article explores I.L. Solonevich's concept of "people's monarchy" as the explication of popular political worldview and the new type of Christian historiosophy. The author reconstructs the model of the type of state formed in Russia in the pre-Petrine era and remaining unchanged though it has been subjected to violent distortions in the forms of Europeanization and Sovietization, but still surviving at the national mentality level. He highlights the key ideas of the concept of I.L. Solonevich, that allow us to see the continuity of Russian history and predict its future.

*Keywords:* "People's Monarchy", I.L. Solonevich, Historiosophy, Tsar, People, Revolution.



# Духовная смута в России на переломе веков и о. Иоанн Кронштадтский

## { Раздел четвертый }

А.Ю. Полунов

*Эфиопское посольство 1895 года, церковно-государственные отношения и идейные искания консерваторов конца XIX века*

А.И. Вакулинская

*Мечта о земном рае, или духовные брожения в поисках свободы: Россия начала XX века*

И.В. Омелянчук

*Социальный аспект идеологии российских консерваторов начала XX столетия*

К.А. Соловьев

*От кружков к партиям*

*Генезис партийной системы России начала XX века*

П.А. Шевченко

*Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой*

*К вопросу о мировоззренческом влиянии на современников*

М.А. Саевская

*Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой*

Игумен Виталий (Уткин)

*Святой праведный Иоанн Кронштадтский vs церковный либерализм и либеральные СМИ*

Д.И. Стогов

*Взаимоотношения лидеров и участников правомонархических салонов с о. Иоанном Кронштадтским*

Игумен Виталий (Уткин)

*«Бегство от Вавилона» vs общая исповедь как Страшный суд (эсхатологические воззрения русского радикального старообрядчества и последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского)*





## **Эфиопское посольство 1895 года, церковно-государственные отношения и идейные искания консерваторов конца XIX века**

В 1895 году в Россию прибыло посольство Эфиопии (как тогда говорили, Абиссинии) – государства, с которым незадолго до этого были установлены первые контакты. Посланцы страны темнокожих христиан вызвали всеобщий интерес. В Одессе, Москве и Петербурге гостей встречали представители городского самоуправления, государственных и церковных властей. В честь них были организованы банкеты, парады, театральные представления. В столице делегация обсуждала вопросы межгосударственного и межцерковного сотрудничества с министрами и членами Святейшего Синода, была принята царем и царицей [1, с. 122–168; 2, с. 78–82]. Живо интересовались гостями из Африки и широкие круги российской публики. По словам современного исследователя С.А. Агуреева, «абиссинская тематика прочно обосновалась на страницах многих российских изданий. Теме приезда эфиопского посольства в Россию отводились первые полосы влиятельных столичных и провинциальных газет и журналов» [3, с. 82–83].

Важнейшим пунктом программы пребывания посольства в России было посещение святынь, присутствие на богослужениях в главных храмах и монастырях страны – Успенском соборе Московского Кремля, Петропавловском и Исаакиевском соборах, Александроневской лавре в Петербурге. Одновременно с масштабными официальными мероприятиями в столице прошел и ряд более «камерных» по характеру встреч. Эфиопы были приглашены обер-прокурором Синода К.П. Победоносцевым на богослужение в Воскресенский Новодевичий монастырь – обитель известную и благоустроенную, но обычно не включавшуюся в программы пребывания иностранных делегаций. На службе присутствовали руководители церкви и духовного ведомства – митрополит Петербургский Палладий (Раев), К.П. Победоносцев, его товарищ (заместитель) В.К. Саблер. Среди гостей были также находившиеся в это время в России представители Болгарии – митрополит Тырновский Климент и архимандрит Василий.

Спустя некоторое время африканские гости посетили еще один монастырь – Троице-Сергиеву Приморскую пустынь под Петергофом. Здесь также состоялось богослужение и трапеза с участием Победоносцева, Саблера, митрополитов Климента и Палладия и ряда других лиц [1, с. 142–143, 156–159]. На фоне основных мероприятий, сопровождавших пребывание эфиопов в России, эти встречи привлекли сравнительно мало внимания. Между тем они имели особое значение. Их история представляет особый интерес для анализа сложившейся в стране духовной атмосферы, идеологических построений русских консерваторов, церковно-государственных программ обер-прокурора Победоносцева, оказывавшего в 1890-х годах заметное влияние на общественно-политическую и духовную жизнь страны.

*Полунов Александр Юрьевич*, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений Факультета государственного управления МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: [polunov@sipa.msu.ru](mailto:polunov@sipa.msu.ru)



Говоря о духовной атмосфере общества 1880–1990-х годов, необходимо отметить, что она была насыщена напряженными идейными исканиями, которые (прежде всего для консерваторов) были связаны в том числе и со стремлением по-новому осмыслить место России в мире, ее миссию на международной арене. Шел поиск новых «младших братьев», ставший насущной потребностью после того, как в 1880-х годах обострились отношения с государствами балканских славян – традиционных объектов попечительства «империи царей». Жители Эфиопии, как раз в это время начавшей открываться миру, многими в России воспринимались как «новые славяне». Им приписывались качества, выглядевшие весьма привлекательно. Обращалось внимание на то, что эфиопы в течение долгого времени боролись (и продолжают бороться) за независимость своей страны от захватчиков – мусульман и западных колонизаторов. Африканские христиане отличались глубокой религиозностью, тяготели к России, воспринимали ее как покровителя. «Отрезанная от всего мира в продолжении многих веков, – писал русский путешественник поручик В.Ф. Машков, дважды побывавший в африканской стране, – Эфиопия оставалась одна, предоставленная вполне своим слабым силам, без надежды на более светлые времена. Надо удивляться, что при таких ужасных условиях, в какие была поставлена небольшая, бедная и слабая духовным развитием страна, она не только отстояла свою независимость, но и сохранила чистой свою веру, обычаи, язык и национальность» [4, с. 28].

Особо ценным качеством новых «младших братьев» в глазах русских консерваторов было их благочестие, преданность вере предков. Во время пребывания посольства в России этот момент особенно подчеркивался в ходе официальных церемоний, в отчетах о приеме африканских гостей. С удовлетворением отмечалось, что эфиопские гости восхищались красотой русского богослужения и церковей, истово и долго молились во всех храмах. Особенно важным казалось то, что религиозность эфиопов, по мнению многих русских современников, была близка к старорусскому благочестию, бытовавшему в допетровской Руси, и на это также делался акцент в рамках программы пребывания посольства. В Москве темнокожих христиан знакомили со святынями первопрестольной столицы – Иверской часовней, Кремлем, Успенским собором. Им подносили дары, насыщенные символическим смыслом, отсылавшим к допетровской старине, – иконы почитаемых в России святых, церковные облачения, утварь в древнерусском стиле [1, с. 38–44, 50, 73, 80, 123–153; 5, с. 3–16]. После завершения посольства из России в Эфиопию были направлены церковные колокола в дар от старинных русских городов – Москвы (пожертвование Союза хоругвеносцев), Ярославля, Нижнего Новгорода [6, стлб. 1284]<sup>1</sup>.

Важнейшим достоинством эфиопов, по мнению русских консерваторов, была хранимая ими патриархальная простота воззрений и образа жизни. Это выгодно отличало их от представителей «цивилизованного мира», переживающих моральный упадок, несмотря на прогресс науки и техники<sup>2</sup>. Данный момент был особенно важен для Победоносцева. Его консервативное мировоззрение в значительной степени строилось на своеобразном культе простоты, отрицании «испорченной» цивилизации и западного прогресса, апелляциям к простому народу (прежде всего к крестьянству) как к носителю подлинной религиозности

<sup>1</sup> В 1898 году, когда в Эфиопию прибыла официальная русская миссия, в числе подарков для Таиту, жены негуса Менелика, был «парчовый русский национальный костюм» в стиле одеяний московских цариц. Глава миссии П.М. Власов в донесении министру иностранных дел счел нужным особо отметить, что появление Таиту на богослужении в «древнерусском одеянии» «произвело сильное впечатление в народе и вызвало восторг» [7, с. 296].

<sup>2</sup> Население Эфиопии, писал автор брошюры «Абиссинцы в борьбе за свободу» (1896), «хотя и не знает другой музыки, кроме звуков там-тама, но зато не знают ни испанских аутодафе, ни Сицилийских вечереи и Варфоломеевских ночей, ни современной нашей борьбы капитала с пролетариатом, здесь все просто, все первобытно, начиная с одежды... и кончая религией» [цит. по: 3, с. 154].

и верности монархии. Истинные ценности, по мнению консерватора, хранились в далеких оазисах, удаленных от столиц и больших городов. «Добрые впечатления приходят изнутри России, откуда-нибудь из деревни, из глуши, – писал Победоносцев наследнику Александру Александровичу, будущему императору Александру III, в период общественно-политического кризиса рубежа 1870–1880-х годов, когда окончательно оформились его консервативные убеждения. – Там еще цел родник, от которого дышим еще свежестью: оттуда, а не отсюда наше спасение» [8, с. 275].

Появление в России эфиопов, перспективы установления контактов с африканским государством вызвали в данном контексте самую одобрительную реакцию со стороны обер-прокурора. Уже в первых посланцах далекой страны – монахах эфиопского монастыря в Иерусалиме, явившихся в 1888 году на празднование 900-летия крещения Руси в Киев, консервативный сановник сумел разглядеть носителей столь важных для него качеств – патриархальной простоты и истинной религиозности. В письме к Александру III обер-прокурор описывал, как монахи во время богослужения в соборе Св. Софии «стояли с достоинством и усердно молились, держа в руках свои книжки, с серьезными лицами; видно было, что они в изумленном восторге от всего, что видят» [9, с. 181]. Намечая перспективы возможного сближения с эфиопами, Победоносцев подчеркивал, что «это народ дикий, но издревле удержавшийся в христианстве восточном, со своим негусом, издавна питал сочувствие к России и добивался отзыва и духовного содействия от нас» [9, с. 187].

Надо отметить, что история с появлением эфиопских монахов в России содержала изрядный элемент авантюры и мистификации: африканцы были привезены в Киев известным искателем приключений, самозванным «атаманом вольных казаков» Н.И. Ашиновым, заявлявшим, что он установил контакт с негусом Эфиопии и выдававшим монахов за его официальных посланцев<sup>1</sup>. Однако глава духовного ведомства предпочел не обращать внимание на подтасовки со стороны «вольного казака». Он встретился с Ашиновым и монахами, организовав для последних аудиенцию у Александра III [см. 12].

Симпатии к России, которые Победоносцев уловил в поведении темнокожих христиан, служили в его глазах доказательством одной из его излюбленных идей – о том, что тяготение друг к другу различных этноконфессиональных общностей определяется не формальными догматическими построениями, а интуитивным, безотчетным ощущением духовной близости, которое выше всех рациональных калькуляций. «В высшей степени трогательно видеть, – писал консервативный сановник об эфиопах в 1895 году видному деятелю англиканской церкви У. Дж. Биркбеку, симпатизировавшему православию, – как они, преодолев огромное пространство, разделяющее наши народы, находят в нашей церкви многое, близкое и родное им, и как мы, опять-таки через церковь, ощущаем в них близкое себе, чувствуем, что они – наши братья» [13, р. 116]. «Много нового, невиданного видели вы в стране нашей, – говорил Победоносцев, обращаясь к эфиопам во время трапезы в Сергиевой пустыни, – но думаю, что всего более по душе вам вид нашей церковной красоты и народа, любовью объемлющего свою церковь. С вами пребудет наше сочувствие, с вами – сердечное желание наше, да поможет вам Бог сохранить из рода в род святую веру и независимость земли вашей» [14, с. 309].

Высокая оценка принципа патриархальной простоты, существенно повлиявшая на благожелательное отношение Победоносцева к эфиопам, играла, как отмечалось выше, чрезвычайно большую роль в воззрениях обер-прокурора. Она проявилась в целом ряде его государственно-церковных начинаний – программе радикального опрощения облика приходского клира (попытка организовать приток в его ряды простолюдинов без

<sup>1</sup> О деятельности Ашинова см. [10; 11, с. 504–523].

специального образования), переустройстве системы обучения в духовно-учебных заведениях, отношении к проповеднической деятельности духовенства. В наибольшей степени отражением подобного подхода стала грандиозная программа развития церковных школ для народа, которая в глазах главы духовного ведомства была средством решения едва ли не всех социально-политических проблем пореформенной России. В основу организации школ, по Победоносцеву, следовало положить начала, существенно отличавшиеся от принципов устройства не только либерально-земской, но и официальной министерской системы образования. Начальные учебные заведения должны были возникать как бы сами собой, лишь при косвенном содействии духовного ведомства, основываться носителями «естественного» консерватизма – благочестивыми крестьянами, членами причта, отдельными подвижниками из числа образованных людей, живущих в деревне. Обучение и воспитание в школах (на последнее делался особый акцент) призвано было в наименьшей степени отрывать крестьян от привычной им среды. «Школа не должна сверху спускаться в народ как форма учреждения, но должна жить народной жизнью и отвечать на запросы души народной», – писал в 1895 году Победоносцев своему постоянному корреспонденту, сельскому педагогу С.А. Рачинскому [15].

Обучение в школах должно было носить максимально неформальный характер, органически вырастать из близкой крестьянам церковной культуры, опираться на патриархальные семейные устои, а не на некие формализованные правила, пусть даже и «спускаемые сверху» правительством. «Школы! Школы! Строим их, а где учителя! – с раздражением писал обер-прокурор Рачинскому о светской системе образования. – Всюду вместо учителей какие-то куклы с методой, с программой, набитой множеством предметов» [16]. «Страшно формы, под покровом коей, как вы знаете, таится всякая ложь» [17]. Общее руководство системой школ, возникающей, как казалось Победоносцеву, естественным путем, должно было осуществляться на небюрократических началах, в форме личного управления. «Что бы ни говорили теории... – заявлял консервативный сановник, – движущая сила всего есть живой человек и в нем – живой огонь, от одного к другому передающийся» [18]. Руководя духовным ведомством, Победоносцев стремился в максимальной степени воплотить данные идеи в жизнь. «Среди множества государственных дел, – вспоминал один из его подчиненных, – Константин Петрович никогда не мог удержаться, чтобы не сделать распоряжение о благоустройстве школ непосредственно от себя, помимо высшей инстанции... Училищного совета» [19, с. 120].

Опора на церковные начала и патриархальную простоту, неформальные методы управления – все эти особенности организации церковной школы для народа должны были найти воплощение в каком-либо «образцовом» учебном заведении. Таковым для Победоносцева стала Свято-Владимирская женская учительская школа, основанная в 1889 году при Воскресенском Новодевичьем монастыре. В свете вышесказанного становится понятно, почему для консервативного сановника было столь важно организовать визит эфиопских гостей именно в этот монастырь и ознакомить их со школой. Он наверняка рассчитывал, что интуитивное чувство внутреннего духовного сродства с Россией, которым, по его мнению, уже прониклись темнокожие христиане, проявится еще ярче, если ознакомить их с учреждением, действующих на началах, близких их духовному складу. Следует отметить, что ключевые принципы организации Свято-Владимирской школы весьма точно соответствовали основам мировоззрения Победоносцева. В это училище принимали девочек – выпускниц церковно-приходских школ исключительно из крестьянской среды, по рекомендации священников. Ученицы, призванные стать женами клириков и преподавательницами в школах для народа, воспитывались, по словам обер-прокурора, «как миссионерки» – обучались церковному пению и иконописи, получали «знание устава во всех подробностях, всех церковных служб... какое трудно встретить у священника», сохраняя при этом простоту и скромность [20, 21].



Для Победоносцева Свято-Владимирская школа во многом являлась личным предприятием. Ее попечительницей выступала жена сановника, Екатерина Александровна, для которой учебные дела постепенно составили «главное занятие и заботу... поглощающее все ее время» [20]. Со временем школа и прежде всего сообщество ее выпускниц даже стали для консервативного сановника чем-то вроде института параллельного и неформального управления духовным ведомством – благодаря обширной переписке, которую Екатерина Александровна вела с выпускницами по всей России. «Попы вообще боятся этих корреспонденций, – доверительно сообщал Рачинскому обер-прокурор, «опрости-тельская» программа которого вызывала все большее недовольство со стороны духовенства, – и через учениц – хотя они не жалуются никогда, мы знаем, что делается в глухих углах и видим горькую нищету здешнего населения». При этом, по замечанию Победоносцева, Екатерина Александровна могла добиться подобного результата только потому, что была женой обер-прокурора. «Иначе ее задавило бы поповство, которое и теперь, наружно преклоняясь, питает затаенную злобу» [22].

Постепенно, по мере того, как столь желанная для консервативного сановника патриархальная простота исчезала из жизни не только образованных кругов, но и низших слоев населения, а его церковно-государственная программа вызывала неприятие общества – для него и его жены находившееся под их попечительством учебное заведение становилось своеобразным убежищем, оазисом, где можно было укрыться от бурь современности. «Единственное идиллическое затишье представляет наша школа, откуда жена всегда выносит утешительное успокоение духа, из атмосферы нравственной и умственной чистоты», – писал обер-прокурор Рачинскому в 1899 году [23]. По словам современника, хорошо знавшего Победоносцева, вся обстановка в школе «располагала к незлобности и искренности, и он в то время отдыхал душой», «по-отечески ласково... обращался с ученицами из самых скромных слоев общества, или точнее, народа» [24, с. 153]. Сам консервативный сановник признавался, что в конце жизни мог молиться только в домово́й церкви школы [25, с. 14]<sup>1</sup>.

Разумеется, в 1880–1890-х годах в среде консерваторов не только Победоносцев высоко ценил благочестие и патриархальную простоту как оплот традиционных ценностей. «Вот истинные христиане, и не им у нас надо учиться, а нам у них», – так отозвался об эфиопах архимандрит Игнатий (Малышев), настоятель упоминавшейся выше Сергиевой пустыни, в которой прошел ряд мероприятий, связанных с пребыванием посольства в столице [1, с. 142]<sup>2</sup>. Следует отметить, что архимандрит Игнатий был заметной фигурой в церковных, общественных и даже правительственных кругах, пользовался расположением Александра III. В начале 1880-х именно он стал автором идеи, определившей архитектурный облик знаменитого храма Спаса-на-Крови (Воскресения Христова), во многом явившегося своеобразным художественно-идеологическим манифестом политического курса последних десятилетий XIX века [см. 26, с. 43; 27, с. 192–196]<sup>3</sup>. Настоятель и возглавляемая им обитель приняли участие и в развитии контактов с Эфиопией, столь важных для русских консерваторов. В монастырь был отдан на воспитание привезенный из Эфиопии мальчик Авар (Аварк, Аварка), здесь он принял православие. Игнатий также принимал «жи-

<sup>1</sup> В 1907 году обер-прокурор, согласно завещанию, был похоронен при церкви. Там же в начале 1930-х годов была похоронена его жена.

<sup>2</sup> О том же в связи с посольством писал в 1895 году центральный орган духовного ведомства, газета «Церковные ведомости». Набожности, «твердости хранения древних церковных уставов» у эфиопов «можно и нам поучиться», – подчеркивала газета [цит. по: 3, с. 83].

<sup>3</sup> Архимандрит Игнатий имел художественное образование, в молодости занимался в Академии художеств. Согласно личному указанию Александра III, храм Спаса-на-Крови был спроектирован «в чисто русском вкусе», «в стиле времен московских царей XVII в.».

вейшее участие» в воспитании эфиопской девушки Марии Амонес (по некоторым данным, она происходила из среды эфиопской знати и даже была родственницей негуса), помещенной в Новодевичий монастырь [1, с. 142].

При всем значении начинаний архимандрита Игнатия для консервативных кругов необходимо отметить, что включение в конце XIX века Сергиевой пустыни в «абиссинский проект», скорее всего, было связано с той ролью, которую обитель играла в жизни и деятельности Победоносцева. Здесь нужно подчеркнуть, что в глазах сановника монастырь – наряду с правильно устроенной церковной школой – был важнейшим хранителем традиционных ценностей, истинной религиозности. В Сергиевой пустыни, известной своими богатыми духовными традициями, Победоносцев начиная с 1868 года вместе с женой ежегодно проводил Страстную неделю, регулярно посещал обитель и в другие праздники<sup>1</sup>. Еще до основания Свято-Владимирской школы монастырь стал для российского консерватора убежищем, в котором можно было укрыться от отталкивающих явлений окружающей реальности, средством сближения с простым народом. «Это был замечательный остров в дикой пустыне, – сообщал Победоносцев о посещении монастыря в 1878 году своей доверенной корреспондентке Е.Ф. Тютчевой. – Мы стояли в блаженстве посреди сплошной толпы простого народа... и это море молящихся простых людей обнимало нас и обдавало волнами молитвы» [28].

Особенностью победоносцевского консерватизма, как отмечалось выше, был акцент на широкое применение методов неформального, личного управления, и подобные методы в 1880–1890-х годах активно использовались в ходе установления контактов с Эфиопией, прежде всего – в рамках начинаний, исходивших от национально и религиозно ориентированных кругов общества. Упомянутый выше авантюрист Н.И. Ашинов, выдававший себя за «атамана вольных казаков», получил в 1880-х годах широкую поддержку консервативных государственных и общественных деятелей именно потому, что казался им воплощением «живой» народной инициативы, которая позволит решить проблемы, оказавшиеся непосильными для опутанной бюрократическими правилами и чрезмерно ориентированной на Европу официальной дипломатии. Оказал содействие Ашинову и Победоносцев. Предприятие «атамана» закончилось крахом. Во главе набранной им команды, которую он выдавал за «вольных казаков», авантюрист попытался основать русское поселение на берегу Красного моря вблизи французской колонии Обок, однако французы, считавшие данную территорию своей, обстреляли ашиновцев и принудительно вывезли их в Россию. Тем не менее сторонники небюрократических методов управления продолжали сохранять влияние в верхах. Не случайно, видимо, в период пребывания в Петербурге эфиопского посольства здесь оказался нижегородский губернатор Н.М. Баранов – давний знакомый Победоносцева, принимавший активное участие в подготовке экспедиции Ашинова и очень похожий по складу характера на этого авантюриста.

Морской офицер, получивший известность благодаря своим подвигам в годы русско-турецкой войны 1877–1878 годов, Баранов после войны был вовлечен в конфликт с Морским министерством и после судебного процесса уволен со службы. Это обеспечило ему симпатии консерваторов в верхах (глава Морского ведомства, брат Александра II великий князь Константин Николаевич, слыл одним из лидеров правительственных либералов). Главным покровителем Баранова стал Победоносцев, продвинувший его после гибели Александра II в 1881 году на пост петербургского градоначальника. В этой роли Баранов продержался всего несколько месяцев, отметив свое правление рядом экстравагантных

<sup>1</sup> В числе настоятелей пустыни были такие известные иерархи русской церкви, как Евгений (Болховитинов) и Игнатий (Брянчанинов). Последний – непосредственный предшественник и наставник Игнатия (Мальшева).

мер, вроде создания выборного органа при градоначальнике для борьбы с революционным движением («совет 25-ти»). После недолгого пребывания на посту архангельского губернатора бывший моряк был перемещен в Нижний Новгород. Здесь он и познакомился с Ашиновым, приезжавшим в поволжскую столицу для сбора средств на экспедицию в надежде на пожертвования со стороны богатого местного купечества [29]. В период подготовки экспедиции Баранов выдвинул фантастический проект создания «Российско-Африканской компании» под своим руководством для установления торгово-финансовых связей с Эфиопией, а затем – утверждения власти России над частью красноморского побережья [30, с. 132–133]<sup>1</sup>. Встретившись в 1895 году в Петербурге с эфиопским посольством, губернатор предложил ему посетить Нижний Новгород, явно планируя продолжить контакты с африканской страной. Показательно, что маршрут поездки (в конечном счете не состоявшейся) должен был проходить через Москву, Троице-Сергиеву лавру, Ростов и Ярославль, то есть его также предполагалось насытить символическим смыслом, апеллировавшим к истории и традиционным ценностям [1, с. 159].

В целом необходимо отметить, что в конце XIX – начале XX века с эфиопской тематикой оказались связаны начинания целого ряда администраторов, представителей общественных кругов, считавших, что государственная политика должна опираться на тесное взаимодействие с церковью, и, видимо, рассчитывавших использовать это взаимодействие в своей деятельности. В 1894 году организации одной из первых экспедиций в Эфиопию способствовал А.А. Ширинский-Шихматов (в то время прокурор Московской Синодальной конторы), который в начале XX века войдет в число лидеров правых в Государственном совете и некоторое время будет занимать пост обер-прокурора Синода. С 1910 года Ширинский-Шихматов являлся вице-председателем Императорского Православного Палестинского общества – организации, игравшей довольно значительную роль в развитии отношений с Эфиопией. Начальником санитарного отряда Русского общества Красного Креста, направленного в 1896 года в африканскую страну, стал генерал Н.К. Шведов. В начале XX века он получит известность как любитель церковной истории и знаток церковных вопросов, будет пользоваться расположением императрицы Александры Федоровны и рассматриваться в 1916 года как одна из кандидатур на пост обер-прокурора.

Своеобразной фигурой был и полковник Л.К. Артамонов, прикомандированный в 1897 году к конвою первой официальной русской миссии в африканскую страну и участвовавший по указанию негуса в экспедиции к границам Эфиопии [см. 31]. Современники обращали внимание на обстановку религиозности, которую Артамонов стремился поддерживать во вверенных ему воинских частях. Следует отметить, что у многих современников деятельность вышеперечисленных лиц в начале XX века вызывала весьма противоречивую и даже негативную реакцию [32, с. 65; 33, с. 119]. Но нельзя отрицать, что эти люди пытались «нащупать» какой-то свой путь государственной деятельности, и контакты с африканской страной, возможно, были одним из стимулов таких поисков.

Подводя итог, нужно подчеркнуть, что взаимоотношения с Эфиопией в 1880–1890-х годах вызвали пристальный интерес в консервативных кругах, а мероприятия, организованные Победоносцевым и другими национально и религиозно ориентированными деятелями в ходе пребывания в 1895 году африканского посольства в России, стали ярким отражением этой тенденции. Духовные качества эфиопов, по мнению многих консерваторов, делали их подходящими кандидатами на роль новых «младших братьев», определяли их подспудное тяготение к России и даже внутреннее сродство с ней. Взаимодействие с африканской страной, где господствовал простой патриархальный уклад, традиционные цен-

<sup>1</sup> Проект Баранова был доложен Александру III, который воспринял его всерьез и собирался обсуждать с министром иностранных дел Н.К. Гирсом.

ности, возможно, помогло бы укрепить в жизни России начала, казавшиеся желательными (религиозность, преданность традициям). Разумеется, в этих представлениях была велика доля иллюзий, мифологизации. В первые годы XX века связанный с мифологией «туман» постепенно рассеивался, отношения с африканской страной переходили на прагматическую, менее идеологизированную основу. Тем не менее эпоха надежд на то, что эфиопы станут новыми «младшими братьями», безусловно, оставила важный след в общественной идейной жизни России конца XIX века, а изучение точек соприкосновения между идейными исканиями консерваторов и тем образом африканских христиан, который формировался в общественном сознании, представляет несомненный исследовательский интерес.

## Литература

1. *Ефрем (Цветаев), архим.* Поездка в Абиссинию. М.: Университетская типогр., 1901. С.А. Рачинскому. 1898. Май-июнь (без нумерации листов).
2. *Хренков А.В.* Россия и Эфиопия: развитие двусторонних связей (от первых контактов до 1917 г.). М.: Институт Африки РАН, 1992. 17. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 18 января 1895 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1895. Январь-февраль. Л. 69.
3. *Агуреев С.А.* Эфиопия в отражении российского общественного мнения в конце XIX – начале XX в. М.: РУДН, 2011. 18. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 1 января 1882 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1882. Январь – июль. Л. 1–1 об.
4. *Федоров В. [Машков В.Ф.]* Абиссиния: Историко-географический очерк. СПб.: Типогр. А.С. Суворина, 1889. 19. *Преображенский И.В.* Константин Петрович Победоносцев, его жизнь и деятельность в представлении современников его кончины. СПб.: Колокол, 1912.
5. *Бучинский Вл., Балахнов С. (сост.)* Наши черные единоверцы. СПб.: Русский паломник, 1900. 20. *Победоносцев К.П.* Письмо к О.А. Новиковой от 21 июня 1895 г. // ОР РГБ. Ф. 126. К. 8479. Ед. хр. 15. Л. 9–9 об.
6. Церковный вестник. 1895. № 40. 21. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 9 июня 1894 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1894. Май-июнь. Л. 132 об.
7. *Власов П.М.* Донесение графу М.Н. Муравьеву, 22 февраля 1898 г. // Российско-эфиопские отношения в XIX – начале XX в: Сборник документов. М.: Институт Африки РАН, 1998. 22. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 6 октября 1900 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1900. Сентябрь-октябрь (без нумерации листов).
8. *Победоносцев К.П.* Письмо к Александру III от 10 марта 1880 г. // Письма К.П. Победоносцева к Александру III. Т. I. М.: Новая Москва, 1925. 23. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 15 марта 1899 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1899. Март (без нумерации листов).
9. *Победоносцев К.П.* Письмо к Александру III от 16 июля 1888 г. // Письма К.П. Победоносцева к Александру III. Т. II. М.: Новая Москва, 1926. 24. *Аралов Игн. К.П.* Победоносцев как педагог // Журнал Министерства народного просвещения. 1907. № 10.
10. *Луночкин А.В.* «Атаман вольных казаков» Николай Ашинов и его деятельность. Волгоград: Изд-во Волгоградского ун-та, 1999. 25. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.Д. Шереметеву от 26 марта 1906 г. // «Мать мою, любимую Россию, уродуют»: Письма К.П. Победоносцева С.Д. Шереметеву // Источник. 1996. № 6.
11. *Григорьева С.В.* Н.И. Ашинов: африканская эпопея // Слава и забвение: Парадоксы биографики. СПб.: Алетейя, 2014. 26. *Савельев Ю.Р.* Искусство историзма и государственный заказ: Вторая половина XIX – начало XX в. М.: Совпадение, 2008.
12. *Хренков А.В.* Фальшивое посольство негуса Эфиопии // Азия и Африка сегодня. 2005. № 12. С. 45–52. 27. *Лисовский В.Г.* «Национальный стиль» в архитектуре России. М.: Совпадение, 2000.
13. *Победоносцев К.П.* Письмо к У. Дж. Биркбеку от 17 июня/9 июля 1895 г. // Life and Letters of W.J. Birkbeck, by His Wife. L.: Green and Co., 1922. 28. *Победоносцев К.П.* Письмо к Е.Ф. Тютчевой от 12 июня 1878 г. // ОР РГБ. Ф. 230. К. 4408. Ед. хр. 13. Л. 11, 21 об.
14. Письма К.П. Победоносцева к Александру III. Т. II. М.: Новая Москва, 1926. 29. *Григорьева С.В.* Личность нижегородского губернатора Н.М. Баранова: к вопросу об эффектах межличностного восприятия // Вестник Нижегородского университета имени Н.И. Лобачевского. 2015. № 5–6. С. 24–32.
15. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 23 апреля 1895 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к С.А. Рачинскому. 1895. Март-апрель. Л. 171 об.
16. *Победоносцев К.П.* Письмо к С.А. Рачинскому от 8 мая 1898 г. // ОР РНБ. Ф. 631: Письма к

30. [Ламздорф В.Н.] Дневник В.Н. Ламздорфа (1886–1890). М.; Л.: Гос. изд-во, 1926.
31. Артамонов Л.К. Через Эфиопию к берегам Белого Нила. М.: Наука, 1979.
32. Шевельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Т. II. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996.
33. Айрапетов О.Р. Участие России в Первой мировой войне (1914–1917). Т. I. М.: КДУ, 2014.

*Аннотация.* В статье рассматриваются религиозные и символические аспекты посольства Эфиопии в Россию (1895) в контексте церковно-государственных отношений и идейных исканий русских консерваторов конца XIX века. Пребывание в России посольства вызвало особый интерес со стороны обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, видевшего в жителях африканской страны носителей чрезвычайно важных для него ценностей – патриархальной простоты, преданности традициям, истинной религиозности. Воплощением данных ценностей в России были для Победоносцева учреждения, связанные с его деятельностью на посту главы духовного ведомства (прежде всего церковные школы для народа), поэтому он придавал особое значение тому, чтобы африканские гости ознакомились с ними в ходе своего визита. Знакомство должно было выявить духовное сродство христиан из далекой страны с русской церковной жизнью, укрепить их тяготение к России.

*Ключевые слова:* Эфиопия, посольство 1895 года, Воскресенский Новодевичий монастырь, Троице-Сергиева Приморская пустынь, Свято-Владимирская женская учительская школа, К.П. Победоносцев, Е.А. Победоносцева, архимандрит Игнатий (Малышев).

Alexander Yu. Polunov, PhD in History, Professor, Head, Department of Interethnic and Interdenominational Relations Management; School of Public Administration, Lomonosov Moscow State University. E-mail: polunov@spa.msu.ru

#### **The Ethiopian Embassy in 1895, the Church and State Relations and Ideological Searching of the Conservatives at the Close of the 19th Century**

*Abstract.* The article examines the religious and symbolic aspects of the Ethiopian Embassy (mission) to Russia (1895) in the context of church and state relations and ideological searching of Russian conservatives in the end of the 19th century. The visit of the Embassy to Russia aroused special interest of the Ober-Procurator of the Most Holy Synod K.P. Pobedonostsev who saw the people of the African State as supporters of the patriarchal values, so important for him, such as – patriarchal simplicity, devotion to traditions, genuine religiousness. For Pobedonostsev the embodiment of those values in Russia were the establishments related to his activities as head of the clerical office (primarily church schools for common people), that's why he attached special importance to the visits of the African guests to those schools in the course of their mission. The visits were meant to reveal the spiritual kinship of the Christians from that distant country with Russian church life and consolidate their attraction to Russia.

*Keywords:* Ethiopia, the Embassy (mission) of 1895, Voskresensky Novodevichy Convent, Trinity Coastal Monastery of Saint Sergius, St. Vladimir Female Teacher's School, K.P. Pobedonostsev, Archimandrite Ignatius (Malyshv).



## **Мечта о земном рае, или духовные брожения в поисках свободы: Россия начала XX века**

Начало XX века в России обнажило множество кризисных процессов внутри духовной жизни русского народа. Внешним проявлением данного состояния стали политические события, охватившие практически все слои населения. Хотя в разные эпохи могли возникать те или иные группы несогласных с официальным курсом государства, его традициями и ценностями, можно сказать, что начало XX века было апогеем инакомыслия и идейного расслоения. Если государство, по определению И.А. Ильина, – это «духовное единство людей», то, в свою очередь, можно констатировать, что как такового государства в России на начало XX века уже не было (а революционные события только обнажили это духовное разобщение).

Даже в консервативных кругах, остававшихся на общем идеологическом фундаменте, не было единой точки зрения, способной объединить усилия, направленные на духовное оздоровление страны. Да и основные консервативные силы получили сохранившую и на сегодня ругательный смысл кличку «черносотенцы», что зачастую препятствовало некоторым сочувствующим иметь с ними дело. При этом Церковь, которая всегда в истории России играла не последнюю роль в мобилизации общественных сил для сохранения государственного и духовного единства, к началу XX века утратила свой авторитет. Унизительное подчинение Церкви государству через Синод в глазах общества дискредитировало деятельность «черносотенного» духовенства, направленную на упреждение общественных беспорядков. В то же время для интеллигенции, идеи которой перенимали переехавшие в города крестьяне, церковная обрядовость со времен Петра I считалась каким-то пережитком, как и сама ортодоксальная религия.

Многие русские философы, находясь уже в эмиграции, именовали XX век временем духовного кризиса не только для своей страны, но и для всего развитого мира. Данное чувство было присуще и европейским мыслителям: именно в 1918 году, вскоре после октябрьского переворота в России, публикуется книга О. Шпенглера «Закат Европы» (более точное название работы «Закат западного мира»), которая в послереволюционное время приковала к себе внимание представителей русской интеллигенции. К сожалению, серьезное осмысление духовного краха родины наступило в сознании русских интеллектуалов только постфактум, когда, по словам Е.Н. Трубецкого, «Россия уже лежала в развалинах» [20, с. 12].

Подавляющему большинству российских подданных казалось: единственное, что отделяет Россию от прекрасной жизни, – это монархия. Вера в прогресс, в отсталость России от Европы, в светлое будущее без царя была непоколебимой к началу XX века. Впоследствии о событиях февральской революции русский философ С.Н. Булгаков уже в

*Вакулинская Александра Ивановна, кандидат философских наук, лаборант кафедры экономики труда и персонала экономического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com*

эмиграции вспоминал: «я... знал сердцем, как там, в центре революции ненавидели именно Царя, как там хотели не конституции, а именно свержение Царя...» [6, с. 313]. Сам Булгаков, на тот момент отошедший от марксистских идей, переосмыслил для себя роль царя в государстве, которая практически стала соответствовать восточно-христианскому представлению о царской власти.

В России царь всегда считался помазанником Божиим, на царство венчали, испрашивали Божьего благословения, а верность и преданность царю воспринимались как обязанности не только подданного, но и христианина («Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога» [Рим. 13:1]). К началу XX века даже среди духовенства находились люди, считавшие, что Церковь не должна более выполнять охранительную функцию в государстве, ей следует перестать поддерживать и оправдывать самодержавие [21, с. 118–130]. Окончательным поводом для возникновения таких воззрений стало вызвавшее общественный резонанс трагическое событие начала 1905 года, вошедшее в историю под названием «кровавое воскресенье». Хотя, как известно, в истории России уже были похожие случаи, когда не удалось избежать массовых жертв совершенно невинных людей (например, декабристское восстание 1825 года). В связи с чем представляется, что суть проблемы была связана вовсе не с самим инцидентом, повлекшим пролитие невинной крови, а с тем, что в нем усмотрели очередное посягательство государства на личные права и свободы подданных, а ценность прав и свобод невероятно возросла в сознании русского общества.

Влияние социалистических идей, активная деятельность народников, некоторая отстраненность от государственных дел самого императора Николая II, а также набирающие оборот процессы модернизации – всё это способствовало укреплению веры в бессмысленность самодержавной власти, применяющей жесткие тоталитарные меры и не умеющей разрешить проблемы своего народа так быстро, как этого бы ему хотелось. При этом распространение нигилизма (объединившего в себе атеизм и позитивизм) в России со второй половины XIX века благоприятствовало тому, что интересы интеллигенции сосредотачивались исключительно на вопросах общественного устройства, построения государства, в котором не было бы насилия, голода, социального расслоения. Гуманистическое понимание о благополучии государства затмило в сознании русского народа существовавшую веками сакральную связь между царской властью и благосостоянием подданных. Общечеловеческие идеалы пришли на смену идеалам национальным.

Интеллигенция свято верила в возможность осуществления земного рая, а простой народ всячески сочувствовал этой вере. Не случайно в 1917 году из-под пера П.И. Новгородцева, философа права, одного из основателей партии кадетов, на тот момент разочаровавшегося в политике, выходит книга «Об общественном идеале», лейтмотивом которой становится мысль: Царствие Божие на земле – это утопия. Но данной утопии суждено было просуществовать еще более семидесяти лет, прежде чем в нашей стране вновь стало возможно открытое исповедование веры в Бога, а не только в человеческие силы.

Известно, что социалистические теории, включающие в себя радикальные методы борьбы с существующим общественным строем, в середине XIX века еще не были столь широко распространенными, как в начале века XX. А охранительные действия, которые осуществлялись полицией при борьбе с революционерами, даже в интеллигентской среде находили одобрение. Так, В.П. Боткин, представитель либерального крыла западников, лично знакомый с К. Марксом, но не принимавший идеи марксизма, в письме к И.С. Тургеневу от 25 августа 1866 года делился своими мыслями по поводу произошедшего покушения на императора, предпринятого представителем народнического движения: «Дикое учение социализма совершенно пришлось по плечу нашему учащемуся пролетариату, невежественному и варварскому, фанатическому – что вообще лежит в русской натуре.



И вот в какой сук пошла культура в России! Бесконечные пространства России с ее редким населением – и социализм! Сколько тут глупости, тупости, малолетства и безмыслия. И не очевидно ли, что правительство представляет собою принцип культуры и цивилизации, преследуя адептов этого нового варварства. И при том это не просто книжные, невинные теории, – теперь мы знаем, что из них может выходить и к каким общественным смутам они могут повести» [14, с. 237].

Спустя практически сорок лет некоторые представители русской культурной элиты даже становятся покровителями социал-революционеров (Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус и террорист Б.В. Савинков), оправдывая террор как вынужденную меру борьбы с закостенелой государственностью. А в интеллигентской среде (в которую можно было включить и некоторых представителей духовенства) даже появляется такое одиозное направление мысли как христианский социализм, представители которого стремились связать необходимость государственного переворота с пониманием христианской свободы.

В частности, в 1905 году после трагических событий кровавого воскресенья под началом В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкого было основано Христианское братство борьбы, целью которого стал призыв к борьбе с самодержавием и молчанием Церкви для последующего осуществления «правды о земле», организация «христианской общественности» [18, с. 40]. Достаточно причудливо данные цели перемежались с апокалипсическими сюжетами и идеей теократии, которые включали в свою «программу» участники ХББ, находившиеся под влиянием творчества В.С. Соловьева (в состав его последней работы «Три разговора...» (1899) входила и «Краткая повесть об антихристе»).

Вообще, по выражению участника петербургского Религиозно-философского общества (РФО), исключенного из него за свои реакционные (что тогда означало национально-консервативные) взгляды, В.В. Розанова, к концу XIX века «чувство Апокалипсиса у всех пробудилось» [15, с. 253]. Позже сам В.П. Свенцицкий в 1907 году напишет роман «Антихрист. Записки странного человека», в котором в чертах главного героя, приходящего к выводу о том, что он антихрист, легко узнается образ самого автора, а остальные персонажи напоминают его ближайшее окружение. Данная книга, переизданная в 1908 году, была в некотором роде роковой для карьеры Свенцицкого и стала одной из причин изгнания ее автора из Московского философско-религиозного общества памяти В.С. Соловьева. А.П. Козырев в своей статье «По следам соловьевского “антихриста”», рассматривая данный эпизод из жизни В.П. Свенцицкого, обратил внимание на интересный факт: подобное «самоотжествление с антихристом, с тем, кто должен извратить, вывернуть наизнанку дело Христово, встречалось не только в литературе, но и в реальных жизнеописаниях русских революционеров» [11, с. 34].

Идеи христианского социализма, касающиеся модернизации церкви, адаптации христианства под земные нужды, могли привлекать не только людей светских, но и представителей клира. Известно, что в состав ХББ с 1906 года входил священник Иона Брихничев, позже лишенный сана и отправленный в ссылку на год за свои статьи, в которых осуждалась государственная церковь и политика «черносотенного» духовенства. В 1909 году Брихничев переехал в Москву и, находясь под влиянием епископа Михаила Семенова (обновленца, симпатизировавшего христианскому социализму, а затем ставшего старообрядческим священником, посещавшим РФО), вместе с С.И. Гусевым-Оренбургским и В.П. Свенцицким создал религиозно-политическое движение под названием «Голгофские христиане» [5].

Первые шаги по привлечению общественности «голгофцы» совершали в Санкт-Петербурге и его ближайших окрестностях [22, с. 410]. Основные идеи голгофского христианства были изложены на страницах журнала «Новая земля», где публиковался, в частности, и еп. Михаил, которого принято было считать идеологом движения, хотя сам

он свою причастность к нему отрицал [8, с. 204]. В 1911 году В.П. Свенцицкий напишет статью «Наши ближайшие задачи», в которой укажет, что в основе голгофского христианства лежат «идеи о *новой земле*, о *земном* Христе, об общественном христианстве, о Царстве Божием не только на “небеси”, но и на “земли”» [17, с. 2].

Основной задачей движения было построение «религии свободного человека», не зажатого в рамки догматической обрядовости и церковности, а более соответствующего духу первых христиан. Но наравне со столь возвышенными целями существовало представление о необходимости христианина иметь готовность искупить своей кровью «других», взойдя на свою историческую Голгофу, то есть пострадать, быть закланым за идею общего блага.

Исследователь Н.М. Солнцева следующим образом оценивала значение данного явления в истории русской религиозно-философской мысли начала XX века: «...именно философия голгофского христианства максимально впитала в себя все особенности того времени, всю амальгаму мятежности, революционности, идей о необходимости голгофской крови ради светлого будущего и – идей глубоко нравственных, поистине христианских, немислимых без любви и сострадания к ближнему» [19, с. 45].

Действительно, первая русская революция была поистине протестом против существующего общественного порядка во имя самых светлых идеалов. Но в то же время поражает абсурдность объединения в рамках одной концепции двух совершенно не сводимых к друг другу начал: любовь к ближнему и убийство, образ жизни первых христиан и стремление бороться против власти, стоящей за православную веру.

Представители петербургского Религиозно-философского общества, такие как Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус и Д.В. Философов, тоже в свою очередь были склонны одухотворять революцию, видеть в ней выход к «царству Духа», предусмотренного в их «Третьем Завете». В разрушении государства, «личном» апокалипсисе для России, они усматривали путь ко всемирной гармонии. В предисловии к французскому сборнику «Царь и революция» (1907) Д.С. Мережковский выводил следующую диалектическую связь: «Самодержавие есть утверждение абсолютной святыни; но в порядке мистическом – а главная особенность русского духа, мистика воли, не дает нам выйти из этого порядка – отрицание одного абсолюта не может не быть утверждением другого, противоположного. Святыня против святыни. Самодержавие – религия. И революция – тоже религия» [13, с. 59].

Как верно подметил В.А. Щипков: «интеллигент <...> всегда богослов вне церкви, который вносит свои коррективы в постулаты веры» [23, с. 34]. Но не только русская интеллигенция желала реформации традиционной религии, доработать «прогорклое христианство». В церковной среде на фоне политических событий начала XX века тоже появилось течение своих реформаторов, сочувствовавших идее необходимости некоторых изменений как в государстве, так и в самой Церкви, так называемая группа 32-х петербургских священников. Сравнив высказывания членов культурной элиты и части духовенства, стоящей у истоков обновленческого движения, Д.А. Головушкин пришел к выводу, что «представители внецерковной и внутрицерковной ветви русского религиозного реформаторства начала XX в. рассматривали религиозное обновление как возможность выхода в новую социокультурную реальность, видели в нем путь к утверждению религиозной аутентичности современности – Царства Божьего на земле» [7, с. 261].

Помимо вышеперечисленного, на начало XX века в России возрастает интерес к различного рода мистическим и оккультным учениям. В среде творческой интеллигенции распространение получают теософские идеи. Если изначально теософия была делом кружков, то в 1908 году в реестр Санкт-Петербурга было внесено Российское теософское общество (филиал Всемирного теософского общества, центр которого находился в Нью-

Йорке, а затем был перенесен в Бомбей), постепенно обросшее отделениями в других городах. С точки зрения исследовательницы Е.В. Кряжевой-Карцевой, российские теософы прежде всего желали воспитать новое поколение людей, которые должны были обрести безусловную внутреннюю свободу (противопоставляемую деспотизму самодержавия), распространить гуманистические идеи и реализовать их в жизни российского общества [12].

Так же идея межконфессионального объединения в целях духовного возрастания проявляется в деятельности представителей Всемирного христианского студенческого союза. Главными задачами этого христианского движения в России провозглашалось нравственное совершенствование, изучение Священного писания. До указа о веротерпимости деятельность барона П.Н. Николаи, одного из активных членов студенческого христианского движения (идейного продолжателя миссионерской работы лорда Редстока, выступающего против формализма жизни Церкви и за ее обновление), встречала противодействие как со стороны властей, так и со стороны церквей, даже сектантских [3]. Но уже после 1905 года ситуация меняется, когда издается указ о веротерпимости, а уставшие от политических распрей студенты проявили интерес к поискам «истинного света и любви» за пределами революционной борьбы. Но можно ли было назвать деятельность данной организации нейтральной по отношению к существующему строю власти в России? Хотя в отличие от общины «Евангельских христиан», более известных как «пашковцы», члены христианского движения были далеки от критики монархической власти, но само приобщение к христианским идеалам как идеалам мирового гуманизма к началу XX века можно расценивать как очередной удар по самодержавию и Церкви в России.

Все упомянутые грани духовной жизни русской интеллигенции, стремящейся к поддержке простого народа путем посвящения его в свои верования и идеалы, как правило, сосредотачивались в Санкт-Петербурге. Тем временем недалеко от столицы, в городе Кронштадте находился на служении священник Иоанн Сергиев, к началу XX века уже известный на всю страну как «всенародный батюшка». Ни чудеса, ни всенародная слава святого при жизни не могли обратить на него взор искателей духовного возрождения и земного рая, у них были свои «святые». Наверное, первым таким «святым» той эпохи можно назвать Л.Н. Толстого, против философско-богословских идей которого так ярко восставал о. Иоанн Кронштадтский.

Свою книгу под названием «Святой против Льва. Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой: история одной вражды» П.В. Басинский начинает с апокрифической истории-беседы Александра III с графиней Александрой Андреевной Толстой о «самых замечательных и популярных людях в России» [4]. В результате беседы выясняется, что в 1891 году такими людьми были Л.Н. Толстой и отец Иоанн Кронштадтский. Но если популярность Толстого в сознании императора была несомненной, то тезис о популярности отца Иоанна, по мнению автора, оказался некоторой неожиданностью. Можно сказать, что данный сюжет, приведенный П.В. Басинским, как нельзя лучше демонстрирует умонастроения русской интеллигенции того времени.

Безусловно, в начале XX века идеи Л.Н. Толстого были известны и находили поддержку в среде русского образованного общества. Многие восхищались и благоговели перед тем, что делает граф для простого народа; образ жизни, избранный Толстым на склоне лет, считался чуть ли не истинным проявлением христианства. И вот этот идеал «святого-бунтаря», восстающего против любого насилия, в том числе законно-правового («полицейского»), идущего со стороны государства, стал знаменем (может быть, до конца не осознаваемым) протестных движений XX века. Целое поколение было возвращено на идеологии толстовского анархизма, которая включала в себя и теософию, и религиозное реформаторство, и пацифистские воззвания. Не умалялась популярность Толстого и после смерти. На страницах «Московских ведомостей» в 1913 году о. Илари-



он (Троицкий) упоминает, как однажды, находясь на посадском кустарном складе перед Пасхой, обнаружил пасхальные яйца с изображением Л.Н. Толстого, которые, как выяснилось, весьма востребованы в Москве и Петербурге. «Подумайте, читатель! – восклицал о. Иларион. – По Святой Руси в Пасху расходятся тысячи яиц с портретами врага Христова воскресения! Толстой на пасхальных яйцах – какое гнусное кощунство! Только лукавый, пораженный Воскресшим, мог внушить нелепую мысль изобразить на пасхальном яйце Льва Толстого» [9].

Неудивительно, что массовое презрение в среде либеральной интеллигенции к о. Иоанну Кронштадтскому началось после того, как он был включен в состав Синода, издавшего «Определение и послание Святейшего Синода о графе Льве Толстом» (1901), воспринятое всеми как отлучение Толстого от Церкви. В 1906 году о. Иоанн Кронштадтский вопрошал: «Откуда у нас эта анархия, эта революция, этот социализм, эта нелепая коммуна, эти забастовки, разбои, убийства, хищения, этот царящий разврат, это огульное пьянство?» – и сам давал ответ – «от неверия и безбожия. Как хитер и лукав сатана! Чтобы погубить Россию, он раздул в ней безверие и разврат чрез злонамеренных писателей, через русские средние и высшие школы и чрез так называемую интеллигенцию. На почве безверия, слабодушия, малодушия, безнравственности совершается распадение государства. Без насаждения веры и страха Божия в населении России она не может устоять» [1, с. 173].

Наверное, именно поэтому о. Иоанн в этом же году лично присутствовал на обряде торжественного освящения хоругви и знамени черносотенной организации – Союза русского народа, пожизненным членом которой он являлся с 1907 года, как и многие другие иерархи Церкви. В своих словах времени русской революции о. Иоанн Кронштадтский не устает упоминать, что «множество из народа русского интеллигентного отреклось от Христа и Церкви Его, захотели управляться сами собою, жить по своей безрассудной воле...» [2], что вполне соответствовало действительности. Только в сознании простого народа, любившего о. Иоанна, продолжала существовать устойчивая связь между святостью и церковностью, покорностью властям и добродетелью. Но русский народ, всегда столь нуждающийся в руководстве и поучении в добре, в 1908 году лишается своего любимого наставника. И хотя в церкви начала XX века было много достойных иерархов, смерть о. Иоанна стала своего рода символом окончательного ослепления и ухода в своеволие для всего русского общества, предоставленного «творцам и властителям дум».

Как верно отметил духовно близкий о. Иоанну Кронштадтскому друг прот. Иоанн Восторгов в своей речи «Иоанн Кронштадтский и интеллигенция» (посвященной памяти почившего батюшки), русская интеллигенция конца XIX – начала XX века была сравнима с блудной нервно-издерганной женщиной, покинувшей своего верного и любящего супруга ради некоего призрачного идеала и только перед смертью мужа осознавшей, что он и был той самой целью ее поисков [10]. Наверное, в качестве иллюстрации этого образа можно упомянуть, что впоследствии один из искателей Царствия Божия на «земли», борец за трансформацию канонической Церкви становится священником этой самой Церкви. Речь идет о В.П. Свенцицком, который был рукоположен в священнический сан в 1917 году в стенах Иоанновского монастыря, построенного о. Иоанном Кронштадтским. А в одной из своих проповедей, вспоминая о своей юношеской работе «Антихрист», о. Валентин упомянет о том, что «нельзя узнать Христа, не пережив антихриста. В этом утверждении не заключается ничего идущего вразрез с учением Святой Церкви и святых отцов. Говоря так, я вовсе не разумел и не разумею, что для того, чтобы познать Господа Иисуса Христа, нужно обязательно отдаться во власть антихриста. Но в той или иной форме в зависимости от личности, воспитания, в зависимости от всей совокупности жизненных условий человека обязательно сей дух антихриста преградит ему путь ко Христу, и если не очистить

внутренним своим борением себя от этого препятствующего Богопознанию духа, не может воссиять нам и истинный свет Христов» [16]. Как нам кажется, таким антихристом начала XX века можно было назвать идею о построения земного рая, царства истинной свободы. Однако не всем удалось перебороть этот антихристов дух.

В заключение можно сказать, что идолом начала XX века была свобода, которая зачастую трактовалась по-разному: свобода как вседозволенность, свобода как покорение себя своему предназначению, свобода как равенство, свобода как духовная независимость. Однако общей точкой пересечения всех пониманий было утверждение невозможности воплощения этой свободы, пока существовало самодержавие и каноническая Церковь. Русская интеллигенция желала земного рая, связывая эту мечту со всевозможными идейными направлениями, сосуществование которых оказалось просто невозможно. Поиски «Царства Божьего» на земле увенчались отказом как от царства, так и от Бога. И, как нам известно, в конце концов в борьбе среди гуманистических идей и идеалов победила самая антигуманная сила и насилие. Революции Духа не произошло, но произошло вполне (надеюсь) окончательное уверение в невозможности Царствия Божия на земле.

## Литература

1. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Современность в свете Слова Божия. М.: Институт русской цивилизации, 2012.
2. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Отец Иоанн Кронштадтский – светлый образ Православия [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Averkij\\_Taushev/otets-ioann-kronshtadtskij-svetlyj-obraz-pravoslavija/](https://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/otets-ioann-kronshtadtskij-svetlyj-obraz-pravoslavija/)
3. *Алексеева И.А.* Студенческое движение в России в начале XX века [Электронный ресурс] // Научные труды МосГУ. 2006. № 72 / Режим доступа: [https://mosgu.ru/nauchnaya/publications/SCIENTIFICARTICLES/2006/Alekseeva/#\\_edn19](https://mosgu.ru/nauchnaya/publications/SCIENTIFICARTICLES/2006/Alekseeva/#_edn19)
4. *Басинский П.В.* Святой против Льва: Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой: история одной вражды. М., 2013.
5. Брихничев [Электронный ресурс] // Православная Энциклопедия / Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/153459.html>
6. *Булгаков С.Н.* Христианский социализм. М., 1991.
7. *Головушкин Д.А.* Религиозное обновление в русско-религиозном дискурсе начала XX века // Вестник РХГА. 2016. Т. 17. Вып. 4. С. 254–262.
8. *Головушкин Д.А.* «Голгофское христианство» старообрядческого епископа Михаила (Семенова) // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 3. С. 202–210.
9. *Илларион (Троицкий), архиеп.* Лев Толстой и воскресение Христова [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Illarion\\_Troitskij/lev-tolstoj-i-voskresenie-khristovo/](https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Troitskij/lev-tolstoj-i-voskresenie-khristovo/)
10. *Восторгов Иоанн, прот.* О. Иоанн Кронштадтский и интеллигенция [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.rus-sky.com/nasledie/ST\\_JK/Slovo2.htm#Ret1](http://www.rus-sky.com/nasledie/ST_JK/Slovo2.htm#Ret1)
11. *Козырев А.П.* По следам соловьевского «антихриста» // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 2 (50). С. 26–47.
12. *Кряжева-Карцева Е.В.* Теософия и ее судьба в России начала XX века // Вестник РУДН. Серия: История России. 2003. № 2. С. 173–183.
13. *Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д.* Царь и революция. М., 1999.
14. Переписка В.П. Боткина и И.С. Тургенева. Неизданная переписка 1851–1869. М.; Л., 1930.
15. *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. СПб., 1913. Т. 1.
16. *Свенцицкий В.П.* Из бесед об отце Иоанне Кронштадтском [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Valentin\\_Svensitskij/iz-besed-ob-ottse-ioanne-kronshtadtskom/](https://azbyka.ru/otechnik/Valentin_Svensitskij/iz-besed-ob-ottse-ioanne-kronshtadtskom/)
17. *Свенцицкий В.* Наши ближайшие задачи // Новая Земля. 1911. № 2. С. 2–3.
18. *Свенцицкий В.П.* Собр. соч. Т. 2. М., 2010.
19. *Солнцева Н.М.* Голгофское христианство // Китежский павлин: филологическая проза. Документы. Факты. Версии. М., 1992. С. 45–60.
20. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011.
21. *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002.
22. *Шагинян М.С.* Человек и время: История человеческого становления. М., 1980.
23. *Щипков В.А.* Похищение традиции и секулярное пастырство // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 29–44.

*Аннотация.* В статье производится анализ духовных поисков интеллигенции в период первой русской революции. Автор сосредотачивает внимание на идейных течениях, подводящих под свой фундамент христианское учение и преследовавших цель оправдать необходимость свержения самодержавия и трансформации Церкви. Исследуются причины протестных настроений, лежащие в области духовной жизни русского общества. Делается вывод о том, что вера в осуществление земного рая, имеющая ту или иную форму, была общей для всего образованного общества на начало века, а поиски истинной свободы были своего рода бунтом против государства и Церкви.

*Ключевые слова:* первая русская революция, духовный кризис, христианский социализм, земной рай, революция духа, гуманизм.

Alexandra I. Vakulinskaya, PhD in Philosophy, Laboratory Assistant, Labor and Personnel Economy Department, Faculty of Economy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

### **The Dream of Earthly Paradise and Spiritual Unrest in Search of Freedom: Russia in the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century**

*Abstract.* The article offers the analysis of the spiritual searching of the intelligentsia in the period of the first Russian revolution. The author concentrates the attention at the ideological trends, which brought Christianity as the foundation of their theories and tried to justify the necessity to overthrow the autocracy and transform the Church. The author examines the reasons for the protest state of public opinion, that lay in the spiritual life of Russian society, and comes to the conclusion that the belief in possibility of earthly paradise, in one or another form, was common for all educated society in the beginning of the century, and the search for genuine freedom was some kind of revolt against the state and the Church.

*Keywords:* First Russian Revolution, Spiritual Crisis, Christian Socialism, Earthly Paradise, Revolution of Spirit, Humanism.



## **Социальный аспект идеологии российских консерваторов начала XX столетия**

Идеологи консерватизма признавали взаимообусловленность социальной и политической сфер общественной жизни и справедливо полагали, что необходимой социальной предпосылкой для сохранения традиционной политической системы – самодержавия – являлась консервация свойственного традиционному (аграрному) обществу сословного деления.

Активная борьба за сохранение и укрепление сословного строя началась еще во второй половине XIX века, когда отмена крепостного права и последовавшее за тем сближение правового положения сословий породили ответную реакцию со стороны привилегированных классов, стремившихся обосновать сохранение социальных перегородок в российском обществе «законами природы» и государственной необходимостью. Наиболее заметной фигурой в этом течении стал философ К.Н. Леонтьев [см., напр., 1], *enfant terrible* русского консерватизма. Его идеи заложили фундамент, на котором строились все последующие социальные теории русских монархистов.

С началом Первой русской революции выступления правых в поддержку сословного строя резко усиливаются. Курский губернский предводитель дворянства, будущий лидер правой фракции в III Государственной Думе граф В.Ф. Дорер, в 1905 году не раз в печати и устно выражал «протест против новой, нам чуждой, бессословной, родства не имеющей России» [2, с. 193]. В.А. Задонский в одном из своих докладов, прочитанных в мае 1905 года в Харьковском отделе «Русского собрания», утверждал: «Бессословность – это хаос, беспорядок, это насильственное смешение тех самых народных элементов, которые при естественном развитии государственной жизни группировались в слои, при помощи государства образовавшиеся в сословия». Сословность же, по мнению докладчика, – «это общественное разделение труда, потребное для государственной жизни», поэтому «не надо быть мудрецом, чтобы понять, какой вред, – в смысле истребления гармонии и счастья, – заключается в идее “бессословности”» [3, с. 135, 136]. В «Основных положениях» Союза русских людей (СРЛ) для выборов в I Государственную Думу утверждалось: «Сословное деление Русского народа есть основа Государственного строя и народнохозяйственного управления» [4, т. 1, с. 138]. В «черновых записях» Б.В. Никольского за 1906 год отмечалось, что «Русское собрание», не сочувствуя никаким классовым привилегиям, в то же время «твердо стоит за сословность, как организующее общественное начало, обеспечивающее законность, порядок и дисциплину, и неразрывно связанное с самодержавным строем» [цит. по: 5, с. 89].

Правые продолжали отстаивать сословную организацию общества и в последующие годы. Так, один из авторов журнала «Мирный труд», обращаясь к оппозиции, писал: «...не сме-

*Омелянчук Игорь Владимирович*, доктор исторических наук; профессор кафедры истории, археологии и краеведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. E-mail: [Omelyanchuk@mail.ru](mailto:Omelyanchuk@mail.ru)

шивайте в одну кучу все сословия, не обращайтесь Русского народа в людскую пыль» [6, с. 307]. Один из учредителей Союза русского народа и член его Главного Совета А.А. Майков считал сословное начало «первым устоем политико-экономической жизни государства» [7, с. 40]. По его мнению, «только тогда может идти правильно народная жизнь и процветать народное хозяйство, когда население не представляет из себя смешанной и перепуганной толпы, а собрано в отдельные части, связанные между собой общностью своих интересов, занятий, промыслов и прочих условий жизни» [7, с. 38]. В резолюциях Волжско-Камского областного патриотического съезда (Казань, 21–25 ноября 1908 года) утверждалось: «Если пошатнутся сословные начала, то русский Народ будет не народом, а неосмысленной толпой, легкой добычей иностранной промышленности. При сословном же строе возможна равноправность перед Царем всех сословий и справедливое распределение между ними тяготы государственных и общественных расходов» [8, с. 114]. Председатель съезда В.Ф. Залесский подчеркивал, что сословия в русском народе возникли «на почве разделения труда в добывании средств существования и несения государственной службы, благодаря чему у нас не может быть розни и взаимной ненависти между сословиями, наблюдаемой в Западной Европе», где сословия возникли в результате завоевания [8, с. 113].

Но существующая социальная стратификация и порожденное ею сословное деление общества оценивались консерваторами весьма негативно. По мнению правого публициста А. Эрфурта, «фактическая сословная группировка русских людей... приняла совершенно своеобразную форму, притом настолько уродливую, что нельзя не задуматься над вопросом о должном преобразовании у нас законодательства по этому вопросу, с тем, чтобы оно могло содействовать правильному образованию настоящих сословий» [9, с. 115]. Об этом же говорил А.А. Майков: «С искажением русской народной жизни многие из... сословий потеряли смысл своего первоначального значения, и сословное начало извращалось и грозит полным уничтожением» [7, с. 39]. Поэтому монархисты, несмотря на свою принадлежность к консервативному лагерю, настаивали на определенных преобразованиях в социальной сфере.

Свой вариант реформирования сословной структуры российского общества предложил внепартийный идеолог правых, бывший народоволец Л.А. Тихомиров. По его мнению, самодержавное государство не может существовать без двух основ: религиозного идеала, и прочного, корпоративно организованного «социального строя», имеющего тесную связь с Верховной властью [цит. по: 10, с. 14].

Л.А. Тихомиров исходил из исторической обусловленности и экономической необходимости структурирования общества на четко оформленные социальные группы (классы и сословия). «До сих пор никогда еще не наблюдали в мире общества, – писал он, – которое могло существовать иначе, как при классовом, сословном разделении общенациональных функций. Этот общий закон специализации труда и сочетания его выражается в разделении нации на классы и в их общем сочетании государственной властью. При этом... достигаются не эксплуатация, не интересы одной какой-либо части, а интересы всех их вместе, в совокупности» [11, с. 157]. Но, признавая реальность существования общественных классов, Л.А. Тихомиров в своей социальной доктрине отрицал марксистское положение о неизбежности и прогрессивном характере классовой борьбы, утверждая, что будущее лежит за принципом социального партнерства и сотрудничества классов: «Истинный девиз общественного развития составляет не индивидуализм, выдвинутый буржуазией, и не коллективизм, выдвинутый социалистами, а солидарность, в которой соединяется и свобода личности, и объединение человеческих усилий» [цит. по: 12, с. 134].

Развивая идеи К.Н. Леонтьева о «горизонтальном» корпоративно-сословном делении общества, Л.А. Тихомиров предлагал «такое сложное расслоение нации, которое охватывало бы все формы ее творчества и давало людям возможность коллективной взаимо-



помощи в каждом виде его» [13, с. 472]. Фактически это не сословия в строгом смысле, а группы интересов. Если воспользоваться предлагаемой современной политической наукой типологией, то их следует отнести к институциональным (организационно оформленным) ассоциативным (добровольным) группам интересов, деятельность которых по достижению своих групповых целей считается наиболее эффективной.

Л.А. Тихомиров выделял двенадцать таких групп, способных «в современной, социально дезорганизованной России» отстаивать свои интересы в отношениях с государством и другими группами: 1 – представительство от собора русских епископов или даже Св. Синода, 2 – дворянские общества, 3 – крестьянские волости, 4 – казацки войска, 5 – фабрично-заводские рабочие разных производств, 6 – городские управления, 7 – земства, 8 – различные купеческие организации, 9 – собрания фабрикантов различных районов, 10 – ремесленные цеховые организации, 11 – университеты, 12 – присяжные поверенные [13, с. 546]. Подобную структурную организацию общества Л.А. Тихомиров именвал «свободно-сословный социальный строй». Причем, по его мнению, все «современные культурные страны по действительной социальной конструкции своей представляют именно этот последний – свободно-сословный строй» [13, с. 481, 482].

Схожие взгляды отстаивал и один из авторов журнала «Мирный труд» А. Эрфурт, утверждавший, что «в области общественных отношений... мы имеем дело не с индивидуальными субъектами, но с группами людей, объединенных множеством временных и местных бытовых особенностей». «Лишь беспочвенный теоретический разум наивных революционеров-мечтателей, – писал А. Эрфурт, – стремится заменить бытового человека отвлеченным “гражданином”. На деле же “граждан” вообще нет, и никогда не было» [9, с. 114].

В подтверждение этих идей в середине XX века появилась плюралистическая концепция демократии (Г. Ласки, Д. Трумэн, Е. Фраэнкель, Р. Даль), исходящая из того, что не индивид, не народ, а социальная группа является основным субъектом политики в современном демократическом государстве. Именно в группе, а также в межгрупповых отношениях формируется личность, определяются ее интересы, ценностные ориентации и мотивы политической деятельности. Каждый человек является одновременно представителем многих групп: семейной, профессиональной, этнической, религиозной, региональной, демографической и т.д. Именно с их помощью личность получает возможность выражения и защиты своих многообразных интересов.

Свободно-сословный строй, основанный на социальном партнерстве, Л.А. Тихомиров противопоставляет классическому западноевропейскому типу буржуазной демократии. «Государство общегражданского строя... стало повсюду орудием *ослабления* национального единения и *обострения борьбы классов*, уже доводящей современные нации до разложения» [13, с. 495].

Но «свободно-сословное» разделение российского общества, по мнению Л.А. Тихомирова, не грозит ему социальным расколом и атомизацией, как это происходит в либеральных государствах Запада. «В сословном государстве, – писал он, – «общий всем интерес государства» нимало не забыт: только он представляется монархом, его «объединяющей всех властью». Стало быть, в монархическом государстве можно без вреда для «общего всем интереса» допустить, чтобы каждый отдельный интерес (сословный) имел свою собственную организацию» [13, с. 474].

Свободно-сословный строй, предлагаемый Л.А. Тихомировым, должен был решить важнейшую, по мнению правых, социальную проблему самодержавного государства – отчуждение Верховной власти от народа, а также стать непреодолимым препятствием для бюрократии в ее стремлении узурпировать царскую власть и сосредоточить ее в своих руках.

Эта идея также прошла проверку временем. Современные политологические исследования подтвердили, что «чем шире представительство социальных потребностей группами интересов, тем разнообразнее связь между обществом и государством», а осуществление этими группами «своих функций способствует углублению обратных связей правительства с населением» [14, с. 207, 209]. Современная концепция социального плюрализма предполагает, что четко оформившиеся «профессиональные, региональные, религиозные, культурные, этнические и другие группы, обладающие коллективным сознанием... [фактически то, что предлагал Л.А. Тихомиров – И.О.] сдерживают тенденцию к концентрации государственной власти, выступают противовесом силам, стремящимся к ее монополизации, создают возможность эффективного контроля над властью» [14, с. 182].

Но социальный плюрализм является первым шагом на пути к гражданскому обществу, к формированию независимых от государства партий и групп интересов и порождает политический плюрализм. Такая перспектива не входила в планы монархистов. Блокировать продвижение к политическому плюрализму должна была, по их мнению, аполитичность русского народа.

Сложные теоретические конструкции Л.А. Тихомирова не нашли отражения в программах монархических партий, стремившихся для распространения своих идей максимально упростить их восприятие массами. Лишь СРЛ в своих предвыборных «Основных положениях» отметил: «Все сословия между собой равны и доступ в каждое из них открыт для всех русских подданных. Каждое сословие должно получить свой определенный строй и пользоваться во внутреннем своем управлении самостоятельностью» [4, т. 1, с. 138]. Русская монархическая партия (РМП), например, заявляя, что «всегда будет отстаивать сохранение в Русском народе всех сословий», объясняла это тем, что «государство... должно строиться не из песка, а из крупных, прочных камней. Такими, лежащими в краю углов камнями, являются исторически сложившиеся сословия Русского народа» [15]. При этом упоминание «исторически сложившихся» сословий несколько противоречило теории «свободно-сословного строя» Л.А. Тихомирова.

Основоположник теории социальной стратификации П.А. Сорокин считал (хотя и с оговорками), что снижение социальной мобильности жестко связано с ослаблением общества [16, с. 391]. Правда, что является причиной, а что следствием он не указал. Таким образом, свободно-сословный социальный строй Л.А. Тихомирова предполагающий высокую степень социальной мобильности (в первую очередь горизонтальной) предназначен был дать толчок развитию российского общества, что оправдывало претензии его автора на «творческий консерватизм»<sup>1</sup>.

Из свободно-сословного строя у Л.А. Тихомирова органично вытекала и свобода личности, которую он считал «основной реальностью» в политике [13, с. 565]. Монархическая идея, по его мнению, «точно так же, как и демократическая, не может не признавать граждан участниками власти, что предполагает облечение их соответствующими политическими правами» [13, с. 579]. «...Члены государственного союза, – утверждал Л.А. Тихомиров, – суть подданные только в отношении Верховной власти, в отношении правительства они суть граждане, ибо имеют свои права и свои обязанности, точно также, как и правительство имеет свои права и свои обязанности» [13, с. 44]. При этом Л.А. Тихомиров, будучи убежденным консерватором, разделял взгляды либеральных мыслителей XIX века, в частности Д. Миля и И. Бентама, предполагавших ограничение вмешательства государства в жизнь гражданского общества. «...Действие государства имеет свои преде-

<sup>1</sup> А.В. Репников настаивает на том, что термин «консервативное творчество» имеет полное право на существование. К плеяде «творческих консерваторов» он относит Н.Я. Данилевского, Л.А. Тихомирова, К.П. Победоносцева и К.Н. Леонтьева [см. 17, с. 43]. По мнению С. Сергеева, идеологическую позицию Л.А. Тихомирова можно определить как «творческий традиционализм» [см. 10].

лы, переходя которые государство перестает быть силою устроительной и благодетельной... именно несоблюдение должных пределов государственного, властного регламентирования жизни и вызывает отчасти тот протест, который, хотя и неразумно, выражается в социалистическом отрицании государственности вообще», – писал он [13, с. 36].

По мнению А.С. Вязигина, «только смешение истинного Самодержавия с полицейско-бюрократическим абсолютизмом позволяет утверждать, что гражданская свобода, по полной несовместимости, не может процветать под скипетром самодержавных Царей». Наоборот, утверждал лидер харьковского «Русского собрания», «настоящее, истинно народное Самодержавие возможно сочетать с осуществлением начал действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова и печати, собраний и союзов», что было неоспоримо доказано трудами «незабвенных поборников русской самобытности – московских славянофилов» [18, с. XXVIII].

Новые веяния в начале XX века проникли и в высшие эшелоны власти. В ноябре 1904 года товарищ министра внутренних дел С.Е. Крыжановский в докладе своему шефу о назревших государственных преобразованиях предполагал «раскрепощение личности от отживших ограничений и от правительственной опеки». При этом С.Е. Крыжановский подчеркивал, что «правовой строй, необходимый для развития и общества, и государства, вполне совместим с самодержавием» [19, с. 120].

Неудивительно, что и монархические партии, отдавая дань времени, в своих программах уделили внимание столь противоречившим духу ортодоксального консерватизма гражданским свободам.

В обращении к избирателям в I Государственную Думу от сторонников прочного порядка и законности, опубликованном в октябре 1905 года в правых газетах, говорилось: «Для обеспечения и увеличения благого влияния честных и независимых людей на течение общественных дел необходимо признание за каждым совершеннолетним верноподданым русской Державы свободы личности, слова, печати, собраний и союзов, направленных к мирной и полезной деятельности. Всякое же проявление произвола и нарушение гражданских прав другого лица должно быть преследуемо и караемо законом, ограждающим всех от насилия, как правительственных чиновников, так и частных лиц, скопищ и кружков, присваивающих себе, под шум смуты, право отдавать приказания и запрещения, и преследующих несогласных не только угрозами, но и поступками» [20, с. 239].

«Русское собрание» считало, что «дарованные царем нашим ко благу русского народа свободы, возвещенные манифестом 17 Октября, должны быть обусловлены законами, ограждающими личность, общество и государство от злоупотребления ими, а сами свободы от нарушений со стороны правительственных и общественных должностных лиц, и учреждений, выразятся ли эти нарушения в превышении или бездействии власти» [21, с. 131]. Ввела подобный пункт в свой устав и самая массовая монархическая партия – Союз русского народа (СРН): «Ближайшая деятельность правящих властей неуклонно направляется к установлению строгого порядка и законности на твердых началах свободы слова, печати, собраний, союзов и неприкосновенности личности, но с установлением правил, определяющих границы указанной свободы, дабы не нарушался государственный правопорядок и не затрагивались бы права отдельных лиц и дабы она сама была ограждена от произвола» [22, с. 412].

Правда, политические последствия провозглашения буржуазных свобод отнюдь не вызвали одобрения правых. Один из самых авторитетных деятелей Русской православной церкви начала XX века, член СРН, о. Иоанн Кронштадтский (И.И. Сергиев) со страниц «Московских ведомостей» утверждал, что все свободы, полученные обществом, принесли только негативные результаты. «Нынешняя ложная свобода, не служит ли только поводом к угождению многострастной плоти, к отступлению от Бога, к разврату и гибели?» – писал он [23].

В целом же рассуждения о гражданском обществе так и остались уделом интеллектуальной элиты правых, не пробив стену патриархального менталитета основной массы черносотенцев, придерживавшихся традиционных политических взглядов. Иоанн Кронштадтский, проповеди которого, в первую очередь были обращены к низшим слоям населения, в своем «Слове на Новый 1908 год» восклицал: «А кругом нас, увьи! – разрушение и пагуба, всюду убийства; нет безопасности ни для кого – злые времена! Люди обратились в зверей, – даже хуже, в злых духов. Причины – безверие, анархия, данная свобода, ложно понятая...». По его мнению, ослабла власть, «она сама ложно поняла свободу, которую дала народу; сама помрачилась умом и народу не дала ясного понимания свободы...». Заключил свое слово о. Иоанн перечислением беспорядков, перешедших в новый год из старого: «анархия, свобода всяких союзов, собраний особенно университетских, свобода вероисповеданий» [24, с. 176, 177]. Провинциальная союзническая газета «Благовест», выражая свое отношение к буржуазным свободам, писала: «Рабочий очутился вполне свободным, вплоть до свободы умереть с голоду» [25]. Л.А. Тихомиров в статье «Свобода и общественное благо» писал: «Свобода законна до тех пределов, пока не ограничивает свободы других. Но ясно, что такой принцип, который способен вредить другим, никак не должен быть признаваем основным, и может быть допускаем лишь *условно*». Поэтому, утверждал Л.А. Тихомиров, «общество и государство могут строиться только на принципе *общественного блага*, а вовсе не свободы». Свобода же, по его мнению, «является лишь привходящим элементом, который нужно санкционировать лишь постольку, поскольку это не мешает общественному благу» [26, с. 545, 546].

У истоков монархического движения стояло дворянство, поэтому защита его групповых интересов была одной из важнейших политических целей правых. Неуклонное сокращение на протяжении всего XIX века прав и привилегий русской аристократии и широкое распространение в России принесенных с Запада эгалитарных идей породило ответное стремление дворянства сохранить, идеологически обосновать и законодательно закрепить свое исключительное положение в русском государстве. Даже во времена «Великих реформ» Александра II, когда большинство консерваторов предпочло уйти в тень, М.Н. Катков со страниц «Московских ведомостей» пытался доказать необходимость сохранения за дворянством особого социального статуса, утверждая, что только оно «стоит непрерывно и неусыпно на страже общих интересов» и главное его достоинство «состоит в чутком неослабном патриотизме» [27, с. 307]. А В.П. Мещерский в это же время утверждал, что именно «поместное дворянство должно стать в авангарде общества, оттеснив космополитическую интеллигенцию, и сделаться живой связью между престолом и народом, стать основой истинного “народного самодержавия”». Для этого, утверждал князь в письме к цесаревичу Александру Александровичу, необходимо поднять значение дворянства как политического сословия, что возможно лишь при усилении роли дворянства на местах [28, с. 131].

Но к концу правления Александра II, сопровождавшегося нарастанием кризисных явлений, голоса консерваторов вновь набрали силу. К.П. Победоносцев, В.П. Мещерский, И.И. Воронцов-Дашков, Р.А. Фадеев доказывали, что дворянство и в изменившейся России по-прежнему остается «органической связью между престолом и народом» и поэтому местное самоуправление должно стать прерогативой именно дворянского сословия [27, с. 307, 246].

К 1880-м годам в консервативных кругах окончательно сложился взгляд на дворянство в первую очередь как на посредника между крестьянами и престолом. Поэтому насущной задачей признавалось «усиление дворянства поземельного» (В.П. Мещерский), так как «оскудевший дворянин», не имеющий земельной собственности, не способен выполнить свою историческую роль ни на местах, ни на государственной службе, утверждали

М.Н. Катков и К.П. Победоносцев [27, с. 309]. К.Н. Леонтьев доказывал, что наличие аристократии есть признак «цветущей эпохи» государственного организма [1, с. 98].

Свою лепту в дело идеологического обоснования исключительного положения дворянства в русском обществе внес и Л.А. Тихомиров, к началу XX века основательно забывший свое народовольческое прошлое. Как и все консерваторы рубежа столетий, Л.А. Тихомиров главной проблемой политического строя России считал бюрократию, это «средостение», мешающее единению царя с народом, особенно проявившееся в Петербургский период, когда «вся система управительных учреждений была направлена к тому, чтобы отрезать Верховную власть от нации». «При этом, – писал Л.А. Тихомиров, – можно было бы ожидать совершенного перерождения нашей верховной власти в абсолютизм». Однако этого не произошло, так как «живые силы нации постоянно приносили к действию бюрократии некоторые социальные поправки», важнейшей из которых являлась «тесная связь Верховной власти с дворянством» [13, с. 244, 338–339, 341].

По мнению Л.А. Тихомирова, «дворянство представляло сословие, с одной стороны, кровно заинтересованное в местной жизни, с другой стороны, державшее в своих руках все отрасли управления», и «если бюрократия захватывала в свои руки другие сословия, то дворяне держали в руках саму бюрократию». Поэтому «независимость Верховной власти в отношении бюрократии сохранялась, в значительной мере, пока существовало крепостное право и господствующее положение дворянства» [13, с. 344–345]. Противопоставляя дворянство и бюрократию, Л.А. Тихомиров находил истоки этого явления в социальном строе Московской Руси, где «служилые слои существенно отличались от людей приказных – зародышей бюрократии. Служилые были люди земские» [13, с. 341].

Таким образом, единение царя и народа осуществлялось лишь благодаря посреднической миссии дворянства, через которое «Верховная власть оставалась в непрерывном общении со страной». Правда, Л.А. Тихомиров при этом признавал, что «это была лишь часть страны, и притом в далеко не нормальном отношении к массе народа», и что «представительство нации дворянством не могло не иметь известной степени вредного влияния на государственный тип» [13, с. 345]. Но это вредное влияние компенсировалось тем, что дворянство, являясь «представителем России перед Верховной властью», имело, по мнению бывшего народовольца, общие с народом интересы, которые оно и отстаивало перед государством. «Составляя... военную и административную силу, дворяне были в то же время землевладельцами и стояли близко к народу, жили с ним, управляли им, и защищали его, а по своему мировоззрению ничем от него не отличались», – утверждал Л.А. Тихомиров [13, с. 344, 341].

Серьезный удар по самодержавию, по его мнению, нанесла отмена крепостного права: «С упразднением социально-исторической роли дворянства [вследствие отмены крепостного права] около Верховной власти остались только ее бюрократические служебные органы. Это было роковое обстоятельство, которое разъединило народ и царя...». Таким образом, оценивая социальный строй Петербургского периода, Л.А. Тихомиров признавал, что только дворяне «несмотря на свою обязательную службу... не были рабами», являясь «истыми гражданами Петербургского государственного периода» [13, с. 370, 344.].

Считая политический строй Российской империи (абсолютизм) искажением идеи самодержавия, Л.А. Тихомиров признавал исключительную роль дворянства в его возможной «коррекции» и полагал необходимым и в дальнейшем сохранение особого социально-политического статуса дворянства как неременного условия единения царя с народом. Кроме того, привилегии дворянства, по мнению Л.А. Тихомирова, позволят ему сохранить доминирующее положение по отношению к бюрократии и пресечь ее попытки подмять под себя Верховную власть. Но эти привилегии должны быть сведены к обладанию дворянским сословием лишь особыми политическими правами, налагающими на него и особые



обязанности. «Политические права, в принципе равные и одинаковые, – писал Л.А. Тихомиров, – в практическом осуществлении соотносятся с пригодностью гражданина к исполнению возлагаемых на него обязанностей. Поэтому различные политические права даруются под условием того или иного ценза – образовательного, нравственного, сословного или имущественного, каковой ценз устанавливается для различного рода обязанностей в соответственных для того формах» [29, с. 18, 19].

Другой видный идеолог правых, С.Ф. Шарапов, писал: «Государство не может обойтись без класса людей, коего нравственная основа и традиция – бескорыстное, лишенное всякого эгоистического оттенка, служение Царю и Земле. Удержание этой традиции за особым сословием, не сообщая ему никаких, кроме почетных, прав, настолько же необходимо, как удержание и охрана народной свободы». Из этого, по мнению С.Ф. Шарапова, вытекают и задачи дворянства – «быть слоем лучших людей, нести на своих плечах руководство страной». В проекте земского государственного устройства, предложенном им, дворянам, этой «живой силе Русского народа», должно принадлежать главенствующее значение в Земских думах и Собораниях [30, с. 27].

С аналогичных позиций выступал и правый публицист А. Эрфурт, утверждавший, что «лишь люди с наследственной и продолжительной культурой и культурностью в крови [то есть дворянство] могут и должны стоять на вершине общественной лестницы». По его мнению, именно «дворянству предстоит в будущем [sic! – И.О.] благодарная, почетная и ответственная задача – быть «лучшими людьми», «государственными людьми» своего отечества» [9, с. 123]. В обращении «К дворянской молодежи» А. Эрфурт пытается дать ей ряд «отеческих» советов и рекомендаций. По его мнению, для дворянства «похвально может быть лишь отречение от своих личных прав, а никак не от своей *социальной роли* носителей культурных заветов, так как из этой роли вытекают не столько права, сколько обязанности». При чтении обращения А. Эрфурта создается впечатление, что его автор как минимум на полвека отстал от реальной жизни. Так, он призывает молодых дворян «стараться быть не крепостником, не ренегатом, а «добрым барин», и приветливо обходиться с людьми всех классов, что «должно являться одною из основных добродетелей представителей первого сословия». «Покажите же этому народу, – писал А. Эрфурт, – что кроме инородцев и «интеллигентов» есть на Руси достойные русского прошлого, достойные размеров и значения России – «господа»» [30, с. 236, 237].

В проекте программы «Кружка дворян» говорилось: «Дворянское сословие, будучи всегда культурно-передовым, должно продолжать нести свою исконную службу перед Царем и народом» [32]. Видный деятель правомонархического движения Тамбовской губернии А. Григоров в докладе, прочитанном в апреле 1907 года общему собранию Тамбовского СРЛ, отдавал дворянству первенствующее значение в политической жизни страны в силу того, что оно «бывшее искони в России крепким землем, служилым сословием, в массе своей является сословием, преданным государю и опытным в государственно-земских делах, а также и в культурном, и в нравственном отношении стоит во главе других сословий» [33, с. 54].

Правые сознавали, что важнейшей опорой самодержавного государства всегда служило и служит ныне поместное дворянство. В воззвании «Кружка дворян верных присяге» подчеркивалось, что «Самодержавие мыслимо только при существовании сословий. На них вообще, и в особенности на наше передовое Дворянское сословие, опирается Царская мощь». «Таким образом, – утверждали авторы обращения, – спасая наше сословие, спасается и идея Самодержавия, а, следовательно, и Россия» [34, с. 256, 265]. Для сохранения дворянского сословия часть правых (в основном именно «столбовое» дворянство) считала необходимым как предоставление ему особых политических прав, так и ряд мер экономического характера, направленных на обеспечение помещичьей недвижимости, в



первую очередь, сохранение так называемых заповедных имений. В упоминавшемся проекте программы черносотенного «Кружка дворян» говорилось, что поместье должно быть «неотчуждаемо, не закладываемо, и не ответственно за долги, дабы тем была фактически сохранена великая миссия культурно-нравственного, государственного значения дворянского землевладения» [35].

Таким образом, монархисты настаивали на сохранении дворянского сословия и его доминирующей роли в политической, а желательной и экономической сферах жизни российского общества. Однако в уставах и программах черносотенных организаций, за исключением «Кружка дворян», нет ни слова о каком-либо исключительном положении или правах дворянского сословия. Желание создать массовые партии и максимально расширить их ряды за счет различных социальных групп потребовали от основателей черносотенных организаций определенных уступок эгалитарным настроениям низших (и самых многочисленных) слоев российского общества. Поэтому стремление сохранить особые сословные права и привилегии дворянства артикулировалось лишь на высшем, концептуально-теоретическом уровне черносотенной идеологии, не предназначавшемся для «массового потребления».

Правда, следует отметить, что подавляющее большинство монархистов (в том числе и многие дворяне) считали особые политические права дворянства не привилегией, а тяжелой обязанностью, выполнение которой и есть основная социальная функция «первого сословия», основательно забытая со времен Екатерининского манифеста о вольности дворянства.

Участник событий в России начала XX века, известнейший впоследствии американский социолог П.А. Сорокин, находившийся на противоположном фланге политического спектра (бывший эсер), по-иному оценивал роль русской аристократии в нашей истории. В своей работе «Социология революции» он писал: «В былые времена, подобно французской знати, она успешно выполняла важные функции администрирования, суда, защиты отечества... Тогда ее привилегии были обоснованными. Но к концу XVIII века, после издания указа о вольности дворянства при сохранении всех привилегий, начался процесс вырождения. Потихоньку класс превращался в социального паразита... Когда же на миг возрастала активность дворянства, как было, к примеру, в 1905 году, ее порождала не столько забота о благополучии страны, сколько примитивные хищнические аппетиты» [16, с. 290]. С этим мнением трудно не согласиться.

В начале века сельское хозяйство давало 54,9% национального дохода России [36, с. 8], а доля крестьян в населения страны составляла около 80%. А. Григоров утверждал, что крестьянство «является в России основным и главным сословием... по своей численности, сильно выраженной в этом сословии русской национальности, а самое главное, по отношению его к земле и ее сельскохозяйственным продуктам, т.е. главному источнику существования земледельческого государства России» [33, с. 54].

Именно с крестьянством связывали монархисты свои главные надежды на возрождение «Святой Руси» и сохранение самодержавия. Это было объективно обусловлено особенностями социально-экономического развития России. Являясь атрибутом уходящей феодальной формации, крестьянство, пожалуй, упорнее всех остальных социальных групп сопротивлялось капиталистическим изменениям в экономике и в политической системе страны. Ведущий идеолог правых Л.А. Тихомиров отмечал, что «из всех сословий крестьянство оказалось наиболее твердо помнящим свои русские основы и наиболее готовым твердо их поддержать» [13, с. 365]. По мнению правого публициста и писателя Н.М. Павлова, именно «в крестьянском населении с его природным русским бытом, так называемая интеллигенция [то есть революционеры – И.О.] видит существенное препятствие – сообщить всему нашему государственному ходу ею желаемый оборот» [37, с. 110].

К.Н. Пасхалов на страницах «Московских ведомостей» писал: «...крамола увидела, что ей все-таки не сокрушить нашего отечества, пока будет тверд и непоколебим его истинный гигантский фундамент, пока будет спокойно ее многомиллионное крестьянство» [38]. В докладе, внесенном В.М. Пуришкевичем как губернским гласным на рассмотрение земского собрания, говорилось: «...несмотря на разрушительную работу над ним [народом] так называемой “интеллигенции” за последние годы, масса народная осталась еще сравнительно чуждой ея тлетворного влияния, почти сохранила еще свои верования, свои веками слагавшиеся понятия, свое вдумчивое мировоззрение высокопоэтической славянской души» [39, с. VII–VIII].

Современный американский исследователь С.Л. Хок такой «иммунитет» крестьянского сословия к оппозиционным идеям объясняет тем, что «деревенская Россия была весьма далека от капиталистического пути развития и даже не двигалась в этом направлении» [40, с. 49]. На наш взгляд, это утверждение слишком категорично. Новые товарно-денежные отношения все же постепенно проникали в русскую деревню, хотя и весьма медленными (особенно до начала столыпинской аграрной реформы) темпами. Главными проявлениями процесса капитализации деревни стали введение в торговый оборот наделных земель и вызванное этим социальное расслоение крестьянства. Правительство, встревоженное обезземеливанием крестьянства, создало указом от 30 марта 1905 года «Особое совещание по вопросам о мерах к укреплению крестьянского землевладения» под председательством И.Л. Горемыкина. Но деятельность этого совещания не смогла изменить ситуацию, и оно в конце того же года было упразднено.

Да и сами монархисты признавали, что крестьянство к началу XX века изменилось. Правая газета «Тверское Поволжье» писала: «Наш крестьянин под влиянием еврейской пропаганды озверел и очумел, а потому начал бросаться на всякого встречного, а так как ближе всех помещик и власти, естественно первыми жертвами становятся они...» [41]. В силу того, что монархические партии объективно как раз и защищали помещиков и власти, то неудивительно, что правые прилагали все усилия, чтобы решить аграрный вопрос и ликвидировать постоянный очаг социальной напряженности.

Правые осознавали, что пролетаризация русской деревни и появление класса сельской буржуазии разрушают не только свойственные аграрному обществу патриархальные бытовые традиции, но и консервативно-монархические убеждения крестьян, ликвидируя тем самым социальную опору самодержавия на селе. Поэтому председатель СРЛ князь А.Г. Щербатов в ноябре 1908 года, выступая на Волжско-Камском областном патриотическом съезде (Казань, 21–25 ноября 1908 года), подчеркнул «великое значение однородного сплочения крестьянства как опоры престола и всего Русского государства» [42, с. 310]. Лидер Русского народного союза имени Михаила Архангела (РНСМА) В.М. Пуришкевич одной из главных опасностей, угрожающих спокойствию России, называл «растущую ликвидацию крестьянской собственности» [42, с. 108].

По реформе 1861 года общинные земли крестьян были неотчуждаемы, пока на них лежал выкупной долг. В целях установления барьера на пути пролетаризации русской деревни 14 декабря 1893 года Александром III был издан закон о неотчуждаемости крестьянских земель, согласно которому земля крестьянских общин могла быть продана только по постановлению сельского схода и с согласия властей. Земельные участки, находящиеся в частной собственности отдельных крестьян, могли быть проданы только членам своей общины. Но отмена выкупных платежей с 1 января 1907 года согласно положениям реформы 1861 года делала крестьян собственниками своих участков и вводила тем самым наделные земли в гражданский оборот, правда, пока в рамках общины. Столыпинский указ от 9 ноября 1906 года и закон от 14 июня 1910 года, дававшие крестьянам право выхода из общины с закреплением за ними земли в частную собственность, сняли и это ограничение.



Поэтому правые, стремясь предотвратить обезземеливание крестьянства, настаивали на введении законодательного запрета на куплю-продажу крестьянских земель сельскохозяйственного назначения, как наделных, так и выкупных.

Практически все съезды монархистов так или иначе затрагивали проблему сохранения крестьянского землевладения. Выступая с докладом на II Всероссийском съезде Русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года), член «Русского собрания» князь М.Л. Шаховской «решительно высказался за неотчуждаемость крестьянских наделов, причем им допускался свободный выход из общины при условии, чтобы земля переходила только в руки той же общины или отдельных членов ее» [43]. В избирательной программе, принятой I Всероссийским съездом уполномоченных отделов СРН в сентябре 1906 года, содержалось требование установить для каждой местности наименьший размер земельной собственности, не подлежащий принудительной продаже за долги владельца [4, т. 1, с. 194]. В резолюции по аграрному вопросу Первого Волжско-Камского областного патриотического съезда (Казань, 21–25 ноября 1908 года) говорилось: «Необходимо закрепить на вечные времена за сельским обществами наделные земли... с безусловным воспрещением отчуждать отрубные участки, при выходе домохозяев из общины, иначе как в руки однообщественников» [8, с. 92].

Участники учредительного съезда Всероссийского Дубровинского союза русского народа (ВДСРН)<sup>1</sup>, проходившего в Москве с 25 ноября по 1 декабря 1911 года, обращали внимание властей «на все увеличивающиеся случаи скупки земель кулаками русскими и еврейскими, что крайне вредно отражается на жизни крестьянского сословия», и просили «об ограничении права продажи крестьянской наделной или выкупной земли, запрещения безусловного для людей семейных, воспрещения условного для бессемейных, коим продавать разрешалось бы исключительно своим односельчанам (общине)» [44, с. 21].

В принятом в мае 1912 года на общем собрании IV Всероссийского съезда «обновленческого» СРН<sup>2</sup> и V Всероссийского съезда Русских людей «Своде основных понятий и положений русских монархистов» говорилось, что «неотчуждаемость крестьянского землевладения и инвентаря, обеспечивавшаяся до ноября 1910 года законами, новым землеустроительным законом [вероятно, имеется в виду Положение о землеустройстве от 29 мая 1911 года, предусматривающее возможность упразднения общины по ходатайству лишь части ее членов – И.О.] юридически отменена», поэтому «необходимо ее фактически в разумной мере обеспечить» [42, с. 328].

Следует отметить, что трактовка правовыми категориями «собственность» была достаточно своеобразной. Признавая незыблемость *всякой* частной собственности, монархисты при этом делали исключение в отношении собственности земельной, субъектом которой являлись представители исчезающих социальных групп – помещиков и крестьян, опуская в традиционной юридической формуле понимания собственности (владение, распоряжение, пользование) ее вторую составляющую – распоряжение сво-

<sup>1</sup> В 1908 году в Союзе русского народа (СРН) обозначился внутренний конфликт: представители высших слоев, в первую очередь помещики, образовали так называемое обновленческое течение, примирившееся с существованием третьеиюньской политической системы, символами которой стали Государственная дума и аграрная реформа П.А. Столыпина. Эту группу возглавляли члены Думы Н.Е. Марков 2-й и С.А. Володимиров. На противоположной стороне оказались представители низших сословий, а также часть интеллигенции. Характерной чертой этого течения стали политический традиционализм и неприятие «думской монархии». Возглавил его председатель СРН А.И. Дубровин. Летом 1909 года сторонники Н.Е. Маркова 2-го, воспользовавшись тем, что А.И. Дубровин покинул Петербург, «обновили» состав Главного Совета СРН, добившись в нем численного преобладания (отсюда термин «обновленцы»). Сторонники А.И. Дубровина покинули ряды «обновленческого» СРН и в ноябре 1911 года провели учредительный съезд новой организации – Всероссийского Дубровинского Союза русского народа (ВДСРН).

<sup>2</sup> См. предыдущую сноску.

им земельным участком, то есть право его продажи. Тем самым монархисты надеялись сохранить экономическое значение опоры самодержавия – дворянства, и предотвратить обезземеливание и пролетаризацию крестьянства, в котором не без оснований видели союзника в борьбе за сохранение патриархальной (докапиталистической) социально-экономической системы.

Но запрет на отчуждение имеющейся у крестьян земли не решал их главной проблемы – малоземелья. Среднедушевой надел едва превышал две десятины, что при очень низкой урожайности крестьянских земель было явно недостаточно для обеспечения социально-экономического развития российской деревни. При этом, казалось бы, столь очевидный факт, как крестьянское малоземелье, все же вызвал в среде правых определенные разногласия.

В программе РМП (1905) признавалось: «Малоземелье, которым страдают многие крестьяне центральных губерний, является, несомненно, одним из источников их тяжелого экономического положения» [45]. В то же время официальный орган этой партии газета «Московские ведомости» в начале 1906 года писала: «...острого малоземелья и малоземелья вообще, о котором так кричат наши смутьяны, у крестьян абсолютно нет. Малоземелье крестьян – ложь «аграрного» вопроса». В доказательство приводились следующие статистические данные: «Казне принадлежит 38% всей земли, крестьянам – 33%, помещикам и другим землевладельцам – 23%, Уделам – 2%. Следовательно, всей земли у крестьян больше, чем у других землевладельцев, кроме Казны» [46]. Стало быть, утверждала газета «никакого «аграрного вопроса», которым бредит радикальная журналистика, у нас быть не может» [47]. Авторы данного опуса, вероятно, забыли, что крестьяне составляли 80% населения, а помещики – менее 2%. Представитель «Союза землевладельцев» Л.П. Кисловский в речи, произнесенной во время приема депутации правых Николаем II, заявил, что «нет и не может быть речи об аграрных отношениях, как причинах беспорядков», назвав «безнаказанную и беспрепятственную агитацию революционеров» единственной причиной разгромов помещичьих усадеб [48, с. 225, 226].

Среди монархических партий первым вопрос об увеличении площади крестьянского землевладения поставило «Русское собрание», внеся его накануне выборов в I Государственную Думу в свою программу. Благоустройство крестьянства, говорилось в этом документе, должно идти путем «увеличения площади крестьянского землевладения. Особенное внимание должно быть обращено на подъем коренного Русского центра» [21, с. 131]. Правда, руководители «Собрания» не уточняли, за счет каких средств идея о наделении крестьян землей должна быть реализована, вероятно, основные надежды возлагая на деятельность Крестьянского поземельного банка, созданного в 1882 году для выдачи ссуд крестьянам на покупку частных земель.

В 1895 году этот банк получил право покупать земли у помещиков. За 1895–1905 годы Крестьянский банк приобрел около 1 млн десятин земли, за 1906–1916-й – еще более 4,6 млн десятин для продажи ее крестьянам. Но его деятельность привела к значительному повышению цен на землю, делая ее малодоступной для крестьянских масс. Кроме того, высокие платежи по ссудам Крестьянского банка приводили к росту недоимок заемщиков, следствием чего стало уменьшение числа желающих воспользоваться услугами этого кредитного учреждения. Поэтому в платформе СРН, утвержденной перед выборами во II Государственную Думу в сентябре 1906 года, провозглашалось намерение Союза добиваться покупки за счет государства земли у частных владельцев для последующей продажи ее крестьянам по доступной цене [42, с. 326].

Более подробно вопрос преодоления крестьянского малоземелья был разработан на съезде уполномоченных отделов СРН Юга России (Одесса, 24 октября 1908 года), который, в общем, пойдя по пути «Русского собрания», признал необходимым:





«а) издать закон о наделении землею тех безземельных крестьян и мещан сел и деревень, которые занимаются хлебопашеством...

г) урегулировать арендные цены на землю, дабы они не служили предметом спекуляции,

д) ускорить покупку для крестьян земли через Крестьянский банк,

ж) облегчить крестьянам покупку земли от помещиков через Крестьянский банк» [22, с. 249].

Участники Третьего частного совещания представителей отделов СРН (Ярославль, 8–11 марта 1909 года) также предлагали решать аграрный вопрос увеличением площади крестьянского землевладения [49], правда, не конкретизируя при этом способы достижения цели.

«Дубровинцы» считали, что одним из барьеров, стоящих на пути обезземеливания крестьянства, может стать расширение аренды на выгодных условиях. В частности, съезд ВДСРН просил власти «обратить внимание на земельное ростовщичество» и призвал «упорядочить арендную плату, так же искусственно и безбожно вздуваемую для крестьянства управляющими (особенно евреями) и даже помещиками Юго-Западного края» [44, с. 22].

Генеральная линия на увеличение крестьянского землевладения сохраняется в программных документах монархистов и в дальнейшем. Так, в «Обращении к крестьянам», опубликованном от имени Предвыборного комитета правых партий в ходе избирательной кампании в IV Государственную Думу в сентябре 1912 года, подчеркивались намерения монархистов добиться от правительства «облегчения рядом новых законов возможно большего расширения крестьянского землевладения» [4, т. 2, с. 267]. Московский отдел умеренно правого Всероссийского национального союза (ВНС) предлагал такое решение проблемы крестьянского малоземелья: «В целях землеустройства свободные и подлежащие отчуждению земли: казенные, удельные, кабинетские и другие, находящиеся в распоряжении казны, должны быть на известных условиях предоставлены преимущественно недостаточному местному коренному русскому крестьянству, а излишек остальным русским» [50, с. 367].

Признавая необходимость расширения крестьянского землевладения, правые выступали против принудительного отчуждения помещичьих земель, подчеркивая неизбежность права собственности (или, во всяком случае, одной из его составляющих – владения). «Сторонники прочного порядка и законности» в своем обращении к избирателям в Государственную Думу (октябрь 1905 года) признавали, что «земельный голод» русского крестьянства должен быть утолен, правда, с существенной оговоркой – только при условии «полного признания и уважения ко всякой собственности» [20, с. 240]. «Московские ведомости» также решительно выступали против «возмутительного» способа решения аграрного вопроса, «грозящего помещику разорением, лишением насущного хлеба, разрушением семейного гнезда, потерей кровного и единственного достояния» [45], и считали, что единственно правильное «разрешение нашего «аграрного вопроса» не в ограблении помещиков... а в переселении на свободные земли окраин государства» [47]. Участники I Всероссийского съезда «Русского собрания» (Петербург, 8–12 февраля 1906 года) признав, что «одной из главных забот правительства в настоящее время должно быть земельное благоустройство крестьян», в то же время подчеркивали, что осуществляться таковое должно «без ущерба для прочих исторически сложившихся классов населения» [4, т. 1, с. 126].

Специализировавшийся на аграрной проблематике беспартийный правый идеолог К.Н. Пасхалов писал: «...непрощенные и предательские печальники о крестьянстве возбуждают вопрос об удовлетворении его малоземелья путем отчуждения частной собствен-

ности, упорно и намеренно забывая, что мы живем в государстве, в котором обработана только десятая часть его пространства, что земли у нас хватит на население вчетверо более настоящего». Не отрицая того, что существуют местности в земледельческих губерниях, где крестьяне испытывают недостаток в земле, К.Н. Пасхалов в то же время категорически не соглашался с тем, что для его устранения необходимо нарушать неприкосновенность права собственности. По его мнению, в решении аграрного вопроса «всякая мысль о принудительности должна быть отвергнута, как в высшей степени несправедливая, уничтожающая цель существования государства», которая как раз и «заключается в охране личной и имущественной неприкосновенности его обитателей» [38].

Резолюция II Всероссийского съезда русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) не оставляла места для дискуссий: «Земельная, как и всякая другая собственность, должна быть неприкосновенна. И никакие меры, направленные к успокоению возникшей смуты, не должны касаться права собственности» [51]. Спустя шесть лет, на IV съезде обновленческого СРН во время обсуждения аграрного вопроса Н.Е. Марков 2-й в присутствии 600 делегатов от 300 местных организаций, заявил, что «не позволит касаться вопроса о земле», вследствие чего 20 депутатов-крестьян покинули съезд [52, с. 181].

Неприятие правыми принудительного отчуждения помещичьей земли объяснялось не только классовыми интересами монархистов, но и вполне резонными экономическими соображениями. Средняя урожайность крестьянских земель была в полтора-два раза ниже аналогичного показателя помещичьих экономий, в которых использовались более совершенные технологии (средства механизации, химические удобрения и т.д.), и едва достигала шести центнеров с гектара. Урожайность бедняцких хозяйств была еще ниже. Поэтому в случае передачи помещичьих земель крестьянству, утверждали монархисты, их продуктивность понизится, и валовый сбор зерна в России существенно уменьшится, ближайшим следствием чего станет сокращение хлебного экспорта, что ударит по бюджету страны. Таким образом, передача помещичьей земли крестьянам, по мнению правых, окажет медвежью услугу российскому сельскому хозяйству и экономике в целом. Пострадают и сами крестьяне, которые лишатся заработков в помещичьих хозяйствах. Отдаленные же перспективы развития получивших землю крестьянских хозяйств блокируются естественным приростом сельского населения, который буквально через несколько лет вновь обострит проблему малоземелья, и решать ее в силу отсутствия помещичьих земель как таковых все равно придется иным способом. Так, по подсчетам октябриста Д.И. Пестржецкого, переход 33 млн десятин государственной, удельной, кабинетской, монастырской и части помещичьих земель в руки крестьян согласно кадетскому проекту, для страны будет означать потерю 150–300 млн пудов зерна ежегодно [53, с. 238].

Определенную тревогу правых вызывал отток крестьянского населения в города. Весьма часто хотя и не постоянный, но более легкий городской заработок в глазах жителей деревни становился более привлекательным, нежели тяжкий крестьянский труд. Поэтому многие крестьяне, отправившись за дополнительным заработком в города, там и оставались, пополняя собой различные маргинальные социальные группы. Н.М. Павлов в своей публицистике прямо «остерегал» государство поощрять уход крестьян в город «на легкие хлеба» [37, с. 104–105].

Но если раньше в город уходили в основном мужчины, а женщины, как правило, оставались в деревне, ведя хозяйство на время отсутствия основной рабочей силы и храня семейный очаг, то теперь ситуация изменилась. Многие деревенские женщины и девушки самостоятельно уходили в город и устраивались там прачками, горничными, кухарками и т.п. Подобные явления способствовали разрушению уже существующих семей и мешали созданию новых. Кроме того, отсталые аграрные технологии русской деревни требовали



максимального числа рабочих рук, хотя бы и женских, поэтому даже устойчивым хозяйствам отток женской рабочей силы наносил серьезный экономический ущерб.

Остановить этот процесс совсем правые были не в состоянии, но уменьшить его масштабы пытались. Одним из способов достижения этой цели было усложнение для деревенских женщин процедуры отъезда в города. В постановлениях съезда Всероссийского дубровинского СРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) содержалось требование: «Ограничить выдачу паспортов женщинам деревенским без согласия мужей и отцов... ввиду бегства жен и дочерей в города, отчего терпит ущерб крестьянское хозяйство, а женское население развращается» [44, с. 27].

По мнению правых, врагом патриархального русского крестьянства являлась не только сельская буржуазия, но и «инородцы и иностранцы», стремящиеся расширить свои владения скупкой общинной земли. Особенно актуальной эта проблема была на юго-западных окраинах Российской империи, где тенденция перехода земель в руки польских помещиков и евреев обозначилась достаточно отчетливо. Причем последние не только брали участки в аренду, но и, несмотря на воспрещающие законы, нередко обходными путями становились их собственниками. По данным правой прессы, в черте оседлости евреи за 1860–1907 годы увеличили свои земельные владения более чем в 300 раз [54]. Делегаты IV Всероссийского съезда Русских людей (Москва, 26 апреля – 1 мая 1907 года), встревоженные такой динамикой, обратились к правительству с просьбой запретить евреям «приобретать каким бы то ни было способом землю и арендовать ее» [55]. В постановлениях этого съезда говорилось: «Упрочение русского землевладения на окраинах России должно составлять предмет серьезных забот правительственной власти» [56].

Но положение, несмотря на усилия правых, не менялось, поэтому борьба за «истинно русское землевладение» оставалась постоянной составляющей программных документов правых. Съезд ВДСРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) ходатайствовал перед правительством «о принятии ограничительных мер к скупке земель в Юго-Западном крае немцами, поляками и другими, не принадлежащими к составу чисто русского населения лицами» и призывал «принять меры к искоренению жидовской земельной аренды» [44, с. 25]. Хозяйственная секция V Всероссийского съезда Русских людей (Петербург, 16–20 мая 1912 года), занимающаяся улучшением быта крестьян, признала необходимым, чтобы при продаже или аренде земли покупателями и арендаторами были бы только «примерно православные русские люди, а в особенности крестьяне и мелкие землевладельцы» [42, с. 126]. Об этом же речь шла в опубликованном «Вестником СРН» предвыборном «Обращении к крестьянам» (сентябрь 1912 года), призывавшем запретить евреям и иностранным подданным покупать и арендовать по всей территории России землю, годную для сельскохозяйственной обработки [4, т. 2, с. 267].

Несокрушимым бастионом на пути обезземеливания крестьянства и пролетаризации русской деревни, по мысли правых, должна стать крестьянская община. Н.Я. Данилевский еще в 1869 году, доказывая политические преимущества России перед Западом, писал: «Условия, дающие такое превосходство русскому общественному строю над европейским, доставляющие ему непоколебимую устойчивость, обращающие те именно общественные классы в самые консервативные, которые угрожают Европе переворотами, заключается в крестьянском наделе и общинном землевладении» [57, с. 492].

В защиту общины выступили представители крайне правого ортодоксального черносотенства дубровинского толка, ориентировавшиеся на социальные группы, экономическая деятельность которых способствовала сохранению патриархального мировоззрения – крестьянство, мещанство. К ним примкнула монархически настроенная часть интеллигенции и рабочих. Естественно, что столыпинская аграрная реформа, насильственно вталкивавшая

эти общественные слои в неведомые и страшные для них капиталистические отношения, не могла найти их понимания и поддержки.

По мнению князя М.Л. Шаховского, «исторически сложившееся самоуправление крестьянства на необъятном пространстве сел, хуторов и деревень, какими бы недостатками не страдало, с ясностью истины свидетельствует, что русский народ» смог выработать «стройный уклад жизни», с помощью которого успешно «противостоял разрушительным замыслам». Поэтому, утверждал М.Л. Шаховской, «вопрос о сохранении общины в тех ее формах, в какие она вылилась в течение многих веков, не может быть оспариваем» [58, с. 69, 74–75]. Выступая на Первом Волжско-Камском областном патриотическом съезде (Казань, 21–25 ноября 1908 года) его почетный председатель князь А.Г. Щербатов заявил: «Общинный строй землевладения был началом общественности и самоуправления, благодаря которому крестьянство пережило все невзгоды и все тяготы, сохранив свою самобытность, как основу русской народности» [8, с. 90].

Но были в стане правых и ярые противники общинного землевладения. Так, представители «Союза землевладельцев» утверждали, что русский народ не вполне освобожден от крепостного права до тех пор, «пока существует община» [59]. Наиболее активно против общины выступали обновленцы. «Через это трижды проклятое общинное землевладение наш народ так ужасно, так унижительно обнищал», – писал лидер обновленческого СРН Н.Е. Марков 2-й на страницах газеты «Свет». С трибуны III Думы он выразился еще резче: «...отдельный русский крестьянин – прекрасный, добрый, хороший отзывчивый человек, но когда они собираются толпой, когда эту общину разные писаря споят водкой, тогда действительно эта община является зверем, и с этим зверем надо бороться» [53, с. 246].

С обновленцами полностью соглашались умеренно правые. По мнению одного из лидеров ВНС В.В. Шульгина, именно «земельная община довела Великороссию до полного изнеможения». Всем известно, утверждал он, что «община и мир уже сделали врагами хороших хлеборобов, что мир служит только кулаку да горлопану, что хороший хозяин в чересполосных полях и при постоянной угрозе переделов не может улучшать своего хозяйства, а потому получает с своих полей едва десятую часть того, что получает, например, немецкий или чешский крестьянин» [цит. по: 50, с. 362]. Другой представитель умеренно правых В.А. Бобринский с думской трибуны заявил, что «общину можно защищать с двух точек зрения: с точки зрения крайнего реакционера и с точки зрения крайнего революционера, но с точки зрения консерватора или либерала общину защищать невозможно». По его мнению, община присуща всем народам на определенной стадии их развития, сохранение же этого института в России до настоящего времени объяснялось лишь тем, что она являлась наиболее удобной для правительства фискальной единицей. Теперь же община препятствует экономическому развитию деревни. Свою позицию В.А. Бобринский подкреплял статистическими данными, указывая, что в областях, где преобладало подворное землевладение, недоимки составляли не более 5%, там же, где господствовала община, они достигали 18% [60, с. 205].

Наиболее взвешенную оценку роли общины в российской истории дал один из авторов правого журнала «Мирный труд» М.А. Миропиев. По его мнению, основы общины коренятся в самом духе русского народа. Именно община, утверждал М.А. Миропиев, «спасла русский народ от расхищения его земельного достояния; она одна спасла его от безземельного пролетариата и не пустила его по миру с сумой. Она спланивала русский народ в одно крепкое целое и делала его вполне устойчивым, гибким при вихре антинациональных, космополитических влияний, которые налетали на нас с запада». Но в то же время, подчеркивал М.А. Миропиев, в отношении круговой поруки, принудительного севооборота и т.п. «община пережила самое себя, и она порою задерживает надолго развитие и улучшение земледелия, а также давит личное, индивидуальное начало» [61, с. 25, 26].

Особую активность правых сторонников общины вызвала реализация столыпинской аграрной реформы, целью которой было создание достаточно многочисленного слоя деревенской буржуазии, призванного стать политической и экономической опорой самодержавия. Остальные крестьяне должны были пополнить ряды сельского и городского пролетариата. Все это естественно ускорило бы капиталистическое развитие России, что никак не входило в планы монархистов. Кроме того, успешная реализация столыпинской программы неминуемо несла угрозу экономическому и политическому господству дворянства, на смену которому должны будут прийти зажиточные сельские хозяева (кулаки), что также не устраивало правых, основу социальной базы которых составляли помещики.

Черносотенцы подчеркивали, что ликвидация общины, чревата не только обезземеливанием крестьянства и пролетаризацией русской деревни, но и нарушением священного для правых принципа собственности. Еще Н.Я. Данилевский подчеркивал, что «наша община... точно такая же священная и неприкосновенная форма собственности, как и всякая другая, как сама частная собственность», поэтому «желание разрушить ее никак не может быть названо желанием консервативным» [57, с. 492]. Эту же мысль отстаивал К.Н. Пасхалов, писавший в письме к Д.А. Хомякову, что правые, критикуя действия П.А. Столыпина, оспаривают не достоинства личной, хуторской или отрубной собственности, а «нарушение прав на общинную землю» [62, с. 101].

Князь А.Г. Щербатов с трибуны Первого Волжско-Камского областного патриотического съезда (Казань, 21–25 ноября 1908 года) утверждал, что предпринимаемый в настоящее время правительством «поход на общину – это не только поход против известного порядка землевладения – это разрушение сословного начала в крестьянстве, разложение всего крестьянского быта» [8, с. 90]. Правый депутат Г.А. Щечков, с трибуны Государственной Думы критикуя столыпинский указ от 9 ноября 1906 года, заявил, что данный закон нарушает сословный строй и принцип коллективной собственности общины на землю [63, с. 137]. Против аграрной реформы активно выступала и правая пресса. Московское «Старое вече» спрашивало: «...к какой партии примкнут 90 млн обезземеленных крестьян?» И само же давало ответ: «...это будущие социал-демократы или социалисты-революционеры». Дубровинское «Русское знамя» писало: «Хуторская реформа – есть огромная фабрика пролетариата. Если до реформы пролетариата насчитывалось сотни тысяч, – теперь его насчитываются миллионы...» [цит. по: 52, с. 313].

Наиболее рьяным противником столыпинской аграрной реформы и защитником общины был К.Н. Пасхалов. В упоминавшемся выше письме Д.А. Хомякову, он критиковал позицию Л.А. Тихомирова, который, по его мнению, «лично ничего не смыслит» в земельном вопросе, хорошо хоть помещает в «Московских ведомостях» его (Пасхалова) статьи «идущие в разрез с кривошеинским избиением общин» [62, с. 101] (имеются в виду действия А.В. Кривошеина, в 1908–1915 годах занимавшего пост главноуправляющего землеустройством и земледелием). По мнению К.Н. Пасхалова, «во всех этих распоряжениях и расположениях видна упрямая настойчивость, не столько умножить хуторское расселение, сколько уничтожить, разгромить общину, не скрывая своей наглой против нее злобности», и «нет ни малейшей надежды ожидать, что с исчезновением Столыпина прекратилось или хотя бы ослабло пагубное дело разрушения общины и обезземеливание крестьянства». Столыпинско-кривошеинские «землеустроители», «новый класс чиновничьих паразитов», гораздо опаснее, нежели «молодые люди» и «оратели», «подстрекавшие» к аграрным беспорядкам в 1905–1906 годах, утверждал К.Н. Пасхалов [64, с. 137].

Некоторые представители власти, солидаризируясь с черносотенцами, предупреждали об опасности насильственного разрушения общины. Например, московский генерал-губернатор В.Ф. Джунковский в своей речи на съезде земских начальников 5 июня 1908 года заявил: «...всякие попытки к искусственному разложению общины там, где она еще вполне



жизненна, не только не соответствуют взглядам правительства, но совершенно противоречат основной идее закона 9 ноября» [65, с. 322]. Но большая часть чиновников рьяно бросилась выполнять указания сверху о ликвидации общины, особо не задумываясь о последствиях подобных действий, вызывавших недовольство крестьянства и рост социального напряжения в деревне. На съезде Дубровинского СРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) депутаты-крестьяне говорили «о явном насилии, которое часто позволяют себе чиновники, желающие скорей разделить русские деревни на отруба» [53, с. 253]. Поэтому в принятом этим съездом специальным постановлении «О землеробах» правые выразили свое недовольство действиями правительства:

«...Отнюдь не сопротивляясь введению отрубов, разрешенных Государем, и не желая препятствовать желающим выходить на отруба, крестьяне единогласно просят предоставить каждому полную свободу поступать так, или иначе, согласно ясно выраженной Воле Государя.

...Признавая, в общем, желательность уничтожения чересполосицы, признать еще более желательным *сохранение общины* как основной формы деревенской жизни...

...Просить, чтобы казенные оброчные статьи отдавались не только отрубникам, но и общинникам (ныне это излюбленное средство давления для выселения на отруба).

...Просить, чтобы Крестьянский банк продавал свои земли не только отрубникам, но и в общинное владение» [44, с. 22–24].

К некоторым из этих пожеланий правительство все же прислушалось. По данным, приведенным в исследовании французского историка Н. Верта, за предвоенное десятилетие (1904–1914) общины приобрели около 6 млн гектаров земли, в то время как крестьяне-собственники – только 3,4 млн [66, с. 56].

Меньше всего возражений у правых вызывала переселенческая составляющая столыпинской аграрной реформы. Русская монархическая партия еще в 1905 году предлагала решать проблему крестьянского малоземелья «целесообразным землеустройством и расселением, в особенности же рациональным ведением переселенческого дела» [67]. Устав Киевского СРН, ставшего в сентябре 1907 года самостоятельной организацией, провозглашал, что «улучшения положения крестьян» должны осуществляться в том числе и «путем... обеспечения переселения для желающих, обеспечения их на первое время денежными средствами» [68]. На эти же позиции, в конце концов, перешел и обновленческий СРН. Выступая на проходившем в мае 1912 года съезде этой организации, бывший директор Горного департамента Н.Н. Курманов заявил, что ближайшей целью правительства «должно быть увеличение земельного фонда путем развития железнодорожного дела в Сибири», и указал на то, что «в Туркестане втуне лежат громадные степные пространства, которые ждут орошения» [42, с. 127]. Требование удешевления переселения на Восток было внесено в предвыборное обращение обновленческого СРН к крестьянам, опубликованное в сентябре 1912 года [42, с. 139].

Но реализация столыпинской программы приносила и положительные для самодержавия результаты. В совершенно секретном донесении управляющего канцелярией Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора от 10 января 1912 года отмечалось: «Выход на отруба оказал значительную пользу в деле умиротворения крестьянского населения, создав класс людей, лично принимающих меры к искоренению в селах неспокойного элемента» [69]. Поэтому среди правых были и сторонники политики П.А. Столыпина. В первую очередь к ним можно отнести представителей ВНС – партии, созданной при непосредственном участии премьер-министра.

Программа ВНС в крестьянском вопросе, являлась, по сути, кратким изложением столыпинского плана аграрных преобразований. Для улучшения экономического положения русской деревни националисты признавали необходимыми следующие меры: «а) уничтожение чересполосицы и переход от существующих форм крестьянского землевладения

и землепользования к другим, более культурным (хуторское и отрубное хозяйства), для какой-либо цели должен быть использован имеющийся свободный государственный земельный запас и нужные средства из государственного казначейства, б) упорядочение переселенческого дела и в) организация дешевого и мелкого кредита» [70].

Правда, проблемы, порожденные практической реализацией столыпинской реформы, заставили и националистов более критично отнестись к правительственной программе. В пожеланиях местных отделов ВНС IV Государственной Думе, направленных лидерам партии накануне выборов, констатировалось, что «чересполосица устарела», но «переход к отрубам и хуторам нуждается в дополнении» [71, д. 3, л. 45].

В публицистике правых порой явственно звучали откровенно крепостнические нотки. Помещики из монархического лагеря не раз обвиняли крестьян в лености и паразитизме. «Дошло до того, что благодаря мудрым правительственным мероприятиям, вроде бесплатных выдач зерна на обсеменение и т.п., они пришли к убеждению, будто правительство обязано их кормить, буде они и работать не захотят», – писал один из лидеров петербургского правого студенчества (так называемых академистов) В.В. Ермолов [72, с. 113]. Вероятно, поэтому некоторые монархисты выступали против уравнивания крестьян в правах с другими сословиями. Так, князь М.Л. Шаховской считал, что «расширение круга его [крестьянского населения – И.О.] действий за пределы сельского состояния, путем писаного закона, не только было бы вторжением в крестьянскую жизнь, быт и хозяйство», но и «одной из печальных попыток расшатать крестьянскую жизнь, подорвать веру в благодетельность и продуктивность института общины» [58, с. 75]. Правый публицист Ф. Преображенский уравнивание крестьян в правах с другими сословиями называл «лишением привилегий», главной из которых он считал запрещение крестьянам продавать наделенную землю [73].

Но большинство черносотенцев все же выступало за постепенное уравнивание в правах всех сословий. Член Союза русских людей, видный историк Д.И. Иловайский призывал «подготовить реформу нашего крестьянского быта и дать крестьянству такие же права гражданства, какими пользуются другие классы населения, и дать ему средства ко всеобщему обучению. Оно должно внести могучую струю в русское национальное развитие». По мнению Д.И. Иловайского, неравенство крестьян в правах с другими сословиями имело самые печальные последствия. «Вместо того чтобы развивать промышленность и открыть сельскому люду все возможные экономические пути, мы из опасения земельного пролетариата, держали его в темноте, в черном теле, в одностороннем обязательном занятии земледелием; и дождались аграрных беспорядков, жалобы на малоземелье (это в России-то!) и угрозы насильственного отобрания земельной собственности у других классов», – писал он [74]. Программа ВНС также предусматривала «наискорейшее и полное уравнивание в правах крестьян с остальными гражданами Империи» [70].

Таким образом, в вопросе о необходимости расширения прав крестьянского сословия позиция большинства представителей охранительного лагеря смыкалась с позицией их политических оппонентов – либералов и социалистов. Давление слева и справа вынудило правительство пойти на уступки. В октябре 1906 года был подписан указ «Об отмене некоторых ограничений в правах сельских обывателей и других лиц бывших податных сословий», предоставлявший крестьянам равные с другими сословиями права в отношении государственной службы, а также разрешавший им свободно избирать место жительства и обязываться векселями.

С 1905 по 1914 год аграрная программа черносотенцев претерпела определенную эволюцию. Вначале многие из них разделяли мнение, что «все беспорядки, именуемые аграрными, никакого отношения к встречающемуся в отдельных местностях малоземелью, не имеют», а «грабежи и погромы надо считать исключительно результатом преступной агитации» [51]. Впоследствии все монархисты признали необходимость увеличения

размеров крестьянского землевладения, но сделать это предлагалось в основном за счет добровольно продаваемых помещиками земель. Однако вследствие отсутствия таковых решение земельного вопроса повисло в воздухе. Монархисты оказались не в состоянии предложить конструктивную программу в аграрной сфере. Объяснялось это в первую очередь тем, что в решении крестьянского вопроса для правых главным было не преодоление социально-экономических проблем российской деревни и радикальная модернизация сельского хозяйства, а стремление не допустить проникновения капитализма в аграрную сферу в целях сохранения существующих общественных отношений, лежащих в основе самодержавной политической системы. И только после того, как правительство выдвинуло свой вариант решения крестьянского вопроса, обновленцы (сторонники Н.Е. Маркова 2-го) и то с некоторыми оговорками сочли за благо пойти в кильватере такого мощного «ледокола», как П.А. Столыпин.

Русские консерваторы долгое время не хотели замечать факта капиталистического развития российской экономики и, соответственно, категорически отрицали существование рабочего вопроса России, считая его актуальным лишь для западной цивилизации. Гласный Московской городской думы В.В. Пржевальский заявил: «...в России пролетариат никогда не будет торжествовать над массой народа. В России пролетариата мало, т.е. тех, кто живет личным трудом, вся масса собственники. У нас 100 000 000 собственников, и говорить, что пролетариат может торжествовать – нельзя» [65, с. 125].

Многие представители правых вообще не признавали существования в России пролетариата как особого общественного класса. Даже Л.А. Тихомиров, придерживавшийся, в общем-то, противоположной точки зрения, считал, что русский рабочий (в отличие от английского и немецкого) «через год даже и не рассчитывает быть рабочим, а мечтает только купить лошадь и заняться сельским хозяйством» [75, с. 114]. «Известно, – писал Д.И. Иловайский, – что особого рабочего сословия в России почти нет, что наши заводско-фабричные рабочие суть те же крестьяне, которые не находят себе достаточно занятий в деревне». По его мнению, и самого «рабочего вопроса у нас не было бы, если бы его искусственно не возбуждала противурусская часть интеллигенции с помощью еврейской печати» [76]. Газета «Земщина» в 1912 году, за пять лет до гибели империи в огне пролетарской революции, писала: «В Германии и в других капиталистических странах успел уже сложиться совершенно законченный рабочий класс. У нас же до сих пор фабрично-заводская деятельность является подсобным промыслом крестьян-земледельцев, ищущих заработка на время, свободное от полевых работ» [цит. по: 53, с. 214].

Поэтому неудивительно, что первая монархическая организация «Русское собрание», а вслед за ней и другие монархические партии долгое время имели «взгляд на Россию, как страну преимущественно крестьянскую и земледельческую» [20, с. 131], и не уделяли рабочему вопросу должного внимания. В программе Казанского царско-народного русского общества утверждалось: «Рабочий вопрос в России не может считаться вполне самостоятельным отдельным вопросом: в основных своих чертах он разрешается попутно с вопросом сельскохозяйственным» [77, с. 67]. По словам Л.А. Тихомирова, «рабочий вопрос вообще захватил В.А. Грингмута [лидера Русской монархической партии] врасплох» [цит. по: 12, с. 135]. Сам же Л.А. Тихомиров, считая пролетариат лишь вынужденной и временной формой существования крестьянства, тем не менее признавал существование рабочего вопроса в России, в чем и пытался убедить П.А. Столыпина: «Я не только не игнорирую трудностей нашего рабочего вопроса, – писал он премьер-министру, – но вижу, что он в некоторых отношениях сильнее, чем в Европе» [цит. по: 10, с. 16].

В общественно-экономической системе страны Л.А. Тихомиров отводил рабочим лишь роль «полезной связи» «между верхним культурным слоем и деревенским», считая



основным классом нынешней и будущей России крестьянство. Но в настоящее время, утверждал Л.А. Тихомиров, пролетариат не выполняет своей функции, так как «огромное население фабрично-заводских рабочих... развивалось вне рамок какого бы то ни было социального строя. наших рабочих воспитывала деревня, поскольку они не порывали с ней связи. Но сама фабрика для них не давала в социальном отношении ничего, кроме деморализации. Даже семейная жизнь здесь не находила опоры, а находила множество разлагающих влияний. Жизни общинной и корпоративной не было. Общественному мирозерцанию человека здесь грозило только разложение». Эта маргинализация пролетариата и привела к тому, что «на фабрике, среди населения, лишенного всяких социальных устоев, особенно нашла себе почву отрицательная [нигилистическая – И.О.] и социалистическая пропаганда» [13, с. 366]. В силу этих причин, считал Л.А. Тихомиров, рабочий класс стал не связью, а непреодолимым барьером между высшими и низшими слоями русского общества, разделяющим его на враждебные части и угрожающим самому его существованию.

Наверное, поэтому князь М.Л. Шаховской утверждал, что пролетариат является самым вредным классом для каждого государства, независимо от того, как оно управляется [58, с. 72]. А главный идеолог националистов М.О. Меньшиков с позиций оголтелого социал-дарвинизма замешанного на мальтузианстве, вещал со страниц «Нового времени»: «Пролетарии профессионалы – обыкновенно вырожденцы. Мешать им вырождаться и вымирать – грех перед природой» [53, с. 247].

Лишь активное участие пролетариата в событиях Первой русской революции побудило монархистов признать существование рабочего вопроса в России и попытаться выработать способы его разрешения. В обращении к избирателям в I Государственную Думу от «сторонников прочного порядка и законности» подчеркивалось, что хотя рабочий вопрос выдвинулся на первое место в наши дни искусственно, он все же «заслуживает самого внимательного к нему отношения, как правительства, так и общества» [20, с. 240]. На III Всероссийском съезде русских людей (Киев, 1–7 октября 1906 года) делегат от Патриотического общества мастеровых и рабочих уфимских железнодорожных мастерских мастер Д.Г. Попов обратился к собравшимся с просьбой «выработать меры, которыми можно было бы вырвать рабочий класс из разъедающей его крамолы» [78, с. 24].

Правые признали, что основной причиной революционных выступлений пролетариата является в первую очередь его тяжелейшее социально-экономическое положение. По мнению Л.А. Тихомирова, «катастрофу 1905 года», предопределила неспособность правительства С.Ю. Витте эффективно осуществлять политику социального партнерства и защита им интересов только богатых предпринимателей при практически полном игнорировании интересов рабочих [79, с. 372]. В Постановлениях IV Всероссийского съезда Русских людей и II съезда СРН (Москва, 26 апреля – 1 мая 1907 года) констатировалось: «Современное положение русского рабочего на фабриках, заводах, мастерских, а равно и положение кустаря необходимо признать особенно тяжелым». Причинами этого, по мнению участников съезда, являлись в первую очередь «недостаток просвещения общего и профессионального», а также «несовершенства в нашем фабричном законодательстве и фабричной инспекции» [80].

Монархисты отдавали себе отчет в том, что организованность и политическое сознание пролетариата с развитием крупного промышленного производства будут возрастать, неизбежным следствием чего станет появление в России рабочих организаций. Поэтому черносотенцы стремились изначально поставить такие организации под свой контроль и придать их деятельности исключительно экономическое направление, убеждая рабочих в том, что именно профсоюзы под эгидой самодержавного царя, а не социализм и забастовки, защитят их от произвола предпринимателей.

Еще в 1902 году в разгар «зубатовщины» Л.А. Тихомиров в своей записке «Об учреждении профессиональных союзов в России», адресованной московскому обер-полицеймейстеру Д.Ф. Трепову, указывал, что «положение рабочих было бы значительно улучшено в обществе, если бы они перестали быть всего лишь наемной силой, а стали бы членами крепких, сильных, стабильных рабочих союзов с широкими правами» [цит. по: 81, с. 85–86]. В 1905 году Л.А. Тихомиров подчеркивал, что «действительное разрешение «рабочего вопроса»... дается вовсе не социализмом, а системой профессиональной организации» [13, с. 382]. «Разнородность слоев, принадлежащих к промышленным единицам, рабочих, администрации, техников, хозяев, требует того, чтобы каждый из этих слоев был организован в особую корпорацию, но чтобы точно так же имелась и общая для всех организация, объединяющая их» [13, с. 499], – писал он, развивая свою концепцию свободно-сословного строя.

Участники IV Всероссийского съезда Русских людей и II съезда СРН (Москва, 26 апреля – 1 мая 1907 года) также пришли к выводу о необходимости создания рабочих организаций, подчеркнув при этом, что «союзы и общества рабочих должны принять по преимуществу практическое направление, то есть заняться устройством мастерских, взаимовспомогательных касс, потребительских лавок, школ» [80], а отнюдь не стремиться к политической деятельности.

В 1908 году чиновнику для особых поручений при министре внутренних дел Блажчуку было поручено на основании изучения профессионального движения в России после опубликования «Временных правил об обществах и союзах» от 4 марта 1906 года высказать свои соображения о необходимых изменениях при создании постоянного закона об общественных организациях. Предложения Блажчука были представлены главе правительства в записке «О профессиональном движении в империи. По сведениям ее автора, за два года после опубликования «Правил» в 70 губерниях и областях империи было основано 1046 легальных и 94 нелегальных профессиональных общества. Из 1046 легальных обществ за неблагонадежность было закрыто 161. «Об остальных 885 утешительных сведений нет, сведений же тревожных очень много...» [75, с. 116].

Л.А. Тихомиров, ознакомившись по просьбе П.А. Столыпина с этой запиской, констатировал наличие «*грозной опасности*, требующей внимания и мероприятий». Подчеркнув, что по своей сути профессиональное движение «ничего революционного не заключает, а при разумном осуществлении имеет даже великий антиреволюционный характер», Л.А. Тихомиров в то же время признал, что при настоящих условиях «революция черпает физическую силу главнейшим образом в среде опутанных революционерами профессиональных союзов» [75, с. 116, 117–118].

Для разрешения же рабочего вопроса, по мнению Л.А. Тихомирова, было необходимо следующее: «а) чтобы среди рабочей массы преобладающее влияние получили *постоянные* рабочие, как наиболее заинтересованные в процветании кормящей их промышленности; б) чтобы рабочие имели *достаточные права* для повышения уровня своей жизни; в) чтобы власть сохранила достаточно надзора и возможности своевременной репрессии; г) чтобы рабочие *не приходили к вражде* с другими классами, но по возможности направлялись на путь обоюдновыгодного мирного сожительства». Кроме того, для управления рабочими делами Л.А. Тихомиров предлагал создать особый департамент при Министерстве внутренних дел, включив в него и фабричную инспекцию, передав, таким образом, «наблюдение» за рабочими и «попечение» о них в одни руки.

Кроме того, для улучшения положения рабочих проект Л.А. Тихомирова предполагал увеличение заработной платы, заключение коллективных договоров с предпринимателями, участие в выборах фабричных старост и в организации совместно с предпринимателями третейских судов для урегулирования конфликтов между рабочими и работодателями,



устройство потребительских лавок, сберегательных касс, общественных квартир и домов и т.п., выдачу пособий по безработице, на приданое, похороны и др., устройство библиотек, курсов, чтений, «попечение о религиозно-нравственных нуждах своих членов», приглашение проповедников, устройство домашних богослужений, паломнические поездки, организацию вечеров, домашних спектаклей, прогулок, приобретение недвижимой собственности как обществом в целом, так и отдельными его членами. Правда, выступая за всемерное повышение уровня жизни пролетариата, Л.А. Тихомиров после ознакомления со страховыми законопроектами по Особому журналу Совета министров, выразил энергичный протест против «чрезвычайной щедрости» данных документов по отношению к рабочим за счет промышленников. «Эта невероятная щедрость» должна «подвергнуться пересмотру», так как она развращает рабочих, заявил он [75, с. 120–121].

Некоторые из лидеров правых считали, что рабочие должны быть организованы не по профессиональному, а по территориальному признаку. Председатель СРЛ князь А.Г. Щербатов в своем «Обращении» к фабрично-заводским рабочим (1907) утверждал, что пролетариат должен добиваться в Государственной Думе прав самостоятельного сословия. Это позволит рабочим «объединиться в областных, городских и посадских обществах, иметь свои самостоятельные общественные управления, приобретать в общественную собственность имущество, иметь своих выборных голов, старшин, старост, собираться для обсуждения своих нужд и ходатайствовать на законном основании от имени своего общества или всего сословия перед правительством об удовлетворении своих потребностей». По мнению А.Г. Щербатова, «объединение рабочего населения в сословном строе даст ему возможность установить равноправные отношения с капиталом». Кроме того, «сословным строем устраняется необходимость в забастовках», так как царь «явится беспристрастным судьей между заинтересованными сторонами» [4, т. 1, с. 367]. Один из лидеров Русского народного союза имени Михаила Архангела Н.Д. Облеухов в 1909 году на страницах журнала «Прямой путь» тоже писал о необходимости «организации рабочего сословия» как о «насуточной задаче момента» [42, с. 311].

Необходимо отметить, что в период спада революционной активности (1907–1911) рабочие практически не выдвигали политических требований, ограничиваясь борьбой за свои экономические права, что вполне устраивало правых. Однако новый революционный подъем, последовавший после Ленского расстрела в апреле 1912 года, изменил ситуацию. Кроме экономических требований, участники забастовочного движения вновь начали выдвигать и политические лозунги. Монархисты утверждали, что только неорганизованность «благонамеренных» рабочих мешает им противостоять этому насилию небольшого «сплоченного революционного кружка». Поэтому черносотенцы вновь подняли вопрос об объединении патриотически настроенных рабочих в профсоюзные организации, преследующие только экономические цели.

Орган обновленцев газета «Земщина» в декабре 1912 года писала: «...для дружного отпора надо рабочим объединиться, отбросив всякие там “политические лозунги”». «Улучшение условий труда, поднятие нравственного и умственного уровня рабочего класса – вот та область, куда должны быть направлены усилия рабочего класса – вот та область, куда должны быть направлены усилия благомыслящего большинства наших рабочих. Пора им перестать бродить разрозненными рядами...» – призывала «Земщина» [42, с. 339]. Но рост забастовочного движения продолжался, и к середине 1914 года вновь, как и в годы Первой русской революции, приобрел угрожающие размеры. Это вынудило лидеров СРН-обновленческого через прессу обратиться к рабочим с призывом «немедля приступить к действительной и решительной борьбе с революционным забастовочным движением» и «помочь мирному рабочему населению объединиться для защиты свободы своего труда от насилия и произвола» [42, с. 340].

Монархисты признавали, что социалистические идеи весьма популярны в среде рабочего класса. Поэтому лидеры правых вполне резонно опасались проникновения в созданные ими профсоюзы вместе с радикально настроенными рабочими и революционной социалистической идеологии. Подобная участь постигла организации, созданные в 1901–1903 годах по инициативе жандармского полковника С.В. Зубатова. Учитывая печальный опыт зубатовского «полицейского социализма», превратившегося во вполне революционный, правые стремились в созданных ими рабочих организациях не допустить даже упоминания о каких-либо иных политических идеях, кроме монархических. IV Всероссийский съезд Русских людей и II съезд СРН (Москва, 26 апреля – 1 мая 1907 года) своим постановлением рекомендовали всем русским рабочим «объединяться в союзы и общества на началах взаимопомощи и самодеятельности в экономическом отношении и на началах Православия, самодержавия и народности – в политическом». По мнению правых, «такое объединение... явится самым серьезным средством улучшения тяжелых условий современной жизни рабочих кустарей, фабричных, заводских и всех других» [80].

Но воспрепятствовать распространению революционных идей среди представителей рабочего класса правые так и не смогли. Констатируя этот факт, монархическая «Группа рабочих» в 1911 году в Москве выпустила воззвание, в котором признавалось, что «растущее так называемое рабочее движение, к глубокому сожалению попало под власть социализма» [42, с. 339]. В «Обращении к русским рабочим» (сентябрь 1912 года) руководители СРН также косвенно признали это, отметив, что пролетариат обманут «обещаниями социалистического рая, нигде никогда не существовавшего» [42, с. 138].

Черносотенцы понимали, что в существующем правовом поле Российской империи пролетариат не в состоянии самостоятельно отстаивать свои интересы в борьбе с предпринимателями, в руках которых были сосредоточены весьма действенные экономические и юридические рычаги. Примером может служить закон 1903 года о старостах промышленных заведений, который фактически не действовал, так как введение его было предоставлено доброй воле предпринимателей. К тому же этот закон не гарантировал защиту выбранных старост от преследований администрации. Л.А. Тихомиров, оценивая правовое положение рабочих в России, писал: «...рабочий... если он и не лишен защиты закона, то не больше чем иностранец в России или чем русский в Германии или Америке» [13, с. 366]. Поэтому, подчеркивали правые в своих документах, «правительству и обществу русскому необходимо прийти на помощь Русскому рабочему» [82].

Эта помощь должна в первую очередь заключаться в улучшении правового положения рабочих и обеспечении их защиты от произвола владельцев предприятий. Шуйский Союз русских православных людей намеревался «приложить все старания к упорядочению положения всех вообще трудящихся классов без различия занятий, в частности в отношении рабочих, Союз считает долгом отметить, что тяжелое положение их во многих предприятиях вызывает необходимость нормировать отношения между рабочими и работодателями законодательным порядком, но применяясь к условию местности и характеру производства» [83]. В упоминавшемся выше «Обращении к русским рабочим» (сентябрь 1912 года), говорилось: «Интересы рабочего должны и будут защищаться законами и правительством... Закон должен обеспечить и рабочие часы, и безопасность рабочего, и охрану его здоровья, и хорошую квартиру, и пищу, и страхование от несчастий, и школы детям, и пенсию на старость. Закон и никто другой должен обеспечить полную свободу, как предпринимателю, так и рабочему» [4, т. 2, с. 265].

Монархисты в духе классического национализма стремились подменить классовые противоречия национальными, намереваясь таким способом снизить остроту социального противостояния в российском обществе. Представитель РНСМА Н.Д. Облеухов утверждал, что на предприятиях, где администрация состоит из иностранцев, эксплуатация ра-

бочих самая беспощадная. Русский же фабрикант видит в русском рабочем прежде всего своего соотечественника. «Против воли, вопреки эгоистическому интересу патрона, он его любит и уважает. Так или иначе, экономический антагонизм сглаживается единством происхождения» [42, с. 330].

Хотя самодержавие было достаточно тесно связано с высшими предпринимательскими слоями, тем не менее черносотенцы отдавали себе отчет в том, что усиление класса буржуазии могло привести к ослаблению власти монарха и дрейфу российской политической системы в сторону парламентаризма. Поэтому правые в некоторых случаях действительно выступали на стороне рабочих в их конфликтах с предпринимателями. Так, в связи с расстрелом рабочих на Ленских приисках, Н.Е. Марков 2-й, Г.Г. Замысловский и другие представители правой фракции с Думской трибуны клеймили ненасытность российской буржуазии, послужившую причиной трагедии [75, с. 128]. Дубровинское «Русское знамя» в статье с характерным названием «Поберегите русских рабочих» по этому поводу писало: «И вот под “отеческим” управлением этих господ [директора-распорядителя «Лензолота» А.Г. Гинцбурга и управляющего приисками И.Н. Белозерова – И.О.], считающихся, насколько нам известно, русскими подданными, так называемая “иностранная” компания, разрабатывающая Ленские золотые прииски, позволяет себе возмутительнейшее и наглешее издевательство над русскими рабочими, которых оно обирает самым бессовестным образом, в то же время обращаясь с ними как с невольниками. Заподозрить “Русское Знамя” в сочувствии к забастовкам надеюсь никто не осмелится... Но забастовка забастовке рознь... И когда русские рабочие люди, несущие непосильный труд в самых тяжелых условиях, труд, оплачиваемый буквально грошами (сравнительно с ценностью местной жизни), то им позволительно даже “потребовать” изменения невозможных условий своего существования. Особенно когда “требования” и не имеют революционного характера» [84].

В то же время монархисты подчеркивали, что в защите нуждается не только русский рабочий, но и русский предприниматель. По мнению Л.А. Тихомирова, «права хозяина и рабочего должны быть одинаково ограждены не только наказаниями за произвол и узурпацию, но созданием внутренней организации, обеспечивающей возможность их постоянного соглашения» [13, с. 499]. Националисты призывали к «взаимному ограждению интересов труда и капитала» [50, с. 394]. Даже созданный в 1905 году монархический «Союз русских рабочих» считал необходимым вести «борьбу мирными и законными средствами со всеми видами несправедливого и незаконного отношения как работодателей к рабочим и их труду, так и рабочих к работодателям» [85].

Конфликт между трудом и капиталом правые намеревались урегулировать путем переговоров, достигая «полюбовного соглашения» между рабочими и владельцами предприятий. В «Основных положениях» Союза русского народа, утвержденных в 1906 году, говорилось: «СРН призывает как хозяев, фабрикантов и их уполномоченных, так и рабочих, в особенности фабричных городских, железнодорожных, всемерно стараться разрешить возникавшие между ними недомолвки, споры, раздоры полюбовно, по-Божью, следуя заповедям Господним, а не безбожному учению врагов христианства, приведшему к страшным бедствиям, постигшим наше многострадальное Отечество в 1905 г.» [86, с. 15]. Полюбовным соглашением предлагала решать рабочий вопрос и программа ближайших действий, принятая на проходившем в Ярославле с 8 по 11 марта 1909 года Третьем частном совещании представителей отделов СРН [87].

«Капитал и труд должны быть союзниками, членами одного организма, а не врагами», – говорилось в «Обращении к русским рабочим» от имени Предвыборного комитета правых партий в сентябре 1912 году. «Экономические законы не нами выдуманы, и нарушать их безнаказанно нельзя. Раз начинается борьба между капиталом и трудом – конец один, и другого быть не может: разорение рабочего, разорение всей промышленности, до-

роговизна товаров и разорение той страны, в которой вы живете...» – утверждали авторы этого документа [4, т. 2, с. 264, 265].

Только программа Казанского царско-народного русского общества предусматривала «узаконение стачек как средства улучшения рабочими своего материального положения: стачки ненаказуемы, когда они не сопровождаются насилием над личностью или имуществом владельцев предприятий, их администрации и тех рабочих, которые не желают примкнуть к стачке» [77, с. 68]. Но эта точка зрения не стала общепринятой, и подавляющее большинство монархистов не признавало право рабочих на забастовку.

Однако, призывая к достижению «полюбовного» соглашения между работником и работодателем, монархисты сами далеко не всегда стремились к достижению компромисса в конфликтах с рабочими, особенно, когда дело касалось их собственных деловых интересов. Так, в начале 1906 года рабочие типографии «Надежда», в которой печатался главный орган СРН «Русское знамя», потребовали от руководства Союза оплачивать дни простоя типографии. Одна из сотрудниц Н.В. Проценко просила А.И. Дубровина разрешить конфликт мирным путем. Но в ответ последовало увольнение рабочих. 1 мая 1907 года наборщики этой типографии вышли на маевки, за что также получили расчет, и персонал типографии в дальнейшем состоял только из членов СРН [88, с. 163]. 22 февраля 1909 года забастовали рабочие националистической типографии «Содружество», директором которой был член Государственной думы (фракция умеренно правых) С.Н. Алексеев. Под угрозой оказался выход следующего номера газеты «Голос Руси». Реакция руководства типографией была достаточно жесткой, никаких шагов к достижению «полюбовного соглашения» предпринято не было. По сообщению заведующего министерским павильоном Таврического дворца Л.К. Куманина, директор типографии С.Н. Алексеев «пристращал рабочих, что если они забастуют, то будут высланы в 24 часа», а затем «звонил в охранное отделение, которое просил, чтобы оно четырех рабочих выслало из Петербурга» [89, с. 25].

В период Первой русской революции монархисты негативно относились к социальным требованиям пролетариата, считая их необоснованными. СРЛ накануне выборов в I Государственную Думу в обращении к заводским и фабричным рабочим выразил недоумение по поводу требования увеличения заработной платы и сокращения рабочего времени до восьми часов в день. «Спрашивается, есть ли в этих требованиях здравый смысл? – говорилось в обращении. – Как же можно сделать, чтобы работать меньше, а получать больше?» [4, т. 1, с. 87]

Но в дальнейшем, осознав опасность пауперизации пролетариата, правые стали призывать государство взять на себя функции социальной защиты обездоленного рабочего населения. По мнению Л.А. Тихомирова, «упрочение благосостояния массы народа должно составлять предмет заботливости политики в среде фабрично-заводских рабочих» [13, с. 605]. Накануне выборов во II Думу СРН считал необходимым ввести «государственное страхование рабочих на случай смерти, увечий, болезни и старости», а также робко ставил вопрос о «возможном сокращении рабочего дня» [41, с. 331]. Киевский СРН настаивал на введении пенсий и государственного страхования рабочих и мелких служащих, а также на «упорядочении условий труда» [81] этих социальных групп и установлении «правительственного наблюдения за справедливою расценкою труда» [81]. Пензенские черносотенцы считали, что рабочий имеет право, с согласия хозяина, периодически пользоваться трехнедельным отпуском с сохранением 50% жалованья. Правда, при этом продолжительность рабочего дня должна быть не менее 12 часов, а участие рабочего в стачке следует карать немедленным увольнением с предприятия [90, с. 73]. Программа ВНС предполагала «насаждение учреждений обеспечивающих всяких тружеников в случае болезни, увечья, старости» [69].

Таким образом, правые все же вынуждены были признать произошедшие в России социально-экономические изменения. «Свод основных понятий и положений русских монархистов», принятый общим собранием делегатов IV съезда СРН и V Всероссийского съезда Русских людей, проходивших параллельно в Петербурге с 13 по 20 мая 1912 года, признал, что «Россия ныне есть уже страна не только земледельческая, но также фабрично-заводская и торгово-промышленная», и поэтому, «не делая пасынков из рабочих», необходимо принять «соответствующие меры охранения» не только для крестьянства, но и «для русской фабрично-заводской и торговой промышленности» [41, с. 327, 328].

Но после Первой русской революции правительство направило все силы и средства на решение аграрного вопроса и улучшение положение крестьян, практически ничего не делая для решения не менее острого рабочего вопроса. Правые, заметив этот перекокс в социальной политике государства, попытались обратить на него внимание властей. В частности, Л.А. Тихомиров, будучи советником премьер-министра П.А. Столыпина, направил ему несколько записок, содержащих его предложения по решению рабочего вопроса. Но эти обращения не дали результата.

В целом программа монархистов в рабочем вопросе ограничивалась введением государственного страхования рабочих, «упорядочением условий труда», созданием различных товариществ и касс взаимопомощи, потребительских и производственных союзов, а также попыткой наладить партнерские отношения между рабочими и предпринимателями, игнорируя их противоположные (во всяком случае, в начале XX века) классовые интересы.

В условиях широкого распространения социалистических идей правым, чтобы привлечь пролетариат на свою сторону, необходимо было выдвигать более радикальные лозунги. Но это противоречило охранительной парадигме черносотенства как политического течения. К тому же слишком активная защита рабочих грозила обернуться недовольством предпринимателей, которые могли в этом случае стать не менее опасным противником самодержавия, чем пролетариат. Поэтому в рабочем вопросе правые ограничились полумерами, что и привело черносотенную идеологию на этом фронте к поражению в борьбе против ее социалистической альтернативы.

Следует отметить, что проблемам кустарей правые уделяли гораздо меньше внимания, что объясняется отнюдь не благополучным развитием этой отрасли хозяйства, а скорее меньшей организованностью, и как следствие меньшей революционностью этого социального слоя.

Идеология черносотенства практически игнорировала также и проблемы интеллигенции, в среде которой оппозиционные идеи были весьма популярны. «Нечего останавливаться на нашей беспочвенной интеллигенции и иных, так называемых “людях науки”, систематически развращающих молодое поколение, – это зло стародавнее», – писал журнал «Мирный труд» [91, с. 211]. В своей пропагандистской деятельности монархисты не столько обращались к интеллигенции, сколько призывали остальные классы населения не поддаваться ее «разлагающему» влиянию.

По мнению монархистов, русская интеллигенция утратила связь со своим народом, как духовную, вследствие ее «европейскости», чуждой «истинно русскому» духу, так и материальную, в силу того, что ее экономические интересы не были прямо связаны с интересами низших слоев населения. Правые стремились доказать, что русская интеллигенция не только чужда своему народу, но и преследует собственные эгоистические цели, идущие вразрез с интересами остального населения России<sup>1</sup>. По мнению Л.А. Тихомирова, «пода-

<sup>1</sup> Характерно, что к этому мнению впоследствии пришли и либералы. Так, П.Б. Струве в эмиграции утверждал, что «Россию погубила безнациональность интеллигенции, единственный в мировой истории случай забвения национальной идеи мозгом нации» [цит. по: 92, с. 115].



вляющее влияние европейской культуры породило в образованном классе... совершенно рабское усвоение и форм, и духа «общечеловеческой культуры», яркий космополитизм, и даже отрицание всего своего». Такое отрицание «своего» и «старого» в последнее время стало типичным для «политиканствующей интеллигенции», писал ведущий идеолог правых [13, с. 291, 371].

Н.М. Павлов подчеркивал, что «современная наша «интеллигенция» вовсе не выражает у нас разумения своего народа», поэтому вполне «естественно, что и все ее стремления с народными стремлениями идут вразрез» [36, с. 110]. Правый студент В. Александрович, выступая против студенческих забастовок, писал: «...наша интеллигенция бастует с таким легким сердцем только потому, что большинству ее Россия не родная, не родина, не отечество, а лишь дойная корова. А свое возмущение поведением интеллигенции простой народ уже показал, хотя, быть может, и в слишком резкой форме, в ряде весьма поучительных проявлений» [93, с. 131], то есть в погромах.

По мнению члена СРЛ Ю.П. Бартенева, «наша интеллигенция, чье хотите, но только не русское миропонимание выражает» и поэтому «является проводником самых противорусских начал» [94, с. 57]. «Русское собрание» в своем обращении к единомышленникам отмечало: «...в течение 200 лет верхние слои русского народа, так называемая интеллигенция, в стремлении сделаться европейцами, перестали быть русскими...» [95, с. 182]. Правый публицист А.П. Липранди утверждал, что «народ и революционная интеллигенция у нас факторы противоположные, исключаящие один другой. Их жизнь и интересы, их идеалы и стремления, их мысли и чувства, вся их психология – не имеют решительно ничего общего». «Никогда еще рознь, а точнее – полная противоположность между революционной “интеллигенцией”, вдохновляемой инородчеством и руководимой евреями, и Верноподданным Царелюбивым и Богобоязненным русским народом не выступала так явственно, как в эти “освободительные» годы”», – писал он [96, с. 26, 27].

Одной из важнейших причин такой полной противоположности» между народом и интеллигенцией правые считали разночинное происхождение последней. «Внесловный, западу незнакомый класс русского “интеллигента”, куда входит и недоучившийся гимназист, и вечно бастующий студент, и сельский учитель, с сумбуром в голове от многопредметных учительских курсов, и фабричный, вскормленный подпольной литературой, и, наконец, просто сбившийся с пути и попавший в босяки земский статистик, оценщик, страховой агент или ветеринарный фельдшер, вот те “труженики народной нивы”, которые засоряют ее с каждым днем все больше и больше, и борьба с коими окажется непосильной, если будет вестись без системы и станет откладываться *a la longue*», – писал В.М. Пуришкевич [38, с. VIII]. Поэтому необходимость существования интеллигенции как отдельной социальной группы для правых не была очевидной, они даже предпочитали использовать иной термин – «образованный класс». Монархисты считали более приемлемым существование собственной интеллигенции в каждом сословии, что должно было способствовать ее духовному единению с народом, а также связать интеллигенцию с остальными классами населения общими экономическими интересами. Кроме того, такое раздробление «образованного класса» лишит его возможности выступать от имени всего народа. Первым с идеей разбить интеллигенцию по отдельным сословиям, дабы тем самым привязать ее к интересам оформленных социальных групп, выступил А. Эрфурт [9, с. 119].

Личные качества русского образованного класса, по мнению правых, тоже не выдерживали никакой критики. Так, один из авторов журнала «Мирный труд» писал о русской интеллигенции как о социальной группе, «обезличенной национально, легко по маломыслию дурманящейся звонкими словами о «либерализме» и «прогрессе», тугоподвижной и малоспособной по невежеству и лени на дело, но крайне податливой на сладкие посулы теплых мест и властных положений» [97, с. 185]. В своей оценке русского образованного

класса правые порой не стеснялись в выражениях. В.В. Шульгин о русской интеллигенции выразился так: «Смесь дегенеративных эстетов с анархизированными дегенератами» [49, с. 122]. А. Эрфурт назвал ее «контингентом неврастеников, отрицателей и краснорабаев» [9, с. 119].

Еще одной проблемой русской интеллигенции, по мнению правых, была ее маниловская мечтательность, приверженность отвлеченным идеям и утопическим теориям. Н. Черников писал: «...русская интеллигенция остается, в большинстве, непонимающей действительного положения дел. Она воображает, что все наши инородцы разделяют ее взгляды на национальность, ее преклонение перед космополитизмом, ее готовность путем самобичевания заслужить поощрение “передовой печати”, ее наивную уверенность, что стоит только провозгласить всех равноправными, как над русской землей взойдет заря свободы, счастья, мира и благоденствия. Они рабы взятых на веру отвлеченных идей» [98, с. 216].

Особое неприятие монархистов вызывал так называемый третий элемент – служащие земских учреждений, учителя, статистики, землемеры, фельдшеры и т.п. «Именно этот третий элемент, – писал В.А. Задонский, – пристроившийся возле земского дела, всегда был и есть главный виновник политиканства в земских собраниях. Это по преимуществу революционный элемент; это те коноводы уличных демонстраций, которые с красным флагом в руках повсюду кричали: “Долой Самодержавие!”» [3, с. 136]. В июне 1914 года председатель РНСМА В.М. Пуришкевич издал циркуляр, в котором призывал крестьян опасаться разночинной интеллигенции, особенно земской, служащей главной опорой русского либерализма: «Народные учителя не что иное, как скрытые революционеры, являющиеся тайными ставленниками евреев и других врагов отечества, земские же фельдшера и акушеры... являются прямыми революционерами, которые ищут погубить Россию» [41, с. 158].

Правые отдавали себе отчет в том, что изменить политические убеждения интеллигенции весьма сложно. Поэтому ими не предпринималось практически никаких попыток привлечь на свою сторону ту ее часть, из которой черпала свои кадры оппозиция (земские врачи, учителя, статистики, инженеры низшего звена и т.п.). Лишь иногда звучали требования принимать на эти должности только лояльных к самодержавию кандидатов. Иное дело студенчество, политические предпочтения многих представителей которого еще не сформировались. Монархисты стремились не допустить распространения оппозиционных идей в студенческой среде, для чего, по их мнению, следовало поставить университеты «вне политики». Под эгидой правых партий создавались «академические» студенческие союзы, выступавшие против политической деятельности студентов (в первую очередь против забастовок), за «академический порядок». Достаточно характерна программа «Союза русских студентов» Петербургского университета, созданного при активном участии «Русского собрания». Три первых ее пункта гласили: «1) отрицание политики в стенах университета, 2) спокойное течение академической жизни, 3) борьба с забастовками». Пятый пункт обращал внимание и на материальное положение обучающихся в университете: «поднятие благосостояния студенчества учреждением бюро труда и кассы взаимопомощи» [99, л. 60], что должно было привлечь на сторону правых неимущих студентов. «Академический союз» Политехнического университета действовавший под эгидой РНСМА, тоже заявлял, что, «не преследуя никаких политических целей и не касаясь политических убеждений своих членов, ставит своей задачей попечение о правильном и спокойном течении академической жизни в среде студентов» [99, л. 10]. Общее количество студентов-академистов в Российской империи, составлявшее, по мнению современного исследователя М.В. Борисенко, 3–5% [100, с. 169], свидетельствует, что предложенная правыми идея «академического порядка» в стенах университетов явно проигрывала в популярности оппозиционному лозунгу «академических свобод».

Таким образом, основным содержанием политики правых в отношении интеллигенции было стремление минимизировать ее влияние на остальные социальные группы, для чего использовалось противопоставление «образованного класса», отрекшегося от заветов «Святой Руси» и зовущего народ в бездну капиталистической эксплуатации или «социалистической казармы», и остального «истинно русского» населения, живущего по «христианской правде».

Определенную тревогу правых вызывало и духовенство, в среде которого ширились оппозиционные настроения. В начале 1906 года «Московские ведомости» утверждали, что в настоящее время церковь находится «в состоянии мятежного брожения, среди которого выделяются ярко-позорными явлениями священники, безнаказанно идущие дерзким походом против своих архипастырей, священники, арестуемые за крамольную деятельность, священники, развращающие народ искажением евангельских истин и самих слов Господних!» [101]. Поводов для таких резких высказываний у «Московских ведомостей» было предостаточно. Например, в марте 1905 года в «Церковном вестнике» была опубликована записка тридцати двух петербургских священников, выступивших с предложением реформировать «синодальное» управление Церковью и требовавших созыва Поместного собора [102, с. 255]. А осенью 1905 года, после издания манифеста 17 октября епископ Нарвский Антонин опустил из формулы поминовения Царя титул «самодержавнейший», доказывая, что «самодержавие и православие не только органически не связаны между собою, напротив, они взаимно отталкивают друг друга» [103, с. 342]. «Московские ведомости» язвительно писали по этому поводу: «...дождались, что архиерей возглашает публично, что Самодержавие противно Церкви православной – церковный журнал Духовной академии вторит ему и подтверждает это» [104]. Даже среди избранных во II Государственную думу тринадцати православных священников четверо были либералами, а пять человек относились к левым [105, с. 418]. В.М. Пуришкевич, увидев, этих священников в Таврическом дворце, разразился гневной эпиграммой: «Поп, должно христородавец, / Тот с гвоздикой, мерзавец» [106, с. I].

Правые недоумевали: «...Русское духовное сословие является одновременно и носителем неискаженного апостольского вероучения, и представителем подлинного великорусского племени. Ни в одном русском сословии, сколько-нибудь культурном, не сохранилась та чистота, та беспримесность великорусской крови, которою может гордиться сословие духовное. Гапоны, Петровы – Бог их знает откуда взялись. Южно-русские и Северо-Западные священники также могут возбуждать сомнения относительно чистоты крови (особенно из бывших униатов). Но нашим-то, коренным следовало бы послушаться голоса крови и отвратить слух от “кадетской” болтовни» [107].

Одной из причин, обуславливавших рост оппозиционных настроений православного клира, был низкий уровень доходов приходского духовенства, создававший «материальные» основания для роста оппозиционных настроений в его среде. «Тверские епархиальные ведомости» утверждали, что годовое жалованье священника составляет 300 руб., плата за требоисправления – еще 300–600 руб. [108], что создавало, по мнению правых, «тягостную и часто унижительную зависимость» клира «от доброхотных даяний паствы» [4, т. 2, с. 255]. В 1910 году созданное при Св. Синоде Особое Совецание признало, что для нормального обеспечения приходского духовенства необходимо установить ему жалованье из расчета 1200 руб. священнику, 800 руб. дьякону и 400 руб. псаломщику, то есть в несколько раз больше имеющегося [109, с. 156, 157]. Однако принципиальных изменений в материальном положении приходского духовенства так и не последовало. В ноябре 1911 года учредительный съезд Всероссийского Дубровинского Союза русского народа, дабы не допустить дальнейшую «революционизацию» приходского духовенства, порой вынужденного заниматься крестьянским трудом для обеспечения своей семьи, при-

звал власть «устроить жизнь... наших бабушек, чтобы им не нищенствовать, убегая от тины, дабы не пропустить уборки картофеля» [44, с. 9]. Через три месяца первый съезд ВНС (Петербург, 19–21 февраля 1912 года), также признал необходимым «обеспечение духовенству со стороны государства вполне достойного содержания» [71, д. 1, л. 2]. Требование это было внесено в предвыборную программу ВНС, причем особое внимание уделялось повышению благосостояния сельского духовенства [49, с. 415].

В отношении остальных сословий и социальных групп (купечества, мещан, чиновников) правые ограничились публикуемыми в черносотенной прессе краткими предвыборными обращениями, лишь изредка упоминая их в своих программных документах и выступлениях на монархических съездах.

Купечеству, значительная часть которого достаточно лояльно относилась к монархической идее, правые предлагали в первую очередь защиту от конкуренции со стороны еврейских торговцев, дешевый национальный кредит, устройство «для торговли соответствующих приспособлений, напр. холодильников, кладовых и т.п.», устранение возможности умышленных неплатежей по торговым обязательствам, ограждение от произвольных и неправильных утеснений административных властей [4, т. 2, с. 260–261]. При этом А.А. Майков бил тревогу, указывая, что верноподданное купечество «вырождается и уступает место акционерному анонимному капиталу», преданность которого идее самодержавия сомнительна [7, с. 39] и за ширмой которого, как утверждала правая газета «Вече», стоят «жиды и жиды» [21, с. 249].

Мещан монархисты также считали своими союзниками, но вначале проблемы этого сословия попадали в поле зрения только региональных съездов монархистов. Так, в программных постановлениях съезда уполномоченных отделов СРН Юга России (Одесса, 24 октября 1908 года) содержалось требование «улучшить быт и материальное положение верноподданных... мещан» [111, с. 223]. Делегаты съезда представителей патриотических союзов Тамбовской губернии (Тамбов, 28–30 декабря 1908 года) пришли к выводу, что в настоящее время мещанство является «самым обездоленным из всех русских сословий» и поэтому нуждается в «заботе» [4, т. 2, с. 188].

Но накануне выборов в IV Государственную Думу в целях расширения круга своих избирателей правые обращаются к мещанству уже с трибуны V Всероссийского съезда русских людей (Петербург, 16–20 мая 1912 года). Представитель московских монархистов полковник В.В. Томилин, в своем докладе заявил: «Долг Монархического съезда – всячески поддерживать верное принципам порядка мещанское сословие» [112]. Дело в том, что Москва традиционно проводила в Думу оппозиционных депутатов. Поэтому правые, надеясь изменить ситуацию с помощью «верноподданного» мещанства, составлявшего значительную долю населения Первопрестольной, выступили в его защиту, надеясь тем получить электоральные симпатии этого сословия. Председатель РНСМА В.М. Пуришкевич в лекциях во время своей агитационной поездки по стране также подчеркивал, что, «безусловно благонамеренное» мещанство заслуживает «поддержки и большего внимания» [4, т. 12, с. 268–269].

В сентябре 1912 года Предвыборный комитет правых партий в своем обращении к мещанам обещал добиться организации для них собственных сословных органов самоуправления «согласно нуждам и пользе сословия», создать правила об управлении и пользовании общественными капиталами, землями и угодьями, предоставить сословию права на выморочные мещанские имущества, а также «установить правильные способы взыскания общественных повинностей и упорядочить связанные с этим вопросы: общественного призрения престарелых, лечения больных, образования юношества и т.п.» [113].

Накануне выборов в IV Думу появилось от имени правых и отдельное «Обращение к приказчикам», вызванное тем, что это сословие, которое монархисты считали вполне пре-

данным престолу, неожиданно стало базой мощного социального движения, возникшего в начале весны 1912 года и охватившего практически всю страну. Причиной его стало рассмотрение в Государственном Совете закона, согласно которому воскресный отдых приказчиков отменялся, и рабочий день их мог достигать 17 (!) часов. «Огромный многомиллионный класс тружеников, вся жизнь которых... проходит за прилавком торговых заведений, постигло горькое разочарование», – писала по этому поводу харьковская монархическая газета «Утро» [114]. В записке начальника Московского охранного отделения от 12 марта 1912 года отмечалось, что «совершенно неожиданно на пространстве всей России появилось движение приказчиков; словно по соглашению во всех городах, где существуют приказчики общества, приказчики выступили с резкими протестами по поводу пренебрежения их интересами со стороны Государственной Думы и Государственного Совета». По мнению автора записки, это движение «представляет интерес с той именно точки зрения, как в замаскированном виде под личиной умеренных или даже правых, возникают организации, которые затем уклоняются в сторону и идут по диаметрально противоположному пути» [4, т. 2, с. 262]. Учитывая сложившуюся ситуацию, монархисты были вынуждены издать отдельное предвыборное обращение к приказчикам, в котором наряду с мерами, направленными на улучшение положения представителей этой профессиональной группы, содержался и прямой призыв снять «чрезмерные» социальные требования, выдвинутые приказчицким движением, так как «нельзя поднять благосостояние отдельного класса населения, выделив его от остального народа» [115].

Правые партии а priori относили чиновников к разряду своих единомышленников. СРН выпустил листовку, названную «К сведению служащих русских людей» в которой, в частности, говорилось: «Основные положения Союза включены в основные законы Российской империи... а потому... лица, состоящие на государственной службе, обязаны или, безусловно, признавать основные положения Союза и, по долгу службы, всеми мерами ему содействовать, или же, в случае несогласия, оставить совершенно службу тому государству, законов которого они не желают признавать» [71, д. 1, л. 12–13].

Для привлечения чиновничества на свою сторону правые не ограничивались императивными декларациями о долге государственных служащих. Представители черносотенцев стремились обеспечить лояльность чиновников в первую очередь усилением их социальной защиты, особенно это касалось мелких служащих, материальное положение которых в Российской империи никогда не отличалось особым благополучием. Секция Государственной службы Тверского отдела ВНС выступила с предложением внести изменения в Положения о государственной службе, суть которых заключалась в следующем: а) Условия назначения, перемещения и увольнения должны быть приближены к военной службе. б) Содержание по службе должно быть уравнено во всех ведомствах по классам. в) Пенсионный устав должен быть пересмотрен и приурочен к размеру содержания и сроку службы по закону, а не в особом порядке, и чтобы полная пенсия давалась за 25 лет, а не за 35 лет. г) Необходима периодическая прибавка жалования» [44, с. 13]. В постановлениях съезда дубровинского СРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) провозглашалось намерение правых «просить о сравнении мелких служащих казенных заведений в правах государственной службы с чиновниками, давши им пенсию и прибавки». «Труд всякий одинаково почетен, если он честно исполняется, и скромный труженик одинаково заслуживает куска хлеба в старости, как и большой чиновник», – подчеркивалось в документах съезда [116].

Монархистов не удовлетворял социальный состав государственных служащих, в ряды которых проникало немало разночинцев, принося с собою политические идеи несоместимые с самодержавием. Выход некоторые представители правых видели в допущении в состав чиновничества крестьян, консервативно-патриархальное мировоззрение которых





должно послужить надежной защитой против проникновения в бюрократическую среду оппозиционных настроений. С предложением предоставить крестьянам «право на государственную службу» выступила, в частности, правая газета «Тверское Поволжье» [116].

Таким образом, в своей политической деятельности правые основные надежды возлагали на массовые социальные группы – крестьянство и рабочих, которых они надеялись «вырвать из рук разъедающей их крамолы» и тем самым блокировать нарастание революционных процессов в Российской империи. Но предложить для этих слоев населения что-либо более привлекательное, нежели предлагали либералы и социалисты, правые так и не смогли. Сыграло свою роль и то, что представители некоторых оппозиционных сил в своей агитации использовали откровенно демагогические приемы, тогда как правые стремились строго соотносить свои социальные обещания с возможностью их выполнения. Своими естественными союзниками монархисты не без оснований считали купечество и мещанство, но малочисленность и политическая неорганизованность этих сословий не позволили им сыграть существенной роли в политических баталиях этого периода.

Социальные проблемы российского общества правые идеологи рассматривали сквозь призму сословности, что обуславливалось как социальной парадигмой консервативной идеологии, так и политическими целями монархистов. Сохраняя традиционную сословную стратификацию общества, консерваторы тем самым стремились сохранить традиционную (доиндустриальную) политическую систему – самодержавие. Но вступление России в фазу капиталистического развития поставило на повестку дня новые вопросы. Существовавшая социально-политическая система уже не могла удовлетворить усложнившиеся потребности общества, в первую очередь в сфере представительства интересов различных социальных групп. В условиях демократии функцию социального представительства выполняют политические партии. Монархисты, выступая против существования партий как таковых, несовместимых, по их мнению, с идеей самодержавия, стремились передать эту функцию сословиям, под которыми они понимали организационно оформленные добровольные группы интересов. Данные социальные общности с помощью органов сословного самоуправления должны были, по мнению монархистов, выдвигать свои властно значимые интересы в сферу публичной политики, что и должно было обеспечить необходимый баланс групповых интересов.

При известном желании можно увидеть в этом стремление правых вернуть Россию во времена сословно-представительной монархии. Но отличие социальной системы, предлагаемой правыми, от средневековой сословной организации общества заключалось в том, что в их модели не существовало иерархии сословий (требование предоставления особых политических прав дворянству так и осталось на уровне дискуссий и не было внесено в программы монархических партий). Сословная социальная модель российских монархистов скорее напоминает современный западный вариант плюралистической демократии, подразумевающий передачу основных полномочий по защите интересов отдельной личности социальной группе, к которой она принадлежит. Только функции политических партий, представляющих в демократическом государстве группы интересов, монархисты предлагали возложить на органы сословного самоуправления.

В решении социальных проблем черносотенцы следовали позаимствованной у народников тактике «малых дел», предлагая ряд мер, направленных на постепенное улучшение положения народных масс. Но успех этих начинаний во многом зависел от «доброй воли» помещиков, которым предлагалось продавать земли крестьянам, и буржуазии, которая сама должна была начать «заботиться» о своих рабочих. Поэтому, несмотря на ряд успехов монархистов (улучшение рабочего законодательства, некоторая корректировка

способов осуществления столыпинской реформы) изменить ситуацию в социальной сфере правым не удалось. Следствием этого стало дальнейшее распространение либеральных и социалистических идей практически во всех слоях русского общества.

## Литература

1. *Леонтьев К.* Византизм и славянство // Византизм и славянство: Великий спор. М., 2001.
2. Политические партии России. XIX – первая треть XX века: Энциклопедия. М., 1996.
3. *Задонский В. [А.]* Несколько слов о записке Д.П. Шипова // Мирный труд. 1905. № 5.
4. Правые партии: Документы и материалы: в 2 т. М., 1998.
5. *Кирьянов Ю.И.* Формирование, принятие программы и тактика Русского собрания // Консерватизм в России и мире. Воронеж, 2004. Ч. II.
6. Отклики русских людей на современные события // Мирный труд. 1907. № 6–7.
7. *Майков А. [А.]* Революционеры и черносотенцы. СПб., 1907.
8. Первый Волжско-Камский областной патриотический съезд в Казани // Мирный труд. 1909. № 1.
9. *Эрфурт А.* К вопросу о сословности // Мирный труд. 1905. № 10.
10. *Сергеев С.* Мои идеалы в вечном... (творческий традиционализм Льва Тихомирова) // *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М., 1998.
11. *Тихомиров Л.А.* Христианство и политика. М., 1999.
12. *Милевский О.А.* Л.А. Тихомиров и рабочий вопрос в России // Консерватизм в России и мире. Воронеж, 2004. Ч. II.
13. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М., 1998.
14. *Пугачев В.П., Соловьев А.И.* Введение в политологию. М., 1995.
15. Московские ведомости. 1905. 15 октября. № 274.
16. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество: пер. с англ. М., 1992.
17. *Репников А.В.* Консервативная концепция российской государственности. М., 1999.
18. *Вязигин А.С.* По поводу высочайшего манифеста от 17 октября 1905 года // Мирный труд. 1905. № 9.
19. *Крыжановский С.Е.* Заметки русского консерватора // Вопросы истории. 1997. № 2.
20. К избирателям в «Государственную Думу» от сторонников прочного порядка и законности // Мирный труд. 1905. № 10.
21. Полный сборник платформ всех русских политических партий с приложением манифеста 17 октября и доклада Витте. СПб., 1906.
22. Союз русского народа по материалам чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства 1917 г. М.; Л., 1929.
23. Московские ведомости. 1905. 9 октября. № 268.
24. Отклики русских людей на современные события // Мирный труд. 1908. № 1.
25. Благовест. 1909. 6 декабря. № 4–5.
26. *Тихомиров Л.А.* Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2003.
27. *Гросул В.Я., Итенберг Г.С., Твардовская В.А., Шацлло К.Ф., Эймонтова Р.Г.* Русский консерватизм XIX столетия: Идеология и практика. М., 2000.
28. *Черникова Н.В.* Князь Владимир Петрович Мещерский (к портрету русского консерватора) // Отечественная история. 2001. № 4.
29. *Лукьянов М.Н.* Российский консерватизм и реформа, 1907–1914 гг. Пермь, 2001.
30. *Шарапов С. [Ф.]* Опыт Русской политической программы. М., 1905.
31. *Эрфурт А.* К дворянской молодежи // Мирный труд. 1905. № 10.
32. Московские ведомости. 1906. 19 апреля. № 102.
33. *Григорьев А.* Земский Собор и Русская государственность // Мирный труд. 1907. № 5.
34. Воззвание к гг. членам «Кружка дворян верных присяге» // Мирный труд. 1907. № 8–9.
35. Московские ведомости. 1906. 19 апреля. № 102.
36. *Смирнов В.С.* Экономика предреволюционной России в цифрах и фактах // Отечественная история. 1999. № 2.
37. *П-в Н.М.* Ломка крестьянского быта // Мирный труд. 1905. № 2.
38. Московские ведомости. 1906. 9 апреля. № 92.
39. *Пуришкевич В.М.* Национальные речи // Мирный труд. 1905. № 9.
40. *Хок С.Л.* Мальтус: рост населения и уровень жизни в России. 1861–1914 годы // Отечественная история. 1996. № 2.
41. Тверское Поволжье 1907. 23 февраля. № 128.
42. *Кирьянов Ю.И.* Правые партии в России. 1911–1917 гг.
43. Московские ведомости. 1906. 10 апреля. № 93.
44. Постановления Всероссийского съезда СРН и примыкающих к нему организаций. 25 ноября – 1 декабря 1911 г. в г. Москве. СПб., 1912.
45. Московские ведомости. 1905. 15 октября. № 274.
46. Московские ведомости. 1906. 30 января. № 27.

47. Московские ведомости. 1906. 6 февраля. № 34.
48. *Задонский В.[А.]* Голос русских людей перед царским престолом // Мирный труд. 1905. № 10.
49. Почаевские известия. 1909. 21 марта. № 718.
50. *Коцюбинский Д.А.* Русский национализм в начале XX столетия: Рождение и гибель идеологии Всероссийского национального союза. М., 2001.
51. Московские ведомости. 1906. 13 апреля. № 96.
52. Непролетарские партии России: урок истории. М., 1984.
53. *Степанов С.А.* Черная сотня в России (1905–1914 гг.). М., 1992.
54. Тверское Поволжье. 1907. 11 апреля. № 148.
55. Тверское Поволжье. 1907. 9 мая. № 160.
56. Тверское Поволжье. 1907. 23 мая. № 166.
57. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991.
58. *Шаховской М.Л.* Мелкая земская единица // Мирный труд. 1904. № 4.
59. Московские ведомости. 1906. 22 января. № 19.
60. *Санькова С.М.* Владимир Алексеевич Бобринский как представитель консервативно-либерального направления общественно-политической жизни России начала XX века // Консерватизм в России и мире: в 3 ч. Воронеж, 2004. Ч. II.
61. *Мироппев М.[А.]* В чем заключаются русские национальные начала, которые должны быть положены в основу образования в нашей русской школе // Мирный труд. 1909. № 6.
62. Переписка и другие документы правых (1911–1913) // Вопросы истории. 1999. № 10.
63. Речь Г. Щечкова в Государственной Думе // Мирный труд. 1908. № 12.
64. Переписка и другие документы правых 1911 года // Вопросы истории. 1998. № 11–12.
65. *Джунковский В.Ф.* Воспоминания: в 2 т. Т. 1. М., 1997.
66. *Верт Н.* История советского государства. 1900–1991: пер с фр. М., 1992.
67. Московские ведомости. 1905. 15 октября. № 274.
68. Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАУ). Ф. 442. Оп. 636. Д. 647. Ч. 5. Л. 345.
69. ЦГИАУ. Ф. 442. Оп. 861. Д. 259. Ч. 1. Л. 13.
70. ЦГИАУ. Ф. 1439. Оп. 1. Д. 1377. Л. 1.
71. Государственный архив Тверской области (далее ГАТО). Ф. 921. Оп. 1.
72. *Ермолов В.[В.]* Где люди? // Мирный труд. 1906. № 8.
73. Московские ведомости. 1906. 17 апреля. № 100.
74. Кремль. 1906. 16 января. № 23–25.
75. *Аврех А.Я.* П.А. Столыпин и судьбы реформ в России. М., 1991.
76. Кремль. 1906. 19 октября. № 26–28.
77. *Михайлова Е.М.* Правые партии и организации в Поволжье: идеологические концепции и организационное устройство (1905–1917). М., 2002.
78. Третий Всероссийский съезд Русских Людей в Киеве: Протоколы. Киев, 1906.
79. *Милевский О.А.* «Московские ведомости» о социально-экономической политике правительства в 1909–1911 годах: анализ передовиц Л.А. Тихомирова // Российская империя: стратегии стабилизации и опыты обновления. Воронеж, 2004.
80. Тверское Поволжье. 1907. 16 мая. № 163.
81. *Сухоруких А.В.* Рабочий вопрос в России: монархическая альтернатива Л.А. Тихомирова // Страницы истории и историографии отечества: Сб. науч. тр. Воронеж, 1999.
82. Тверское Поволжье. 1907. 18 мая. № 164.
83. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 521. Оп. 1. Д. 9. Л. 34.
84. Русское знамя. 1912. 11 апреля. № 81.
85. ЦГИАУ. Ф. 838. Оп. 4. Д. 72. Л. 1.
86. Союз Русского Народа. М., 1906.
87. Почаевские известия. 1909. 21 марта. № 718.
88. *Шевцов А.В.* Издательская деятельность русских несоциалистических партий начала XX в. СПб., 1997.
89. Донесения Л.К. Куманина из министерского павильона Государственной Думы, декабрь 1911 – февраль 1917 года // Вопросы истории. 1999. № 9.
90. *Михайлова Е.М.* Черносотенные организации Среднего Поволжья в 1905–1917 гг.: дисс. ... канд. ист. наук. Казань, 1994.
91. *Задонский В.[А.]* Крест во спасение // Мирный труд. 1904. № 8.
92. Русский консерватизм: проблемы, подходы, мнения // Отечественная история. 2001. № 3.
93. *Студ. Александрович В.* Студенческая забастовка // Мирный труд. 1905. № 7.
94. *Бартенев Ю.[П.]* Оказанная правда // Мирный труд. 1908. № 1.
95. От Русского Собрания // Мирный труд. 1909. № 2.
96. *Липранди А.П.* Возможен ли в России парламентаризм? // Мирный труд. 1909. № 12.
97. *Яковлевич.* Русская революция и еврейская социал-демократия // Мирный труд. 1905. № 9.
98. *Черников Н.* Внутреннее обозрение // Мирный труд. 1909. № 1.
99. Государственный архив Российской Федерации (далее ГАРФ). Ф. 117. Оп. 2. Д. 8.
100. *Борисенко М.В.* Влияние опыта Первой российской революции на формирование общественного облика русского студенчества в межреволюционный период (1907–1917 гг.) // Новое о революции 1905–1907 гг. в России. Л., 1989.
101. Московские ведомости. 1906. 13 января. № 10.

102. *Ольденбург С. С.* Царствование императора Николая II. М., 1992.
103. *Зырянов П. Н.* Православная церковь в борьбе с первой русской революцией // Исторические записки. Т. 95. М., 1975.
104. Московские ведомости. 1906. 20 января. № 17.
105. Русское православие: веки истории / науч. ред. А.И. Клибанов. М., 1989.
106. *Пуришкевич В.* Думские записки // Мирный труд. 1907. № 5.
107. Владимирский край. 1907. 11 января. № 8.
108. Тверские епархиальные ведомости. 1906. 1 апреля. № 7.
109. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству Православного Исповедания. 1914 г. Пг., 1916.
110. Вече. 1905. 26 декабря. № 3.
111. *Александров И.* Рецензия на книгу: Труды первого губернского съезда представителей патриотических союзов Тамбовской губернии. 28–30 декабря 1908 г. Тамбов, 1909 // Мирный труд. 1909. № 7.
112. ГАРФ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 648. Л. 18.
113. Утро. 1912. 2 марта.
114. ГАРФ. Ф. 102. 4-е делопроизводство. Оп. 121. 1912 г. Д. 146. Л. 12.
115. ГАТО. Ф. 1166. Оп. 1. Д. 1. Л. 14.
116. Тверское Поволжье. 1907. 11 января. № 111.

*Аннотация.* В статье рассмотрен социальный аспект идеологии русских монархистов начала XX века. Для сохранения традиционной политической системы правые полагали необходимым сохранить и традиционную социальную систему, основанную на сословном делении общества. Правда, уступая веяниям времени, они отказывались от иерархии сословий, выступали за их открытость (то есть признавали необходимость существования каналов горизонтальной мобильности общества) и намеревались возложить на органы сословного самоуправления еще и функции социального представительства, предвосхищая появившиеся спустя полвека на Западе идеи плюралистической демократии. Социальной программе правых так и не удалось привлечь на их сторону массовые социальные группы, в первую очередь рабочих и крестьян, что, с одной стороны, объясняется популизмом их политических противников, не стеснявшихся прибегать к социальной демагогии, а с другой – умеренностью обещаний правых, следовавших позаимствованной у народников тактике «малых дел» и ориентировавшихся на постепенное улучшение положения народных масс. В целом монархистам так и не удалось блокировать распространение либеральных и социалистических идей в русском обществе, что и стало одной из важнейших причин их катастрофического поражения в 1917 году.

*Ключевые слова:* монархические партии, идеология, социальные группы, сословность, рабочий вопрос, аграрный вопрос.

Igor V. Omelyanchuk, PhD in History, Professor, Department of History, Archeology and Regional Ethnography, Vladimir State University Named after Alexander and Nikolay Stoletov. E-mail: Omelyanchuk@mail.ru

### **Social Aspect of the Russian Conservatives Ideology in the Beginning of the 20th Century**

*Abstract.* The article examines the social aspect of the Russian monarchist ideology in the beginning of the 20th century. The Rights considered that to preserve the traditional political system it was necessary to preserve also the traditional social system based on the society class division. In truth, giving in to the spirit of time, they resigned the class hierarchy supporting the class openness (thus, recognizing the necessity of society horizontal mobility channels) and intended to place on the class self-government authorities the functions of social representation, thus anticipating the ideas of pluralistic democracy that appeared in the West half a century later. The social program of the Rights failed to attract mass social groups, first of all workers and peasants, that was explained, on the one hand, by populism of their political opponents, who didn't doubt to resort to social demagoguery, and, on the other hand, by the frugality of the promises of the Rights, who followed the tactics of "small deeds" borrowed from the Narodniks and aimed at gradual improvement of the conditions of the people. In general, the monarchists failed to block the propagation of liberal and socialist ideas in Russian society and that became the main reason for their catastrophic defeat in 1917.

*Keywords:* Monarchist Parties, Ideology, Social Groups, Class Division, Issue of the Workers, the Agrarian Question.

## От кружков к партиям

*Генезис партийной системы России начала XX века\**

Привычно анализировать партийную систему, ранжируя политические объединения в соответствии с их идеологической устремленностью. Возникает своего рода «палитра», где социалистические «цвета» постепенно перетекают в либеральные, а те в свою очередь – в консервативные. В этом случае нет и не может быть проблемы формирования партийной системы. Партии, подобно магнитам, притягивают людей схожих взглядов. Они растут, как грибы, после «политического дождя». Эта подразумеваемая (но чаще всего не высказываемая) гипотеза создает множество научных коллизий. Любая партия начала XX века не соответствует привычным клише. Неоднородность состава «Союза 17 октября», Конституционно-демократической партии, Союза русского народа вроде бы не ставится под сомнение [29, с. 109; 37, с. 141–142]. Программы этих объединений сложились в результате компромисса – в каждом случае своего. Соответственно, на «идеологической палитре» место конкретной политической партии четко определить нельзя. Композиция взглядов внутри организации не предзадана, а ситуативна. Следовательно, и вопрос: почему все же сложилась именно такая партийная система? – вполне закономерен.

Традиционная партия – это в первую очередь инструмент электоральной борьбы [9, с. 23–29; 11, с. 303–304]. Партийная система начала складываться в России в 1905 году, с нарастанием уверенности в обществе в скором созыве представительного учреждения. «Точками сборки» стали те объединения, которые уже имелись к началу избирательной кампании. Они начали формироваться еще на рубеже веков, когда напрасно ожидался разворот в правительственной политике. Ему сочувствовали и некоторые министры. О необходимости коренных преобразований государственного строя в разное время и при разных обстоятельствах говорили министры внутренних дел В.К. Плеве<sup>1</sup> и князь П.Д. Святополк-Мирский [35, с. 241], товарищ министра финансов князь А.Д. Оболен-

<sup>1</sup> В.К. Плеве согласился с А.А. Киреевым о надобности отменить личный доклад министров: «Верхние дела» должны вершиться сообща в «боярской думе» (Государственном совете) в присутствии государя». Местные интересы должны вершиться выборными местными людьми лишь при участии администрации. Общегосударственные же вопросы должны обсуждаться «Думой», в первую очередь вопросы финансовые. [12, л. 313–314]. Эту программу реформ сложно согласовать с тем курсом, который на практике проводил Плеве. Но в данном случае даже не столь важно, что в действительности В.К. Плеве находил полезным. Любопытно то, что, говоря, вероятно, лишь о гипотетических преобразованиях, министр, по существу, вторит Кирееву: именно славянофильская программа привлечения «земли», общества к законодательной деятельности и противопоставлении его чиновничеству приходит на ум Плеве.

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Отделения гуманитарных и общественных наук РФФИ, проект № 20-09-00105.

Соловьев Кирилл Андреевич, доктор исторических наук, профессор Школы исторических наук факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», главный научный сотрудник Института российской истории Российской академии наук.



ский [21, л. 3 об.], председатель Комитета министров С.Ю. Витте [18, с. 77–78, 80]. Не столь важно, каковы были их мотивы. Оппозиционность была «модной» и востребованной. Политика, вроде бы загнанная в подполье, творилась в аристократическом салоне, в земском собрании, в кружке, в полулегальном объединении знакомых, коллег, друзей, родственников. Складывалось некое подобие политической организации, для которой формализация межличностных отношений пока не была свойственна.

В ноябре 1899 года образовался кружок «Беседа», объединивший впоследствии лидеров земского движения России [36, с. 40–52; 38, с. 41–60; 41, с. 62–74]. В 1901 году возникло Русское собрание, изначально задуманное как организация оппозиционная в отношении существовавшего режима [17, с. 165–171]. В 1901–1902 годах собирался кружок председателя московской губернской земской управы Д.Н. Шипова [33, л. 2–12; 43, с. 175–178]. В 1903 году зародился «Союз Освобождения» [40, с. 546–547]. Регулярно происходили собрания на квартире публициста консервативного толка К.Ф. Головина, о политике неизменно спорили в салоне князя В.П. Мещерского [7, с. 279–284]. Центром притяжения московских консерваторов стал дом Ф.Д. Самарина [34, л. 20]. Это лишь малая часть сложного процесса кристаллизации политических партий. Они действовали в условиях ограниченного плюрализма, при этом тотально доминируя в общественном мнении страны.

Перечисленные объединения были по-разному организованы, степень формализации отношений внутри протопартий была разная. Однако все они (правда, в разной степени) в структурном и идеологическом отношении были довольно «рыхлыми». Иное сложно было представить, учитывая их происхождение. Они возникали как бытовые союзы, объединения друзей и знакомых. Нельзя было и помыслить об организационной и идейной монолитности, что в полной мере сказалось уже после 1905 года. Так, «Беседу» составляли лица, которые вскоре возглавили партию кадетов, «Союз 17 октября», Партию мирного обновления, Союз русских людей, Всероссийский национальный союз [39, л. 25]. В «Союзе Освобождения» нашлось место социалистам (например, В.Я. Богучарскому, В.В. Водозову, Е.Д. Кусковой) и Н.Н. Львову, у которого, по собственному выражению, была «феодалная голова» [15, с. 137]<sup>1</sup>. Коалиции подчас возникали случайно, в силу тех или иных житейских обстоятельств. Питавший «Союз Освобождения» альянс земских либералов и неземских интеллигентов сложился благодаря сотрудничеству «Беседы» и издателей газеты «Право» в деле подготовки публицистических сборников по актуальным проблемам современности [40, с. 545–546; 6, с. 161–163; 39, л. 26; 3, л. 258 об.].

И, может быть, самое важное: эта деятельность разворачивалась очень близко к престолу. К концу 1904 года идею созыва представительного собрания трудно было отнести к «бессмысленным мечтаниям». Об этом говорили не только земские либералы на ноябрьском съезде 1904 года: это было общим местом в рассуждениях людей весьма «благонамеренных» и чрезвычайно близких к «высшим сферам». На этом настаивал и министр внутренних дел князь П.Д. Святополк-Мирский [35, с. 241–242], и великие князья Александр Михайлович и Михаил Александрович [35, с. 267], и видные представители консервативной общественности – А.А. Киреев, граф А.А. Бобринский, князь А.Д. Оболенский [4, л. 172 об., 174–175].

Следовало решить практический вопрос подготовки к предстоящим выборам. Иными словами, вставала проблема создания партии. В итоге они складывались вокруг «бытовых союзов» – со всеми их внутренними противоречиями. «Отечественный союз» вырос из салона К.Ф. Головина [7, с. 449–452], «Кружок москвичей» собрал ближний круг знакомых Ф.Д. Самарина [34, л. 1–60], Щереметевы и их окружение способствовали формированию

<sup>1</sup> Про свои убеждения Н.Н. Львов дословно говорил так: «Que c'est l'invasion des idees liberales dans une tete feodale».

Союза русских людей [42, с. 112–113]. Активизировали свою деятельность «Союз Освобождения», «Союз земцев-конституционалистов» [40, с. 591–592]. Заметно радикализировалась в последние месяцы своего существования и «Беседа» [36, с. 216–225].

Генетическая связь «Союза Освобождения» и Конституционно-демократической партии хороша известна. Она в значительной мере предопределила политический и социальный радикализм кадетов [29, с. 151]. Однако это не частный случай. Сложная и внутренне противоречивая композиция идеологических устремлений политических партий обуславливалась почвой, из которой они произрастали. Так, идеологическая платформа «Союза 17 октября» ковалась в «Беседе», где на протяжении пяти лет шел мучительный поиск согласия между славянофильским пониманием самодержавия и идеологией конституционализма. На основе недомолвок и недоговоренностей сформировалась программа, с которой могли бы согласиться все участники объединения. Ее можно было свести к трем основным позициям: представительные учреждения, гражданские права, расширение сферы компетенции органов местного самоуправления [36, с. 110–120]. В сущности, этот компромисс воспроизводился и в программе «Союза 17 октября»<sup>1</sup>.

«Левое крыло нашего союза предпочитает называть новое государственное устройство России умеренной конституцией. Правое крыло видит в нем видоизмененное самодержавие в его дальнейшей эволюции. Одно несомненно для тех и других и для всякого: не ложны слова манифеста 20 февраля [1906 г. – К.С.], что “произошло великое преобразование в государственном строе нашего отечества”», – объяснял однопартийцам граф Д.А. Олсуфьев 21 марта 1906 года [23, л. 32 об.]. Конечно, его интерпретация случившегося в 1905 году среди октябристов была не единственной. И впоследствии А.И. Гучков говорил о гибели самодержавия [24, с. 241], а Д.А. Олсуфьев – о его незыблемости [22, л. 12 об.]. В итоге выходили обтекаемые формулы, способные удовлетворить октябристов разных убеждений, как, например, в декларации ЦК «Союза 17 Октября» от 16 апреля 1909 года: «Центральный Комитет уверен, что лишь при точном и неуклонном исполнении воли государя при сохранении дарованной монархом законодательной Думы Россия, развиваясь по пути, им указанному, и управляемая верным его идеям правительством, достигнет скорого и полного успокоения в настоящем и великой мощи в будущем на славу державного вождя и на счастье его свободных подданных» [25, с. 41].

Однако разногласия по этому, казалось бы, ключевому вопросу не мешали октябристам проводить консолидированную линию. В качестве приоритетных задач фракционной работы депутаты от «Союза 17 октября» определяли следующие: восстановление «высокого авторитета и действительной мощи государственной власти в России», укрепление позиций Государственной думы в системе власти, создание законодательной базы, гарантирующей гражданские права, декларированные Манифестом 17 октября, расширение сферы компетенции органов местного самоуправления, реформа Правительствующего Сената, школьная, налоговая реформы, принятие мер по интенсификации сельского хозяйства, распределению земель государственного фонда в пользу нуждающихся крестьян, улучшению быта рабочих [8, л. 1–5]. Иными словами, подобно «собеседникам», октябристы настаивали на либерализации общественного быта России, не затрагивая при этом, казалось бы, коренной вопрос государственного устройства – природу монархической власти.

Примечательные события происходили на правом фланге общественного движения. К прародителям Союза русского народа, наиболее авторитетной правой организации после 1905 года, можно с некоторыми оговорками отнести Русское собрание, почти потерявшееся в ходе Первой русской революции. Оно не участвовало в собраниях монар-

<sup>1</sup> Неслучайно десять членов ЦК «Союза 17 октября» до образования партии входили в кружок «Беседа» [30, с. 746–755].

хических организаций [13, с. 127–128], не аккумулировало в своих рядах влиятельнейших представителей высших сфер (как Союз русских людей или «Отечественный союз»). Характерно, что один из лидеров Собрания Б.В. Никольский в течение всего 1905 года очень сильно переживал об утерянных возможностях и бездарном руководстве объединением<sup>1</sup>. И все же Е.В. Богданович или Д.Ф. Трепов рассчитывали на его поддержку, а не «Отечественного союза» или же Союза русских людей [37, с. 116].

Вероятно, отчасти это объясняется уникальностью Русского собрания среди прочих протопартийных объединений. Организации, образовавшиеся в 1905 году, почти исключительно были оппозиционными. Это относилось и к объединениям консервативного толка. Союз русских людей устами С.Ф. Шарапова клеймил бюрократию и требовал создания земско-самодержавного строя. Р.Ш. Ганелин характеризовал идеологию этой организации как «торийскую демократию в славянофильских одеждах» [5, с. 77]. «Отечественный союз» настаивал на созыве законосовещательного Земского собора [13, с. 38–39]. Проекты учреждения народного представительства готовил «Кружок 18 февраля», возглавляемый Н.А. Хомяковым [31, с. 5, 32]. Русское собрание, напротив, оставалось лояльным: какая-либо фронда была для него неприемлема.

Характерен казус, случившийся на заседании Русского собрания 20 декабря 1904 года. Один из его членов заявил свой протест: верноподданнейший адрес не был предварительно обсужден собранием. Последовал ответ руководства: «До сих пор никогда изложение верноподданнейших адресов в общем Собрании не обсуждалось, потому что адреса, до сих пор подаваемые, не касались каких-либо частных, подлежащих выяснению, но относились до коренных основ русского дела – Православия, Самодержавия, Народности, почитаемых Собранием незыблемыми» [20, л. 105]. Иначе говоря, для Русского собрания политическая дискуссия была чужда. Не могло быть и речи о подготовке собственной программы. В то время как большинство представителей консервативных кругов настаивали на созыве законосовещательного представительства, Никольский, анализируя возможные последствия манифеста 18 февраля 1905 года, писал: «Во всяком случае, совершенно ясно, что никакого постоянного участия выборных в законодательстве и никакого центрального органа их участия не должно быть ни под каким предлогом, ни под каким названием» [10, л. 4].

У Русского собрания было и другое, неожиданное преимущество. Консервативные организации, образовавшиеся в начале 1905 года, – объединения сугубо элитарные. В «Отечественный союз» вошли 41 предводитель дворянства (из них 8 губернских и 33 уездных предводителя) [1, л. 12, 22, 27, 31, 34–36, 49, 50, 53–55, 58, 66, 69, 72, 74, 94, 105–109, 114, 117–118, 122, 124–125, 127–128, 131, 133, 139, 143, 154, 166, 168, 197, 205, 262]. Членами объединения стали и некоторые государственные мужи: один из организаторов «Отечественного союза», начальник Земского отдела МВД В.И. Гурко [7, с. 450–452], начальник канцелярии МВД Д.Н. Любимов [1, л. 11], директор канцелярии МВД по делам дворянства Н.Л. Мордвинов [1, л. 2], директор департамента личного состава МВД А.И. Буксгевден [1, л. 51], бывший товарищ министра внутренних дел А.С. Стишинский [2, л. 360]. В это объединение вошло 8 сенаторов [1, л. 8, 14–15, 17,

<sup>1</sup> Знаменательна характеристика лидеров Русского собрания, данная Б.В. Никольским в феврале 1905 года: «...Голицын – не худой человек, но пассивный, инертный трус, выжидает... Бородин – чудный человек и основателен, но не деятель для Собрания и, при том, узкий специалист. Мордвинов – ничто. Золоторев – тоже. Лыщинский, Литвинов – статисты. Энгельгардт – «полезность», но при его самомнении, тщеславии, обидчивости и книжности он не годен для активной роли. Наконец, Волконский и Афанасьев – не знаешь, кто хуже. Словом, Голицын, Пуришкевич и Никольский [достоинны доброго слова Б.В. Никольского – К.С.]. За истекший год Собрание вынес на своих плечах один я... Собрание было живо Величкой, теперь живет мной. Уйди я – не знаю, что выйдет из Собрания. А ведь какие возможности ему открываются» [19, с. 34].

84, 113, 300; 2, л. 305, 355], 15 военных в звании генерала [1, л. 9, 29, 37–38, 61, 67–68, 82, 96, 120, 127, 153, 256; 2, л. 304]. К этому еще стоит добавить, что среди немногих членов «Отечественного союза» (судя по анкетам, их было чуть более 350 человек) – 35 представителей титулованной знати [1, л. 3, 7, 10, 12, 19, 22, 24, 26–28, 30, 32–33, 38, 47, 50–51, 60, 66–67, 69, 72, 97, 130–131, 136, 140, 168, 227, 284; 2, л. 339–340, 344, 389, 401]. В немногочисленном Союзе русских людей тоже оказалось немало представителей аристократических фамилий [26, с. 266]. По сведениям на 1906 год, состав Русского собрания представляется несколько более демократичным: 72% всех членов – дворяне, и «только» 3% – представители титулованной знати [14, с. 79].

Вместе с тем, всем этим организациям был свойствен демократический пафос. Они рассчитывали стать общенародными объединениями представителей всех сословий. 12 июня 1905 года А.С. Вязигин писал Ф.Д. Самарину о сплотившемся воедино русском народе, который противостоит злокозненной «международной интеллигенции» [27, л. 1 об.]. Для этого требовалось создание воистину массовой организации. «Обособившись от остальных сословий и классов, дворянство только бы обнаружило до очевидности свое бессилие и свое политическое ничтожество... теперь оно может играть политическую роль, только стоя во главе других классов; если же оно будет обособляться и замыкаться в свои сословные или классовые интересы, то оно будет сметено с лица земли» – так в конце 1905 года Ф.Д. Самарин доказывал К.Ф. Головину, тем самым полностью отрицая саму возможность создания элитарного политического объединения [28, л. 3]. Один из основателей «Отечественного союза» А.А. Киреев с некоторой завистью писал о целых деревнях, присоединившихся к Союзу русских людей [13, с. 63]. Несоответствие амбиций сложившемуся положению вещей ставило под сомнение необходимость сохранения прежних кружков и союзов. Их политический проект следовало передать другим силам. Мало задействованные в политической борьбе лидеры «Русского собрания» оказались в данном случае весьма к стати.

Таким образом, не последние фигуры среди консерваторов оказались практически на задворках партийной жизни. Граф А.А. Бобринский, граф П.С. Шереметев, С.Ф. Ша-рапов, А.А. Киреев, В.И. Гурко, К.Ф. Головин, Ф.Д. Самарин и многие другие яркие представители монархических кругов, игравшие активную роль в консолидации правого лагеря в 1905 году, значительного влияния в Союзе русского народа и в отколовшихся впоследствии от него организациях не имели.

\*\*\*

«А ргіогі кажется, что главной движущей силой формирования политических объединений выступает общность политических доктрин. Однако факты не всегда подтверждают это предположение. Зачастую оказывается, что первый импульс дает географическое соседство, желание защитить профессиональные интересы; только потом появляется доктрина», – писал французский политолог, основатель особой науки партологии М. Дюверже [9, с. 23].

В российских реалиях политические партии кристаллизовались вокруг кружков и салонов, которые по своей природе не могли быть монолитными, однородными. Свойственные им внутренние противоречия оставались в наследство партиям, что в значительной мере предопределяло политическую «физиономию» этих организаций. При этом иной почвы для создания общенациональных объединений не было. Отрыв от «корней» влек за собой утрату интеллектуального и организационного багажа, накопленного протопартиями, «изымал» новоявленную организацию из интеллектуального контекста политической жизни страны.

## Литература

1. Анкеты членов «Отечественного союза» // РГАДА. Ф. 1412. Оп. 2. Д. 276.0
2. Анкеты членов «Отечественного союза» // РГАДА. Ф. 1412. Оп. 2. Д. 276.
3. *Арсеньев К.К.* Дневник // РГАЛИ. Ф. 40. Оп. 1. Д. 35.
4. *Бобринский А.А.* Дневник // РГАДА. Ф. 1412. Оп. 8. Д. 292.
5. *Ганелин Р.Ш.* Черносотенные организации, политическая полиция и государственная власть в царской России // Национальная правая прежде и теперь: Историко-социологические очерки. СПб., 1992. Ч. 1.
6. *Гессен И.В.* В двух веках: Жизненный отчет // Архив русской революции. Т. 21–22. М., 1993.
7. *Гурко В.И.* Черты и силуэты прошлого: Правительство и общественность в царствование Николая II в изображении современника. М., 2000.
8. Дело фракции «Союз 17 октября» // ГАРФ. Ф. 115. Оп. 1. Д. 34.
9. *Дюверже М.* Политические партии. М., 2000.
10. Записки по поводу введения конституции в России // ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1273.
11. Категории политической науки / под ред. А.Ю. Мельвиля. М., 2002.
12. *Киреев А.А.* Дневник // ОР РГБ. Ф. 126. К. 13.
13. *Киреев А.А.* Дневник, 1905–1910. М., 2010.
14. *Кирьянов Ю.И.* Русское собрание, 1900–1917. М., 2003.
15. *Корнилов А.А.* Воспоминания // Вопросы истории. 1994. № 4.
16. *Лаверычев В.Я.* «Беседа» и тенденции к консолидации консервативных сил в России конца XIX – начала XX вв. // Отечественная история. 1994. № 3.
17. *Лукоянов И.В.* Русское собрание // Россия в XIX–XX вв. СПб., 1998.
18. *Любимов Д.Н.* Русское смутное время. 1902–1906: По воспоминаниям, личным заметкам и документам. М., 2018.
19. *Никольский Б.В.* Дневник. 1896–1918 / изд. подгот. Д.Н. Шилов, Ю.А. Кузьмин. Т. 1: 1896–1903. СПб., 2015. Т. 2.
20. О постановлениях в заседаниях совета Русского собрания // ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1244.
21. *Оболенский А.Д.* Записки о земских учреждениях, поданных С.Ю. Витте // ОР РГБ. Ф. 440. К. 2. Д. 7.
22. *Олсуфьев Д.А.* Автобиография // ГАРФ. Ф. 5881. Оп. 1. Д. 43.
23. *Олсуфьев Д.А.* Выступление 21 марта 1906 г. // Отдел письменных источников Государственного исторического музея. Ф. 164. Оп. 1. Д. 54.
24. Партия «Союз 17 октября»: Протоколы съездов и заседаний ЦК 1905–1907 гг.: в 2 т. Т. 1. М., 1996.
25. Партия «Союз 17 октября»: Протоколы III Съезда, конференций и заседаний ЦК 1907–1915 гг.: в 2 т. Т. 2. М., 2000.
26. Первая революция в России: Взгляд через столетие / под ред. А.П. Корелина и С.В. Тютюкина. М., 2005.
27. *Вязигин А.С.* Письмо Ф.Д. Самарину 12 июня 1905 г. // ОР РГБ. Ф. 265. К. 184. Д. 58.
28. *Самарин Ф.Д.* Письмо К.Ф. Головину // ОР РГБ. Ф. 265. К. 156. Д. 7.
29. Политические партии России: История и современность / под ред. проф. А.И. Зевелева, проф. Ю.П. Свириденко, проф. В.В. Шелохаева. М., 2000.
30. Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века: Энциклопедия / отв. ред. В.В. Шелохаев. М., 1996.
31. Русское дело. 1905. 14 мая. № 20.
32. Русское дело. 1905. 27 августа. № 35.
33. *Самарин Ф.Д.* Мои воспоминания // ОР РГБ. Ф. 265. К. 124. Д. 7.
34. *Самарин Ф.Д.* Семейные воспоминания // ОР РГБ. Ф. 265. К. 124. Д. 3.
35. [Святополк-Мирская Е.А.] Дневник кн. Е.А. Святополк-Мирской за 1904–1905 гг. // Исторические записки. Т. 77. М., 1965.
36. *Соловьев К.А.* Кружок «Беседа»: В поисках новой политической реальности. М., 2009.
37. *Стеланов С.А.* Черная сотня. М., 2005.
38. *Черменский Е.Д.* Земско-либеральное движение накануне революции 1905–1907 гг. // История СССР. 1965. № 5.
39. *Шаховской Д.И.* Записки // РО ИРЛИ РАН. Ф. 332. Д. 651.
40. *Шаховской Д.И.* «Союз Освобождения» // Либеральное движение в России. М., 2001.
41. *Шаццлло К.Ф.* О составе русского либерализма накануне революции 1905–1907 гг. // История СССР. 1980. № 1.
42. *Шереметев П.С.* Заметки, 1900–1905. М., 1905.
43. *Шилов Д.Н.* Воспоминания и думы о пережитом / предисл., подгот. текста и коммент. С.В. Шелохаева. М., 2007.



*Аннотация.* Статья посвящена общим закономерностям становления политических партий в России начала XX века. Они имели своими предшественниками протопартийные организации, далекие от идейной монолитности. В условиях стремительной дифференциации политических сил складывавшиеся альянсы были зачастую случайными и ситуативными. Они держались за наследие предреволюционной эпохи, когда общественность только «училась» говорить на политические темы, а границы между различными идеологическими построениями были условными.

*Ключевые слова:* политические партии, партийная система, консерватизм, либерализм.

Kirill A. Solovyov, PhD in History, Professor, School of History, Faculty of Humanities, “Higher School of Economics” National Research University; Senior Researcher, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences. E-mail: kirillsol22@yandex.ru

### **From Circles to Parties**

*Genesis of Party System in Russia in the Beginning of 20<sup>th</sup> Century\**

*Abstract:* The article is devoted to the general patterns of political parties formation in Russia at the beginning of the 20th century. They were preceded by proto-party organizations that were far from being ideologically monolithic. Under the conditions of rapid differentiation of political forces, the existing alliances were often accidental and situational. They hung on to the legacy of the pre-revolutionary era, when the public was just “learning” to talk about politics, and the boundaries between different ideological structures were quite rather relative.

*Keywords:* Political Parties, Party System, Conservatism, Liberalism.

\* The article is prepared with financial support of Humanities and Public Sciences Department under RFFI, Project # 20-09-00105.

## Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой

*К вопросу о мировоззренческом влиянии на современников\**

Воспоминаний об отце Иоанне Кронштадтском сохранилось немало. Большая их часть уже переиздана, однако нам удалось обнаружить еще одно свидетельство, опубликованное совершенно неожиданно в журнале «Новый путь», который, как известно, яростно критиковался самим отцом Иоанном. В известной проповеди 25 февраля 1903 года по поводу идей, излагавшихся в этом журнале, он говорил: «Этот журнал задался целью искать Бога, как будто Господь не явился людям и не поведал нам истинного пути... Другие пути все ведут в погибель. Это сатана открывает эти новые пути, и люди бессмысленные, буии<sup>1</sup>, не понимающие, что говорят, губят и себя, и народ, так как свои сатанинские мысли распространяют среди него» [15, с. 691–692].

Казалось бы, «Новый путь» должен был ответить контрударом и опубликовать материалы, выставляющие священника в нелицеприятном свете. Однако в условиях цензуры редакция журнала выбрала путь примирения с влиятельным пастырем. Она сама полностью опубликовала гневную проповедь священника в своем мартовском номере, заявив при этом, что «питает к личности о. Иоанна Кронштадтского глубокое уважение» и полагает, «что в данном случае вся вина падает на людей, которые ввели его в заблуждение» [20, с. 19].

Есть основание полагать, что уверения в уважении к Кронштадтскому пастырю были вполне искренними, так как сохранилась характеристика, данная З.Н. Гиппиус – активным членом редакции журнала – различным группам церковников. По мнению Зинаиды Николаевны, только о. Иоанн Кронштадтский является органической частью церкви, а другие находятся в ней «лишь внешне». Отца Иоанна вместе с «подвижниками, схимниками, старцами» она причисляет к верующим «слепо, по-древнему, по-детскому, с детской подлинной святостью», «невинной святостью» [4].

В апрельском издании Н. Минский<sup>2</sup> публикует ответ отцу Иоанну под названием «“Новый путь” и путь “сатанинский”», в котором автор «характеризует отзыв Иоанна Кронштадтского как недоразумение, связанное с неправильной трактовкой задач издания, основной целью которого являлся не поиск новых путей в религии, а <...> поиски путей сближения интеллигенции с церковью» [11, с. 88].

Однако никакого заблуждения со стороны о. Иоанна Кронштадтского (исходя из его христианского мировоззрения) не было, когда он в своей проповеди указывал, что путь у

<sup>1</sup> Нечестивцы, богохульники.

<sup>2</sup> Псевдоним Н.М. Виленкина.

\* С приложением малоизвестных воспоминаний.



христианина только один, а все прочие пути от лукавого. И подтверждение тому, что Кронштадтский пастырь как раз очень точно определил направление движения Религиозно-философских собраний, рупором которых и являлся журнал «Новый путь», мы находим у одного из основателей этих собраний – А.Н. Бенуа. Позиционировавший себя католиком и наделенный тонким художественным чутьем, он вспоминал по поводу собраний: «Мне лично становилось все более и более ясным, что тут, как и во всем на свете, дело складывается не без участия Князя мира сего...» [1, с. 44].

Через два номера после выхода проповеди отца Иоанна «Новый путь» в рубрике «Из частной переписки» под инициалами С.Н. публикует воспоминание, которое мы и предлагаем вашему вниманию.

### **Из частной переписки. Гр. Л.Н. Толстой и о. И. Кронштадтский**

*«Совет Юрьевского университета избрал в число почетных членов гр. Л.Н. Толстого и протоиерея Кронштадтского собора отца Иоанна Сергиева» (Из газетных известий)*

Я учился в средней духовной школе. В моей душе начинался сильный религиозный подъем. Товарищ принес в класс небольшую литографированную тетрадь и под большим секретом дал ее мне, сообщив, что это сочинение гр. Л.Н. Толстого под названием «Моя исповедь». С громадным интересом взял я тетрадь. Мы все любили Толстого. Много хорошего, бодрого, радостного влил он в наши души. И с его религиозно-примиряющим взглядом на жизнь, с этими сияющими трогательным счастьем картинами семейной жизни, с его «великим христианином Гришей», я считал его глубоким и убежденным христианином. Но в этой тетради пришлось прочесть не то.

Буквы ее были тусклы, в иных местах строки стерлись совсем; целые страницы приходилось разбирать с трудом.

Вы помните эту речь о человеческой душе, искавшей Бога, полную такой глубокой искренности и обвеянную тяжелой скорбью. Прибавьте, что говорилось в ней о том, чем я жил в то время, затрагивались струны души, натянутые до последней степени, и вы поймете, что чтение серой тетради потрясло меня.

Автор рассказывал, как, не находя нигде Бога, он звал Его в отчаянии души своей, но Бог не откликнулся ему, и бедный человек убедился, что нет Того, Кто бы мог слышать его.

– Нет Того, Кому я молюсь, Кем живу, на Ком держатся все мои надежды – его нет? Я негодую и делаю усилие почувствовать близость Его душе моей, чтоб ушел от меня даже призрак сомнения. Делаю усилие, но со дна души поднимается что-то тяжелое и жестокое. Предчувствие ужаса охватывает меня. Отрываюсь от тетради, оглядываюсь кругом, растерянно смотрю на товарищей. Но жестокое и ужасное поднимается и растет, и когда со страхом и отчаянием я вновь смотрю в свою душу, там нет Бога.

– Что, если его нет? Еще я спрашиваю это, весь дрожа и со слезами на глазах, но ответ уже дан. И все, что было во мне и вне меня, светлое и прекрасное, что связывало меня такими крепкими нитями с радостью необъятного мира, – все куда-то ушло, и остался только я – одинокий и слабый человек. Кругом холодно и пусто. Впоследствии я испытал похожее чувство, когда выйдешь осенней ночью из юрты и одинокий смотришь в бесконечную, черную даль. Кругом сырость, и резкий дождь бьет в лицо. Люди за тысячу верст от меня, и когда возвратишься к ним?

Я не мог сказать ничего против того, что говорил Толстой.

Правда, мне было известно много возражений, которыми опровергались «доводы» против Бога и христианства. На уроках основного богословия и философии они казались имеющими значение. Но ведь эти возражения были направлены против доводов книжных, придуманных людьми, сочиненных ими. Против тех доводов они имели смысл и могли иметь силу. Но что они значили против голоса жизни, против голоса живой души, которая слышалась со страниц тетради? Они были придуманы только мыслью и для мысли; когда же душа, а не мысль, стала искать их, она нашла в них мало нужного. Как будто я падал и, падая, хотел ухватиться за то, что считал прочным и могущим поддержать, но там оказывалась одна пустота, и я бесплодно махал руками.

В отчаянии я призывал Бога, но там, где моя мысль и мое чувство переходили прежде в восторг и с такой уверенностью ощущали Бога, теперь они встречали холод и страх и бессильно опускались. Я не мог молиться.

Было лето в начале; кончились экзамены, и можно было свободно гулять. Стояли чудесные ночи. Небо поднималось высоко, внизу темнело, но вверх было светло и прекрасно. И вот, я долго, долго бродил тогда; сидел где-нибудь на берегу реки, то шел по улице, пока она не выводила за город, и все думал о Боге, о людях, о себе, о Толстом.

За это время мне удалось прочитать несколько других статей Толстого. И я не мог не видеть в нем человека, который с чрезвычайной искренностью волнуется вопросами жизни, который, отбросив все внешнее, обнажал душу до ее действительной сущности, до целей истинных и существенных. Я видел это, но не шел радостно навстречу, ибо тут же читал и другое; читал ненависть к тому, что было мне дорого и близко. Не мог сочувствовать вражде к церкви, к идее церкви, к людям ее. Все это было родное мне, и я знал, что не все было тут так худо, как говорил Толстой; что было и здесь многое, что можно было любить, к чему можно было привязаться всей душой.

И вот раз, в это время, я шел по берегу реки. Сначала я не заметил необычного скопления народа. Потом вижу, что много народа бежит к паровой пристани. Пошел и я. Мимо пробежал знакомый священник. Вид его поразил меня. Обычно я встречал его намеренно важным, а тут он бежал, толкаясь и подбирая полы рясы. Я не понимал, что случилось. Наконец кто-то сказал, что приехал о. Иоанн. Это был знаменитый кронштадтский протоиерей, который проезжал через наш город к себе на родину. До этого времени я видал его на портретах. Теперь он стоял на пароходе, на капитанском мостике, – священник с добрым приветливым лицом. Глаза людей смотрели на него и в них были видны радость, восторг, умиление. Слезы лились у многих. Что это было? Будто нашли они что-то знакомое, родное, но до сих пор затаенное на дне души каждого; не в себе нашли, в другом, но это все равно; почувствовали они, что может быть человек прекрасен, и есть такой человек, и вот он стоит перед ними. И все, что было в каждом прекрасного, все это поднялось у них, и они облили свой идеал слезами восторга и радости. Священник стал говорить. Утверждают, будто не повторяются в церкви нашей теперь евангельские сцены. Нет, это, несомненно, была евангельская сцена. Он говорил искренно и просто о том, что рад видеть нас, что желает нам всего лучшего и счастлив, видя, что мы веруем в Бога и Христа Его. Народ замер. Глаза блестели от слез, добрых, блаженных, счастливых. Если бы напряженность веры и святой радости взвешивались на весах Божией правды, я думаю, этот момент был показателем великой веры нашего народа. Если бы в ту минуту о. Иоанн сказал этим людям, чтобы они оставили все и пошли за ним, я убежден, многие бы пошли за ним. Таких слов не было сказано, но ясно, что, прикоснувшись краем, только краем, к святому и правдивому, эти люди стали оживать.

Вместе с другими как будто и я нашел свою душу. Это был для меня именно тот довод в пользу бога и христианства, которого я искал с такой жадной; это был довод такой же силы, живой и могущественно действовавший, как доводы Толстого. Там был гений

художественной силы, здесь гений нравственного влияния. Он показал, что церковь может, как ничто другое, оживлять человека, ибо вот, пришел служитель церкви, обвеянный правдой Божией, и в людях заговорил прекрасный и благой дух Христов.

С.Н. [17]

Приведенные нами воспоминания иллюстрируют две важные темы: Трансформация религиозного сознания в ходе становления личности как такового и собственно противопоставление Толстого и о. Иоанна Кронштадтского по характеру воздействия на этот процесс становления. Охарактеризуем каждую из них.

Проблема мировоззренческого становления личности часто связана, а для России начала XX века особенно, с выстраиванием личных отношений с Богом, зачастую сопровождающимся разного рода сомнениями и переосмыслениями, казалось бы, уже устоявшихся и укоренившихся в сознании представлений. В «Серебряном веке» такое мировоззренческое становление русской интеллигенции шло, как правило, двумя магистральными путями: либо переход к материализму и критическому отношению к действительности, либо сохранение идеалистического мировоззрения, но не в лоне ортодоксальной церкви, что вылилось в так называемое богоискательство, начало которому, по признанию многих, положили Вл.С. Соловьев и Л.Н. Толстой, а своеобразным правопреемником стали Санкт-Петербургские религиозно-философские собрания и их печатный орган – журнал «Новый путь». Не случайно официального редактора журнала П.П. Перцова Департамент полиции характеризовал как «ревностного распространителя недозволенных сочинений графа Л. Толстого» [10].

Да и программный доклад на первом заседании религиозно-философских собраний В.А. Тернавцева «Русская церковь перед великою задачей» самой своей внутренней противоречивостью как нельзя более убедительно показывал мировоззренческую, в том числе и религиозную неопределенность как самого докладчика, так и сочувственно встретивших этот доклад участников собрания<sup>1</sup>. Эту противоречивость точно, на наш взгляд, отмечал ровесник и земляк Тернавцева, богослов, относящийся, по определению Гиппиус, к церкви «учащей», И.И. Филевский, увидевший в вышеозначенном докладе и «мудрые слова», и «мнения парадоксальные», «прекрасные мысли» и «досадные, причиняющие душевную боль» [21, с. 4, 19].

Переход от привитой в детстве веры к неверию совершали многие представители интеллигенции «Серебряного века». Как отмечал философ Е.Н. Трубецкой: «В эпидемическом безверии тогдашней мыслящей молодежи отражалось действие не только общерусских, но, и общемировых причин...» [19]. Однако кому-то, подобно самому Трубецкому, удавалось пройти и обратный путь уже на новом, более осмысленном уровне. Возвращение в лоно православной церкви он описывал в красках, схожих с приводимыми нами воспоминаниями: «Это была радость исцеления в буквальном смысле слова, потому что я переживал восстановление разрушенной целостности моего человеческого существа» [19].

Осознание простыми православными людьми своей слабости в вере и их зачастую незащищенность под шквалом журнальной полемики по церковным вопросам прекрасно выразила писательница Н.А. Лухманова, полагавшая, что «“базар печати” способен потушить “огонь” веры в сердцах многих людей», стать источником сомнений. «Нам дорога наша вера, маленькая, колеблющаяся, как пламя восковой свечи», – писала она, давая понять, что такие «нетвердые» христиане дорого дали бы «за поддержку нашего настроения, за беседу хотя бы не с сильным и ученым, а с убежденным, верующим христианином» [11, с. 92].

Но не только в светской, а и в духовной православной среде сомнения и искания тоже имели место. Автор приведенных выше воспоминаний тоже учился в духовной семинарии.

<sup>1</sup> Будучи студентом Харьковского университета, он, по всей видимости, пережил мировоззренческий кризис, стал изучать Священное Писание, бросил университет и переехал в Петербург, став вольнослушателем Санкт-Петербургской духовной академии.



И в этой колеблющейся среде Л.Н. Толстой и о. Иоанн Кронштадтский выступили как два противоположных вектора. Примечательно, что еще в эпоху царствования Александра III обе эти личности считались императором самыми значимыми в России, но деятельность обоих воспринималась как исключительно положительно воздействующая на российское общество<sup>1</sup>. Однако к началу XX века они стали оказывать на общество противоположное влияние, и связано это было с тем, что обе личности в основании своей деятельности имели ряд противоположных начал. Причем, как верно отмечает современный исследователь, конфликт между этими личностями носил характер не просто религиозный, а «социально-религиозный». И этот конфликт «можно назвать одной из симптоматичных духовно-нравственных драм предреволюционной России» [8, с. 71]. Единственный современный исследователь восприятия современниками личности Кронштадтского пастыря тоже отмечает, что на «гуманистических весах» значимости великих людей он «уравновешивает Л.Н. Толстого» [9, с. 19].

Конечно, первое, что следует отметить, это два принципиально разных мировоззренческих подхода, оказывавших влияние на современников: для Толстого это вечные сомнения и вечный поиск, а для Кронштадтского пастыря – неколебимая вера и поиск только путей ее укрепления и претворения в жизнь. Сомнения человека, наделенного таким талантом, как Толстой, выбивали почву из-под ног, способствовали сомнениям других, подобным тем, что описаны в приводимых нами воспоминаниях. А твердая вера отца Иоанна, воплощавшаяся не столько в словах, сколько в делах и служении, вселяла уверенность в других, поддерживала веру.

Внутренний скепсис и метания Толстого распространялись и на его собственное литературное призвание, заставляя периодически искать себя на иных поприщах. В этом отступлении от своего призвания в пользу множества других дел, ни одно из которых не было доведено до конца, его в свое время упрекал некогда страстный поклонник, а затем не менее страстный критик, публицист «Нового времени» М.О. Меньшиков<sup>2</sup>: «Многие ли, как он, имели столько благоприятных данных, чтобы выбрать любой жизненный труд? Но Лев Толстой не выбрал ни одного. Он пробует университет, меняет факультеты – и бросает их. Пробует военную службу – и бросает ее. Пробует быть добрым помещиком, культурным просветителем своих крестьян – и бросает это. Пробует быть пореформенным уездным деятелем – и бросает это. Пробует быть народным учителем – и бросает это. Пробует быть хозяином, по-американски, скотоводом, винокуром – и бросает это. Толстой неизменно бросал одно занятие и переходил к другому» [14, с. 46].

Разрушительное влияние Л.Н. Толстого на многих людей, становившихся в тот или иной период его последователями, откровенно описал художник М.В. Нестеров в письме другу А.А. Турыгину: «Толстой, как художник, смакует свою беспринципность, свое озорство, смакует его и в религии, и в философии, и политике... Лукавый барин, вечно увлекаемый сам и чарующий других гибкостью своего великого таланта... Он же, “как некий бог”, не ведая своей силы, заманивая слабых, оставляет их барахтаться в своих разбитых, покалеченных идеалах» [23].

В противоположность Л.Н. Толстому, И.И. Сергиев был уверен в своем призвании, счастлив им и тверд в нем. Хотя сомнения и были, если судить по дневникам священника, но он обращался всегда за помощью к Богу и они уходили. Даже критически относившийся к церкви А.М. Горький после личной встречи с о. Иоанном Кронштадтским (разговор между ними состоялся непростой) характеризовал его как человека, «искренне верующего, как веруют немудрые, сельские попки, хорошего, честного сердца», и при этом замечал: «Все

<sup>1</sup> Это представление укоренилось в отечественной историографии благодаря мемуарам графа С.Д. Шереметева.

<sup>2</sup> Заметим, что Меньшиков всегда был уверен в величии литературного таланта Толстого. Одно из первых упоминаний писателя в своем дневнике он завершил фразой: «Бог бы мог так написать» [13, л. 54].

время спрашивает Бога своего: так ли, Господи?» [6, с. 318]. Глядя, как отец Иоанн выходит из церкви после службы «стиснутый толпой», Горький заметил: «Он мне напомнил истерзанного Христа с грубой картины Ге “Что есть истина”» [5, с. 3].

В свой антицерковный период жизни и творчества Л.Н. Толстой выдвинул этическую концепцию «непротивления злу насилием», основанную на самостоятельно интерпретированном писателем принципе «неделания» (у-вэй) Лао-Цзы. Концепция эта широко известна, поэтому мы не будем подробно останавливаться на ее изложении.

Кронштадтский же пастырь в дневниках сформулировал принцип деятельной христианской этики как «понуждение себя к добродетели» [7, с. 120]. Можно сказать, что философии неделания он противопоставил этику «делания», в которой любовь к Богу выражается прежде всего в любви к ближнему, а та, в свою очередь, должна проявляться в помощи любому человеку встать на путь честного труда. Показательна речь отца Иоанна на открытии церковно-приходского попечительства при Андреевском соборе, где он служил. В ней он говорил, что попечительство создается прежде всего не для заботы о потребностях храма, а для «уничтожения нищенства и попрошайства в нашем городе, для искоренения лени, праздности, тунеядства и пьянства, для приискания работ бедным, для учреждения ремесленной школы для бедных детей» [3, с. 126]. Организовав Дом трудолюбия в Кронштадте, отец Иоанн не успокоился, а сумел с поддержкой влиятельных единомышленников за двадцать лет организовать около ста таких домов по всей стране [2, с. 368].

Не случайно тот же М.О. Меньшиков в некрологе, посвященном Кронштадтскому пастырю, больше всего внимания уделял именно его собственному неустанному труду и призывам к труду, обращенным к пастве: «В нашей стране Маниловых и Обломовых, в веке философии неделания и непротивления отец Иоанн звал народ русский не к ленивому а к деятельному благочестию... Личной религией его был неустанный труд, направленный волей Бога» [12, с. 297].

По сути, Толстой и о. Иоанн Кронштадтский выступают проводниками в жизнь двух формулировок «Золотого правила нравственности», первый – более ранней версии: «не делай другим того, чего не хотел бы в отношении себя», а второй – версии, озвученной Христом в Нагорной проповеди, которую можно свести в формуле: «делай для других то, что хотел бы, чтобы делали для тебя».

Безусловно, и Толстой, и отец Иоанн стремились каждый по-своему оказывать влияние на народ. Однако Толстому как представителю знатного дворянства, ассоциировавшего себя с интеллигенцией, сделать это было заведомо гораздо сложнее, чем выходцу из бедной семьи потомственных сельских священников. Очень показательны воспоминания А. Смирягина<sup>1</sup> о личной встрече с писателем уже после отлучения того от церкви: «Граф Толстой не может быть духовным руководителем народных масс, так как сам он часто меняет свои убеждения, что вполне подтверждают даже последние его сочинения. Положим, в этом можно видеть доказательства его искренности и честности, заставляющих его немедленно отказываться от тех взглядов, какие его разум признал несостоятельными. Но где же ручательство, что его разум завтра же не признает несостоятельными его сегодняшние, самые горячие убеждения?!. Отдельный человек сравнительно легко и скоро может переживать такие колебания, но не целое общество. Чтобы люди могли осуществлять в своей жизни то или иное нравственное учение, для них прежде всего необходимо глубокое убеждение, что это учение – самое истинное...» [16, с. 93].

Мысль, что Толстой далек от народа, ярко озвучил его младший современник И.Л. Солоневич, связанный происхождением как со священничеством, так и с крестьянством: «Граф Лев Толстой мог гримироваться под мужичка и щеголять босыми своими ногами – но ничего, кроме дешевой театральщины из этого получиться не могло: мужик Толстому все равно не верил: блажит барин, с жиру бесится» [18].

<sup>1</sup> Был вместе с Толстым соучредителем Общества трезвости, а впоследствии стал священником.

Как ни пытался Л.Н. Толстой «опроститься», он не сумел понять простой народ и быть понятным им. Отец Иоанн Кронштадтский, проповедовавший не столько словом, сколько делом, хотел и мог воздействовать на самые низшие слои населения. Он был близок и понятен народу, действительно жил для народа, служение которому и было для него служением Богу. И неудачи интеллигенции, в том числе и Толстого, в попытках влиять на народ Кронштадтский пастырь объяснял отсутствием веры: «Отчего гордые интеллигенты стремятся в опекуны и правители народа, не понимая этого народа и его действительных нужд и не любя его? Оттого, что у всех них оскудела вера в Бога...» [1, с. 18]. Показательно, что и Горький вспоминал, что отец Иоанн в числе прочего сказал ему: «Богу – вера нужна, а не суета мирских дел! Видел я таких, людям помогать хотите, а себе помочь не можете!» [5, с. 3].

Кронштадтский пастырь хотел и умел помогать простым людям конкретными делами и пастырским служением, что и сделало его известным и любимым в народе. Не случайно один из современников секрет его популярности объяснял «целомудренной неразрывностью слова с делом» [22, с. 157]. Как вспоминал А.П. Чехов по возвращении с Сахалина, портреты о. Иоанна Кронштадтского были там почти в каждом доме, чего нельзя было сказать о сочинениях Толстого. В одной из статей, посвященных памяти Кронштадтского пастыря, Меньшиков сравнивает его с Толстым именно по степени связанности с народом: «Сколько ни громадна слава графа Л.Н. Толстого, он подавляющему большинству простонародья неизвестен вовсе. С именем его не соединено таинственных заветных чувств, что связывают с “отцом Иваном” всякую деревенскую бабу, всякого пастуха, всякого каторжника в рудниках Сибири» [12, с. 285].

Как итог мы можем видеть, что сомнения и концепция «непротivления злу» на деле оказываются ближе к «не деянию» зла, чем к свершению блага. Работы Толстого помогают укрепить свою веру таким сильным духом личностям как отец Иоанн, но для сомневающихся выступают губительным ядом. Иоанн Кронштадтский, напротив, стремится помочь и укрепить веру тех, кому это больше всего требуется. Для него вопрос веры – это не вопрос высоких этических взглядов и философских толков, а в первую очередь, осознание Бога в душе, для облегчения жизни и благих стремлений простых людей, всех и каждого без исключений. Сам поиск «нового пути» – это лишь поиск, в то время как о. Иоанн призывает не искать, а самоотверженно идти по пути служения Богу через служение ближнему своему, через любовь, вне всяких преград и метаний.

## Литература

1. *Константин (Горянов), архиеп.* К столетию Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. // Христианское чтение. 2003. № 22. С. 15–56.
2. *Белкина Е.Е.* Открытие о. Иоанном Кронштадтским Работного дома в г. Калуге в 1895 г. // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. 2009. № 19. С. 367–370.
3. *Власова А.В., Смирнов С.С.* Организация попечительств о бедных церковного звания и церковно-приходских попечительств в России второй половины XIX – начала XX века // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 1 (216). История. Вып. 43. С. 124–128.
4. *Гиппиус З.Н.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 6: Живые лица. М.: Русская книга, 2002; [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://ruslit.rau.ru/lib/ru/lib/book/gippius-ss15-06/gippius-ss15-06.html>
5. *Горький М.* Из воспоминаний // Накануне: Литературное приложение. 1922. 30 апреля. С. 1–4.
6. *Еремин А.В.* Русская революция и образы «новой религии» в творчестве А.М. Горького // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19. Вып. 3. С. 315–323.
7. *Жуковская Л.И., Сайгин В.В.* Концептуальное поле «грех» в контексте изучения языковой ментальности // Научный диалог. 2017. № 12. С. 113–125.
8. *Ильенко С.Г.* Об опасности вопросно-ответного диктата в педагогической сфере // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. 2013. № 159. С. 68–77.
9. *Ильшешенко Ф.А.* Отец Иоанн Кронштадтский в восприятии современников: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2004. 30 с.

10. *Лавров А.В.* К истории журнала «Новый путь»: официальные документы // Габриэлиада: К 65-летию Г.Г. Суперфина: Интернет-проект: Ruthenia.ru; ОГИ; кафедра русской литературы Тартуского университета. 2011 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/document/545658.html>
11. *Левицкая Т.В., Михайлова М.В.* Неожиданный поворот: роль Н.А. Лухмановой в закрытии журнала «Новый путь» // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 2. С. 84–100.
12. *Меньшиков М.О.* Выше свободы. М.: Современный писатель, 1998. 464 с.
13. *Меньшиков М.О.* [Записные книжки] // Центральный московский архив-музей личных собраний. Ф. 202. Оп. 1. Д. 16. Л. 54.
14. *Меньшиков М.О.* По образу и подобию // Слово. 1991. № 9. С. 46–48.
15. *О. Иоанн Кронштадтский.* О старом и новом пути спасения // Миссионерское обозрение. 1903. № 5. С. 690–692.
16. *Смирягин А.* В Ясной Поляне // Миссионерское обозрение. 1903. № 1. С. 76–94.
17. *С.Н.* Из частной переписки: Гр. Л.Н. Толстой и о. И. Кронштадтский // Новый путь. 1903. Июнь. С. 233–236.
18. *Солоневич И.Л.* Народная монархия. М.: Издательская и рекламно-информационная фирма «Феникс» ГАСК СК СССР, 1991. 512 с.; [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://litlife.club/books/25415/read?page=43>
19. *Трубецкой Е.Н.* Воспоминания. М.: Директ-Медиа, 2010. 290 с.; [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://dugward.ru/library/trubetskoy/trubetskoy\\_vospominania.html#a005](http://dugward.ru/library/trubetskoy/trubetskoy_vospominania.html#a005)
20. *Фирсов С.Л.* Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский и воспоминания о нем // Святой Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях современников. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1994. С. 7–22.
21. *Филевский И.* Об отношении церкви к современным религиозным запросам нашей интеллигенции // Миссионерское обозрение. 1903. № 1. С. 3–20.
22. *Щеглов И.* У отца Иоанна Кронштадтского (Рассказ очевидца). СПб., 1892. С. 144–185.
23. *Art-nesterov.ru:* Интернет-ресурс [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://art-nesterov.ru/letters99.php>

*Аннотация.* В статье дается сравнительный анализ влияния на процесс становления личного мировоззрения в российском обществе Л.Н. Толстого и И.И. Сергиева (о. Иоанна Кронштадтского). Анализ основывается на свидетельствах современников и приложении не переиздававшейся ранее публикации из журнала «Новый путь» по данной тематике. В контексте заявленной проблематики обращается внимание на вопрос трансформации религиозного сознания в ходе становления личности применительно к рассматриваемому периоду (начало XX века). Выявляются и анализируются основные составляющие жизненных позиций Толстого и о. Иоанна Кронштадтского в контексте их влияния на современников. По результатам исследования определены следующие антитезы, характеризующие соответственно Толстого и о. Иоанна Кронштадтского: сомнение – вера, поиск себя – следование единой избранному пути, проповедь непротivления как часть философии неделания (не делать зла) – проповедь деятельного отстаивания веры (делать добро), «опрощение» – реальная жизнь с простым народом и для него.

*Ключевые слова:* св. прав. Иоанн Кронштадтский, Лев Толстой, «Новый путь», мировоззрение, вера, проповедь.

Peter A. Shevchenko, Post-graduate Student, Faculty of Philosophy, Turgenev Orel State University. E-mail: [akamoto0258@gmail.com](mailto:akamoto0258@gmail.com)

#### **John of Kronshtadt and Leo Tolstoy.**

*On the Issue of Worldview Influence on Contemporaries*

*Abstract.* The article provides a comparative analysis of the influence of L.N. Tolstoy and I.I. Sergiev (John of Kronstadt) on the formation of personal worldview in Russian society. The analysis is based on the testimonies of the contemporaries and the previously not reissued publication of “Novy Put” (“New Way”) journal on the subject. In the context of the declared problematics, special attention is paid to the question of transformation of religious consciousness in the course of the personality formation in relation to the period under consideration (the beginning of the 20th century). The author reveals and analyzes the main components of the life stand of Tolstoy and Father John of Kronstadt in the context of their influence on contemporaries. The results of the study allow to reveal the following antitheses that characterize Tolstoy and John of Kronstadt, respectively: doubt - faith, search for oneself – following the once chosen path, preaching of non-resistance as part of the philosophy of not-doing (not doing evil) – preaching of active upholding of faith (doing good), “simple living” – real life with and for common people.

*Keywords:* John of Kronstadt, Leo Tolstoy, “Novy Put” (“New Way”), Worldview, Faith, Sermon.

## Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой

Известный писатель и публицист А.С. Суворин писал в «Новом времени» в апреле 1894 года: «Мы живем в такое время, когда два лица как бы соперничают между собою в области религиозного влияния – граф Толстой и о. Иоанн Кронштадтский. ...Отец Иоанн является представителем православия во всей его законности и его привлекательности для верующей православной души, ищущей исцеления, очищения от грехов, надежды на Божие милосердие и на Божие чудо. Граф Толстой – представитель другого направления, реформатского или раскольничьего, доведенных до крайних пределов. Оба они, как известно, пишут и излагают свое учение, один – православное, другой – свое собственное, но которое он считает древнехристианским... Далее между ними едва ли есть сходство, но важно то, что оба они – русские люди, идущие по двум течениям нашей религиозной жизни» [26, с. 374].

Вместе с тем этих двух выдающихся людей объединяло многое. И напряженная духовная жизнь, и осознание своей общественной миссии. Наконец, и Л.Н. Толстой, и о. Иоанн Кронштадтский были тесно связаны с той социально-политической реальностью Российской империи, в которой им привелось жить и бороться. Они не были философами, ограждавшими своей философией от реальности земной жизни, не были религиозными мыслителями, призывавшими к уходу от мира в глубины собственного внутреннего бытия. Это были люди действия и, как ни парадоксально, противоборство их идей кажется еще более современным от того, что оно было так привязано к историческому моменту. В центре их спора были не только вопросы веры и церкви, но и проблема того, как должно быть устроено общество и каким путем должна идти Россия. Переплетаясь между собой, эти темы как бы вобрали в себя вопросы русской жизни, большинство которых не теряют актуальности со временем.

Для о. Иоанна Кронштадтского первопричиной всего существующего был Бог как Личность и как Творец, в то время как для Л.Н. Толстого Бога в традиционном христианском понимании не существовало, а существовало некое всемирное божество, растворенное в человеческом и природном бытии. Иоанн Кронштадтский писал: «У нас в России появился лжеучитель граф Лев Толстой, известный, прославленный писатель, который проповедует всем печатно, что личного воскресения не будет и жизни вечной для отдельных лиц не будет, а что люди сольются с какою-то общею жизнью, погрузятся в общую жизнь с потерей личности и личного ощущения» [9, с. 350].

Иоанн Кронштадтский встретил в оппоненте христианского учения целый сплав различных древних и новых верований. Это и учение о нирване, и деизм, и пантеизм и теософские концепции. Разница между учением Толстого и всем вышеперечисленным заключалась в том, что выдающийся писатель связал свои идеи с тем, чего так ждали

*Саевская Мария Александровна*, аспирант кафедры истории социально-политических учений факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: masha-saevskaya@yandex.ru





определенные слои русского общества, – с радикальным социально-политическим обновлением России, а затем и всего человечества. Новый мир, свободный и счастливый, о котором мечтали все утописты, мир без насилия и эксплуатации, наконец, без ограничений, исходящих от церкви и ее учителей, которые вечно поддерживают старые отжившие порядки. Таким был идеал Толстого, и он попал в самую сердцевину свободолобивых мечтаний интеллигенции.

Отец Иоанн был необычным священником. Принадлежа к белому духовенству, которое должно было вступать в брак, но решив служить каждый день литургию, он отказался от интимной связи со своей женой, и той пришлось согласиться. Даже будучи еще молодым и совсем небогатым, он уже помогал тем, кто нуждался, не только духовным советом. «Приходит отец Иоанн в бедную семью, – рассказывал очевидец, – видит, что некому сходить даже за съестными припасами, потому что из одного угла доносятся болезненные стоны хворой матери семейства, из другого – несмолкаемый плач полуголодных, иззябших, больных ребятишек. Отец Иоанн сам отправляется в лавочку, чтобы купить провизию, в аптеку за лекарством или приводит доктора, словом, окружает несчастную семью чисто родственными попечениями, никогда, разумеется, не забывая и о материальной помощи, оставляя там последние свои копейки, которых слишком мало в то время имел еще сам» [1, с. 57].

Открытость, щедрость, доброта и духовный опыт отца Иоанна сделали его священником, к которому стекались почитатели со всех концов страны. «Он не брезгует грехом, не боится запачкаться о чужую грязь, – Он любит всякого человека и в грехе его и позоре его», – писал об Иоанне Кронштадтском иеромонах Михаил (Семенов) [1, с. 57].

Как бы ни был открыт к людям отец Иоанн, яркого оппонента церковного учения он принять не мог даже в своей душе. Шестого сентября 1908 года, когда Лев Толстой тяжело болел, Иоанн Кронштадтский записал в своем дневнике: «Господи, не допусти Льву Толстому, еретику, превзошедшему всех еретиков, достигнуть до праздника Рождества Пресвятой Богородицы, Которую он похулил ужасно и хулит. Возьми его с земли – этот труп зловонный, гордостью своею посмрадивший всю землю» [7, с. 60]. Иоанн Кронштадтский не видел надежды на исправление Л.Н. Толстого, и причиной тому считал его нежелание менять свои взгляды и каяться. По мнению отца Иоанна, Л.Н. Толстой был «так оболещен поклонением своих почитателей, что даже нет надежды на то, чтобы он когда-нибудь образумился и покаялся» [4, с. 884]. В другой раз он говорил о Толстом: «Даже если и Лев Толстой покается теперь, то и его простит Господь; но только от него нельзя этого ожидать, он не покается, гордость ему помешает» [4, с. 892].

Отец Иоанн Кронштадтский, признавая писательский талант Толстого, его знания и эрудицию, замечал, что тот «все хорошо писал, когда занимался обыкновенной литературой и не касался духовной» [4, с. 912]. Но когда дело дошло до самого святого для настоящего русского священника, до спасения души человеческой, православный проповедник решительно восстал против писателя.

Одна из духовных дочерей кронштадтского священника вспоминала: «Я рассказала, как мне жаль дочь моей приятельницы: она потеряла веру и сама призналась мне, что это случилось потому, что она сделалась ярой поклонницей Льва Толстого». Батюшка удивился и спросил: «Да неужели она неверующая? Вот оттого-то она все и болеет, да, пожалуй, и с ума сойдет. (Она сошла с ума)» [4, с. 918].

Для Иоанна Кронштадтского Толстой был совратителем всех – начиная с детей и заканчивая правительством. «Ты один, Господи, можешь очистить загнившую нравственную атмосферу русского юношества и людей зрелого возраста, зачитавшихся еретиком Львом Толстым», – писал он [8, с. 120]. По мнению Иоанна Кронштадтского, толстовское учение породило «разнузданность умов, сердец и воли, распущенность нравов, разрыв брачных,

священных уз, эпикурейское наслаждение жизнью, безверие и безбожие многих, поклонение своему разуму, самопрельщение, гордыню бесовскую и самоубийства» [11, с. 220]. В другом месте он возмущался тем, что «правительство либеральничающее выучилось у Льва Толстого всякому неверию и богохульству и потворствует печати, смердящей всякою гадостью страстей» [6]. Именно учение Л.Н. Толстого, по мнению отца Иоанна, «привело к забастовкам, революции и вызвало анархию» [4, с. 946].

Крайне самостоятельный, не всегда ладивший с церковным начальством и даже временами эксцентричный священник, отец Иоанн после царевубийства 1 марта 1881 года окончательно становится сторонником сильной неограниченной самодержавной власти. Революционные настроения Иоанн Кронштадтский прямо связывал с отпадением от православной веры. В его картине мира христианство отнюдь не было политически индифферентным. По мнению священника, церковь и государство должны были находиться в тесном союзе. В восприятии Иоанна Кронштадтского человек в первую очередь был борцом – со своими грехами, страстями и несовершенствами, с пороками общества, несправедливостью и ложью. Одним из символов культивации греха как отступления от Бога и стал для православного священника известный писатель Л.Н. Толстой, который как бы переворачивал правильную картину мира с ног на голову, опрокидывал те идеалы, которые помогали сохранить целостность личности, общества, государства.

В 1903 году министр внутренних дел В.К. Плеве попросил о. Иоанна Кронштадтского ответить на брошюру Л.Н. Толстого: «Обращение к духовенству», в которой русские священники обвинялись в том, что они извратили веру и обращают народ в идолопоклонство. Впрочем, и сами догматы церкви были для писателя неприемлемы. «В голове, – писал он, – в которую вбит клин троицы или Бога, сделавшегося человеком и своим страданием искупившего род человеческий и потом опять улетевшего на небо, не может уже воздержаться никакое разумное, твердое убеждение» [29, с. 10]. По свидетельству С.В. Животовского, «о. Иоанн взялся за эту непосильную работу не из угодничества перед сильным мира сего, а по глубокому и искреннему убеждению, что он как верующий и православный священник обязан был это сделать. Обязан потому, что Министр есть слуга царский, а Царь – помазанник Божий, и потому воля слуги Царского должна быть для него законом» [25, с. 68].

В своей брошюре «Против духовенства» Л.Н. Толстой утверждал, что церковь распространяла веру преимущественно насилием, что «миллионы и миллионы людей замучены, убиты, сожжены за то, что не хотели принять ее». Тут же, однако, Лев Толстой замечал, что насилие для принуждения людей к вхождению в церковь не употребляется в его время больше нигде, а «в одной только России». Как видно, писатель опять же подчеркивал особенность России, именно русское православие было для него максимально неприемлемо, именно оно, по его мнению, было самым «насильственным» [29, с. 6].

Комментируя слова Толстого, Иоанн Кронштадтский обратил внимание на то, что если бы в России действительно преследовали тех, кто не исповедует православную веру, то «Лев Толстой давно бы был казнен или повешен за свое безбожие, за хулу на Бога, на Церковь, за свои злонамеренные писания, за соблазн десятков тысяч русского юношества, за десятки тысяч духоборов, им совращенных, обманутых, загубленных» [24, с. 6–7]. Отдельно затронул Иоанн Кронштадтский и вопрос о непротивлении злу, которое якобы проповедовал Л.Н. Толстой, замечая, что последний «под непротивлением злу разумеет потворство всякому злу – по существу, непротивление греху, или поблажку греху и страстям человеческим, и пролагает торную дорогу всякому беззаконию» [24, с. 15].

Лев Николаевич Толстой чутко и болезненно отзывался на всякую несправедливость и жестокость со стороны властей, кроме того он активно призывал население Российской империи не служить в армии, чтобы не поддерживать эксплуататорский порядок.



В своей брошюре «К рабочему народу» (1902), он писал: «Вы, рабочие, поступая в солдаты и повинувшись военному начальству, даете возможность помещикам владеть их землями, которые должны принадлежать всем. (О том, что христианин не может быть солдатом, т.е. обещаться убивать себе подобных, и должен отказываться от употребления оружия, я писал много раз и между прочим и в книжечке Солдатская памятка, где я старался показать из Евангелия, почему всякий христианин должен это сделать)» [28].

А когда через два года началась русско-японская война, Л.Н. Толстой уверенно выступил против военных действий. «Все знают, не могут не знать главного, что войны, вызывая в людях самые низкие, животные страсти, развращают, озверяют людей, – писал он. – И не говоря уже о военных, по своей профессии готовящихся к убийству, толпы так называемых просвещенных людей, ничем и никем к этому не побуждаемых... выражают самые враждебные, презрительные чувства к японцам, англичанам, американцам... и без всякой надобности выражают самые подлые, рабские чувства перед царем. ...Все подносят друг другу безобразные иконы, в которые не только никто из просвещенных людей не верит, но которые безграмотные мужики начинают оставлять, все в землю кланяются перед этими иконами, целуют их и говорят высокопарно-лживые речи, в которые никто не верит. ...И по всей России, от дворца до последнего села, пастыри церкви, называющей себя христианской, призывают того Бога, который велел любить врагов, Бога-Любовь на помощь делу дьявола, на помощь человекоубийству» [30]. В ответ на вопрос американской газеты, на чьей стороне он в этой войне, Л.Н. Толстой заявил: «Я ни за Россию, ни за Японию, я за рабочий народ обеих стран, обманутый правительством и вынужденный воевать противно собственному благосостоянию, своей совести и религии» [23, с. 103].

Надо сказать, что Иоанн Кронштадтский был прямо противоположного мнения о сущности войны и христианского отношения к ней. Он тоже осуждал кровопролитие и жестокость, но при этом считал невозможным потворство злу. «Войны, братия мои, неизбежны на земле, ибо иногда народы, особенно не знающие Христа Божия, попирают самые священные права и интересы, достояние и честь, веру и Богослужение. ...И чем вы обуздаете дерзость, кощунство, зверство и кровопийство этих извергов человечества, чем, скажите, кроме оружия? Волей-неволей приходится отражать грубую силу также силой, оружие – оружием и дерзко вызывающих на войну карать войной» [12, с. 203–204]. Отец Иоанн обозначил и обязанности всех подданных русского царя в случае внешней угрозы: «Если бы иноземные народы посягнули на безопасность нашего отечества и нашей святой Церкви, тогда мы, как один человек, выступили бы на защиту отечества и нашей правой веры» [14, с. 282].

Взгляды Льва Толстого и Иоанна Кронштадтского были прямо противоположными и в вопросах революционного насилия. Отец Иоанн был уверен, что оно ведет к разрушению тех основ, на которых строится жизнь общества и государства. Революционный бунт в представлении православного священника уподоблялся восстанию дьявола против самого Бога. «Нынешние крамольники готовы разрушить весь строй церковной, гражданской и семейной жизни и привести общество людей в состояние безначалия и дикости. От кого такая истребительная война, объявленная Богу и людям? От того, кто был первым крамольником на Небе и там объявил войну Богу и Ангелам и сам был низложен на землю». Лев Толстой, напротив, оправдывал революционный террор и даже написал письмо Александру III, убеждая его помиловать убийц императора. В своем послании он увещевал царя: «Не важно их число, а важны их мысли. Для того, чтобы бороться с ними, надо бороться духовно. Их идеал есть общий достаток, равенство, свобода. Чтобы бороться с ними, надо поставить против них идеал такой, который бы был выше их идеала, включал бы в себя их идеал» [1, с. 46]. Писатель прямо призывал правителя не только смириться с насилием, но и придумать какой-то идеал, идущий еще дальше устремлений террористов.

Здесь надо отметить, что в действительности непротивленческая теория Л.Н. Толстого не всегда соответствовала взглядам самого писателя, даже в последние годы его жизни. П.А. Басинский пишет: «Пожалуй, главная особенность позиции позднего Толстого в отношении физического насилия и смертной казни была в том, что он категорически отрицал юридикализм в решении этих вопросов. Грубо говоря, роль адвоката на суде в его глазах была не менее противна, чем роль прокурора» [1, с. 47]. В то же время тот же Басинский замечает про Л.Н. Толстого одну любопытную деталь: «В статье “Стыдно” (1895) он ностальгически вспоминает, как в 1820-х годах командир Семеновского полка С.И. Муравьев отказался от сечения провинившихся солдат розгами и проводил с ними душевные беседы, но молчит о том, что это тот самый Муравьев-Апостол, который был одним из ведущих участников “Южного общества” декабристов, принявшего решение об убийстве царя» [1, с. 49].

Л.Н. Толстой питал отвращение к институциональному насилию, но готов был восхищаться насилием стихийным. Писатель В.Г. Короленко вспоминал: «Чехов и Елпатьевский рассказывали мне, между прочим, что Толстой проявляет огромный интерес к эпизодам террора. ...В этой борьбе проявилось много настроения, и оно в свою очередь начинало заражать Толстого. Чехов и Елпатьевский рассказывали мне, что, когда ему передали о последнем покушении на Лауница, то он сделал нетерпеливое движение и сказал с досадой: И, наверное, опять промахнулся?» [15, с. 81]. На убийство в 1902 году министра внутренних дел Сипягина теоретик непротивления злу насилием Толстой среагировал словами о том, что «это целесообразно». А когда в том же году крестьяне в Полтаве и Харькове начали грабить и жечь помещичьи усадьбы, да так рьяно, что разграбили и местную больницу, вытаскивая тюфяки из-под тифозных больных, великий писатель отозвался: «И молодцы! ...Мужик берется прямо за то, что для него всего важнее» [15, с. 81].

За непротивлением злу в теории Льва Николаевича лежала большая, возможно, еще детская жажда бунта, может даже, жажда крови, мести, стихийного разгула, той самой анархии, которая не признаёт никаких правил, никаких запретов, никаких ограничений. В.И. Ленин писал: «Стремление смести до основания и казенную церковь, и помещиков, и помещичье правительство, уничтожить все старые формы и распорядки землевладения, расчистить землю, создать на месте полицейски-классового государства общежитие свободных и равноправных мелких крестьян ... идейное содержание писаний Толстого гораздо больше соответствует этому крестьянскому стремлению, чем отвлеченному «христианскому анархизму», как оценивают иногда «систему» его взглядов» [16, с. 211].

И эта жажда свободы была близка той части русского общества, в которой еще со времен восстания декабристов, а то и раньше культивировалось чувство вины за народные страдания, искупить которые можно было только кровью притеснителей. Современный исследователь Ю.Л. Ореханов (прот. Георгий Ореханов, 1962–2020) заметил: «Произведения писателя, созданные после религиозного перелома, затрагивали самые глубокие, самые заветные духовные и нравственные мотивы русской жизни, они имели особую тональность, которая в первую очередь создавалась жгучим социальным пафосом, чувством вины перед народом и необходимостью религиозного переосмысления этой вины» [22, с. 31].

Л.Н. Толстой был не первым и не последним, кто развивал идеи противопоставления «истинного христианства» и «казенного православия», характерные для той части русской интеллигенции, которая поставила своей целью борьбу с исторической российской государственностью со всеми ее атрибутами – церковью, армией, правопорядком. Другой религиозный философ от русской интеллигенции, Д.С. Мережковский, писал: «Русская революция есть продолжение и, может быть, конец того, что начали и не кончили революции европейские. Во всяком случае, этим грозным девятым валом уносится Россия от всех

берегов исторических; этим небывалым пожаром охвачено государственное строение, величайшее не только в пространстве, но и во времени. Русское самодержавие уходит корнями своими через Византию, Второй Рим христианский, в Первый Рим языческий и еще далее, в глубину веков, в монархии Востока. Рушится здание тысячелетней древности, тысячелетней крепости, твердыня, которая служила оплотом всех реакций и о которую разбивались все революции. Последняя, глубочайшая основа этой твердыни, – не только социально-политическая, но и религиозная. ...Ежели не с мистической, то с исторической точки зрения, если не для будущего, то для прошлого русская революция, низвержение русского единовластия, имеет великий смысл религиозный» [20]. Русское революционное движение Д.С. Мережковский называл «религиозно-революционным», а о Л.Н. Толстом говорил: «Если вы отлучили от Церкви Л. Толстого, то отлучите и нас всех, потому что мы с ним, а мы с ним потому, что верим, что с ним Христос» [19].

Надо сказать, что Иоанн Кронштадтский множество раз обращал слова обличения к тем писателям, религиозно-философские искания которых отводили их от православия. «Господа писатели! Мысль ваша и язык ваш обтекает всю землю, обо всем вы мыслите и пишете, только не заглядываете вы в свою душу и не знаете, а все ли благополучно в ней, и об этом не заботитесь», – говорил он [8, с. 116].

Ниспровержение православия связывал с ниспровержением русского самодержавия и Н.А. Бердяев, который писал в 1903 году: «Русский народ пытается утолить свой духовный религиозный голод не в православной церкви, замаранной прислужничеством врагу народа – бюрократическому правительству, а в свободном сектантском движении, русская интеллигенция делает свой религиозный духовный голод сознательным орудием в борьбе с гнетом самодержавия» [3, с. 140].

Одним из представителей этого «свободного сектантского движения» был Л.Н. Толстой. Поэтому и власть опасалась, что известный писатель станет объединяющим началом для различных сектантов: духоборов, молокан, штундистов, баптистов. И.В. Шахова пишет: «Такие опасения были небезосновательны, так как у писателя действительно имелись тесные связи, к примеру, с духоборами, которым он отдает весь свой гонорар за роман “Воскресение”» [31]. Современный исследователь К. Волянская замечает: «По мнению некоторых историков, социально-этическая сторона учения духоборцев-постников (отказ от службы в армии, неучастие в насилии и эксплуатации, вегетарианство, коммунальное устройство жизни), принятого ими в 1893–1894 годах, сформировалась под сильным влиянием идей Толстого и при непосредственной пропаганде этих идей среди духоборцев “толстовцами”. При этом вряд ли Лев Николаевич понимал, что любимые им духоборцы вовсе не рационалисты, а вполне не чужды мистике и верят в то, что их вождь – “истинный сын Божий”, “Христос”, прорекающий людям истину» [5].

Итак, искание нравственной свободы и новой веры в учении Толстого были тесно переплетены с неприятием современной ему российской политической действительности. Обличая пороки общества, Л.Н. Толстой связывал их с православием. «Как теперь, так и тогда явное признание и исповедание православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими», – писал он в своей «Исповеди» [27]. Лев Николаевич восставал всей душой именно против православия, другие конфессии и секты совсем не были для него настолько неприемлемы. «Вследствие моего интереса к вере, я сблизился с верующими разных исповеданий: католиками, протестантами, старообрядцами, молоканами и др. И много я встречал из них людей нравственно высоких и истинно верующих. Я желал быть братом этих людей», – замечал Толстой в той же «Исповеди» [27]. Таким образом, именно православная Россия была объектом, против которого Л.Н. Толстой восстал в сво-



ем учении. Он приветствовал террор и грабеж, когда дело доходило до борьбы с этой Россией, и признавал православие почти безнравственным, когда говорил о его влиянии на личность.

Иоанн Кронштадтский совершенно точно увидел основной, политический аспект учения Толстого. «Ниспровергая веру в Бога, во Христа, в Церковь, вы, толстовцы, ниспровергаете Россию, вы готовите ей политическую гибель, ибо Россия распространялась и стала велика, сильна, просвещена и уважаема от врагов только через православную веру, через предстательство и заступление Богоматери» [13, с. 426].

Для отца Иоанна Л.Н. Толстой стал символом разрушения не только души человеческой, но и всего уклада русской жизни, как внутреннего, так и внешнего. Действительно, как бы ни было противоречиво «непротивленчество» Л.Н. Толстого, революцию он считал шагом на пути к лучшему мироустройству. «Причины совершающейся в России революции, – беспорядки, буйства, насилия... никак не доказывают, что существующий порядок был хорош. Революция состоит в замене худшего порядка лучшим. И замена эта не может совершиться без внутреннего потрясения, но потрясения временного. Замена же дурного порядка лучшим есть неизбежный и благотворный шаг вперед человечества», – рассуждал писатель [17]. Революция для Толстого имела всемирно-историческое значение. «Думаю, что начинающаяся сейчас в России революция будет, как и большая французская революция, не только русская революция, но революция всемирная... Как французы были призваны к тому, чтобы обновить мир, так к тому же призваны русские в 1905 г.» [17].

Сам Иоанн Кронштадтский как бы стоял по другую сторону баррикад. По его мнению, интеллигенция, стремясь к революции и анархии, провозгласила «дикую свободу своим бессмысленным страстям», объявила «войну начальству и всякому общественному порядку», предались неповиновению, всякому бесчинству, убийству среди белого дня, – всякой лжи и клевете на тех, которые им ненавистны; провозгласили словом и делом так называемый террор и самые власти держат в страхе, между тем как они сами должны были бы бояться власти» [10, с. 423].

Противоборство Иоанна Кронштадтского и Льва Толстого встречало разные оценки современников. Так, по мнению известного публициста М.О. Меньшикова, «кронштадтский и яснополянский старцы, противоположные по духу, составляют гордость России, ибо оба выражают с исключительной силой наш национальный гений» [18]. Писательница В. Микулич (Л.Н. Веселитская), которая принимала в своем доме отца Иоанна Кронштадтского, «с благоговением относилась к Льву Толстому и к каждой высказанной им мысли» [21].

О. Георгий Ореханов рассуждал: «Конечно, выступление Л.Н. Толстого было настоящим бунтом против Церкви, но в этом бунте содержался ответственный для Церкви, церковной догматики и для религиозного мировоззрения в целом вызов. “Почему вы, христиане, не живете по заповедям Христа?” – вот вопрос, который задавал Л.Н. Толстой» [22, с. 31].

По мнению Н.А. Бердяева, «Толстой уловил и выразил особенности морального склада большей части русской интеллигенции, быть может, даже русского человека-интеллигента, может быть, даже русского человека вообще» [2]. Известный философ, конечно, преувеличивал. В увлечении Л.Н. Толстым проявилась не столько русская, сколько вообще человеческая природа, которая ищет новых путей, новых решений и хочет избавиться от любых ограничений и установлений, которые, как кажется, стесняют свободу духа и творчества. Гораздо ближе к русскому народу, а в чем-то и к русской интеллигенции, по крайней мере в той ее части, которая оставалась православной, был Иоанн Кронштадтский, с его прямоотой и честностью, патриотизмом и стремлением к постоянному духовно-нравственному совершенствованию.



## Литература

1. *Басинский П.В.* Святой против Льва: Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой: история одной вражды. М.: АСТ, 2013. 361 с.
2. *Бердяев Н.А.* Духи русской революции [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyaev/duhi.html>
3. *Бердяев Н.А.* Политический смысл религиозного брожения в России / Н.А. Бердяев // *Опыты философские, социальные и литературные.* СПб.: Изд-е М.В. Пирожкова, 1907. С. 133–151.
4. Беседы праведного Иоанна Кронштадтского с духовной дочерью (Дневник Е. Духониной) // Беседы великих русских старцев: О Православной вере, спасении души и различных вопросах духовной жизни. М.: Трифонов Печенгский монастырь; Ковчег, 2003. С. 865–981.
5. *Волянская К.* Лев Толстой и духоборы [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://ahilla.ru/lev-tolstoj-i-duhobory/>
6. Дневники святого праведного Иоанна Кронштадтского. Ч. 4. 1908 год [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/loann\\_Kronshtadtskij/dnevnik/4](https://azbyka.ru/otechnik/loann_Kronshtadtskij/dnevnik/4)
7. *Иоанн Кронштадтский.* Предсмертный дневник. 1908, май – ноябрь. СПб.: Отчий дом, 2006. 180 с.
8. *Иоанн Кронштадтский.* Путь к Богу / Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 103–122.
9. *Иоанн Кронштадтский.* Слово в неделю двадцать пятую по Пятидесятнице (1896): В обличение лжеучения графа Л. Толстого / Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 348–351.
10. *Иоанн Кронштадтский.* Слово двенадцатое: На день преставления св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова 26 сентября 1905 года // Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский. Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 422–424.
11. *Иоанн Кронштадтский.* Слово на день преподобного Иоанна Рыльского // Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 218–221.
12. *Иоанн Кронштадтский.* Слово по прочтении Высочайшего манифеста о войне России с Турцией / Св. прав. отец Иоанн Кронштадтский // Я предвижу восстановление мощной России. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 203–206.
13. *Иоанн Кронштадтский.* Христианская философия: Избранные работы М.: Эксмо; СПб., 2004. 694 с.
14. *Иоанн Кронштадтский.* Собр. соч.: в 6 т. Киев: Оранта, 2006. Т. 6. 399 с.
15. *Короленко С.В.* Книга об отце. Ижевск: Удмуртия, 1968. 382 с.
16. *Ленин В.И.* Лев Толстой как зеркало русской революции / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. М.: Изд-во политической литературы, 1968. Т. 17. 655 с.
17. *Лурье Я.С.* После Льва Толстого [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/bio/lure-posle-tolstogo/tolstoj-i-revoluciya-1905-goda.htm>
18. *Меньшиков М.О.* Иоанн Кронштадтский: Некролог // Новое время. 1908. № 11777.
19. *Мережковский Д.С.* Лев Толстой и церковь [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/public/merezhkovskij-tolstoj-i-cerkov.htm>
20. *Мережковский Д.С.* Не мир, но меч [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://public.wikireading.ru/94521>
21. *Микулич В. (Веселитская Л.Н.).* Пройденная дорожка: Воспоминания. РО ИРЛИ. Ф. 44. Ед. хр. 2. Л. 250.
22. *Ореханов Ю.Л.* Восприятие конфликта между русской православной церковью и Л.Н. Толстым современниками писателя в России // Вестник Вятского государственного университета. 2011. № 2 (1). С. 30–38.
23. *Полосина А.Н.* «Хороший» и «дурной» патриотизм, по Л.Н. Толстому // Сборник научных статей по материалам Международной научной конференции «XIV Виноградовские чтения». М.: Московский городской педагогический университет, 2016. С. 93–104.
24. *Иоанн Сергиев (Кронштадтский), прот.* Ответ пастыря церкви Льву Толстому на его «Обращение к духовенству». СПб.: В. Максимов, 1903. 16 с.
25. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Творения. Письма разных лет. Т. II. 1902–1908. М.: Отчий дом, 2011. 640 с.
26. *Суворин А.С.* В ожидании века XX. Маленькие письма, 1889–1903 гг. М.: Алгоритм, 2005. 1021 с.
27. *Толстой Л.Н.* Исповедь (1882 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://tolstoy.ru/online/online-publicism/ispoved/>
28. *Толстой Л.Н.* К рабочему народу. 1902 год [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/publicistika/k-rabochemu-narodu.htm>
29. *Толстой Л.Н.* Обращение к духовенству. М.: «Звезда» Н.Н. Орфенова, 1917. 32 с.
30. *Толстой Л.Н.* «Одумайтесь!». 8 мая 1904 года [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/publicistika/odumajtes.htm>
31. *Шахова И.В.* Церковь и государство в России: эволюция взаимоотношений в XIX веке [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/tserkov-i-gosudarstvo-v-rossii-evolyutsiya-vzaimootnosheniy-v-xix-veke>

*Аннотация.* Противостояние писателя Льва Николаевича Толстого и священника Иоанна Кронштадтского не было просто конфликтом двух личностей, пусть даже и выдающихся. Это была борьба двух мировоззрений, двух концепций восприятия истории и религии и, наконец, места исторической России в жизни всего человечества. Л.Н. Толстой был во многом идейным вождем той части интеллигенции, которая искала путь переустройства общества и изменения личности в отказе от старых традиций и установлений, в новом понимании христианства, в жестком противостоянии всему казенному, полицейскому, военному, в поиске идеала человека, освобожденного от привычных социальных порядков. Иоанн Кронштадтский вел за собой как будто другую Россию – ту, которая стремилась идти уже известным в христианстве путем смирения и покаяния, и видела духовное возрождение общества и нации в следовании традициям православия и самодержавия. Спор выдающегося проповедника с великим писателем не был чисто религиозным или даже религиозно-философским. Это было и политическое столкновение: борьба за умы, за души, за историю.

*Ключевые слова:* Иоанн Кронштадтский, Л.Н. Толстой, православие, революция, религиозная философия, непротivление злу.

Maria A. Saevskaya, Postgraduate Student, Department of History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. E-mail: masha-saevskaya@yandex.ru

### **John of Kronstadt and Leo Tolstoy**

*Abstract.* The confrontation between the writer Leo Tolstoy and the priest John of Kronstadt was not just a conflict of two personalities, even if they were outstanding. It was a struggle between two worldviews, two concepts of perception of history and religion, and, finally, the place of historical Russia in the life of all mankind. L.N. Tolstoy was in many respects the ideological leader of the part of intelligentsia that was looking for a way to rebuild society and change personality by way of abandoning old traditions and institutions, in the new understanding of Christianity, in tough opposition to the everything bureaucratic, police, military, in search of an ideal man freed from the usual social order. John of Kronstadt led the way for as if another Russia – one that sought to follow the path already known in Christianity as the way through humility and repentance, and saw a spiritual rebirth of society and nation in following the traditions of Orthodoxy and autocracy. The dispute between an outstanding preacher and a great writer was not purely religious or even religious-philosophical. It was also a political clash: the struggle for the minds, for the souls, for history.

*Keywords:* John of Kronstadt, L.N. Tolstoy, Orthodoxy, Revolution, Religious Philosophy, Non-resistance to Evil.



## **Святой праведный Иоанн Кронштадтский vs церковный либерализм и либеральные СМИ**

Последние годы жизни святого праведного Иоанна Кронштадтского (1829–1908) отмечены травлей со стороны как светского либерального сообщества, так и либеральной части петербургского духовенства. Прямая борьба либералов против отца Иоанна была в первую очередь обусловлена мировоззренческой позицией кронштадтского праведника. Наиболее выпукло и комплексно данная позиция представлена в сборниках, издаваемых его последователями, сторонниками и защитниками. Такие последователи отца Иоанна в прессе и миссионерском сообществе именовались иоаннитами.

Одним из ведущих издателей сборников проповедей и поучений праведного Иоанна Кронштадтского был крестьянин Ярославской губернии Василий Федорович Пустошкин. Он являлся также одним из руководителей и постоянных авторов журнала «Кронштадтский маяк», газеты «Гроза» [9, с. 264]. По благословию праведного Иоанна Пустошкин вел строительство величественного пятиглавого собора в Воронцовском Благовещенском женском монастыре (Псковская губерния, ныне – Торопецкий район Тверской области) [10, с. 12], а также перестроил и расширил Леонтиевский храм в селе Фатьяново Ярославской губернии [26, с. 5]

Решением Святейшего Синода от 13 апреля 1912 года В.Ф. Пустошкин был осужден как «иоаннит», член «секты хлыстовского типа» [7, с. 135]. Однако годы гонений со стороны Советской власти показали его стойкую веру. После большевистской революции он перешел на нелегальное положение, а собранные вокруг него так называемые иоанниты стали одним из первых пластов православного катакомбного движения [8, с. 42].

В 1927 году в «иоаннитском» движении происходит раскол из-за известной Декларации заместителя Местоблюстителя Патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского). Пустошкин, находясь в подполье, остался тем не менее верен митрополиту Сергию. В 1929 году он принимает монашеский постриг с именем Досифей, становится священником, его возводят в сан архимандрита [7, с. 137]. На архимандрита Досифея в катакомбном движении ориентировались тысячи последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского [7, с. 137]. Власти безуспешно разыскивали его по всей стране. Наконец, 10 ноября 1941 года в возрасте 76 лет он был арестован в Рязани. В следственном деле Пустошкин проходит уже с именем архимандрит Феодосий, что, вероятно, свидетельствует о принятии им великой схимы. Первоначально приговоренный к расстрелу, он затем содержался в лагерях как минимум до 1952 (или 1955) года. Его сын, Павел Васильевич Пустошкин, был расстрелян в июне 1941 года в Орле, дочь погибла в тюрьме [22]. Таким образом, с именем Василия Федоровича Пустошкина связана одна из самых ярких

*Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, секретарь Ученого совета Иваново-Вознесенской духовной семинарии, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии. E-mail: inok\_vit@mail.ru*

страниц подпольного православного сопротивления коммунистическому режиму. Поэтому его репрезентацию взглядов святого праведного Иоанна Кронштадтского никак нельзя считать нецерковной.

В 1911 году Василий Пустошкин издал в Санкт-Петербурге одобренный духовной цензурой сборник проповедей о Иоанна «Правда дороже золота» [21]. В нем раздел «Самодержавие Царское» помещен сразу же после раздела «Вера Православная» [21, с. 4]. Как бы суммой взглядов святого праведного Иоанна Кронштадтского В.Ф. Пустошкин считает такие его слова: «Господи, всемогущий, всеблагий, премудрый Царь царств земных! Устрой и утверди русское царство с русскою Православною Церковью на непоколебимом Камне, каковой еси Ты, Иисусе Христе, Боже наш! Покори, Господи, все народы, составляющие Россию, одной воле Императора и наипаче Себе, верховному и единственному Главе Церкви Своей. Да не поколеблют державы Российской инородцы и иноверные и инославные!» [21, с. 44].

«Если отпадешь от своей веры, – предсказывает о. Иоанн России, – как уже отпали от нее многие интеллигенты, то не будешь уже Россией и Русью Святою, а сбродом всяких иноверцев, стремящихся истребить друг друга» [21, с. 28]. Здесь же праведный Иоанн предсказывает «праведное наказание Божие» «изменникам», «покушавшимся на убиение Богом помазанного на Царство Царя нашего» [21, с. 44]. «И чем бы мы стали, россияне, без Царя? – вопрошает Иоанн Кронштадтский и отвечает: – Враги наши скоро постарались бы уничтожить и самое имя России, так как Носитель и Хранитель России, после Бога, есть Государь России, Царь Самодержавный, и без него Россия – не Россия» [21, с. 44].

Праведный Иоанн называет Бога «стражем израиля» [с маленькой буквы – *и.В.*], уточняя, что имеет в виду «новый, то есть христианский израиль», который есть «Церковь Христова и Россия, содержащая веру Христову православную» [21, с. 12]. Святой Иоанн Кронштадтский восклицает: «Да хранит Бог Россию и Царя России если не ради русских, ставших недостойными по своим великим грехам, то ради Церкви Православной, ради всех святых и ради всех чудес, явленных в России» [21, с. 44].

Праведный Иоанн Кронштадтский перечисляет «богоотступников». Это «все еретики, толстовцы, вольнодумцы, баптисты, пашковцы, штундисты и прочие». Он называет их наследниками ада и одновременно насадителями ада, которые «из православных русских сделались ниже язычников, ни во что не веруют, богохульничают, хулят святых» [21, с. 20, 45]. Пустошкин приводит такие слова праведного Иоанна: «Царь, как получивший от Господа царскую державу... есть и должен быть Самодержавен... Умолкните же вы, мечтательные конституционалисты и парламентаристы!». Здесь же отец Иоанн сравнивает «конституционалистов и парламентаристов» с сатаной, искушавшим Христа [21, с. 14]. «Кто верен Богу, тот верен и Царю» [21, с. 15].

«Господи, – молится отец Иоанн во время первой русской революции, – умиротвори Россию ради Церкви Твоей, ради нищих людей твоих, прекрати мятеж и революцию, даруй Царю мудрость и мужество, пошли Ему многих советников благочестивых, мудрых и могущественных» [21, с. 46]. Широко известны теперь включенные в сборник Пустошкина слова о. Иоанна: «Отче наш, иже еси на небесех! Да святится Имя Твое в России! Да придет царствие Твое в России! Ты насади в ней веру истинную, животворную! Да будет она царствующей и господствующей в России, а не уравненной с иноверными исповеданиями и неверными... Истина не может быть сравнена с ложью и правда веры с неправыми вероисповеданиями» [21, с. 45].

Главным фундаментом мира, по праведному Иоанну Кронштадтскому, является Евхаристия, Бескровная Жертва, ежедневно приносимая в храмах: «Мир стоит, крепится, не колеблется ради этой жертвы, грады стоят и не разрушаются... семейства утверждаются, козни и мечтания еретиков и раскольников бездейственны бывают» [21, с. 19].



Те же, кто отвернулись от Евхаристии, от Церкви, от православного царя, по мнению отца Иоанна, готовят царство антихриста. Праведный Иоанн Кронштадтский обращает к ним евангельские слова: «Отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф. 21, 43). «Разгневанный Господь, – говорит отец Иоанн, – отвратил лицо Свое от богохульников и еретиков, они уподобились скотам» [21, с. 30].

Для праведного Иоанна очень важна тайна имени, в первую очередь Имени Иисуса и имен святых. Он недоумевает, почему те, кто не почитают святых, носят «человеческие имена», то есть имена святых [21, с. 30]. Разрыв с Царством Небесным в глазах отца Иоанна дегуманизирует человека, утратившего свою человеческую суть. «Революционеры», «интеллигенты», «еретики» для него – как бы вне человечества.

Своих современников отец Иоанн характеризует так: «Христиане стали ныне читателями только газет и журналов, да романов... но не читателями и слушателями Евангелия и святоотеческих писаний. От того и дух христианский потеряли, дух небесный, и стали все земными» [21, с. 42]. Дух секуляризации, обезбоживания, разрыв социальной и политической реальности с мистериальностью таинств, открывающих на земле Царство Небесное, неизбежно ведут к приходу антихриста и Страшному Суду. «От подошвы ноги до темени головы, – говорит отец Иоанн, – нет в обществе здорового места... Истинно, близок день пришествия страшного Судии для суда над всеми людьми, потому что уже настало предсказанное отступление от Бога и открылся уже предтеча антихриста» [21, с. 26].

Собрав в небольшой брошюре как бы квинтэссенцию политико-богословских взглядов святого праведного Иоанна Кронштадтского, Василий Федорович Пустошкин назвал ее «Правдой золота» и подчеркнул, что «слова эти многим покажутся не по духу» [21, с. 41]. Действительно, взгляды отца Иоанна были прямо противоположны тем основным мировоззренческим трендам, которые к тому времени стали уже практически господствующими в русском обществе. Отметим, что собранные Пустошкиным идеи святого праведного Иоанна Кронштадтского были характерны для последнего на протяжении многих десятилетий.

В центре политико-теологических взглядов кронштадтского праведника – Бог, раскрывающий себя на земле через Церковь в русском царстве и русском царе. Правильное политическое для него – только сильное самодержавие, ограждающее православных в первую очередь от внутренних врагов Православия. Эти внутренние враги, отпавшие от Церкви, в полном смысле слова не являются даже людьми. В этом дискурсе задача православных христиан видится как всемерное содействие самодержавному царю в его миссии по защите чистоты веры. Политическое и религиозное здесь неразрывно сплетены воедино. Совершенно иной дискурс предлагался внутрицерковными либералами.

За два года до брошюры В.Ф. Пустошкина в том же Петербурге выходит сборник статей епархиального миссионера Санкт-Петербургской епархии Дмитрия Ивановича Боголюбова (1869–1953) «Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия» [3]. Дмитрий Иванович впоследствии стал членом Предсоборного совета, участником Поместного собора 1917–1918 годов. С 1922 года после рукоположения в сан священника он стал деятельным помощником патриарха Тихона и борцом с обновленцами, в 1944–1953 годах преподавал в Православном Богословском институте и воссозданной на его основе Московской духовной академии [14, с. 457]. Нужно отметить, что Д.И. Боголюбов активно выступал в защиту так называемых иоаннитов, хотя на деле придерживался церковно-либеральных взглядов.

Главная мысль Д.И. Боголюбова, как и других представителей церковного либерализма в это время, заключается в последовательной деполитизации Церкви, удалении священнослужителей и миссионеров из правомонархического движения, разрыве с силовыми структурами. Боголюбов выступает за «народно-органическую миссию» [14, с. 457]. Он пи-

шет: «Явственно обрисовываются два направления в миссионерах: одно – охранительно-традиционное, облюбовавшее и всячески защищающее те воздействия на людскую совесть, которые так пышно расцвели в эпоху К.П. Победоносцева; другое направление в миссионерстве – прогрессивно-органическое, видящее силу православия только во внутренних его духовно-благодатных учреждениях, а отнюдь не в содействии миссионерам со стороны полицейской репрессии. Это направление в миссионерстве не связывает себя органически ни с одной политической партией в государстве. Оно мечтает и молится, как о своей базе, об обновленной народно-приходской жизни православных христиан на основах католического христианства» [3, с. 3].

Если святой праведный Иоанн Кронштадтский постоянно говорил о сатанинском характере атеизма, то Боголюбов утверждает: «Религия по существу своему незыблема и не может... пошатнуться от смелых приговоров доморожденных наших атеистов. Значит, бояться этого рода «выпадов» на религию мы не должны» [3, с. 7]. «Дело Церкви среди людей, – писал Дмитрий Иванович, – сводится не к мелочному вмешательству в политическую борьбу партий... чтобы участвовать... в злободневных социально-экономических спорах, а в том... чтобы напоминать нам всегда о Христе» [3, с. 9]. С точки зрения Боголюбова, необходимо принять современный мир, чтобы христианизировать его. Он отрицает «крайности монашеского аскетизма» [3, с. 11].

Ссылаясь на В.С. Соловьева, Д.И. Боголюбов пишет о справедливости борьбы за «справедливые и разумные гражданские формы жизни», о том, что христианство должно иметь «деятельно-практический характер». Более того, он настаивает, что именно такой характер деятельности необходимо считать «величайше-православным» [3, с. 13]. По его словам, «православие благожелательно ко всяким формам жизни, которые любезны сердцу людей и через которые божественная правда ярко светится миру. А потому утверждать, будто наше русское православие по природе благоволит только тому, что реакционно, что на руку бюрократам и что подавляет простой народ – это значит клеветать на святую Церковь, на ее учение, каноны и всю ее историю» [3, с. 14]. Поэтому нужно «заговорить против рабства у нас социально-экономического» [3, с. 15].

Такой борьбе, по мнению Боголюбова, нужно дать «святое знамя» в Евангелии [3, с. 18]. Впрочем, «христианский прогресс достигается не революцией народной, а историко-бытовой эволюцией», а «пастыри, становящиеся под знамя революционных антирелигиозных партий или действующие революционными методами, погрешают». Однако, по мнению Боголюбова, таким пастырям нужно оставить возможность служения, чтобы они вдохновляли людей на социальные перемены [3, с. 19]. «Церковь православная не учит своих пастырей рабству перед богатой знатью» [3, с. 19]. «Если бы наша старая правительственная машина, – пишет Боголюбов, – подлинно отвечала своему назначению, если бы она соответствовала видам народным, она давно бы замирила нашу родину и навела бы на Россию вождеденный мир. Но она бессильна благоволением подарить народ, при всех своих чрезвычайных полномочиях». Поэтому «наша правительственная машина нуждается в основательной чистке, а быт народный – в коренном переустройстве» [3, с. 159].

По мнению Дмитрия Ивановича, «настаивать на сохранении в неприкосновенности нашего социально-политического быта до манифеста 17 октября 1905 года нельзя по чисто-религиозным и христианским побуждениям» [3, с. 158]. Следовательно, нужно лишиться всякой церковной поддержки Союз русского народа, который, с его точки зрения, «просто боевая архиконсервативная партия, правда, пользующаяся покровительством сильных мира сего» [3, с. 157].

Боголюбов, ссылаясь на В.П. Свенцицкого, утверждает, что «христианскому аскетизму» нужно «вменить в обязанности» «новые подвиги, не субъективно-монашеского

характера, а подвиги на пользу укрепления в жизни христианской общественности и социологии», ибо «таких подвигов требует время» [3, с. 58]. Как видим, Д.И. Боголюбов не отстаивает совершенной аполитичности Церкви. Церковь, считает он, однозначно должна быть на стороне прогресса, в том числе социально-экономического. Он апеллирует здесь к священноначалию.

В «духовно-блудливое время» Синод, по мнению Дмитрия Ивановича, не должен молчать [3, с. 97]. Нужно подавить все «реакционное», что есть внутри Церкви, иначе оставший народ разрушит саму Церковь. И здесь появляется устойчивое политическое выражение той эпохи – «черные вороны». Если под «темными силами» буквально через несколько лет будут иметь в виду как окружение Г.И. Распутина, так и саму царскую семью, то под «черными воронами» (по имени, как увидим ниже, одноименной пьесы) подразумевалась деятельность святого праведного Иоанна Кронштадтского и вообще религиозных «монархистов».

«Бояться свобод, – пишет Д.И. Боголюбов, – православный христианин не должен. И скоро, очень скоро подойдет пора, когда мракобесов обуздают. И тогда горе будет самой Церкви! В глазах народа наши черные вороны сделают ее синонимом рабства, застоя, духовной немощи. И опрокинется на Церковь освобожденный народ и поднимет над собой знамя реформации» [3, с. 99]. Поэтому Церкви, считает Боголюбов, необходимо внутренне измениться самой. Он убежден, что «церковно-богослужебный язык наш» непонятен и «невразумителен», равным образом «невразумительны» церковные службы, которые «в массе своей за живую душу... уже не берут рядового христианина» [3, с. 150]. По его мнению, «пастыри наши» «обязаны» (это слово выделено у автора курсивом) перевести богослужебные тексты «если не на современный русский язык, так по крайней мере на язык Четий-Миней Дмитрия Ростовского». И тогда «рухнет средостение между Церковью и народом» [3, с. 151].

Необходимо, уверен Дмитрий Иванович, «обновленное священство», выбранное из народа. Ведь «поповичи-семинаристы» «нередко лишены всякой любви к церковности, всякой охоты радеть за христианский народ при современных условиях жизни» [3, с. 153]. Выбранным «из народа» кандидатам в священники нужно дать иное воспитание, такое, которое «соответствовало бы их высокому служению в наше время и делало бы из них пламенных борцов за правду в условиях нашей социально-общественной жизни» [3, с. 153].

«Люди, – пишет Боголюбов, – видят, как мы равнодушны к общечеловеческому прогрессу, слышат, какими жалкими словами мы при этом прикрываемся, и заключают о полной непригодности для жизни веры нашей, о совершенной ее дряхлости и серьезно с ней не считаются» [3, с. 184]. Поэтому «христиане-прогрессисты... обязаны сбросить с себя цепи также религиозного невежества и недомыслия» [3, с. 184]. Церковь, по его мнению, не должна быть «покровительницей духовного мрака и невежества, гасительницей научного просвещения», а церковный клир не должен быть «спаян» с государственной властью. Здесь Д.И. Боголюбов напрямую употребляет термин «старый режим», правда, ссылаясь на историю Франции [3, с. 205]. Боголюбов ссылается на «мужей христианских, умудренных знанием и постоянными размышлениями» [3, с. 184]. Однако для него это не святые отцы и учителя Церкви, а В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, В.П. Свенцицкий, ряд иностранных авторов, которые постоянно мелькают на страницах сборника.

Итак, перед нами также четко очерченная мировоззренческая позиция, которая видит задачу Церкви в поддержке трансформации политической системы, изменении социально-экономических условий жизни, отстаивании прогресса, внесении в него некоего «христианского начала». Для Боголюбова очевидна необходимость обновления Церкви, в частности перевод богослужебных текстов на русский язык, приспособление церковных

богослужений к «нуждам времени». Отстаиваемая же им «аполитичность» на самом деле сводится к прекращению какой-либо поддержки со стороны Церкви Союзу русского народа, других правомонархических политических объединений.

Перед первой русской революцией, в 1902–1903 годах пять раз издавалась брошюра духовного писателя, служащего канцелярии обер-прокурора Ивана Васильевича Преображенского (1854–1919) «Новый и традиционный духовные ораторы: о.о. Григорий Петров и Иоанн Сергиев (Кронштадтский)» [18]. В ней Иван Васильевич не просто сравнивал стили проповедования кронштадтского праведника и известного либерального священника Григория Петрова. Речь шла о столкновении двух принципиально разных мировоззрений.

Священник Григорий Петров (1866–1925) – один из самых ярких дореволюционных обновленческих деятелей, сторонник «христианского социализма», публицист, депутат 2-й Государственной думы по списку конституционно-демократической партии, был в 1908 году лишен священного сана [24]. Однако Всероссийский Поместный собор 2 (15) августа 1918 года вынес определение о признании недействительным лишения сана священнослужителей по политическим мотивам. В том числе был восстановлен священный сан и у Григория Петрова.

И.В. Преображенский отмечает, что священник Григорий Петров принципиально разделяет «Царство Небесное» и «Царство Божие». «Царство Небесное», с этой точки зрения, это «жизнь праведных за гробом», а «Царство Божие» – «праведная, нравственно-совершенная жизнь людей на земле» [18, с. 4].

Соответственно, согласно взглядам о. Петрова, «Царство Божие» достигается усилиями людей. Преображенский отмечает, что в отличие от о. Иоанна Кронштадтского Григорий Петров в своих беседах и брошюрах совершенно не обращается к православной догматике, являющейся основой вероучения, принципиально избегает таких слов, как «Пресвятая Богородица», «угодник Божий», «рай», «ад», «спасение», «таинства», «благодать», не говорит о церковных установлениях и иерархии, о Церкви, как «руководительнице ко спасению» [18, с. 4, 6].

Иван Васильевич особо подчеркивает, что о. Петров «не позволяет себе ссылок на какие-либо авторитеты Церкви, включительно до ее отцов и учителей. Он их положительно игнорирует», игнорирует также в целом «христианскую Церковь и ее историю», для него они «как бы совсем не существуют» [18, с. 5, 14]. Петров, по словам Преображенского, основывает свои «духовные беседы» с интеллигенцией и народом «на авторитете мыслителей светских, до языческих включительно», «заимствует нужные ему доказательства из литературы русской и иностранной», «приводит газетные сообщения» [18, с. 14]. Преображенский обращает внимание читателей на весьма показательную дискуссию в петербургских газетах по поводу проповедей священника Григория Петрова. Когда «Санкт-Петербургские ведомости» назвали его поучения «банальностями и побасенками с сентиментальными цветочками», два петербургских священника – «полуанонимный» священник В.К. и протоиерей церкви святого Пантелеимона Н. Дроздов вступились за о. Петрова. При этом, по мнению Ивана Васильевича, они проявили «раздраженную нетерпимость к чужому мнению» [18, с. 21–23].

Именно газеты и публицистические брошюры были пространством, в значительной степени формировавшим на рубеже XIX–XX веков дискурс петербургского духовенства. СМИ становятся важным средством модернизации самосознания священнослужителей. Конфликт вокруг личности святого праведного Иоанна Кронштадтского, его последователей, созданных ими детских приютов носил ярко выраженный информационный характер. Так, С.Л. Фурсов и священник Филипп Ильяшенко в обширной статье «Православной энциклопедии» о святом праведном Иоанне Кронштадтском отмечают, что началом всероссийской известности его чудотворений стала публикация газеты «Новое время» от 20 декабря

1883 года. В ней шестнадцать человек описывали исцеления по молитвам кронштадтского праведника, изъявляли ему благодарность и передавали всем завет о. Иоанна – чаще приступать ко Святому Причащению [2, с. 356]. Резкое неудовольствие публикацией выразил обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев [2, с. 356]. В «Новом времени» Василий Васильевич Розанов (1856–1919) передавал народный «шепот» «это – святой» и подчеркивал, что через праведного Иоанна «Живой Бог» «залил значением своим», а также «привязанностью народа» « всю официальную церковную власть» [9, с. 201].

О.В. Хомченко, посвятившая свое диссертационное исследование газете «Петербургский листок», особо отмечала: до 1905 года редакция этого издания «проявляла исключительное почтение и повышенный интерес к пастырскому служению о. Иоанна» [25, с. 196]. Например, в декабре 1890 года в «Петербургском листке» был опубликован цикл очерков А.А. Зыбина, посвященный 35-летию священствования отца Иоанна Кронштадтского [25, с. 198]. По мнению исследовательницы, эти очерки были близки к агиографическому жанру [25, с. 198].

С 1891 года «Петербургский листок» завел целую рубрику «По молитве отца Иоанна» [25, с. 217]. О.В. Хомченко анализирует также другие крупные публикации «Петербургского листка» 1894–1896 годов, являвшиеся предельно позитивной репрезентацией кронштадтского праведника [25, с. 202]. В 1894 году редакция «Петербургского листка» изложила содержание брошюры психиатра И.А. Сикорского, в которой подчеркивалась «колоссальная воля», искренность, кротость, пронизательность, «моложавость» кронштадтского праведника [25, с. 218].

С июня по сентябрь 1903 года в иллюстрированных прибавлениях к «Петербургскому листку» публиковался цикл путевых очерков художника С.В. Животовского «На Север с отцом Иоанном». Здесь подробно рассказывалась биография пастыря, давались его позитивные психологические характеристики. Впервые в агиографической манере сообщались сведения о детстве о. Иоанна, когда он рос «не похожим на других» [25, с. 209]. Такие публикации способствовали повышению тиража газеты. К примеру, выпуск при «Петербургском листке» 12 декабря 1890 года бесплатного приложения в виде портрета святого праведного Иоанна Кронштадтского способствовал повышению тиража с 13 000 до 15 885 экземпляров [25, с. 203].

Одновременно пространство массовой газеты стало местом не только коммерциализации образа о. Иоанна, но и десакрализации его. Здесь рассказы о биографии, подвигах и чудесах праведника ставились в один ряд с описанием уголовных преступлений, различных происшествий и т.д. Так, одновременно с очерками А.А. Зыбина публиковался роман с продолжением Ж. Мари «Адское внушение», где одна из глав называлась «Мечь мертвецов» [25, с. 206]. Публикуя практически в каждом номере сообщения о преступлениях, газета смаковала подробности их совершения [25, с. 206]. Это точно так же привлекало внимание читателей, как и рассказы об исцелениях, совершаемых праведным Иоанном. Тем самым СМИ разрушали образ Церкви в целом. В середине 1880-х годов газета «Минута» писала о том, что отец Иоанн якобы основал новую секту, небрежен в своих обязанностях, разрушает семейные узы, занимается самовосхвалением [25, с. 213].

Имя праведного Иоанна активно использовалось в коммерческих целях, на что он был вынужден реагировать. В 1903 году Генеральное страховое общество, доказывая возможность страхования для православного христианина, заявило, что отец Иоанн застраховал в нем свою жизнь. Иоанн Кронштадтский через «Петербургский листок» разъяснил, что это не так. Такие публикации способствовали увеличению прибылей страхового общества [25, с. 215].

В то время, когда «Петербургский листок» еще зарабатывал на позитивной репрезентации отца Иоанна Сергиева, главный рупор русского либерализма конца XIX века



«Вестник Европы» начал атаку на кронштадтского праведника. В ноябре-декабре 1891 года здесь выходит повесть Николая Семеновича Лескова «Полунощники» [13]. Надежда Киценко в своем исследовании о протоиерее Иоанне Сергиеве пишет: «Лесков ненавидел о. Иоанна как символ всего того, что он презирал в Православной церкви, от святых таинств, икон и чудес до культа святых» [9, с. 228]. По ее мнению, праведный Иоанн Кронштадтский для Лескова воплощал все худшее в религиозной жизни России. «Полунощники» оказались жестокой сатирой не только на окружение о. Иоанна, но и на него самого [9, с. 228]. В библиографической заметке, посвященной повести Лескова, журнал «Русская мысль» заявил, что в почитании о. Иоанна «проявляется хроническое умственное оскудение и отождание нравственное», поклоняться «живому человеку» совершенно «не по-христиански» [25, с. 216].

С 1905 года придерживаться прежней линии в отношении отца Иоанна «Петербургскому листку» было уже не только коммерчески, но и политически невыгодно. Когда 17 марта 1905 года в «Церковном вестнике» тридцать два священника поместили предельно либеральную записку «О необходимости перемен в русском церковном управлении», редакция «Петербургского листка» их активно поддержала. Авторы она назвала «кружком нашего столичного духовенства, который принимает близко к сердцу интересы Православной церкви и желает по мере сил послужить этим интересам». Теперь в «Петербургском листке» публиковались биографии и портреты членов этого «кружка» [25, с. 226–227].

Уже 22 марта 1905 года газета начала кампанию по дискредитации окружения праведного Иоанна Кронштадтского, которое маркировалось прессой и миссионерами в качестве «секты иоаннитов». В кампании приняли участие и либеральные священнослужители. Так, автором самой первой статьи о «секте», главным действующим лицом которой является якобы близкая к о. Иоанну Порфирия Ивановна Киселева, был некто, скрывавшийся под псевдонимом «И. Духовцев». О.В. Хомченко считает, что этот автор «принадлежал к священному сану» [25, с. 231]. Уже через три дня после выхода статьи митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Антоний (Вадковский, 1846–1912) потребовал от праведного Иоанна Кронштадтского «принять необходимые меры» против «иоаннитов» [25, с. 234]. Таким образом, СМИ теперь напрямую оказывали влияние на церковную жизнь, даже через анонимные, по сути, публикации.

В «Петербургском листке» был опубликован ответ о. Иоанна на статью «И. Духовцева» [25, с. 234]. Кронштадтского праведника так или иначе заставили вступить в полемику со скрывающимся под псевдонимом автором, что вывело полемику на новый уровень. Фактически Церкви был навязан дискурс, который формировался журналистским сообществом, церковным чиновничеством и либеральным духовенством. Отцу Иоанну пришлось еще несколько раз выступать в газете в спор с анонимом, он даже приглашал последнего к себе на духовную беседу. Однако «И. Духовцев» от личной встречи, конечно же, отказался. Зато он опубликовал перечень вопросов, ответов на которые требовал от о. Иоанна [25, с. 243].

Затем в «Петербургском листке» появились публикации за подписью «А-в». О.В. Хомченко считает, что этот автор принадлежал к епархиальному миссионерскому сообществу, так как он «оперировал официальными документами Санкт-Петербургской духовной консистории, перепиской начальства московской и петербургской митрополий, рапортами полиции, донесениями епархиальных миссионеров» [25, с. 236–237]. Цель всех этих публикаций напрямую обозначил еще «И. Духовцев» – потребовать от «начальства» «власть употребить» [25, с. 233].

Стоит обратить внимание на то, что популярная газета, публиковавшая массу скандальных материалов и одновременно долго в коммерческих целях эксплуатировавшая образ праведного Иоанна Кронштадтского, теперь стала местом «слива» закрытых церковных и полицейских материалов. У этого «слива» была конкретная цель – разгромить

окружение праведного Иоанна, выдвинуть его из церковно-политической жизни северной столицы. На протяжении 1905 года материалы против «иоаннитов» публиковались в 50 номерах «Петербургского листка», здесь же печатались карикатуры на окружение праведного Иоанна [25, с. 260].

Газетные сообщения были прямым поводом для действий полицейских властей против окружения праведного Иоанна Кронштадтского. Наряду с журналистами материалы об «иоаннитах» собирали тайные агенты полиции [25, с. 264]. Уже в июне 1905 года редакция «Петербургского листка» заявила, что «акции отца Иоанна сильно пали и теперь их не поднять никакими способами» [25, с. 271]. Кампания в печати против кронштадтского пастыря резко усилилась после манифеста 17 октября 1905 года. Ее политические цели уже практически не скрывались.

В кампании продолжали активно участвовать либеральные священнослужители, иногда под псевдонимом. Так, одним из авторов, резко выступавших в печати, в том числе в «Петербургском листке» против не только окружения праведного Иоанна, но и его самого, был священник Михаил Федорович Паозерский (1866–1930) из села Васильково Новолодожского уезда Петербургской губернии. Он писал под псевдонимом «М. Федоров». Паозерский выступал также с рядом публикаций, в которых отрицал монашество, почитание святых, требовал «коренной ломки всего... церковного строя, окончательно задохнувшегося в затхлой византийщине» [25, с. 245–246]. Церковные власти не обращали внимания на эту деятельность, пока она не открылась в 1907 году благодаря запросу обер-прокурора Святейшего Синода П.П. Извольского начальнику Главного управления по делам печати [25, с. 246–247].

При всем этом Паозерский был еще и помощником благочинного Шлиссельбургского округа [16]. В 1896 году он был награжден медалью в память императора Александра III за активную просветительскую деятельность, а с 1901 года являлся следователем Санкт-Петербургской духовной консистории [25, с. 247–248]. После разразившегося скандала Михаил Паозерский заявил о снятии с себя священного сана. Затем он заведовал отделом хроники в газете «Вечернее время», сотрудничал в ряде левых изданий [11].

Резко отрицательно относящийся к Церкви Паозерский тем не менее был активным участником церковной революции в Петрограде, членом Петроградского епархиального собора 23–24 мая 1917 года. В первые годы Советской власти состоял на службе в Отделе снабжения Союза коммун Северной области и Центральном жилищном отделе [11]. 1 сентября 1920 года Михаил Паозерский был назначен заведующим «ликвидационным» «церковным» отделением Петроградского губотдела юстиции. Однако уже 11 ноября того же года он был арестован сотрудниками Петроградской губернской ЧК [11].

Было перехвачено письмо одного из церковных деятелей патриарху Тихону, в котором передавался привет от Паозерского с обещанием защищать «интересы Церкви». В результате М.Ф. Паозерский предстал перед судом, который за «заискивание перед духовенством» лишил его на два года права «занимать ответственные советские должности» [11]. Паозерский каялся и заявлял, что на своем посту вредил духовенству «как сословию паразитарному, сидящему на шее трудящегося класса» [11]. Выйдя из тюрьмы и лишившись заработка, М.Ф. Паозерский занялся «литературным трудом». Он использовал свои дореволюционные наработки для издания ряда брошюр, направленных против почитания русских святых, которые в 1923 году объединил в книгу «Русские святые перед судом истории» [17]. О.В. Хомченко отмечает, что в своей книге Паозерский использовал те же фразеологические выражения, что и во время критики праведного Иоанна Кронштадтского в 1905 году [25, с. 250].

С 1924 года Паозерский работал в Ленинградском отделении Централархива, но был уволен на следующий год. В 1929 году его арестовали за вскрытое хищение мате-

риалов из так называемого секретного фонда Святейшего Правительствующего Синода, которые он предлагал на продажу Центральному совету Союза безбожников. Левосторонний паралич спас его от уголовного преследования [11]. Так закончилась жизнь одного из самых яростных противников святого праведного Иоанна Кронштадтского.

Наряду с анонимами «И. Духовцевым» и «М. Федоровым» в «Петербургском листке» против «иоаннитов» выступил и санкт-петербургский епархиальный миссионер, дядя писателя Михаила Афанасьевича Булгакова Николай Иванович Булгаков (1867 – не ранее 1916). Он был выпускником Киевской духовной академии, преподавал в Тифлисской духовной семинарии [15]. Во время волнений тифлисских семинаристов 1–4 декабря 1893 года они потребовали удалить Булгакова и двух надзирателей «вследствие невозможности исправить их по характеру» [15]. Неясно, преподавал ли еще Николай Иванович в Тифлисской семинарии при поступлении туда Иосифа Джугашвили (будущего Сталина).

Затем Булгаков оказывается на должности епархиального миссионера в Петербурге, где активно включается в кампанию против «иоаннитов», в том числе на страницах «Петербургского листка» [25, с. 242]. Газете он заявил: «Я чрезвычайно рад, что лучи гласности коснулись этих вредных микробов и вполне уверен, что их возмутительной деятельности скоро придет конец» [25, с. 242]. Перед IV Всероссийским миссионерским съездом, на котором предполагалось нанести церковно-политический удар по последователям праведного Иоанна Кронштадтского, Николай Иванович Булгаков выступил в журнале «Миссионерское обозрение» с библиографической статьей «Правда о секте иоаннитов» [5]. Формально в ней разбирались публикации журнала «Кронштадтский маяк», а на деле окончательно формировалось представление о последователях святого праведного Иоанна Кронштадтского как «сектантах».

В основу такого представления санкт-петербургский епархиальный миссионер однозначно клал публикации СМИ. Булгаков писал: «В 1905 году на страницах легковесной светской печати начали появляться разоблачения кронштадтских безобразий. Была приведена масса неоспоримых фактов, что в Кронштадте образовалась секта-шайка с определенным догматическим вероучением» [5, с. 1486]. То есть, с одной стороны, светская печать именуется «легковесной», с другой – ее публикации признаются «неоспоримыми».

С 31 июля 1905 года в «Петербургском листке» публиковался роман Д. Вронского «Божья кара», в котором описывалось создание секты некоей аферисткой, с помощью гипноза управлявшей знаменитым на всю страну духовником. Параллели с обвинениями в адрес праведного Иоанна Кронштадтского и Порфирии Киселевой здесь были очевидны [25, с. 273–274]. Главное обвинение в адрес «духовника» в романе звучало так: «Игра в святость, обман людей и хватание денег, денег без конца, которые плывут к нему и расходятся неизвестно куда. Его считают благодетелем, а добра он не сделал никому, его считают чистым, почти святым, в его честь слагают акафисты, а, между тем, он – большой страшный грешник» [26, с. 275].

Однако самым известным литературным сочинением, направленным против святого праведного Иоанна Кронштадтского, является пьеса журналиста и драматурга Виктора Викторовича Протопопова (1866–1919) «Черные вороны» [19]. Она была опубликована журналом «Театр и искусство» в 1907 году и на протяжении следующего года выдержала, как минимум пять изданий [20]. В петербургском театре В.А. Неметти пьеса была дана не менее 60 раз при всегда переполненном зале [6, с. 172].

В качестве предисловия к пьесе публиковалось письмо ее автору Н.И. Булгакова [19, с. 3]. Санкт-Петербургский миссионер выражал благодарность В.В. Протопопову за борьбу с «темным, бессмысленным и отвратительным явлением, которое не только портит чистоту веры», но и с которым нет сил бороться у «разрозненных и слабых сил миссии» [23, с. 265]. Ссылки на это письмо будут фигурировать затем в статье Василия

Васильевича Розанова (1856–1919) «Судьба “Черных воронов”» [23]. Здесь приводится беседа Василия Васильевича с Протопоповым, из которой следует, что пьесу поддержал не только Булгаков, но и МВД. Виктор Протопопов говорит: «Я достал официальную циркулярную бумагу, в которой рекомендовалась губернаторам моя пьеса, как чрезвычайно полезная в общественном отношении, и высказывалось пожелание, чтобы она не только беспрепятственно ставилась на сцене, но, и чтобы ей было оказано известное покровительство» [23, с. 265].

Однако 11 декабря 1907 года во время аудиенции у императора Николая II епископ Саратовский Гермоген (Долганев) пожаловался царю на травлю в отношении праведного Иоанна (Кронштадтского). Царь приказал П.А. Столыпину снять пьесу с репертуара [2, с. 362]. Этому запрещению и посвящена статья В.В. Розанова. Те, кто вопреки якобы мнению Церкви и либеральной части чиновничества запретили пьесу, названы здесь «закулисными темными силами, с которыми вынуждены считаться и официальные власти» [23, с. 266]. Было бы интересно проследить судьбу словосочетания «темные силы», устойчиво затем применявшегося в отношении неких лиц, якобы разрушительно влияющих на Церковь и власть. Не окажется ли статья В.В. Розанова одним из первых случаев употребления такого словосочетания?

В печати развернулась полемика вокруг пьесы и ее запрещения [6, с. 173]. Это еще больше способствовало рекламе «Черных воронов» и раздуванию общественного скандала не только вокруг так называемых иоаннитов, но и самого праведного Иоанна Кронштадтского. Впоследствии пьеса активно использовалась в антирелигиозных целях. В 1917 году кинорежиссер Михаил Михайлович Бонч-Томашевский снял по этой пьесе одноименный фильм [4].

В ходе кампании против «иоаннитов», начатой «Петербуржским листком», либеральная газета «Русь» опубликовала антицерковную сатиру «Стихиры российские, исправленные и усовершенствованные по закону сего времени» Александра Валентиновича Амфитеатрова (1862–1938) [6, с. 174]. Примечательно, что он был сыном известного священнослужителя, духовного писателя, настоятеля Архангельского собора Московского Кремля протоиерея Валентина Николаевича Амфитеатрова (1836–1908), и его знаменитый отец был еще жив, когда эта сатира публиковалась.

Среди текстов «стихир», пародировавших церковные песнопения, была и «Стихира Кронштадтская», предисловие к которой прямо указывало на святого праведного Иоанна Кронштадтского как «от черных сотен суца, бабия пророка, блаженномздоимца, всих плутов и казеннотатей молитвенника» [6, с. 174]. Приведем для полноты картины и отрывок из этого текста. В нем сын маститого протоиерея пародировал одно из самых любимых народом православных песнопений «Свете тихий». «Сатира» прямо адресовывается праведному Иоанну:

«Плуте тихий  
Хмельныя славы!  
Близ тебя, священного,  
Близ тебя, блаженного,  
Жулик на мазурике  
И вор на плуте!» [6, с. 175].

Таким образом, не только священнослужители, но и вообще представители либерального духовенства как сословия приняли самое активное участие в травле святого праведного Иоанна Кронштадтского в последние годы его жизни. Эта травля была обусловлена категорическим несовпадением взглядов на церковно-политическую реальность со стороны праведного Иоанна, с одной стороны, и либеральных представителей Церкви – с другой.

Травля кронштадтского праведника осуществлялась, в первую очередь, в СМИ, ставших пространством формирования либерального дискурса, в том числе и внутрицерковного.

Не избежали участия в этой информационной кампании и представители старообрядцев. Так, уже во втором номере журнала поповцев белокрыницкого согласия «Старообрядец», начавшего с 1906 года выходить в Нижнем Новгороде, была помещена неподписанная статья «К характеристике о. Иоанна Сергиева (Кронштадтского)» [12]. Здесь дается прямая ссылка на публикации «М. Федорова» (то есть Паозерского) в «Петербургском листке» [12, с. 217]. Статья в «Старообрядце» представляет собой изложение основных «обличительных» публикаций в СМИ по поводу святого праведного Иоанна Кронштадтского и его окружения. В ней говорится, будто бы «о. Иоанн окутан ложью, обманом и самым возмутительным кощунством, нечестием и богохульством» и в печати якобы приведены доказывающие это факты [12, с. 218].

Статья цитирует вопрошания «М. Федорова»: «Почему... протоиерей И. Сергиев... остается на своем прежнем посту?» [12, с. 218]. Об Иоанновском монастыре в Петербурге, основанном праведным Иоанном Кронштадтским, «Старообрядец» пишет: «Грубые (порнографические) романы, место действия которых не только монастырские кельи и келья самой игуменнии, но даже “святая святых” монастыря – церковь. Пьянство, оргии, интриги, короткая и жестокая расправа с тем, кто заподозривался в несочувствии подобной “монастырской жизни”» [12, с. 220]. «И все это, – продолжает анонимный автор «Старообрядца», – творится под покровительством о. Иоанна кронштадтского [с маленькой буквы – *и.В.*] <...> Недаром же сам о. Иоанн сознался, что Россия теперь стала царством сатаны. Только напрасно и несправедливо он дал это название русскому правительству за его акт относительно свободы вероисповеданий. Вернее всего сатаной следовало бы назвать того, кто, будучи тварью, именуется Богом. А таков и есть о. Иоанн кронштадтский и его сообщники» [12, с. 220].

Автор имеет в виду обвинения, выдвинутые в СМИ и подхваченные миссионерами, будто среди сторонников святого праведного Иоанна Кронштадтского «самые поганые развратники и развратницы именуется самыми священнейшими именами: Богом, Богородицей, Предтечей, святой Марией Магдалиной» [12, с. 220]. Автор восклицает: «Сколько диавол увлек в погибель христианских душ через посредство этого лжебога о. Иоанна кронштадтского, которого некоторые имеют наивность почитать за святого!» [12, с. 221].

«Иоаннитов» аноним называет «истинными чадами господствующей церкви», составляющими «свиту или шайку» о. Иоанна, которые «не удостоиваются осуждения со стороны иерархии» [12, с. 220]. Слово «шайка», которое через год применит к сторонникам кронштадтского праведника Санкт-Петербургский епархиальный миссионер Н.И. Булгаков, как видим, оказывается устойчивым термином, и раньше использовавшимся в СМИ аналогичным образом.

В статье говорится: «Есть еще и другая святоша, не менее знаменитая, чем о. Иоанн. Это – некая юридическая Паша, живущая в Дивеевском монастыре близ Сарова. В народе распространено ее жизнеописание как святой. Богомольцы толпами ходят к ней на поклонение, как к великой угоднице Божией. Но эта “святая” иногда так сквернословит по матерну, что не всякий и пьяный босяк позволит себе так сквернословить» [12, с. 221]. Имеется в виду блаженная схимонахиня Параскева, прославленная ныне в лике святых Русской Православной Церкви. Тут старообрядческий журнал напрямую ссылается на оплот либерализма, журнал «Вестник Европы» [12, с. 221]. Анонимный автор заканчивает свою статью следующим образом: «Правда, что какова жизнь и управление церкви, таковы и ее святые!» [12, с. 221].

В следующем номере журнала «Старообрядец» была помещена анонимная заметка под названием «Безобразия о. Иоанна Кронштадтского» [1]. Здесь автор на основании



«газетных известий» возмущается общей исповедью о. Иоанна, совершаемой им в Андреевском соборе. «Интересно знать, – вопрошает он, – в силу какого церковного закона эта “общая исповедь” совершается? Когда ее церковь установила? И кто ее кроме Кронштадтского “лжебога” совершал? Не потрудятся ли нам на эти вопросы ответить последователи государственной церкви?» [1, с. 361]. Автор риторически восклицает: «Когда же, наконец, будет обращено серьезное внимание на причуды и “выкрутасы” этого “молитвенника”, бессовестно морочащего и эксплуатирующего темный, суеверный и доверчивый русский народ?!» [1, с. 361]

Публицисты старообрядцев-поповцев воспользовались информационной кампанией против святого праведного Иоанна Кронштадтского для очередного доказательства «неправоты» господствующей Церкви. Однако их обвинения были полностью почерпнуты из либеральной печати. Таким образом, СМИ напрямую оказывали влияние и на старообрядческий дискурс. Первый легальный журнал «Старообрядец» через участие в травле праведного Иоанна Кронштадтского тоже оказывался частью общего оппозиционного политического пространства.

## Литература

1. Безобразия о. Иоанна Кронштадтского // Старообрядец. 1906. № 3. С. 361
2. Беловолов Геннадий, прот., Большакова С.Е., Ильяшенко Филипп, свящ., Фирсов С.Л., Хондзинский Павел, свящ. Иоанн Кронштадтский // Православная энциклопедия. Т. XXIV: Иоанн Воин – Иоанна Богослова Откровение. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 353–382.
3. Боголюбов Д.И. Религиозно-общественные течения в современной русской жизни и наша православно-христианская миссия: (Ряд критико-апологет. ст.). СПб.: Типогр. И.В. Леонтьева, 1909. 358, [1] с.
4. Бонч-Томашевский Михаил Михайлович [Электронный ресурс] // Кино-Театр. ru. М., 2006–2013 / Режим доступа: <https://web.archive.org/web/20140222180830/http://kino-teatr.info/kino/director/empire/42855/works/> (дата обращения: 29.06.2020).
5. Булгаков Н.И. Приложение к журналу «Кронштадтский маяк»: Правда о секте иоаннитов. С.-Петербург, 1906: [Отзыв] // Миссионерское обозрение: журнал внутренней миссии. СПб.: Типогр. газеты «Колокол» В.М. Скворцова, 1907. № 10. С. 1486–1490.
6. Зарембо Н.Г. Русская Православная Церковь в общественной жизни Санкт-Петербурга: 1907–1914 гг.: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02; [Место защиты: Рос. гос. пед. ун-т имени А.И. Герцена]. СПб., 2011. 239 с.
7. Зимица Н.П. Иоанниты // Православная энциклопедия. Т. XXV: Иоанна Деяния – Иосиф. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 127–139.
8. Зимица Н.П. К вопросу об иоаннитском движении в Русской Православной Церкви и возникновении в конце 1920-х гг. катакомбного течения “Архиепископа” Агафангела (Садовскова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2010. № 4 (37). С. 28–54.
9. Киценко Надежда. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 390 с.
10. Климентова Г. Предсказание исполнилось праведника божия отца Иоанна Кронштадтского: [О постройке храма в Воронц. Благовещ. жен. монастыре]. СПб.: Климентова, 1912. 100 с.
11. Крапивин М.Ю. Следственное дело заведующего «церковным» отделением Петроградского губотдела юстиции М.Ф. Паозерского [Электронный ресурс] // Седмица.Ru; Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». М., 2008–2020 / Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/7165223/> (дата обращения: 29.06.2020).
12. К характеристике о. Иоанна Сергиева (Кронштадтского) // Старообрядец. 1906. № 2. С. 217–221.
13. Лесков Н.С. Полунощники // Вестник Европы. 1891. Т. 6 (кн. 11–12). С. 92–137; 537–576.
14. Матюшин Сергей, диак. Боголюбов Дмитрий Иванович // Православная энциклопедия. Т. V: Бессонов – Бонвеч. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. С. 457–458.
15. Мяков Б.С. Пастырь «пастыря» [Электронный ресурс] // Дикое поле. 2003. № 3 / Дикое поле: Донецкий проект. Донецк, 2005–2006 / Режим доступа: [http://www.dikoeполе.org/numbers\\_journal.php?id\\_txt=137](http://www.dikoeполе.org/numbers_journal.php?id_txt=137) (дата обращения: 29.06.2020).
16. Паозерские [Электронный ресурс] // Петербургский генеалогический портал. СПб., 2001–2020 / Режим доступа: <https://petergen.com/bovkalospbd/paozersky.htm> (дата обращения: 29.06.2020).
17. Паозерский М.Ф. Русские святые пред судом истории. М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923. 156 с.
18. Преображенский И.В. Новый и традиционный духовные ораторы: о.о. Григорий Петров и Иоанн Сергиев (Кронштадтский): (Крит. этюд). 5-е изд. СПб.: Типогр. спб. о-ва печ. и писч. дела в России «Слово», 1903. 40 с.

19. [Протопопов В.В.] Черные вороны: Пьеса в 5 д. В. Протопопова // Театр и искусство: журн. [СПб.], [1907]. [4], 64 с.
20. [Протопопов В.В.] Черные вороны: Пьеса в 5 д. В. Протопопова. 5-е изд. // Театр и искусство: журн. [СПб.], 1908. 94 с.
21. Пустошкин В.Ф. Правда дороже золота: [Сб. отрывков из проповедей И.И. Сергиева (Иоанна Кронштадтского) с примеч. и доб. составителя] / В.П. СПб.: Печ. Граф. ин-та бр. Лукшевиц, 1911. 48 с.
22. Пустошкин Василий Федорович (архимандрит Феодосий) [Электрон. ресурс] // Рязанский Мартиролог. Рязань, 2020 / Режим доступа: <http://stopgulag.org/object/62587761?lc=ru> (дата обращения 29.06. 2020 г.).
23. Розанов В.В. Судьба «Черных воронов» / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 1:] Среди художников / общ. ред., сост. и вступ. ст. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1994. С. 264–269
24. Священник Григорий Петров [Электрон. ресурс] // Православие и мир: Электронная библиотека. М., 2011–2020 / Режим доступа: <http://stopgulag.org/object/62587761?lc=ru> (дата обращения 29.06. 2020 г.).
25. Хомченко О.В. Религиозная проблематика в массовой газете: на примере «Петербургского листка» 1864–1905 гг.: дисс. ... канд. филолог. наук: 10.01.10; [Место защиты: С.-Петерб. гос. ун-т]. СПб., 2012. 316 с.
26. Ярославский И.А. Торжественное освящение нового храма // Свет истины. 1912. № 27. С. 5–18.

*Аннотация.* В статье анализируются церковно-политические взгляды святого праведного Иоанна Кронштадтского и его оппонентов из церковно-либерального лагеря. Описывается кампания по дискредитации праведного Иоанна и его окружения, развернутая на страницах периодической печати начиная с 1905 года. Показывается участие в этой кампании представителей православного духовенства, а также старообрядцев-поповцев. Автор считает, что организаторы указанной информационной кампании видели своей главной задачей выдавливание праведного Иоанна Кронштадтского и его окружения из реального церковно-политического пространства, дискредитацию церковно-политической позиции кронштадтского праведника.

*Ключевые слова:* Иоанн Кронштадтский, Царство Небесное, Царство Божие, царь, Евхаристия, «иоанниты», миссионеры, либерализм, церковный либерализм, революция, СМИ, пьеса, старообрядчество, «темные силы», «черные вороны».

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), Secretary, the Council of Bishops of the Ivanovo Metropolia; Secretary, Academic Council, Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary; Head, Missionary Department, Ivanovo-Voznesensk Diocese. E-mail: [inok\\_vitl@mail.ru](mailto:inok_vitl@mail.ru)

#### **The Holy Saint John of Kronstadt vs Church Liberalism and Liberal Mass Media**

*Abstract.* The article analyzes the clerical and political views of the Holy Saint John of Kronstadt and of his opponents from the clerical and liberal circles. The author describes the defamation campaign against Father John and his followers that started in the periodicals in 1905. He shows also the participation in that campaign of the representatives of the Orthodox priests and of Popovtsy-Old Believers. The author believes that the organizers of that campaign had the main goal of forcing John of Kronstadt and his followers away from the real church and political space and of discrediting the clerical and political views of the Kronstadt holy man.

*Keywords:* John of Kronstadt, Kingdom of Heaven, Kingdom of God, Tsar, Eucharist, “Joannites”, Missionary, Liberalism, Church Liberalism, Revolution, Mass Media, Play, Old Belief, “Dark Forces”, “Black Ravens”.

## **Взаимоотношения лидеров и участников правомонархических салонов с о. Иоанном Кронштадтским**

Жизнь и деятельность святого праведного Иоанна Кронштадтского привлекает все большее внимание современных исследователей и вообще всех интересующихся духовной жизнью Российской империи конца XIX – начала XX века. По словам современного исследователя, жизнь и духовный подвиг Иоанна Кронштадтского «является живой проповедью»: «В своем служении о. Иоанн неизменно сохранял обаятельность и благородство. Он был удивительно цельным, и при этом разносторонним. Неумолимо он нес по жизни Свет Христов» [18, с. 71].

Рассмотрим характер взаимоотношений Иоанна Кронштадтского с организаторами и участниками крупнейших правомонархических салонов Санкт-Петербурга конца XIX – начала XX века. Как отмечается в Большой советской энциклопедии, салон – «литературно-художественный или политический кружок избранных лиц, собирающихся в частном доме» [16, с. 514]. Первые политические салоны появились во Франции в XVIII веке, в XIX веке в России существовали как литературные, так и политические салоны. В конце XIX – начале XX века в нашей стране появились собственно правомонархические салоны, на собраниях которых обсуждались актуальные вопросы политической жизни в контексте правой (консервативной, монархической) идеологии. Крупнейшими правыми салонами был салон публициста, редактора-издателя «газеты-журнала» «Гражданин» князя В.П. Мещерского, генерала от инфантерии, старосты Исаакиевского собора Е.В. Богдановича, графини С.С. Игнатьевой [20, с. 35–205].

Несмотря на то, что к настоящему времени опубликовано множество научных и публицистических трудов, так или иначе связанных с жизнью и деятельностью Иоанна Кронштадтского [13, 1, 11] и с существованием различных правых салонов и кружков [20, 9, 10, 8, 11], тем не менее проблема взаимоотношения салонов с «Всероссийским пастырем» остается малоизученной. Отсутствуют какие-либо специальные работы, посвященные этой теме. Вместе с тем она представляется весьма актуальной, поскольку характеризует один из важнейших аспектов деятельности Иоанна Кронштадтского как убежденного монархиста – его взаимодействие с неофициальными политическими структурами (салонами) монархической направленности.

Отметим, что на салонных собраниях так или иначе обсуждалась деятельность Иоанна Кронштадтского, давалась оценка этой деятельности, высказывалась в различных формах поддержка его начинаниям, вырабатывались механизмы, ставившие перед собой цель поддержать «Всероссийского пастыря», а впоследствии, после кончины, увековечить его память.

*Стогов Дмитрий Игоревич*, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» имени В.И. Ульянова (Ленина).  
E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

В салоне генерала от инфантерии Евгения Васильевича Богдановича (1829–1914) и его супруги Александры Викторовны (1846–1914) обсуждалась и высоко оценивалась деятельность Иоанна Кронштадтского. В свою очередь, уважал генерала Богдановича и сам «Всероссийский пастырь», назвав его однажды «сеятелем доброго слова» [15, л. 9 об.]. О том, что чета Богдановичей проявляла неизменный интерес к деятельности Иоанна Кронштадтского, свидетельствуют, в частности, дневники А.В. Богданович, которая, к примеру, 15 декабря 1889 года приводит рассказ члена совета министра внутренних дел, Управления железных дорог и совета по тарифным делам И.А. Звегинцева о том, что «отец Иоанн предсказал, что будет мор в Петербурге, и его поэтому хотят засадить» [2, с. 91].

А.В. Богданович в дневнике связывает покушение на известного черносотенца, имевшего в либеральной и левой среде репутацию вдохновителя кишиневского погрома 1903 года, П.А. Крушевана, осуществленное бывшим студентом Киевского политехникума П. Дашевским, с публикацией Иоанном Кронштадтским писем «Моим возлюбленным во Христе Боге братьям, кишиневским христианам» [2, с. 225]. Вряд ли в действительности причиной покушения стали письма о. Иоанна, в которых не содержалось никаких антисемитских высказываний. Напротив, «Всероссийский пастырь» осуждал погром и писал, что его подстрекатели на Пасху «вместо праздника христианского» «устроили скверноубийственный праздник сатане» [17, с. 352]. Так или иначе, труды Иоанна Кронштадтского не остались без внимания А.В. Богданович.

Позже, в связи с кончиной Иоанна Кронштадтского генерал Е.В. Богданович написал императору Николаю II письмо. В нем он просил, чтобы царь «отмечал кончину этого Праведника [Иоанна Кронштадтского – Д.С.] Своим обращением к Синоду по поводу его кончины» [3, л. 8], и потом писал на эту же тему другие письма царю [3, л. 15 об.; 15, л. 16 об.].

Некоторые сведения, связанные со взаимоотношениями между участниками салона Богдановичей и Иоанном Кронштадтским, можно почерпнуть из дневника одного из посетителей этого салона, профессора римского права, члена Главного совета черносотенного Союза русского народа Бориса Владимировича Никольского (1870–1919). 1 июля 1912 года Никольский в своем дневнике заявлял, что к его личным заслугам относится «рескрипт Антонию по случаю кончины о. Иоанна Кронштадтского». Никольский утверждал: «И почин, и план, и проведение – все мое, и Богданович явился только моим орудием». Речь идет о рескрипте императора Николая II от 12 января 1909 года по случаю смерти Иоанна Кронштадтского на имя митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония [4, с. 71].

Несколько позже, 31 декабря 1912 года, Б.В. Никольский прямо утверждал, что мысль о прославлении о. Иоанна Кронштадтского – «всецело его» [4, с. 116].

После кончины генерала Е.В. Богдановича 1 сентября 1914 года Б.В. Никольский записал в дневнике, говоря о смерти своего патрона, личным секретарем которого он являлся на протяжении нескольких лет: «Это большое событие, а для меня огромное. Через него я мог сильно влиять на политику и проводить мои взгляды в жизнь. Теперь я лишен орудия, – капризного, но при случае могущественного. Ведь водку-то мы запретили до окончания войны. Распутина-то мы одолели. Иоанна Кронштадтского прославили» [4, с. 203]. Впрочем, автор дневника все же выдавал желаемое за действительное. Иоанн Кронштадтский был канонизирован Русской Православной Церковью только в 1990 году.

Имеются сведения о посещении Иоанном Кронштадтским салона графини Софии Сергеевны Игнатъевой (1850–1945). Ее супруг, генерал-адъютант, член Государственного Совета граф Алексей Павлович Игнатъев (1842–1906), 9 декабря 1906 года был убит в Твери членом боевой организации эсеров С.Н. Ильинским [5, с. 707]. Убийца осуществил четыре револьверных выстрела, а потом ранил себя из револьвера. Отпевание А.П. Игнатъева состоялось в церкви свв. Захария и Елизаветы на Захарьевской улице Санкт-Петербурга 13 декабря 1906 года. В тот же день прошли похороны графа. Наряду с

другими государственными и общественными деятелями Иоанн Кронштадтский направил телеграмму соболезнования на имя С.С. Игнатъевой в связи с трагической кончиной ее супруга [20, с. 191–192].

Если верить писателю Р. Фюлеп-Миллеру, именно с подачи Иоанна Кронштадтского произошло знакомство сибирского «старца» Г.Е. Распутина с графиней С.С. Игнатъевой. После очередной церковной службы отец Иоанн первым из присутствовавших причастил Григория Ефимовича как наиболее достойного. Рассказ об этом случае стал известен в салоне С.С. Игнатъевой и горячо обсуждался там. Участники кружка выяснили, кто такой Распутин, откуда он приехал. Великая княгиня Анастасия Николаевна сообщила императрице Александре Федоровне о том, что архимандрит, впоследствии епископ Феофан (Быстров) имел беседу со «старцем». На следующий день отец Феофан посетил салон С.С. Игнатъевой, рассказал о впечатлениях от общения с Г.Е. Распутиным [21, с. 90–91]. Вскоре и сам «сибирский старец» посетил «духовные беседы» в салоне Игнатъевой [21, с. 7–8]. С тех пор успехи Г.Е. Распутина при дворе рассматривались в салоне Игнатъевой как успех этого кружка и вызывали «взрыв восторга» [21, с. 101].

Священномученик Серафим (Чичагов), на тот момент епископ Кишиневский и Холмский, а впоследствии митрополит Ленинградский и Гдовский, как свидетельствуют его письма к С.С. Игнатъевой, опубликованные С.В. Фоминым [14, с. 506–525], сообщал о том, что он вместе с Иоанном Кронштадтским пытался оказывать воздействие на императора Николая II и императрицу Александру Федоровну.

16 января 1909 года, вскоре после кончины «Всероссийского пастыря», епископ Серафим (Чичагов) сообщал С.С. Игнатъевой о том, что написал письмо дворцовому коменданту В.А. Дедюлину с просьбой найти последнее письмо о. Иоанна к царю. Владыка Серафим критиковал императора Николая II за то, что, по его мнению, тот при жизни Иоанна Кронштадтского ничего не сделал, чтобы защитить его от нападков либералов. По словам владыки Серафима, в письме Иоанна Кронштадтского императору «указано условие, без исполнения которого погибнет вера, а затем и престол». «Я просил потом батюшку написать еще, но он наотрез отказался, потому что знал неловкий поступок Ц[аря], давшего это письмо прочесть П.П. [Извольскому] и [П.А.] Ст[ольпину]. Может быть, это письмо осталось в руках чтецов? Желательно было бы, чтобы Д[едюлин] при случае спросил Ц[аря]. Радуюсь с Вами за торжество правды и прославление дорогого батюшки, но странно – простые люди прямо осудили Ц[аря] при чтении рескрипта, говоря: надо было ему защищать, когда все газеты смеялись над ним и оскорбляли его, а теперь и так вся Россия молится», – пишет епископ Серафим [14, с. 513].

Через год после кончины «Всероссийского пастыря» владыка Серафим отмечал в письме к С.С. Игнатъевой, что считал о. Иоанна своим духовным наставником, а также о том, что считал недостаточным внимание, уделявшееся царской властью по отношению к памяти Иоанна Кронштадтского: «Начинаю приходить в себя от горя разлуки с батюшкой. Вот как всегда оправдываются мои предчувствия духовной тоски, которые я и теперь ощущал и о чем Вам телеграфировал. Всю жизнь я не делал шага без его благословения, хотя он после моего посвящения в священники подвел меня к образу Спасителя и сказал: “Ну, теперь иди дальше один, отдаю тебя Господу!” Я заревел, как дитя, и он тогда добавил: “Все же я не оставлю тебя!” Не думайте, что я зимой редко виделся с ним, нет, я имел все указания и только исполнял послушания. Чаще видеться и не требовалось. При такой давней связи моей с ним мы уже понимали друг друга взглядами и намеками. Не могу вспомнить этого горя и совсем я чувствую себя брошенным в самое важное время. Нужно теперь остаться одному без послушания и действовать, думая, как бы он желал или приказал. Дивеево далеко, батюшки нет. Но есть у меня последняя его икона, благословение предсмертное, которое он дал с удивительными словами: “Я могу умереть покойно



теперь, ты и Гермоген будете продолжать мое дело, бороться за Православие!» Не вижу по газетам, чтобы на похоронах батюшки был представитель Царя, только венки, который не полагается посылать священникам» [14, с. 510–511].

Критикуя проявления либерализма в правительственных кругах, симпатии царедворцев к учению Л.Н. Толстого, епископ Серафим (Чичагов) писал С.С. Игнатьевой 14 ноября 1910 года о том, что пытался вместе с Иоанном Кронштадтским оказать влияние на царя в целях пресечения либеральной политики: «Как вспоминаются мне теперь последние беседы с о. Иоанном, его последнее письмо Царю, все то, что я говорил сам Государю, вся пошлость интриги против нас, и вижу, что все наши страхи, наши предсказания сбылись! Наше выступление было последнее» [14, с. 521].

Анализируя свидетельства епископа Серафима (Чичагова), отметим, что он и, судя по всему, другие его единомышленники, участники салона графини С.С. Игнатьевой, пытались вместе с Иоанном Кронштадтским оказывать влияние на императорскую власть, чтобы придать государственной политике более консервативный характер.

Сама графиня С.С. Игнатьева и после кончины «Всероссийского пастыря» ревностно чтит его память. В частности, она активно участвовала в деятельности «Общества в память отца Иоанна Кронштадтского». Обществом была открыта чайная в помещении, которое оплачивалось членом правления графиней С.С. Игнатьевой. Помещение находилось рядом со странноприимным домом. Чай отпускался с 9 часов утра до 5 часов вечера ежедневно. Чайная работала вплоть до Февральской революции [22, с. 164].

Либеральные средства массовой информации передавали различные невероятные слухи и сплетни, связанные с деятельностью тех или иных правомонархических салонов. Не обошли они вниманием и салон князя-авантюриста, чиновника особых поручений при обер-прокуроре Святейшего Синода Михаила Михайловича Андроникова (1875–1919). Так, в одном из декабрьских номеров газеты «Утро России» был опубликован фельетон, посвященный князю. Андроников якобы «установил свой кабинет иконами, просфорами, повешал повсюду портреты усопших архиереев и объявил себя зачинателем нового культа, связанного с именем Иоанна Кронштадтского» [6, с. 2].

Имеются сведения о том, что о. Иоанн Кронштадтский посещал дом генерала от кавалерии Иллариона Ивановича Воронцова-Дашкова (1837–1916). В книге записей посетителей Воронцовых-Дашковых за 1885–1888 годы имеется запись о том, что 16 ноября 1887 года «Всероссийский пастырь» побывал у Воронцовых-Дашковых [7, л. 50]. Стоит отметить, что впоследствии сын Ил. Ив. Воронцова-Дашкова, Илларион Илларионович Воронцов-Дашков (1877–1932), организовал собственный правый политический салон [19, с. 139–145].

Подводя итоги, отметим, что Иоанн Кронштадтский лично посещал некоторые правомонархические салоны (в частности, салон графини С.С. Игнатьевой). Его деятельность высоко оценивалась лидерами и участниками салонов и получала у них полную поддержку. Вместе с тем некоторые посетители салонов пытались использовать авторитет «Всероссийского пастыря» для того, чтобы оказывать политическое влияние на императорскую власть. В то же время сюжеты, связанные с деятельностью лидеров и участников правомонархических салонов и Иоанна Кронштадтского, становились предметом оживленного обсуждения на страницах периодических изданий либерального направления, подчас перемежаясь с маловероятными слухами и сплетнями.



## Литература

1. *Акишин Г.Г.* Исторические и общественно-социальные аспекты благотворительной деятельности св. прав. Иоанна Кронштадтского // *Христианское чтение*. 2014. № 1. С. 71–84.
2. *Богданович А.В.* Три самодержца: Дневники генеральши Богданович. М.: Вече, 2008. 480 с.
3. *Дневник А.В. Богданович. 1908–1909. Книжка 147-я. (27 декабря 1908 – 16 января 1909) // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1620. Оп. 1. Д. 439.*
4. *Дневник Б.В. Никольского. 1896–1918 / изд-е подготовили Д.Н. Шиллов и Ю.А. Кузьмин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. Т. 2. 1904–1918. 656 с.*
5. *Дневники императора Николая II / сост., коммент., примеч., перечень имен, список сокращений В.П. Козлов, Т.Ф. Павлова, З.И. Перегудова. М.: Орбита, [1992]. 736 с.*
6. *Загорский М.* Разговор // *Утро России*. 1916. 30 декабря. № 363. С. 2.
7. *Книга записей посетителей Воронцовых-Дашковых за 1885–1888 гг. // РГИА. Ф. 919. Оп. 2. Д. 29.*
8. *Котов А.Э.* «Ненадежный друг»: А.С. Суворин и салон Богдановичей в конце XIX в. // *Российская история*. 2019. С. 107–114.
9. *Леонов М.М.* А.В. Богданович и ее салон // *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика*. 2009. Т. 15. № 12. С. 129–136.
10. *Леонов М.М.* Российские салоны второй половины XIX – начала XX вв.: патронат и протезирование. Самара: Изд-во СМиУ, 2010. 144 с.
11. *Мамонов А.В.* Граф М.Т. Лорис-Меликов и салон Богдановичей // *Российская история*. 2019. С. 101–107.
12. *Некрасова Ю.В.* Реализация религиозно-педагогических взглядов святого Иоанна Кронштадтского в его воспитательной деятельности // *Ученые записки: Электронный научный журнал Курского государственного университета*. 2019. № 2 (50). С. 95–97.
13. *Одинцов М.И.* Иоанн Кронштадтский. М.: Молодая гвардия, 2014. 427 с.
14. *Письма священномученика Серафима (Чичагова) графине С.С. Игнатьевой // «И даны будут жене два крыла»: Сб. к 50-летию Сергея Фомина. М., 2002. С. 506–525.*
15. *Письма (черновики) Евгения Васильевича Богдановича к Николаю II о выборе кандидата в министры внутренних дел, о роспуске Государственной Думы, об усилении боевой подготовки армии, о грозящих последствиях от близости Г. Распутина к царской семье // РГИА. Ф. 1620. Оп. 1. Д. 1. Л. 9 об.*
16. *Салон // Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1975. Т. 22. 628 с.*
17. *Сергиев И., прот.* Мысли мои по поводу насилий христиан с евреями в Кишиневе // *Материалы для истории антиеврейских погромов в России / под ред. и с вступ. сл. С.М. Дубнова и Г.Я. Красно-Адмони; Комиссии по исследованию истории антиеврейских погромов в России при еврейском историко-этнографическом обществе. Пг.: Типогр. «Кадима», 1919. Т. 1. Дубоссарское и Кишиневское дела 1903 года. 391 с.*
18. *Сергиенко Д.В.* Проповедническая деятельность святого праведного Иоанна Кронштадтского и ее значение для современной России: Выпускная квалификационная работа студентки очной формы обучения направления подготовки 47.03.01 Теология. Белгород, 2016. 81 с.
19. *Стогов Д.И.* Илларион Илларионович Воронцов-Дашков и его салон // *Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: Материалы XIV Международной науч. конференции. 18–19 марта 2015 г. Иваново, Иван. гос. университет, 2015. Ч. 2. С. 139–145.*
20. *Стогов Д.И.* Правомонархические салоны Петербурга-Петрограда (конец XIX – начало XX в.). СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. 312 с.
21. *Фюлеп-Миллер Р.* Святой дьявол: Распутин и женщины: пер. с нем. У.В. Смеловской. СПб.: Печатный двор, 1994. 272 с.
22. *Цыганков В.А.* Протопресвитер Александр Дернов // *Санкт-Петербургские епархиальные ведомости*. 2002. Вып. 30–31. С. 153–168.

*Аннотация.* Жизнь и деятельность святого праведного Иоанна Кронштадтского привлекает все большее внимание современных исследователей. Несмотря на то, что к настоящему времени опубликовано множество научных трудов, так или иначе связанных с жизнью и деятельностью о. Иоанна и с существованием различных правых салонов и кружков, тем не менее проблема взаимоотношения салонов с «Всероссийским пастырем» остается малоизученной. Вместе с тем, она представляется весьма актуальной, поскольку характеризует один из важнейших аспектов деятельности Иоанна Кронштадтского – его взаимодействие с неофициальными политическими структурами (салонами) монархической направленности. Анализируя источники, мы приходим к выводу, что Иоанн Кронштадтский лично посещал некоторые правомонархические салоны (в частности, салон графини С.С. Игнатьевой). Его деятельность высоко оценивалась лидерами и участниками салонов и получала у них полную поддержку. На салонных собраниях так или иначе обсуждалась деятельность Иоанна

Кронштадтского, давалась оценка этой деятельности, высказывалась в различных формах поддержка его начинаниям, вырабатывались механизмы, ставившие перед собой цель поддержать «Всероссийского пастыря», а впоследствии, после его кончины, увековечить его память. Вместе с тем, некоторые посетители салонов пытались использовать авторитет «Всероссийского пастыря» для того, чтобы оказывать политическое влияние на императорскую власть. С другой стороны, сюжеты, связанные с деятельностью лидеров и участников правомонархических салонов и Иоанна Кронштадтского, становились предметом оживленного обсуждения на страницах периодических изданий либерального направления, подчас перемежавались с маловероятными слухами и сплетнями.

*Ключевые слова:* Российская империя, Русская Православная Церковь, правомонархический салон, кружок, периодическая печать, эсеры.

Dmitry I. Stogov, PhD in History, Associate Professor, Culture, State and Law History Department, V.I. Ulyanov (Lenin) St. Petersburg State Electro-Technical University. E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

### **The Relations of the Leaders and Participants of the Right Monarchic Salons with Father John of Kronshtadt**

*Abstract.* The life and work of Saint John of Kronshtadt attracts more and more attention of modern researchers. Despite the fact that many scientific works have been published to date, in one way or another related to the life and work of John of Kronshtadt, and the existence of various right-wing salons and groups, however, the problem of the relationship between salons and the «all-Russian pastor» remains poorly researched. At the same time, it seems very relevant, because it characterizes one of the most important aspects of the activity of John of Kronshtadt – his interaction with unofficial political structures (salons) of the monarchical orientation. Analyzing the historical sources, we come to the conclusion that John of Kronshtadt personally visited some right-monarchic salons (in particular, the salon of Countess S. S. Ignatieva). His work was highly appreciated by the leaders and participants of the salons and received their full support. The activities of John of Kronshtadt were discussed and evaluated at the salon meetings one way or another, his initiatives were supported in various forms, and mechanisms to support the “All-Russian Pastor” were worked out, whereas later, after his death, those mechanisms served to memorialize him. At the same time, some salon patrons tried to use the authority of the “All-Russian Pastor” to exert political influence on the Imperial power. On the other hand, stories of the activities of the leaders and participants of the right-monarchical salons and John of Kronshtadt became the subject of lively discussion on the pages of the liberal periodicals, sometimes interspersed with unlikely rumors and gossip.

*Keywords:* Russian Empire, Russian Orthodox Church, Right Monarchical Salon, Group, the Periodical Press, Socialist Revolutionaries.



## **«Бегство от Вавилона» vs общая исповедь как Страшный суд (эсхатологические воззрения русского радикального старообрядчества и последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского)**

Воззрения святого праведного Иоанна Кронштадтского в своей основе глубоко эсхатологичны. Для него реальностью являлось действие в мире «тайны беззакония», о которой говорится во Втором послании Фессалоникийцам апостола Павла: «Тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фес. 2, 7). Сходное переживание всеобщего отступления (апостасии) можно видеть в русском радикальном старообрядчестве, вообще в низовой народной религиозности.

В русском расколе проблематика антихриста была самым тесным образом связана с отношением не только к господствующей Церкви и государственной власти, но и к окружающему миру в целом. Особенно ярко стремление убежать от антихриста, порвать с царством апостасии и зла проявлялось в русской беспоповской традиции [23, с. 727].

Официальные церковные миссионеры конца XIX века, опираясь на полицейские данные, считали, что к беспоповцам относится не более одного или двух миллионов человек во всей России [23, с. 596]. Миссионеры оценивали эту общность как «темное царство», состоящее преимущественно из простонародья» [23, с. 595–596]. В миссионерских работах подчеркивалось необъятное многообразие беспоповства, порождающего из себя все новые и новые толки [23, с. 596].

Однако представления о том, что социальная реальность пронизана антихристовыми началами, были характерны не только для беспоповцев, но и для достаточно значительной массы крестьян, принадлежащих к официальной Церкви. Со всей очевидностью это проявилось, например, во время холерных и картофельных бунтов первой половины XIX века [6, с. 105–106]. Не только общественные отношения, но и пища, одежда, быт в целом были некоей внешней формой, выражающей для носителей такого мировоззрения границу между Царством Христовым и Царством Антихриста [6, с. 104–105].

Фундаментом русской народной эсхатологии XVIII–XIX веков являлось представление не просто об апостасийности социальной реальности, но о десакрализации космоса в целом. Последняя оказывалась следствием невозможности церковных таинств. В представлениях наиболее радикальной части старообрядцев трагедия никоновских реформ привела к исчезновению апостольской иерархии, подлинное священство оказывается истребленным господствующим в мире антихристом [24, с. 94–95].

Возникает учение о «духовном антихристе». С одной стороны, это «совокупность ересей», в которые, с точки зрения радикальных старообрядцев не только беспоповских толков,

*Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, секретарь Ученого совета Иваново-Вознесенской духовной семинарии, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии. E-mail: inok\_vit@mail.ru*

но и части поповщины, впала «господствующая греко-российская церковь» [23, с. 726]. С другой стороны, «тайна беззакония» воспринимается в качестве Антицеркви, как антитезы Тела Христова. Один из самых авторитетных деятелей движения «бегунов», или «странников» старец Евфимий в своем «Цветнике» писал, что Антихрист не просто «назnamenует» тела «всех отступников», но соединяет их «по подобию тела Христова... якоже тело Христово вси правоверные людие по Апостолу сказуются, тако и тело его зловернии людие нарицаются» [10, с. 263]. То есть речь идет не просто о некоей печати, но о новой мистической реальности, имеющей вещное, материальное, общественно-социальное выражение.

Бегун Василий Москвин противопоставлял «мир Божий», «Сион» – общество истинных христиан, бегущих от апостасии, и «мир сатанин» – «Новый Вавилон». С его точки зрения, ересь начинается в Церкви, но делают ее господствующей цари и князья века сего [7, с. 260].

Каргопольские скрытники (бегуны-странники) восклицали: «Бегай от бесовского Вавилона, сиречь от сонма злых и нечестивых людей, и примет тя Господь Бог» [1, л. 74].

По Евфимию, Вавилон – это «всего мира смешение», «Антихриста тело», антихристово еретическая церковь [10, с. 261]. По старцу Евфимию, антихристово тело делится на три части: образы (образ зверин, то есть зверя), телеса демонские и трупы мертвые. «Образ зверин», считал он, это «гражданская власть», «у ней же вси человецы в покорстве состоят». Сам же зверь – это дьявол. Евфимий особо подчеркивал, что в гражданской власти, образе зверя, дьявол пребывает постоянно («неотступно во образе своем пребывающ») [10, с. 263]. Но гражданская власть, по Евфимию, не сама собой стала такой. Изначальный «образ зверя», считал он, есть следствие трансформации патриарха Никона из православного иерарха в служителя сатаны.

Старец Евфимий пишет: «Образ зверя сотвори патриарх Никон» [10, с. 259]. Никона он именует «лжепророком» и «предтечей Антихриста». Евфимий твердо убежден в том, что Никон «по принятию престола Патриарша» три года непрерывно общался с Сатаной («присно беседуя с Сатаной») и научился от него («поучаем им») о «низложении древнего благоверия», то есть как «святые книги отложить и вместо их новые начертать, церквам всей России» передать бесовскую ложь. Никон, как считал Евфимий, и обольстил царя [10, с. 259]. Гражданская власть здесь становится как бы внешним проявлением власти лжепророка-лжецеркви, каковую радикальные старообрядцы видели в господствующей Церкви.

Церковная иерархия, произошедшая от Никона и его сторонников, в рамках этого дискурса обозначается как «телеса демонские». Евфимий считал священноначалие господствующей Церкви демонами, которые посланы зверем «во все концы земные», чтобы проповедовать, «яко велик царь» (то есть коллективный антихрист в образе гражданской власти) «явися со славою». «Телеса демонские» «заклучились» в этих проповедниках, так как «демоны видом черны суть» [10, с. 263–264]. Здесь очевидна отсылка к черному цвету одежды монашествующих.

Православные священнослужители для Евфимия – «псы адские», которые «новыми своими книгами Господа Иисуса присно лают», называют Его якобы «чертом, демоном, Навуходоносором мысленным», крест трисоставный «злословяще называют раскольническим», «Богодухновенное писание» осуждают как еретическое и предают анафеме. Православное крещение, с его точки зрения – «антихристова купель», крещаемые в ней «не водой измываются, но яко в кал омочаются» и выходят из этой купели «скверней и смрадней», чем были раньше. Поэтому, бежав от Антихриста нужно «перекреститься» (принять новое крещение) «непременно в реке», чтобы была проточная вода [10, с. 269–270]. С точки зрения каргопольских скрытников (странников-бегунов), «еретическое крещение – не крещение, но осквернение» [1, л. 60 об.].



Старец Евфимий утверждал, что ожидание «никонианами» Антихриста, который, с их точки зрения, еще не пришел как личность («якобы еще не прииде»), – неверно, «не по Писанию». Для него царство Антихриста наступило с 1666 года. Евфимий предлагает следующую раскладку числа 1666: антихрист (видимо, сам Сатана) был связан на 1000 лет, потом развязан, и это проявилось через римскую власть («и сие власть Римскую являет»), апостасия католиков («отступление папежино») в 1555 году приводит к «отступлению униатов» к папе как предтече Антихриста [10, с. 259]. Для Евфимия важна не сама дата Брестской унии (1596), а символизм процесса отступления православной иерархии Малороссии. «А по исполнении 1666 лет, – читаем мы в «Цветнике», – наста день Христов, день брани с диаволом» [10, с. 260].

Как известно, в Откровении апостола Иоанна Богослова (Апокалипсисе) говорится о приходе «двух свидетелей», которые должны пророчествовать и обличать Антихриста (Откр. 11, 3–13). Православное предание традиционно видело в них Еноха и Илию. Но если Антихрист уже воцарился, тогда эти свидетели должны также уже появиться. Автор «Цветника» считает, что «Илия и Енох суть обличники Никоновы ереси»: «Павел, епископ Коломенский, протопоп Аввакум, преподобные отцы Соловецкие» и другие многочисленные мученики за истинную веру, «коим император» одним «гортань оловом заливая», другим «уста кляпами забивая», «да не проповедуют слова поучающе людям» [10, с. 266].

Евфимий был убежден в исполнении пророчеств о том, что Антихрист сядет в храме в Иерусалиме и потребует себе божественных поклонений. С его точки зрения, это исполнилось в восхищении себе императором духовной власти, «обновлении» древней церкви, превратившейся в «церковь лукавствующих» [10, с. 265]. Троеперстие, по Евфимию, – это печать Антихриста «на главе, и на животе, и на плечах», у запечатлевшегося им «бывает ум темен и мрачен, не понимает таковой истины церковной» и, омрачаясь, «злей погибает» [10, с. 270].

С другой стороны, по Евфимию, печать Антихриста это и «никонианский кржж» – четырехконечный крест, и согласие записаться в окладные книги в качестве «раскольников» [10, с. 267]. Бегунский наставник середины XIX века Никита Семенов с ним не согласен, он видит печать Антихристову в отречении от правды, от «десных (то есть правых – *и.В.*) дел» [9, с. 275].

Вообще, с точки зрения радикальной части старообрядцев, духовный антихрист ярко проявляет себя в социальности – податном окладе и переписях населения, фиксирующих несправедливую и греховную общественную стратификацию, во власти чиновников и полиции. Петр I устроил Антихристу «дом царствующий», то есть полностью политически оформил «образ зверя» [10, с. 262].

Никита Семенов пишет, что христианин не может хоть как-то поддерживать армию антихристовой власти – «нечестие воинское», не только служа в ней сам, но и платя за рекрутов вместо себя [9, с. 276].

В Отделе рукописей РГБ в фонде единоверческого братства митрополита Московского Петра, отложился крайне интересный радикально старообрядческий текст «Книжица Ключ таинств, завещаемая от отца детям своим» [2]. В нем делается попытка соотнести откровения Апокалипсиса с событиями первой половины XIX века. Печатью Антихриста автор считает российский герб – двуглавого орла [2, л. 60 об. – 61]. Дается ссылка на Третью книгу Ездры, где в контексте апокалиптического описывается орел, «поднявшийся с моря»: «И видел я сон, и вот, поднялся с моря орел, у которого было двенадцать крыльев пернатых и три головы» (3 Ездр. 11, 1).

Автор «Книжицы» указывает на преемственность орла в качестве герба от «старого Рима» к «новому Риму» (Константинополю) и Третьему Риму, которым история заканчивается [2, л. 60 об.]. У орла в Третьей книге Ездры три головы. «Книжица» указывает на три

короны над орлом в гербе, где «пустое место» под центральной предназначено, с точки зрения автора, для Антихриста [2, л. 60 об.].

Автор заявляет, что двуглавый орел «вполне образует число звериное», «летающее» «на крыльях по лицу земли» [2, л. 60 об.]. «Какие беды постигли нас, – восклицает он, – с тех пор как этот орел вогнезвился в гербе российском!» Знак антихристов присутствует «на престоле царском, на порфире, на знаменах, на деньгах», «в судебных местах, паспортах». «Полки гвардейские» носят его «уже на челех своих». Даже в церквах в метрических книгах и других документах «всюду печатается он» [2, л. 61]. Поэтому некоторые бегуны не принимали не только паспорта, но и деньги, такой страннический толк получил название «безденежников», или антипова согласия [24, с. 117].

Однако идея о непрерывном раскрытии в истории «тайны беззакония» через государственные символы и учреждения не является, конечно, достоянием только радикальных старообрядцев. В XX веке она активно присутствовала и в церковно-православной среде. Так, например, когда в 1974 году начался обмен советских паспортов со старых буро-зеленых, образца 1953 года, на новые, в красной обложке, среди как старообрядцев, так и православных стал распространяться слух, что «печать созрела» [26]. Автору этой статьи были известны монахи, жившие в советские годы при храмах и отказывавшиеся от пенсий как денег, даваемых Антихристом.

Можно предположить, что перед нами духовный концепт, напрямую связывающий возрастание апостасийных процессов в обществе с развитием апостасии государственной власти. Последовательным развитием такого подчинения свободного христианина государству в этом дискурсе являются сначала деньги и паспорта, затем ИНН, штрихкоды, вакцинация, чипирование. Заметим, что при этом существует существенная разница между радикальными старообрядцами, выведшими всеобщую апостасию (отступление в сторону дьявола) из исчезновения таинств, сакральности вообще в «господствующей Церкви», и православными, верившими в сохранение такой сакральности.

Старец Евфимий со ссылкой на святого Мефодия Патарского утверждает: во времена Антихриста дьявол непрерывно ищет «работающих Господеви». С этой целью его власти переписывают всех верных, их имущество – «все пределы земные, и камни, и плоды земные, и труды», и деятельные поты («потове деятельные»). «Опись народная», когда император «описал всех человек и разделил их на разные чины», размежевал «землю, леса и воды», – это и есть исполнение пророчеств. Через свои установления и переписи власти, считал Евфимий, раздробляют единый народ на части, делают этот народ языческим [10, с. 260–261].

С точки зрения бегунов, нельзя писать себя в переписях и метрических книгах не только как «раскольников», но и как «староверов». Никита Семенов утверждает, что такое самоназвание «не от Божьего Духа», так как «вера Христова ничтоже старое имать, но присно юнеет», то есть является всегда юной. Христиане же не могут называть себя другими именами, «кроме Христова» [9, с. 276]. Беспоповские странники продолжали придерживаться этой точки зрения и в первой половине XX века. Так, каргопольские скрытники (странники-бегуны) утверждали: «Записавшиеся раскольниками отказались от христианского имени» [1, л. 18]. Они заявляли властям: «В книги ваши законогражданские в силу указа вашего императора и его законоположения ревизий не пишемся. Ибо мы от крещения записаны в книги животные у Царя Небесного» [1, л. 5].

По Никите Семенову, нельзя давать подати властям Антихриста, против «сего властелина» «надлежит иметь» «брань», то есть бороться с его властью [9, с. 275]. Он считал отступниками тех, кто молится «за нечестивую власть яко за благочестивую» [9, с. 276]. О тех, кто такой власти подчинился, Никита Семенов писал: «Описью себя заключили и так отреклись свободы Евангельской, тогда как крестоносец должен быть вне мира... От первой описи (переписи – *и.В.*) полонение зверину образу наста» [9, с. 274–275].

По «Цветнику» Евфимия, народ, лишившийся Святого Духа, это «мертвые трупы». А кого Бог оставил, тот «бесам жилище бывает» [10, с. 264]. Выражается это во внешних формах: «брады брить, платье немецкое носить, власы растити и плести косы, банты привязывати, пукли связывати, мукою главу припудривати, табак носом пити и устами курити, и со псы из единых сосудов ясти, и прочая тако поганская деяти, а древние останки благочестивых обычаев до конца истребити» [10, с. 265]. То есть сохранение древних благочестивых бытовых обычаев для радикальных старообрядцев – это не нечто второстепенное, а прямое выражение веры, вызов в отношении мира Антихриста.

Естественно, что такое восприятие бытовых форм должно было иметь сакральное текстологическое оформление. Поэтому на протяжении всей истории беспоповства было значительное количество текстов, обычно маркируемых в современной литературе в качестве апокрифов (то есть неканонических новообразований). Они принимались за истину не только радикальной частью старообрядчества, но и гораздо более широким кругом читателей, включавшим в себя даже тех, кто принадлежал к «господствующей Церкви». Особо значимое место среди таких текстов занимают повествования о бесовском происхождении табака, вина и картофеля [6, с. 144–145].

Автор старообрядческого гектографированного издания начала XX века «О церковной современности. Вопросы-ответы» пишет, что в наступившие «лютые и соблазнительные времена» люди, «увлекшиеся необузданностью воли», обратили «чувство обоняния на сверканье табачным порошком» и «закоптили головной мозг» «дымопроходной трубой». При этом «баснословия вошли в правила умственного развития на детовоспитание», «бальные танцы в почесть первоклассного образования», «телоукрашение в правилах изысканной привлекательности по журналам растленной Франции» стали общественной нормой [4, л. 12]. Всё это внешнее растление, по мнению автора, есть следствие внутреннего сакрального повреждения, такие люди не могут быть подлинными причастниками Святых Христовых Таин [4, л. 12].

Радикальные старообрядцы именовали причастие в официальной Церкви «мнимым», самих причастников – «мнимыми богопричастниками». Автор «Вопросо-ответов» осуждает тех, кто, доверяясь внешне правильным обрядовым формам, «верит в чудотворность своей Евхаристии» [4, л. 10]. Он утверждает, что причастники в Церкви на самом деле лишены «богопричастия», а те, кто отказываются от церковных таинств, но живут правильной духовной жизнью, наоборот, являются подлинными причастниками божественной благодати [4, л. 10].

Автор ставит под вопрос как возможность пресуществления Святых Даров за Евхаристией, так и возможность хиротонии в господствующей Церкви, то есть сохранения церковной иерархии при изменившихся церковных обрядах, в частности – перстосложении. С точки зрения автора, двуперстие имеет четкое догматическое содержание, а священническое и архиерейское именованное перстосложение «господствующей Церкви» не соответствует еврейской традиции: «Исус Христос, зиждитель Церкви и основатель хиротонии не мог передать начертание своего спасительного имени своим апостолам еврейского рода в литеросложении славянской грамоты в девятом столетии от первоучителя славян Кирилла святого философа образовавшейся» [4, л. 4]. Конечно, такое перстосложение основано не на славянском, а на греческом алфавите. Но приходит в Россию очень поздно, в XVI веке, через сочинение греческого книгоиздателя из Венеции Николая Малаксы [16, с. 3].

Это совершенно очевидное нововведение для автора «Вопросо-ответов» ставит проблему соотношения в обряде божественного и человеческого. Он пишет: «Если перстосложение крестного знамения, строение иерархической хиротонии и пресуществление хлеба и вина совершающее, осуществилось по вымыслу человеческому, то такая само-

чинная хиротония» лишена апостольской преемственности, и, по пророку Даниилу, является «мерзостью запустения» [4, л. 4–4 об.].

Для автора «Вопросо-ответов» «сущность христианства» «не в иерархических престолах, но в хранении доброты богообручения», а Церковь блистает «не внешними признаками, но внутренней подвигами благочестия» [4, л. 8 об. – 9]. Судя по содержанию текста, он не принадлежит непосредственно беспоповцам. Можно предположить, что его автором является Иван Григорьевич Усов, издатель нижегородских журналов «Старообрядец» и «Старообрядцы», в будущем митрополит Белокриницкий Иннокентий. Но, как видим, тема действительности таинств и апостольского преемства оказывается для него чрезвычайно важной. Он реально переживает окружающую действительность, в том числе на уровне быта, как апостасийное торжество зла.

Совершенно особое место в эсхатологических спорах XVII – начала XX веков занимала проблема имени Христова. В литературе хорошо известна и многократно описана дискуссия об «имяславии» («имябожии»), перенесенная в интеллектуальное пространство русской религиозной философии. Но более ранняя дискуссия, русский народный спор об имени Христовом, остается, по сути, неизвестной.

Радикальная часть старообрядцев обвиняла «господствующую Церковь» в том, что она «страшно поносит» «сладчайшее имя Сына Божия» Иисус, «всеобдержно (всеобщно – *и.В.*) употребляемое в России до лет патриарха Никона». Радикальные старообрядцы считали, что господствующая Церковь поносит Иисуса как «простого человека», «равноухого», не истинного Сына Божия («ин Иисус» – *и.В.*) [4, л. 9].

Действительно, церковные полемисты дали повод к подобным обвинениям. Среди таких полемистов, например, митрополит Ростовский и Ярославский Димитрий (Тупало), первый святой, официально канонизированный в синодальный период, прославленный в 1757 году, всего через 48 лет после смерти и очень почитаемый православным церковным народом. Его перу принадлежит книга «Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, и деяниях их и изъявлении яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодни» [12].

Митрополит Димитрий заявляет, что пишет свой текст «ради русских невежд» [12, с. 48]. По его словам, написание Иисус не соответствует нормам еврейского и греческого языков. Он утверждает: «В российском же языке раскольщики... не исповедуют Спасителя и Исцелителя душ наших. И вправду, в них ин Иисус, не истинного бо Иисуса, Спасителя и Исцелителя исповедуют, но некоего Иисуса равноухого. И облыгают Ангела благовестника, иже благовести зачати Сына Божия пречистой Деве, аки бы он нарече ему имя Иисус. Но се яве изблещиса лож их, и постыдися безумное умствование их; и хуление, еже от гнилых уст их на пресвятое имя Иисусово изыде, на главу их обратися. Ин бо обретется в них Иисус, глаголемый равноухий» [12, с. 47]. Эту «равноухость» митрополит Димитрий выводил из своей реконструкции этимологии имени «Иисус».

Никифор Феотоки (Феотокис) (1731–1800), уроженец Керкиры, относившейся к Венецианской республике, ставший архиепископом Астраханским и Ставропольским, в своей книге «Ответы на вопросы старообрядцев» прямо называл имя Иисус «чудовищным» и «ничего не значущим» [17, с. 83].

Архиепископ Никифор утверждает, что «бедные» по своим знаниям и духу «раскольники» стали ошибочно приписывать другое имя Спасителю либо по «глубокому невежеству» своих учителей, либо, что, по его мнению, «гораздо вероятнее» восприняли это от «Мартына Армянина», который и «многие другие заблуждения» им «сообщил» [17, с. 87].

Последнее утверждение весьма характерно. Дело в том, что речь идет о подложном сочинении «Соборное деяние на еретика Армянина, на мниха Мартина», созданном в начале XVIII столетия. Ряд русских церковных историков доказали его подложность. На-

пример, профессор Московской духовной академии Е.Е. Голубинский считал этот текст «выдумкой известного миссионера против раскольников при Петре Великом Питирима, архиепископа Нижегородского с неизвестными помощниками». В нем некоему «еретику» Мартину Армянину, якобы осужденному на двух соборах (в Киеве в 1160 году и в Константинополе в 1161 году) и затем сожженному на костре, приписывалось изобретение двуперстия, движения посолонь, сугубой аллилуйи, то есть всех особенностей древнерусского богослужебного обряда. Текст неоднократно издавался в первой четверти XVIII столетия в качестве официального источника для полемики со старообрядцами [11, с. 689]. Таким образом противостарообрядческие полемисты использовали заведомо подложный текст.

Между тем именно архиепископ Никифор Феотоки стал одним из зачинателей движения единоверия, то есть включения старообрядцев в официальную Церковь с сохранением старого обряда. Понятно, что при обвинениях, подобных изложенным выше, отношение старообрядцев к единоверию не могло быть позитивным.

Мнения православных полемистов, иногда опиравшихся даже на прямые подлоги и оскорблявших всю русскую дониконианскую традицию, стали в вопросе об имени Спасителя рубежом для радикальных старообрядцев. Они были убеждены, что официальная Церковь прямо признала, будто верует в иного Иисуса, в иного Бога. Этого «иного Иисуса» радикальные старообрядцы, как беспоповцы, так и поповцы, стали считать за Антихриста.

Страннический наставник А.В. Лубенцов так подводит итог обвинениям в адрес официальной Церкви в вопросе имени Иисус: «Изменили имя Иисусово, которое неизменное пребывает во веки. А в новой (никонианской – *и.В.*) книге написано, что Иисус нам не спаситель и не исцелитель, но некий равноухий, а кто будет ставлен во Иисуса Христа да будет проклят. Зрите како отрицаются Сына Божия. Якоже Иоанн (апостол Иоанн Богослов – *и.В.*) глаголет: кто есть лживый, точию отменяйся, яко Иисус несть Христос, сей есть Антихрист» [8, с. 280]. Речь идет о фразе, которая в синодальном переводе Библии читается так: «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына» (1 Иоан. 2: 22). Пренебрежительные высказывания церковных полемистов о «равноухом» воспринимались старообрядцами как отвержение Иисуса в качестве Спасителя.

Каргопольские скрытники утверждали, что люди, живущие жизнью официальной Церкви, «приступили волею (добровольно – *и.В.*) к ереси», в них «обретается всякое нечестие», и, более того, в таких «человеках» «отдыхает зверь дракон» и «скачут косматые». Ведь «все, что говорят еретики... не есть учение Господа, но демонов и косматых» [1, л. 11]. Скрытники ссылаются на Первое соборное послание апостола Иоанна Богослова: «И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаем из того, что последнее время» (1 Иоан. 2, 18): «Вы слышали, что Антихрист имеет прийти, уже есть много антихристов... Все вожди еретиков антихристы, и от имени Христова учат тому, что противно Христу» [1, л. 91–91 об].

Таким образом, согласно представлениям радикальных старообрядцев, антихристовая лжеиерархия вместе с такой же государственной лжевластью порождают новую апостасийную лжецерковь. Ее лжесакральная телесность напрямую выражается в новой социальной, культурной и бытовой реальности.

Наиболее радикально подобная духовная установка раскрылась в нетовцах (Спасовом согласии). Это как бы крайний фланг беспоповства. С точки зрения нетовцев, из мира вообще ушла благодать, он лишен сакральности как таковой. Известный историк раскола Петр Семенович Смирнов, профессор Санкт-Петербургской духовной академии и редактор академического журнала «Христианское чтение», так описывает пафос нетовщины: «Нет таинств, угасла и всякая служба Божия. Благодать улетела в пресветлые небеса, к



престолу Божьему и там пребывает вместе с ангелами и архангелами. На земле ее нет, здесь она более не действует» [23, с. 732].

В итоге невозможна исповедь, даже беспоповская – перед мирянами, невозможно совершение уставных богослужений (вместо них читают Псалтирь и каноны), нет даже пения, как синергийного действия ангелов и человеков, пронизанного благодатью Святого Духа. Остается только вздыхать и уповать на милость Спаса, Христа Спасителя, на Его благую волю о человеке. Отсюда два название этой группы толков – «нетовцы» (от слова «нет» как отрицания сакральности в мире и как отказа от мира Антихриста), с одной стороны, и «Спасово согласие» из-за этого упования на Спаса – с другой [23, с. 732–733].

В поверхностной миссионерской литературе неоднократно были высмеяны нетовцы-«дырники». Между тем в этом толке нетовцев было доведено до конца учение о полной десакрализации мира в период царствования коллективного Антихриста. Дырники считали, что иконы как инструмент соединения человека с миром горним, вещественный способ посредничества в проникновении в запредельную реальность утратили свое значение – от всех старых икон «отлетела благодать». В итоге невозможно подняться над земной реальностью даже с помощью обратной перспективы и всего другого известного набора изобразительных иконописных средств. Остается только, уповая на Спаса, молиться – либо просто на восток, либо на специальное отверстие в стене, как бы напоминающее еще о возможности пробиться своей молитвой с помощью Спасителя вовне из этого падшего мира [23, с. 732–733].

Таким образом, эсхатология радикального старообрядчества построена на представлении о десакрализации мира. Мир лишен благодати, в нем царствует Антихрист. Необходимо бежать от Антихриста, уповая на Христа Спасителя, не принимать Антихристовой власти. Именно верность Христову учению как оно понимается в этих толках, дает критерий для опознания апостасийных процессов, происходящих в мире, в том числе на политическом, социальном, культурном уровнях.

Противоположную эсхатологическую установку предложил протоиерей Иоанн Ильич Сергиев (1829–1908), прославленный и почитаемый как святой праведный Иоанн Кронштадтский. В окружающем мире он на протяжении всей своей жизни явственно видел черты апостасии – всё более и более разворачивающегося духовного, политического, социального и культурного зла. Достаточно обратиться к сборнику его предсмертных проповедей 1906–1907 годов с характерным названием «Новые грозные слова отца Иоанна (Кронштадтского) “О страшном поистине Суде Божиим, грядущем и приближающемся”» [15].

Сборник этот впервые был выпущен издательством «Кронштадтский маяк», традиционно именуемым «иоаннитским» [13, с. 126]. Издателем его был Николай Иванович Большаков (1872–1910), один из ведущих организаторов движения сторонников праведного Иоанна Кронштадтского. Нужно оговориться, что сборник, как и многие другие издания так называемых иоаннитов, прошел церковную рецепцию и неоднократно переиздавался церковными издательствами уже в наше время.

Эсхатология святого праведного Иоанна Кронштадтского основывается на мысли о том, что грядущее Царство Небесное, Новый Иерусалим уже здесь и сейчас раскрыты для нас в земной реальности. В слове, открывающем сборник, о. Иоанн приветствует своих слушателей «необычным новым поздравлением» – с «новым небом и новой землей» [15, с. 4]. «Мир окончательно растлел, – утверждает праведный Иоанн, – и нуждается в решительном обновлении, как некогда чрез всемирный потоп» [15, с. 4]. Он констатирует всеобщность апостасийных явлений – отступления от веры, убийств, войн, голода, «потери стремления к высоким, духовным интересам». Повсюду, говорит о. Иоанн, «одно стремление к удовлетворению животных страстей», «алчность к корысти и обогащению хищни-

ческим образом», «огульное пьянство, неуважение брачных союзов». Праведный Иоанн Кронштадтский прямо заявляет: «Наступили последние времена» [15, с. 4]. Он призывает «готовиться на Суд Страшный, на суд праведный, на суд единственный и окончательный», «ведь мы недалеко от вечного огня» [15, с. 12].

Праведный Иоанн Кронштадтский говорит: «По-видимому, скоро наступит день второго пришествия Христова, ибо наступило предсказанное в писании отступление от веры, хотя еще не открылся человек греха, сын погибели (антихрист), противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом и святынею» [15, с. 15]. Казалось бы, эти эсхатологические установки очень близки мировоззрению русского радикального старообрядчества. Но если последнее исходит из того, что коллективный Антихрист уже захватил власть над миром, проявлением этого Антихриста являются царская власть, государственные учреждения, то о. Иоанн занимает прямо противоположную позицию.

Праведный Иоанн говорит: «Тайна беззакония уже в действии (еще во времена апостольския), только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» [15, с. 15]. Это прямая цитата из Второго послания апостола Павла Фессалоникийцам (2 Фес. 2: 7). Отец Иоанн Кронштадтский глубоко убежден, что «Удерживающим» является «самодержец», а в борьбе «определенной публики» против самодержавия видит антихристову попытку удалить из мира эту силу, удерживающую зло [15, с. 8].

Главной апостасийной силой для него является не самодержавная власть, которую он переживает абсолютно религиозно, но либеральная интеллигенция, порождающая апостасийные социальные, культурные и политические явления, саму революцию. Инструмент грядущего в мир зла, по словам праведного Иоанна, это «наши неверующие, интеллигенты называемые, и все декаденты, – неверующие и злонамеренные писатели, сделавшие слово печатное орудием клеветы, обмана, соблазна, торговли и издевательства над всякой святыней и над благонамеренными людьми» [15, с. 8].

Предсказание близких эсхатологических потрясений, проповедь подготовки к Страшному суду с одновременной защитой религиозного принципа самодержавия были одними из главных причин открытой ненависти к святому праведному Иоанну Кронштадтскому со стороны не только светских, но и церковных либералов. Эсхатологизм неоднократно вменялся в вину так называемым иоаннитам, считавшим себя добросовестными последователями святого Иоанна [13, с. 131–135].

На IV Всероссийском съезде в Киеве в 1908 году в ходе специальной секции, посвященной «иоаннитам», один из главных гонителей святого праведного Иоанна, бывший санкт-петербургский миссионер, а на тот момент секретарь Владикавказской консистории, Н.И. Булгаков, утверждал: «Главной привлекательной силой, завлекающей в сети иоаннитства, служит имя и личность о. Иоанна Кронштадтского. Кроме этого, на простой народ особенно сильно действует проповедь о скором конце мира» [19, с. 1745].

Еще один обличитель «иоаннитства», уездный миссионер Херсонской епархии священник Феодосий Кирика, будущий епископ Костромской, заявлял, что «иоанниты» якобы отличаются от хлыстов «только учением о скорой кончине мира» [19, с. 1747].

Думается, что эсхатологизм последователей праведного Иоанна Кронштадтского можно напрямую связать с его практикой общей исповеди. Вот как Николай Иванович Большаков в другой своей книге, также многократно переизданной церковными издательствами в постсоветский период, описывал этот удивительный феномен. «Исповедь проходила в Кронштадтском соборе, где на богослужения собиралось до пяти тысяч человек. Отец Иоанн читал вслух молитвы из чинопоследования исповеди и произносил проникновенную проповедь. “Боже Спасителю наш, – читает восторженно, громогласно и умирительно о. Иоанн, – прости рабов твоих сих”. Слова “Твоих сих” читает протяжно, разбивая их по

слогом. При этом раскрытой десницей проводит над головами внизу стоящих и молящихся, как бы отдельно указывая каждого милосердному Судии. Тогда невольно дрогнуло у каждого сердце. Каждый чувствовал, что вот он именно, а не кто-либо другой, сейчас должен дать отчет Богу», – свидетельствует Н.И. Большаков [5, с. 320].

«Какое-то особенное настроение, незримо откуда-то сходящее в души слушателей, начало овладевать толпой... Из всех сторон кричали: – Батюшка, прости, батюшка, помилуй... Бушевало море. Стало так шумно, что больше не было слышно из речи о. Иоанна... Как сильный гром перекачивается по необъятному небу, так перекачивались из края в край по громадному храму народные вопли о молитве, прощении и помиловании... Тысячи голов смиренно преклоняются, читается разрешительная молитва. Берет о. Иоанн конец своей епитрахили, проводит им по воздуху на все четыре стороны и благословляет народ», – продолжает Большаков [5, с. 325–326].

При этом сам праведный Иоанн очень живо переживал непосредственное присутствие Христа. Особенно ярко это видно из молитв, которыми он дополнял чинопоследование Литургии. Так, например, при братском взаимном приветствии священнослужителей после возгласа «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваемы» уставную фразу «Христос посреде нас» он продолжал так: «Живый и действующий». Николай Иванович Большаков свидетельствовал, какое поразительное воздействие оказало на него это добавление: «Я стоял, пораженный этими словами и невольно думал. Да, вот здесь, а не там, где-то вдали находится Христос Спаситель, находится не мертвый, не как только известная историческая личность, а живой, “живый и действующий”. Он среди нас. И даже “действующий”... Трепетом великим наполнилась невольной душой. Я готов был упасть пред престолом» [5, с. 299].

Неудивительно, что не менее явственные мистические переживания непосредственного Богоприсутствия были характерны и для тысяч причастников в Кронштадтском соборе. Н.И. Большаков так описывает их: «Вот стоит старушка на коленях в стороне, недалеко от о.Иоанна и просит: – Батюшка причасти. Она как бы замерла в этом положении... – Боженька, причасти, – вдруг слышу я недалеко от себя. – Я не Боженька, а простой человек, – спокойно, без всякого волнения и смущения, но твердо и решительно отвечает о. Иоанн» [5, с. 333]. Вряд ли здесь можно говорить о почитании Иоанна Кронштадтского как Бога, в чем обвиняли его последователей либеральное духовенство и большая часть миссионерского сообщества в союзе с полицией и чиновниками. Скорее перед нами, восприятие образа праведного Иоанна как иконы, посредника между людьми и Богом Живым.

Неудивительно, что так называемые иоанниты, то есть люди, почитавшие о. Иоанна, образно говорили, что через него открывается ныне Страшный суд для живущих на земле [13, с. 128]. Природу этого эсхатологического переживания можно рассматривать в качестве иконографичной. То есть верующий человек воспринимал Евхаристию и общую исповедь, совершаемые отцом Иоанном, как явление здесь и сейчас Божественной реальности будущего века.

Стоит отметить, что в церковной традиции Божественная литургия именно так и переживается, как раскрытие здесь, на земле, Царства Небесного, грядущего Нового Иерусалима. В этом смысле главное православное богослужение имеет эсхатологический характер. Например, архиепископ Фессалоникийский Симеон (†1429), труды которого являются наивысшей точкой развития византийской литургической традиции, так писал об Евхаристии: «Здесь – великая тайна: Бог посреди людей и Бог посреди богов, получивших обожение от истинного Бога – по естеству, воплотившегося ради них. Здесь – будущее Царство и откровение вечной жизни. Бог бывает зрим и приемлем нами!» [22, с. 141].

К сожалению, подобные переживания были, по всей видимости, не характерны для значительной части рационалистически образованного и столь же рационалистически

мыслящего русского дореволюционного духовенства, преподавателей духовных школ, миссионеров, консисторских и синодальных чиновников [6, с. 99–103]. Можно предположить, что именно поэтому эсхатологизм последователей святого праведного Иоанна Кронштадтского оценивался ими как сектантский.

Митрополитом Иларионом (Алфеевым) в его книге «Священная тайна Церкви» была осуществлена реконструкция учения праведного Иоанна Кронштадтского об имени Божием [14, с. 272–286]. Как известно, в период имяславских споров это учение стало «знаменем пререкаемым», на него ссылались как сами имяславцы, так и их противники, причем обе стороны находили в нем как бы подтверждение своей позиции [14, с. 272]. Так, формула праведного Иоанна «Имя Божие есть сам Бог» стала знаменем имяславцев [14, с. 275]. Митрополит Иларион пишет: «Весь контекст записей кронштадтского пастыря свидетельствует... о том, что в имени Божием он видит энергичное присутствие Божие, действие Божие», в соответствии с традицией паламизма [14, с. 272].

Имя Божие, как утверждал о. Иоанн, имеет решающее значение для совершения таинств («Тайна совершается Духом Святым о имени Иисуса Христа и ради Иисуса Христа. Ради Его ходатайства, благоволением Бога Отца») [14, с. 275]. Сила Божия действует через имена Божии, иконы, крест, другие видимые символы [14, с. 276]. Как видим, эта интуиция близка и переживаниям русского радикального старообрядчества. Однако о. Иоанн говорил, конечно же, об имени «Иисус».

Как уже отмечалось выше, кронштадтский пастырь остро ощущал развитие в мире «тайны беззакония». С его точки зрения, апокалиптическое начало в мире присутствует, действует, но удерживается русским царем, тем самым, в котором радикальные старообрядцы видели воплощение Антихриста. Однако падение самодержавной власти означает для него, одновременно, и разрушение мира.

«Отчего же столь великое, бывшее столь твердым, могущественным и славным прежде, царство русское ныне так расслабело, обессилело, уничтожилось, всколебалось?» – спрашивает праведный Иоанн. И отвечает: «Оттого, что оно сошло с твердой и непоколебимой основы истинной веры» [15, с. 37]. Одновременно с Россией «колеблются и трясутся все царства земные, оставившие веру истинную. И чем дольше существует мир прелюбодейный и грешный и преуспеваает в беззакониях, тем он больше и больше слабеет, дряхлеет и колеблется, так что к концу мира он совсем сделается трупом и дымящейся головней, которая совсем истлеет от последнего страшного, всеобщего огня» [15, с. 37].

Царя праведный Иоанн воспринимает религиозно, сравнивает с судьями Израильскими. По его словам, «после Бога» «хранитель России» «есть Государь России», и «без него Россия – не Россия» [15, с. 41].

Падение самодержавия, утверждение затем Советской власти, открыто вставшей на путь гонений религии, во многом сблизило эсхатологические позиции последователей праведного Иоанна Кронштадтского и радикальных старообрядцев. Часть «иоаннитов» являлась верными чадами «тихоновской» Церкви и резко обличала обновленчество, другая часть начинает самостоятельное существование, особенно после издания Декларации 1927 года [13, с. 137].

Поддержка «тихоновцев» последователями праведного Иоанна Кронштадтского приводила к тому, что обновленцы в своих доносах в карательные органы фактически повторяли аргументацию дореволюционных миссионеров. Н.П. Зимина в своей обширной статье, посвященной «иоаннитам», приводит пример такого доноса на «тихоновского» иеромонаха Мелхиседека (Аверченко), впоследствии епископа Курганского, со стороны женатого обновленческого «епископа» Николая Коблова. Коблов обвинял о. Мелхиседека в том, что вокруг последнего «группируются иоаннитки, считавшие ранее антихристом

Льва Толстого, а теперь Ленина и Троцкого, и власть Советскую вообще антихристовой... Все это сообщество пропагандирует тихоновщину» [13, с. 137].

Еще более интересными являются показания на допросе в ГПУ арестованного священника К. Иванова: «Посвященные “иоанниты” находятся больше всего в странствии, как благовестники слова Божия, под видом нищих... Православное духовенство и церкви считаем безблагодатными, так как они служат открыто и признают эту нехристианскую власть. В настоящих условиях мы признаем только тайное монашество и церкви (подземные)... Отношение к легально существующей Церкви и ее служителям определяет и наше отношение к Соввласти, как власти нехристианской, антихристовой» [13, с. 137]. То есть те «иоанниты», которые не приняли Декларацию 1927 года, по сути своего мировосприятия сблизилась со странниками. Они тоже становятся как бы бегунами и скрытниками от безбожной власти. Впрочем, в отличие от старых бегунов они сохраняли иерархию и таинства.

«Иоанниты» начинают обустроивать места скрытых укрытий. Обращает на себя внимание создание ими тайных пещерных монастырей. Ранее пещерные общины были характерны для старообрядцев, эти пещеры активно выявлялись и разрушались властями [18, с. 37–80]. Например, на территории лесостепного Подонья в XVII–XIX веках насчитывалось около шестидесяти крупных пещер [25, с. 197]. Теперь здесь скрывались те православные, которые утверждали, что Антихрист «народился», антихристовы власти загоняют людей в колхозы, а безблагодатные обновленцы им «поддакивают» [25, с. 198].

Таков, например, подземный комплекс у села Караяшник, один из самых почитаемых в Дивногорье Воронежской области. В 1920-х годах по селам Лискинского района ходил житель села Ново-Покровское Константин Петрович Глухов, который, по данным ГПУ, убеждал крестьян в том, что «теперь истинно православных церквей нет, нужно идти по стопам Иоанна Кронштадтского... бороться за православную веру, помазанника Божия и вести монашеский образ жизни» [25, с. 198]. Подкреплял он это «Священным писанием и изречениями из книг Иоанна Кронштадтского», говорил о коллективном Антихристе в лице Ленина, советской власти и «всех ее мероприятий». Глухов собирал своих последователей в пещерах у села Караяшник. 19 января 1930 года были арестованы 44 иоаннита, их лидеры вскоре расстреляны, а рядовые члены отправлены в лагеря [25, с. 198].

В Тюменском районе Западно-Сибирского края 9 сентября 1933 года были арестованы 33 последователя святого праведного Иоанна Кронштадтского. Они именовали себя «божанами» по имени своего лидера Дмитрия Божана, считали Советскую власть порождением Антихриста, отказывались вступать в колхозы, платить налоги, продавать государству продукты, участвовать в хлебозаготовках [21 с. 211]. Обращает на себя внимание тот факт, что вместе с «божанами» арестовывались и местные баптисты. Один из них, И.Ф. Мыслик говорил: «Пускай меня посадят, но я буду продолжать свое дело, а кто не верит в страдания Спасителя, тот является Антихристом» [21, с. 211]. Другой баптист из Кытманского района Западно-Сибирского края А.В. Кавешников, арестованный в 1935 году, заявлял, что с помощью колхозов «антихристы кормятся чужим трудом» [21, с. 211].

В период коллективизации складывается массовое религиозное подполье, которое воспринимает Советскую власть в качестве коллективного Антихриста. В нем участвовали представители, казалось бы, самых разных по своим воззрениям религиозных движений – от «тихоновцев» и имяславцев до баптистов, пятидесятников, хлыстов. Все они главным прислужником Антихриста, проводником его воззрений считали официальную церковность в лице обновленчества.

Крайне любопытный, хотя и тенденциозно поданный материал об этом широком народном движении собран в книге Ф.М. Путинцева «Кулацкое светопреставление», вышедшей в 1930 году в издательстве «Безбожник» [20]. Например, по данным Ф.М. Путинцева, северокавказские имяславцы говорили о Советской власти как власти Антихриста,



богоотступничество которого «ловко и коварно замаскировано в иностранных словах и таинственных знаках и печатях». Эти слова, знаки и печати «заключают в себе учение и дух Антихриста». Например, «знак» «СССР» ими расшифровывался так: «Скинул Священник Свою Рясую» «Силою Своего Сатанинского Разума», а слово «коммуна» – «когда отвергаешь молитвы, уподобляешься начертанию антихриста» [20, с. 16].

В рамках эсхатологических воззрений русских радикальных старообрядцев окружающий их мир воспринимался в качестве царства победившего Антихриста, всеобщей апостасии. Основой этой апостасии ими виделось повреждение церковной иерархии, разрушение обрядов, сакрализовавших ранее мир. Сам мир воспринимался теперь в качестве полностью десакрализованного. В рамках этого дискурса Антихрист воспринимается в качестве коллективного тела, антитезы Телу Христову. Это тело скрепляется лжеинститутами лжецеркви, государственной властью, в первую очередь – царской. Ее внешним проявлением являются деньги, подати, переписи населения, чиновники, различные учреждения, новые бытовые явления, в том числе еда и одежда. С точки зрения радикальных старообрядцев, всеобщая апостасия была проявлением «тайны беззакония», непрерывно действующей в мире.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский тоже считал, что в мире развивается и действует «тайна беззакония». Однако его эсхатологические воззрения значительно отличались от взглядов радикальных старообрядцев. В отличие от последних он считал, что в мире благодаря Божественной литургии сохраняется сакральность. Более того, реальность будущего Царства Небесного уже открыта здесь, на земле, через Евхаристию. Последователи праведного Иоанна Кронштадтского видели в совершаемой им общей исповеди раскрытие здесь и сейчас Страшного суда. «Тайна беззакония», согласно текстам Иоанна Кронштадтского, раскрывается не через верховную власть, а через революцию, через либерализм и обмирщение. Ее основа – утрата веры. Царская власть для него – власть Удерживающего, та сила, которая сакрально сдерживает наступление всеобщего зла.

Падение царской власти, торжество безбожия и социальной революции привело к сближению эсхатологических воззрений радикальных старообрядцев и так называемых иоаннитов. Возникает массовое народное религиозное движение, видевшее в официальной обновленческой церковности антихристову силу десакрализации мира, а в Советской власти, ее учреждениях, символах и мероприятиях – коллективного Антихриста.

## Литература

1. Сборник старообрядческий страннический [Электронный ресурс] // Библиотека Российской академии наук. Каргопольское собрание. Каргоп. 52. 114 л. / Режим доступа: [http://ecatalog.rasli.ru:8080/irbis64r\\_11/images/nior/kargopol/kargopol\\_052/kargopol\\_052\\_001.jpg](http://ecatalog.rasli.ru:8080/irbis64r_11/images/nior/kargopol/kargopol_052/kargopol_052_001.jpg) (дата обращения 29.05.2020).
2. Архив братства митрополита Петра // НИОР РГБ. Ф. 579. Д. 74: Книжица Ключ таинств, завещаемая от отца детям своим». 242 л.
3. Архив братства митрополита Петра // НИОР РГБ. Ф. 579. Д. 186: Об окружном послании: сборник старообрядческих полемических сочинений. Гектограф. 166 л.
4. Архив братства митрополита Петра // НИОР РГБ. Ф. 579. Д. 290: О церковной современности. Вопросы-ответы. Гектограф. 15 л.
5. *Большаков Н.И.* Источник живой воды. [О. Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский)]. СПб.: Изд-е авт., 1909 (Печ. Графического института Э.П. Лукшевица). III, 416 с.
6. *Виталий (Уткин), игумен.* К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII – первой половины XIX века // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 97–110.
7. *Виталий (Уткин), игумен.* Повседневность, пища и вера: к тезису Ю.Ф. Самарина о «формализме» допетровского периода церковной жизни // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 268–279.
8. Выписка из православного исповедания веры страннического наставника дезертира Александра Васильева Лубенцова // *Кельсиев В.И.* Сборник правительственных сведений о раскольниках / сост. В. Кельсиевым. Вып. 4. Лондон, 1862. [2]. С. 279–284.

9. Выписка из сочинений Никиты Семенова, нынешнего наставника страннической секты // *Кельсиев В.И.* Сборник правительственных сведений о раскольниках / сост. В. Кельсиевым. Вып. 4. Лондон, 1862. [2]. С. 274–279.
10. Выписка из цветника Евфимия // *Кельсиев В.И.* Сборник правительственных сведений о раскольниках / сост. В. Кельсиевым. Вып. 4. Лондон, 1862. [2]. С. 259–270.
11. *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. 1: Период первый, Киевский или Домонгольский: Вторая половина тома. 2-е изд., испр. и доп. М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1904. [6], 926, XVIII с.
12. *Димитрий (Туптало), митр.* Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, и деяниях их и изъявлении яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодны. 5-е изд. М.: Синод. типогр., 1855. 17, 643 с.
13. *Зимина Н.П.* Иоанниты // Православная энциклопедия. Т. XXV: Иоанна Деяния – Иосиф. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 127–139.
14. *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введ. в историю и проблематику имяславских споров. Т. 1. СПб.: Алетеия, 2002. 652. [1] с.
15. [*Иоанн (Сергиев) Кронштадтский, прот.*] Новые грозные слова отца Иоанна (Кронштадтского) «О страшном поистине Суде Божиим, грядущем и приближающемся»: 1906–1907 г. СПб.: Н.И. Большаков, [1908]. 128 с.
16. *Мельников Ф.В.* Публичная беседа об именованном перстосложении. М.: Союз старообрядч. начетчиков, 1908. 47 с.
17. *Никифор (Феотоки), архиеп.* Ответы преосвященного Никифора, архиепископа Славенскаго и Херсонскаго, а потом бывшего Астраханскаго, и кавалера, на вопросы старообрядцев. 4-е изд. М.: Синод. типогр., 1839. 13, 446 с.
18. *Полева Ю.В.* История традиции пещерного подвижничества в Нижнем Поволжье и Подонье. Волгоград: ФГОУ ВПО «ВГАФК», 2007. 110 с.
19. Противосектантская миссия на IV всероссийском миссионерском съезде // Миссионерское обозрение: журнал внутренней миссии. СПб.: Типогр. газеты «Колокол» В.М. Скворцова, 1908. № 12. С. 1744–1756.
20. *Путинцев Ф.М.* Кулацкое светопреставление: (случаи помешательства и массового религиозного психоза на почве кулацко-провокационных слухов о “конце света”) / Центральный совет Союза воинствующих безбожников СССР. М.: Безбожник, 1930. 82 с.
21. *Савин А.И.* К вопросу об уплате налогов по религиозным убеждениям в конце 1920-х – середине 1930-х годов // Известия Омского государственного историко-краеведческого музея. 2007. № 13. С. 207–218.
22. *Симеон (архиеп. Фессалоникийский).* Премудрость нашего спасения / свт. Симеон, архиеп. Солунский. М.: Благовест, 2009. 639 с.
23. *Смирнов П.С.* В бегстве от антихриста (Общая характеристика современной беспоповщины) // Христианское чтение. 1903. № 4. С. 595–613; № 5. С. 724–743; № 6. С. 895–908.
24. *Смирнов П.С.* История русского раскола старообрядства. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Типогр. Гл. упр. уделов, 1895. 276, 34, IV с.
25. *Стелкин В.В., Гунько А.А.* Пещеры в катакомбном движении Русской Православной Церкви на территории Подонья и Поволжья в 1920–1940-е года // Самарский научный вестник. 2018. Т. 7. № 1 (22). С. 191–207.
26. Является ли прививка печатью антихриста? [Электронный ресурс] // Русская вера: Старообрядческий сайт. М., 2013–2020 / Режим доступа: [https://ruvera.ru/articles/privivka\\_i\\_pechat\\_antihrista?fbclid=IwAR3-XopMn7A4YT4-1c3-aFu9IaUBQgWhEmu7FP6wMzEwNXOuP2urfahydeA](https://ruvera.ru/articles/privivka_i_pechat_antihrista?fbclid=IwAR3-XopMn7A4YT4-1c3-aFu9IaUBQgWhEmu7FP6wMzEwNXOuP2urfahydeA) (дата обращения 29.05.2020).

*Аннотация.* Статья посвящена сравнительному анализу эсхатологических воззрений русского радикального старообрядчества, с одной стороны, и последователей праведного Иоанна Кронштадтского – с другой. Реконструируются представления радикальных старообрядцев о всеобщей десакрализации мира, «духовном Антихристе», его проявлениях в государственной власти и социальности. Анализируются взгляды праведного Иоанна Кронштадтского о присутствии в мире сакрального через Евхаристию. Реконструируется восприятие последователями Иоанна Кронштадтского общей исповеди как образа Страшного суда. Показывается сближение эсхатологических воззрений радикальных старообрядцев и «иоаннитов» в советские годы.

*Ключевые слова:* сакральность, десакрализация, эсхатология, старообрядчество, раскол, раскольники, духовный антихрист, бегуны, странничество, скрытники, социальность, переписи, налоги, государственная власть, царь, Иоанн Кронштадтский, Евхаристия, Страшный суд.

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), Secretary, the Council of Bishops of the Ivanovo Metropolia; Secretary, Academic Council, Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary; Head, Missionary Department, Ivanovo-Voznesensk Diocese. E-mail: inok\_vitl@mail.ru

**“Flight from Vavilov” vs General Confession as Judgment Day (Eschatological Views of Russian Radical Old Faith Followers and Followers of Saint Holy John of Kronstadt)**

*Abstract.* The article is devoted to the comparative analysis of eschatological views of Russian radical Old Faith followers, on the one hand, and the followers of the Saint John of Kronstadt, on the other hand. The author reconstructs the radical Old Believers concept of the total world desacralization, “spiritual Antichrist”, its manifestations in state power and sociality. The author analyzes the views of Saint John of Kronstadt on the presence of the sacral in the world by way of Eucharist. He reconstructs the perception of Saint John of Kronstadt followers of the general confession as the image of the Judgment Day. The author shows the convergence of eschatological views of the radical Old Believers and the “joannites” in the Soviet period.

*Keywords:* Sacredness, Desacralization, Eschatology, Old Believers, Schism, Raskolniks, Spiritual Antichrist, Beguny (Runners), Strannichestvo, Skrytniki, Sociality, Census, Taxes, State Power, the Czar, John of Kronstadt, Eucharist, Judgment Day.

# Православная церковь и правая мысль до и после о. Иоанна

## { Раздел пятый }

А.Л. Беглов

*Приходский вопрос в Отзывах епархиальных преосвященных 1905–1906 годов*

Ю.А. Бирюкова, В.А. Тер-Аракельянц

*Приходская жизнь на Юге России в соборный и послесоборный периоды  
в новейшей историографии (1917–1930)*

И.В. Омелянчук

*Деятельность региональных правых организаций в гуманитарной сфере  
в 1905–1916 годах (на примере Владимирской губернии)*

В.Ю. Даренский

*К.П. Победоносцев как философ-персоналист*

Е.С. Малер

*Философское открытие имени и иконы: хронологические параллели и идейный  
генезис*

А.А. Наумов

*В.В. Розанов и Русское собрание.*

*Почему В.В. Розанов не вступил в Русское собрание?*

И.Н. Тяпин

*Историософия русского сознания в творческом консерватизме Л.А. Тихомирова  
Об упущенных возможностях национально-государственного развития  
России в начале XX века*

И.В. Омелянчук

*Правые партии в Одессе в 1904–1917 годах*

А.А. Чемакин

*«Подлинное население Киева... держит нейтралитет»: русские монархисты  
и украинско-большевистское противостояние (январь 1918 года)*

И.В. Омелянчук.

*Основные формы пропагандистской деятельности правых партий  
(1904–1914)*



*А.А. Чемакин*

*«В трудную минуту спасает исключительно дисциплина»: малоизвестные статьи  
В.В. Шульгина из газеты «Единая Русь» (Одесса, январь 1920 года)*

*В.Ю. Даренский*

*Историософия Н.Е. Маркова: библейские основания и концептуальные открытия*

*П.Г. Рогозный*

*«Красные попы» как феномен эпохи революции и гражданской войны  
(Судьба Ионы Брихничева и Михаила Галкина)*

*Е.С. Малер*

*Русская философия имени и Иоанн Кронштадтский: имя – икона – Бог*



## Приходский вопрос в Отзывах епархиальных преосвященных 1905–1906 годов

### Особенности Отзывов епархиальных преосвященных как памятника церковной мысли революционной эпохи

Появление Отзывов епархиальных преосвященных по вопросу о церковной реформе, как известно, было результатом попытки К.П. Победоносцева дать последний бой движению за соборные преобразования в Церкви, которое достаточно громко заявило о себе весной 1905 года [14, с. 150–168, 182–183; 10, с. 24–26]. Обер-прокурор был уверен, что епископат выскажется против созыва Собора и других преобразований, намеченных Святейшим Синодом. Но его надежды не оправдались, архиереи Российской Церкви поддержали и развили программу соборной реформы. Не оспаривая место отзывов в движении за соборные преобразования, которое было осознано уже современниками, мы вместе с тем хотели бы обратить внимание на один нюанс. На сегодняшний день остается неисследованным вопрос о том, в какой мере присланные в Синод отзывы отражали личную позицию преосвященных, а значит и их готовность начать и провести дело церковных реформ. Конечно, среди них были безусловно самостоятельные и прямые высказывания. Например, благодаря своей индивидуальной интонации и самостоятельному движению мысли обращают на себя внимание отзывы епископов Волынского Антония (Храповицкого) и Екатеринбургского Владимира (Соколовского-Автономова). Последний, кажется, поставил себе целью составить свой отзыв в противоположном ключе, чем отзывы большинства. Между тем во многих других случаях ситуация выглядит более сложной. Представляется, что дискурс многих отзывов находился в большей или меньшей зависимости от других дискурсов 1905 года: синодального, епархиального (выражавшегося на съездах и собраниях) и общественного.

Сам запрос К.П. Победоносцева, в котором преосвященным предлагалось высказать свои мнения о перспективах церковных преобразований и перечислялись темы, по которым высшая церковная власть хотела бы услышать их суждения, не «подсказывал» архиереям абсолютно отрицательный ответ по вопросу о будущих реформах. Думается, обер-прокурор уже понимал их неизбежность, возможно, он, как и прежде, надеялся ограничиться полумерами, но некоторые пункты обер-прокурорского циркуляра прямо предвосхищали положительные ответы преосвященных. В частности, вполне благожелательно звучало предложение высказаться о возможности предоставления прав юридического лица духовенству как сословию в лице органов сословного самоуправления – епархиальных и благочиннических съездов. Кроме того, архиереи соотносили свои мнения не только

*Беглов Алексей Львович*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, член Научно-редакционного совета проекта по изданию документов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. E-mail: al.beglov@igh.ru



с позицией обер-прокуратуры, но и высшей церковной власти – Синода. Они читали в «Церковном вестнике» записку его первоприсутствующего члена митрополита Антония (Вадковского) в Комитет министров с перечислением назревших церковных перемен, они знали о докладе Синода императору, в котором синодалы просили создать Собор и разрешить назревшие вопросы [14, с. 163–164]. Осенью архиереи соотносили свои воззрения на устройство органов приходского управления с определением Синода от 18 ноября. Как видим, в 1905 году высшее церковное управление посылало по отношению к реформам вполне благожелательные сигналы, и в этом контексте и циркуляр обер-прокурора мог прочитываться таким же образом.

С другой стороны, преосвященные учитывали позицию епархии. Некоторые отзывы полностью были составлены специально созданными епархиальными комиссиями или консисториями и только визированы иерархами. Кроме того, последние в той или иной степени учитывали позиции епархиальных съездов духовенства, которые порой выражали достаточно радикальные, как правило, «сословно-политические» воззрения на перспективы преобразований [11, с. 34–38]. Наконец, архиереи учитывали и позицию различных общественных групп. Порой преосвященные вступали с ними в прямой диалог, иногда солидаризуясь с их позицией относительно церковных реформ, иногда скептически отзываясь о них. Такой диалог, например, вели епископ Новомиргородский Димитрий (Сперовский) и С.Ф. Шарапов на страницах издаваемого последним «Русского дела» [6, с. 362–365].

В таком контексте в некоторых случаях бывает затруднительно выявить личную позицию самого преосвященного. Приведем лишь один пример такого рода, непосредственно касающийся вопроса о преобразованиях в приходе. В октябре 1905 года съезд Рижской епархии потребовал последовательных приходских преобразований, которые были необходимы, по его мнению, в условиях инославной окраины. Решение съезда по этому вопросу было почти дословно повторено в отзыве преосвященного Рижского Агафангела (Преображенского). Причем он просил срочно ввести в его епархии проект, выработанный съездом. Между тем в 1907 году проект положения о приходе, принятый СовеЩанием 1907 года, которым руководил архиепископ Агафангел, существенно отступил от тех принципов, которые были сформулированы в решении съезда и в его отзыве. Личная позиция архиепископа Агафангела остается пока неясной: солидаризовался ли он с решениями съезда, но подчинился большинству в СовеЩании, или, напротив, склонялся к позиции СовеЩания, а ранее поддался давлению епархии, или же его взгляды на пути решения приходского вопроса изменились между 1905 и 1907 годами в связи с изменением политической обстановки в стране? Ответы на эти и подобные вопросы возможно получить только при более пристальном изучении Отзывов преосвященных в контексте иных источников революционной эпохи. Мы же сейчас рассмотрим приходский вопрос, каким он предстает непосредственно в этом памятнике церковной мысли.

Вопрос о преобразовании прихода занимал в Отзывах не последнее место. Некоторые иерархи писали об этом прежде многих других, намеченных в циркуляре Синода<sup>1</sup>. Отзывы поступили из 65 епархий (в том числе из Алеутской и Северо-Американской и Грузинского экзархата). Авторами их были иногда лично преосвященные, иногда это был коллективный труд возглавлявшихся архиереями комиссий. Иногда к отзывам присовокуплялись материалы епархиальных или благочиннических съездов духовенства. В Олонцкой и Петрозаводской епархии отзыв был составлен местной консисторией и не получил визу епископа в силу его кончины [8, ч. 2, с. 347]. В двух случаях архиереи дистанцировались от мнений комиссий, высказанных в отзывах. Так поступил епископ Холмский Евлогий (Георгиевский) как временно управляющий Варшавской епархией. Составленный в

<sup>1</sup> Например, архиепископ Воронежский Анастасий (Добрадин) и епископ Смоленский Петр (Другов) [8, ч. 1, с. 182; 8, ч. 2, с. 183].

епархии отзыв он переслал в Синод, указав на свое несогласие с рядом высказанных в нем положений [8, ч. 1, с. 875]. Аналогично поступил архиепископ Херсонский и Одесский Димитрий (Ковальницкий). Его отзыв был составлен тремя созданными им комиссиями, и с мнением одной из них, которая как раз занималась вопросом о возрождении прихода, преосвященный категорически не согласился:

«Вторая комиссия в обсуждении весьма важных церковных вопросов <о благоустройстве церковном и приходском> слишком поддавалась влиянию легкомысленных, но пытающихся обосноваться на канонах церковных, толков о преобразовании Церкви, нашедших себе место и в постановлениях различных епархиальных съездов, и в общественных кругах духовенства и в литературе. Я счел долгом представить это суждение комиссии в неприкосновенном виде, как официальную иллюстрацию к нынешнему настроению, казалось бы, даже лучших представителей епархиального духовенства» [8, ч. 1, с. 1000].

Архиепископ Димитрий в 1906 году был членом Предсоборного присутствия и в его общем собрании активно высказывался по приходскому вопросу.

Вместе с синодальным циркуляром преосвященные получили проект правил о приходских собраниях и совете православных приходов в Финляндии. Большинство из них отнеслись к нему благосклонно, сделав оговорки о необходимости его адаптации к российским условиям, некоторые сделали замечания и дополнения. Самая существенная критика в адрес финляндского проекта прозвучала в отзыве архиепископа Рижского Агафангела (Преображенского). На ней мы остановимся ниже.

Некоторые преосвященные в своих отзывах вовсе не коснулись вопроса о приходе (епископы Туркестанский Паисий (Виноградов), Тобольский Антоний (Каржавин), Полтавский Иоанн (Смирнов)). Некоторые предлагали отложить приходскую реформу до послесоборного времени. Так, епископ Балтский Димитрий (Абашидзе), викарий и составитель отзыва епископа Подольского Парфения (Левицкого), писал, что сначала следует добиться освобождения Российской Церкви от государственной опеки:

«Когда русской Церкви дозволено будет действовать так, как, например, в пределах нашей империи действует Церковь папская, то вопросы о благоустройстве приходов, оживлении в них жизни, об епархиальных съездах и суде церковном разрешены будут по епархиям собраниями духовенства, согласно св. канонам Церкви» [8, ч. 2, с. 85].

Между тем большинство архиереев подробно останавливались на разных аспектах приходской реформы. К самым существенным из них, нашедшим отражение в отзывах, относились следующие:

1. Вопрос о том, следует ли предоставить приходской общине распоряжение средствами и имуществом, закрепленными за приходским храмом, которыми по действующим правилам распоряжались причт и церковный староста.

2. Вопрос о выборе священника и вообще – членов причта. В большинстве отзывов обсуждался именно вопрос о выборе священника – настоятеля прихода.

3. Вопрос о предоставлении приходу прав юридического лица и о пределах его имущественной самостоятельности.

4. Вопрос о конфигурации органов приходского управления.

5. Вопрос о форме материального обеспечения приходского духовенства. В отзывах он обсуждался в том ключе, необходимо ли наделять духовенство постоянным содержанием (жалованьем) и каков должен быть источник этого содержания.

6. В контексте приходской реформы обсуждался вопрос о будущем духовной школы, поскольку он был непосредственно связан с задачей разрушения сословной замкнутости

российского духовенства, необходимость чего осознавали и о чем ярко писали некоторые преосвященные<sup>1</sup>, и с задачей введения «народного пастырства».

7. Вопрос о снятии с церковных установлений империи и в том числе с прихода ограничений по приобретению недвижимости, в частности, вопрос об отмене или сохранении процедуры обязательного высочайшего соизволения на любое приобретение этими установлениями недвижимой собственности, действовавшей с эпохи Александра I. Также в этом контексте рассматривался и вопрос о предоставлении прав юридического лица духовенству как сословию.

8. Наконец, преосвященные обсуждали вопрос о целесообразности участия духовенства в органах местного и государственного управления и в общественных организациях. В контексте приходского вопроса принципиальное значение имел вопрос об участии священника в сельских сходах, поскольку он, как мы знаем, был частным проявлением более широкой проблемы – взаимоотношений прихода и крестьянской общины.

Названные нами вопросы в отзывах иерархов далеко не всегда обсуждались в приведенной последовательности; соответствующие суждения соединялись, переплетались, представляли перед читателем в самых разных комбинациях, но в целом сохраняли связь друг с другом. Мнения архиереев суммированы нами в табл. 1. При ее составлении нами учитывались только прямые высказывания отзывов по тем или иным вопросам. Некоторые составители отзывов не конкретизировали свое мнение по конкретным пунктам, поэтому их нельзя причислять к противникам мнения тех, кто четко заявил свою позицию.

Таблица 1

### Мнения преосвященных по основным вопросам приходской реформы

| Вопросы   | Высказались «за»<br>(% числа всех отзывов) |
|---|--|
| Допущение прихожан к распоряжению церковными средствами, с оговорками (обычно – после выплаты епархиальных отчислений) или без оговорок | 30 (46,2%)                                 |
| Предоставление прихожанам права выбора духовенства (как правило, в форме ходатайства)   | 33 (50,8%)                                 |
| Предоставление приходу права юридического лица  | 33 (50,8%)                                 |
| Учреждение органов приходского управления (в виде приходских собрания и совета, иногда – братства)                                      | 40 (61,5%)                                 |
| Наделение духовенства жалованьем (постоянным содержанием)   | 25 (38,5%)                                 |
| от казны  | 13 (20,0%)                                 |
| от прихода  | 5 (7,7%)                                   |
| от казны и прихода  | 3 (4,6%)                                   |
| без определения источника   | 4 (6,2%)                                   |
| Устройство всесословной богословской (пастырской) школы, отдельной от общеобразовательной школы для детей духовенства                   | 35 (53,9%)                                 |
| Облегчение процедуры приобретения собственности церковными установлениями, в том числе приходом   |  |
| отмена процедуры Высочайшего соизволения  | 28 (43,1%)                                 |
| предоставление духовенству как сословию права юридического лица   | 26 (40,0%)                                 |
| Участие духовенства в органах местного и государственного управления и в общественных организациях, в том числе в сельских сходах       | 35 (53,9%)                                 |

<sup>1</sup> См., например, отзывы архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского) и епископа Забайкальского Мефодия (Герасимова) [8, ч. 2, с. 439, 747].

Помимо этого преосвященные так или иначе обсуждали причины кризиса православного прихода в России, а также пытались нащупать главные характеристики прихода. Ими был затронут и вопрос о *применимости канонов* к реформе российского прихода<sup>1</sup>. Так, епископ Пензенский Тихон (Никаноров) в самом начале своего отзыва обратил внимание на то обстоятельство, что в области устройства приходской жизни каноны не могут служить строгими ориентирами, что «нет никаких канонических оснований для такого или иного устройства отдельной христианской общины или прихода». Проводя довольно точный социально-исторический анализ, преосвященный далее писал, что ранняя Церковь знала только городскую общину греко-римского мира, и в соответствии с ее политическим и социальным устройством образовался древний приход. Однако у других народов – с иной культурой и социальной структурой – древнее устройство нельзя было воспроизвести автоматически. Так, на Руси, продолжал епископ Тихон, основой социальной структуры была сельская община. Религиозные интересы попали в область общинных интересов и поэтому оберегались наравне с другими. Потом община потеряла свою самостоятельность, а с ней утратил свою автономность и приход. Преосвященный ожидал, что в результате государственных преобразований 1905 года, в том числе, видимо, в результате отмены выкупных платежей, крестьянская община вернет свою автономию и «автономные общинники» заявят свои права и в церковном отношении [8, ч. 2, с. 478–479]<sup>2</sup>.

О том, что применение канонов к российской приходской жизни действительно представляло собой проблему, говорят и отзывы других преосвященных. Так, иерархи порой давали противоположные трактовки одних и тех же канонических правил. Например, обсуждая вопрос о том, кому принадлежат церковные средства и могут ли ими распоряжаться прихожане, епископы Томский Макарий (Парвицкий-Невский) и Вятский Филарет (Никольский) ссылались на второе правило преподобного Феофила Александрийского, в котором содержались слова: «Никто да не присвоит церковного достояния». На основании этого правила, видимо, его русского перевода епископ Макарий делал вывод о невозможности допустить прихожан к распоряжению церковными средствами [8, ч. 2, с. 518]. Епископ Филарет, напротив, цитируя греческий текст, показывал, что под «церковным достоянием» имеется в виду имущество «собрания верующих», которые, естественно, могут в таком случае участвовать в распоряжении церковными суммами [8, ч. 2, с. 95]. (Правило, таким образом, оказывалось направленным не против мирян, а против недобросовестных епископов, их приближенных и родственников.) Вопрос о применимости канонов к российской приходской действительности возникнет снова при обсуждении приходской реформы в Предсоборном присутствии.

### Кризис прихода

Преосвященные, судя по отзывам, достаточно трезво осознавали положение православного прихода, его кризисное состояние. И именно поэтому они считали вопрос об «оживлении приходской жизни» «назревшим и наболевшим», «первым и наиболее важным», или по крайней мере «одним из самых важных вопросов в церковной реформе» [8, ч. 2, с. 61 (епископ Холмский Евлогий (Георгиевский)), 183 (епископ Смоленский

<sup>1</sup> Проблема применимости канонов к приходскому вопросу была осознана русскими канонистами уже на рубеже XIX–XX веков. Известный канонист, профессор церковного права в Московском университете Н.С. Суворов в 1896 году отмечал в своей работе «Монастыри и церкви как юридические лица», что древние каноны «наименее применимы» в области приходской жизни, поскольку описывают иную церковно-историческую реальность [13, с. 94].

<sup>2</sup> Характерно, что преосвященный Тихон рассматривал эволюцию российского прихода в тесной связи с историей крестьянской общины [ср. 16, с. 32–50].



Петр (Другов)), 385 (митрополит Московский Владимир (Богоявленский)). Митрополит Московский Владимир (Богоявленский) сравнивал место прихода в Церкви с положением семьи в жизни государства, от его деятельности, писал он, – «зависит жизнедеятельность и всего церковного организма» [8, ч. 2, с. 384]. Если будет больна эта «ячейка», продолжал его мысль епископ Холмский Евлогий (Георгиевский), будет болен и весь организм [8, ч. 2, с. 61]. Причины того, что приход «находится в полном упадке» преосвященные видели

«в малоправности и безгласности прихожан, которые лишены возможности проявлять деятельное участие в местных церковно-приходских делах, например, по избранию членов причта или по заведованию и распоряжению церковными суммами, причем приход нередко не может даже распорядиться по своему желанию такими суммами, которые пожертвованы им же специально на какой-либо предмет» [8, ч. 2, с. 94 (епископ Вятский Филарет (Никольский))].

От вынужденного безучастия в жизни прихода, писал далее епископ Филарет, в том числе в его хозяйственной деятельности, проистекает равнодушие прихожан к Церкви и неразвитость просветительных и благотворительных учреждений в приходах. Кроме того, преосвященные указывали на отчуждение пастырей от прихожан, которые «давно уже порвали между собой внутреннюю духовную связь» [8, ч. 2, с. 132 (епископ Костромской Тихон (Василевский)); ср. также 8, ч. 2, с. 333 (архиепископ Литовский Никандр (Молчанов))], отсутствие у них общности интересов. Священники обременены «чисто канцелярским трудом», переводятся с места на место без желания паствы, находятся в зависимости от непостоянных и унижительных способов материального обеспечения.

«Редкие из них, при настоящих условиях жизни, находят в себе достаточно сил и умения сблизиться с паствой и вместе с ней начать дружескую христианскую работу» [8, ч. 2, с. 94 (епископ Вятский Филарет (Никольский))].

Об этом отчуждении ярко говорил митрополит Московский Владимир:

«В этом слове “прихожанин” выражается и вся сущность нынешних отношений пасомых к пастырям. Прихожанином считается только тот, кто приходит в церковь за какой-нибудь требой, и только тогда, когда приходит. А ушел он – вместе с тем перестал быть и прихожанином. Пошел в другую церковь, к другому священнику, – стал прихожанином другой церкви и другого священника. Не пошел, не ходит ни в какую церковь – перестал быть и чьим-либо прихожанином, а иногда перестал быть даже и христианином. Что может быть печальнее и гибельнее такого положения дела?» [8, ч. 2, с. 384].

Даже идея духовного пастырства (руководства), писал далее московский архипастырь, потеряна у нас, особенно в городах, в селах приход хотя бы существует как территориальная единица, но и здесь он не составляет «органического целого».

Преосвященные осознавали, что причины упадка прихода кроются не только и, может быть, не столько в строе церковной жизни, сколько «в общем государственном строе, в правовом положении народа и бытовых условиях жизни народной»: в непростых экономических условиях, в растущем налоговом бремени, в том, что сельское население находится «под опекой» ведомств и учреждений и лишено всякой собственной общественной и экономической инициативы. Не последнюю роль в этом кризисе, по мнению иерархов, играли и сборы с церковью «на нужды епархиальные и содержание духовно-учебных заведений» [8, ч. 2, с. 183 (епископ Смоленский Петр (Другов))]. Поэтому для успешной реформы прихода очень важно было изменение общей социальной обстановки, улучшение экономического положения крестьянства. Преосвященные ожидали, что это станет результатом таких действий правительства как объявленные императорским манифестом от 3 ноября 1905 года уменьшение наполовину выкупных платежей (с 1 января 1906 года) и

полное прекращение их взимания (с 1 января 1907 года) [8, ч. 2, с. 737 (епископ Рязанский Аркадий (Карпинский))].

Предыдущие попытки правительства осуществить преобразования в области приходской жизни оценивались архиереями очень невысоко. Епископ Вятский Филарет (Никольский) писал, что причина полного неуспеха приходских попечительств и мероприятий последнего десятилетия XIX века в крайней незначительности прав, предоставленных приходской общине Положением о попечительствах 1864 года и Инструкцией церковным старостам в редакции 1890 года. Епископ Приамурский и Благовещенский Никодим (Бокков) писал об этих документах, что они отличаются узкой формальностью, не дают простора самостоятельности и в целом настолько плохи, что исправление их «не сделает этих правил жизненными» [8, ч. 2, с. 95, 793]. Последствия государственной политики по укрупнению приходов и сдерживанию их числа, проводившейся на протяжении XIX века, привели к совершенно ненормальному положению. Епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов) писал, что во многих местах церкви не вмещают молящихся, там, где прихожан две тысячи человек, храм может вместить 400–500 человек, а там, где 10–15 тысяч прихожан, храм вмещает только две тысячи.

«Такого пренебрежения к духовным нуждам христиан, и желающих посещать храм Божий, да не могущих за невозможностью поместиться, не встречается ни у одного христианского народа» [8, ч. 2, с. 173–174].

Епископ Томский Макарий напоминал, что приходский вопрос стал особенно актуален после провозглашения в апреле 1905 года широкой веротерпимости и изменения положения Православной Церкви в империи. Ситуация требовала, по его мысли, чтобы всей Церкви была предоставлена полная свобода в управлении ее внутренними делами, а следовательно,

«пусть каждая из церковных общин живет насколько возможно более свободно и развивается из себя на святых, указуемых Церковью началах» [8, ч. 2, с. 517].

Его дополнял архиепископ Литовский Никандр (Молчанов):

«Только через открытие более широкого доступа прихожан к церковным делам возможно оживление церковной жизни» [8, ч. 2, с. 333].

### Что такое приход?

Преосвященные пытались нащупать сущностные характеристики православного прихода, дать ему как явлению церковной жизни более или менее точное определение. Многие из них именовали приход «малой Церковью» [8, ч. 1, с. 357–359 (епископ Астраханский Георгий (Орлов)), 904 (архиепископ Рижский Агафангел (Преображенский)); 8, ч. 2, с. 132 (епископ Костромской Тихон (Василевский)), 183 (епископ Смоленский Петр (Другов)), 736 (епископ Рязанский Аркадий (Карпинский)), 447 (епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев)) и др.], подчеркивая, что он – «первоначальное ядро, та ячейка, в которой как бы в зародыше заключаются все благодатные силы святой Церкви» [8, ч. 2, с. 61 (епископ Холмский Евлогий (Георгиевский)); ср. 8, ч. 2, с. 384 (митрополит Московский Владимир)]. Первой, но и основной «ячейкой» православной церковной жизни именовал приход епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев). Перетолковывая образ раннехристианского памятника «Пастырь» Ерма, он писал, что «приходские единицы – это камни, из которых строится здание и тело всей Церкви» [8, ч. 2, с. 445; ср. 9, с. 232–235].

Ряд определений прихода указывали на его сотериологическое значение. Архиепископ Рижский Агафангел (Преображенский) писал о необходимости признать духовенство со всеми верующими прихода «одной христианской общиной, малой Церковью,

недробимой частью единого тела Христова», цель которой созидание «всего церковно-приходского народа в истинную Церковь Божию, в напоенное Духом Божиим тело Христово» [8, ч. 1, с. 904]. (Именно поэтому рижский преосвященный, в частности, настаивал, что в положении о приходе не может быть ничего, что препятствовало бы единству прихода, – разделения прихожан в соответствии с сословным или имущественным цензом или разделения храмового и приходского имущества.) О достижении вечного спасения членов приходской общины как главной ее цели говорил и епископ Владивостокский Евсевий (Никольский) [8, ч. 2, с. 920].

Епископ Пензенский Тихон (Никаноров) предлагал такое определение:

«Церковный приход есть собрание верующих людей, соединенных братской любовью и направляемых пастырем к лучшей и вечной жизни» [8, ч. 2, с. 480].

Епископ Нижегородский Назарий (Кириллов):

«Приход есть церковное учреждение общинного характера, в котором путем богодарованных средств при законных пастырях достигается общая цель религиозно-нравственной жизни – спасение людей» [8, ч. 2, с. 13].

Исходя из его роли в деле человеческого спасения, епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев) заключал, что приход –

«это едва ли не самое лучшее человеческое учреждение, где все классы народа без различия звания и сословий могут получать удовлетворение своим религиозным потребностям и нравственно совершенствоваться» [8, ч. 2, с. 446].

Другие архипастыри старались дать приходу не такие возвышенные, но значимые с практической и юридической точек зрения определения, указать на его территориальный и/или общинный характер. Епископ Симбирский Гурий (Буртасовский) давал такое определение:

«Церковный приход есть религиозно-нравственная община, занимающая определенную территорию, объединяющая все обитающее на последней население вокруг своих центров и предназначенная для воспитания и укрепления своих членов в идеалах единой истинной религии Христовой» [8, ч. 1, с. 618].

Епископ Вятский Филарет (Никольский):

«Приход по идее есть автономная (или самодеятельная) православная община, сгруппировавшаяся около храма, члены которой объединены между собой общностью интересов религиозно-нравственных, просветительных и благотворительных» [8, ч. 2, с. 94].

В отзыве архиепископа Тверского Алексия (Опоцкого) приход именовался «нераздельной духовной общиной» [8, ч. 2, с. 817].

Ряд преосвященных был готов смотреть на приход как на самостоятельную, «автономную» общину. (Чуть позже такой взгляд вызовет острую критику у части членов Предсоборного присутствия.) Архиереи, разумеется, осознавали ограниченность такой самостоятельности, подчеркивали связь прихода с епархией и всей Церковью [8, ч. 1, с. 98 (епископ Вологодский Алексей (Соболев)), 691 (митрополит Киевский Флавиан (Городецкий)); 8, ч. 2, с. 14 (епископ Нижегородский Назарий (Кириллов)), 445 (епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев)), 579 (архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин)), 920 (епископ Владивостокский Евсевий (Никольский))]. Епископ Могилевский Стефан (Архангельский) писал, что приход действует как «малая органическая часть церковного тела в согласии и постоянном общении с последним» [8, ч. 1, с. 126]. Но при этом они считали важным предоставить прихожанам определенную самостоятельность и тем открыть простор для их инициативы

и самодеятельности. Характерно, что лучшей гарантией от приходского «сепаратизма» преосвященные считали последовательное раскрытие в жизни Российской Церкви принципа соборности. *Автономность* прихода, по их мысли, должна была *уравновешиваться соборностью*. Это равновесие должно было достигаться за счет привлечения прихожан к участию в епархиальной жизни, причем не только через непременно участие в расходах на епархиальные нужды, но и в соборных органах епархиального управления под руководством епископа [8, ч. 2, с. 445 (епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев)), 920 (епископ Владивостокский Евсевий (Никольский)); ср. 8, ч. 1, с. 812 (епископ Псковский Арсений (Стадницкий))]. Так соборность спаивала бы воедино самостоятельные общины, придавала бы монолитность епархиальному телу.

Ряд преосвященных приходили к необходимости сделать акцент на принципе добровольности при формировании прихода в противоположность территориальному. Епископ Могилевский Стефан писал, что в городах, где проживает значительное число «текучего» элемента (чиновники, рабочие и под.) и

«где организовать <территориальную приходскую> общину на прочных основах отдельного юридического лица будет затруднительным, общины могут получать характер свободных религиозно-нравственных союзов или братств; причем все права и обязательства общины усваются и распространяются только на непосредственных участников этих союзов» [8, ч. 1, с. 129].

Аналогичным образом в отношении городских приходов высказывались епископ Нижегородский Назарий (Кириллов) и архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий) [8, ч. 2, с. 15–16, 818]. Другие преосвященные шли дальше и фактически предлагали распространить добровольный принцип формирования прихода и на городские, и на сельские приходы Российской Церкви. В основе их позиции лежала идея прихода как *братства*, которую ряд архиереев продемонстрировал уже в своих отзывах 1893 года о перспективах реформирования приходских попечительств [1, с. 35–57]. Теперь, пожалуй, наиболее ярким проповедником этой идеи стал епископ Уфимский Христофор (Смирнов). Он писал, что «*приход* должен представлять *братство*, которому должны быть близки церковные интересы» [8, ч. 1, с. 660].

«Пока не возлюбим *братство* в самом широком смысле, как древнецерковную, из существа христианства вытекающую и существу Церкви вполне отвечающую жизненную форму, до тех пор никакие реформы не воскресят настоящую истинную жизнь Церкви, умиравшую именно с угасанием и умиранием в Церкви идеи братства во Христе, от которой теперь остался один звук пустой» [8, ч. 1, с. 665].

В аналогичном ключе высказывались епископы Ставропольский Агафодор (Преображенский) и Тамбовский Иннокентий (Беляев) [8, ч. 1, с. 871; 8, ч. 2, с. 446; ср. также 8, ч. 2, с. 14 (епископ Нижегородский Назарий (Кириллов))]. «Весьма плодотворной и практически применимой» называл идею епископа Христофора архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский) [8, ч. 2, с. 416]. Епископы Агафодор и Иннокентий описывали образование приходского братства как постепенный путь кристаллизации прихода вокруг ядра религиозно воодушевленных прихожан, с формирования которого и должен был начать свою деятельность по возрождению прихода приходский пастырь. Преосвященный Тамбовский, описывая этот процесс, указывал, что «около пастыря организуется сначала небольшой кружок людей благомыслящих, который и составит зерно приходского братства». Разумеется, этот кружок формируется исключительно на добровольной основе, первоначально – без всяких материальных обязательств, достоинство каждого его члена, по словам епископа Агафодора, – правая вера и добрые нравственные качества. Причем пастырь не должен смущаться поначалу их малым числом, зато члены этого кружка будут искренни и

«одушевлены», затем он будет разрастаться и количественно. По мере численного роста приходского братства должен быть организован братский совет как его исполнительный орган. Преосвященный Ставропольский считал, что по достижении определенного числа членов братство может быть зарегистрировано [8, ч. 1, с. 871; 8, ч. 2, с. 499–450]. Также видел путь возрождения прихода епископ Симбирский Гурий (Буртасовский). Он сочувственно цитировал то место из книги А.А. Папкова «Необходимость обновления православного церковно-приходского строя», где публицист пишет о необходимости создания ядра прихожан в приходе, которое объединится «братолюбивыми связями» вокруг священника, а затем «притянет к себе силой веры и любви других прихожан» [8, ч. 1, с. 623]<sup>1</sup>. Можно сказать, что подобно своим предшественникам 1890-х годов эти преосвященные отстаивали органический путь возрождения приходской жизни, что, как мы помним, означало выделение религиозного костяка прихода из индифферентного или даже враждебного к Церкви крестьянского «мира». Речь шла о размежевании, дезинтеграции с «миром», о формировании в виде приходского братства такого религиозного ядра, вокруг которого мог бы формироваться новый приход и новые приходские институты.

С другой стороны, ряд архиереев продолжали считать определяющим *территориальный* принцип формирования прихода. Поэтому архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин) так, например, определял приход:

«Православный приход представляет собой территориальную церковную общину, соединенную около своего храма и имеющую для удовлетворения своих потребностей своих собственных священно- и церковнослужителей» [8, ч. 2, с. 578].

Придерживались территориального принципа комиссии Варшавской [8, ч. 1, с. 881] и Грузинской епархий. В «проекте о церковном приходе» последней (вошел в отзыв экзарха Грузии архиепископа Николая (Налимова)) присутствовало следующее определение:

«Православный приход является собранием христиан православных известной местности под покровом приходского храма, под главным руководством священника, для целей религиозно-нравственного характера» [8, ч. 2, с. 703].

Территориальный принцип прочно ассоциировался с приходским устройством. И даже там, где жизнь уже диктовала иные правила, преосвященные продолжали смотреть на приход через призму территориальности. Например, епископ Якутский Макарий (Павлов) писал в своем отзыве, что устройство в Якутии приходских общин невозможно в силу подвижности, не оседлости основной массы населения. При этом он тут же приводил примеры участия этого населения в приходской жизни и в приходской благотворительности, что, очевидно, свидетельствовало о существовании приходов, но сформировавшихся на добровольной основе [8, ч. 1, с. 599].

Некоторые преосвященные предлагали начать реформу с разукрупнения приходов. Епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов) настаивал, что улучшить нравственность населения можно только через умножение епископов, пресвитеров и клира. Он предлагал создать малые епархии и малые приходы. Архиереи должны перестать,

<sup>1</sup> Вообще к трудам А.А. Папкова преосвященные относились благожелательно и даже сочувственно. Ряд преосвященных цитировали его прямо или косвенно. С симпатией говорил о нем и его работах в своем отзыве епископ Волынский Антоний (Храповицкий); епископ Псковский Арсений (Стадницкий) пересказывал его труды; помимо отзыва епископа Гурия, в положительном контексте А.А. Папков и его книги упомянуты в отзывах епископов Холмского Евлогия (Георгиевского), Костромского Тихона (Василевского), Тамбовского Иннокентия (Беляева), Рязанского Аркадия (Карпинского) [8, ч. 1, с. 171, 810; 8, ч. 2, с. 64, 133, 499, 736]. Единственное исключение из этого ряда – епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов), который считал, что «труды Папкова и светских писателей направляются именно на усиление влияния кулачества в приходской жизни через юридическое обособление прихода от церкви и епископа» [8, ч. 2, с. 170].



писал он, управлять миллионами, а пастыри – тысячами душ. Он считал, что приходы надо уменьшить радикально – до 400–500 человек обоего пола – и для таких приходов построить многочисленные дешевые молитвенные дома [8, ч. 2, с. 174, 169]. Другие преосвященные, поддерживая эту идею, были не столь категоричны. Архиепископ Иркутский Тихон, епископы Вятский Филарет (Никольский) и Томский Макарий (Парвицкий-Невский) предлагали уменьшить приходы до 1000 душ обоего или только мужского пола (в последнем случае реальная численность прихожан была бы примерно в четыре раза выше) [8, ч. 1, с. 840; 8, ч. 2, с. 97, 518]. Епископ Тульский Лаврентий (Некрасов) напоминал о необходимости уничтожить стеснения для строительства новых церквей, что предусмотрены Уставом духовных консисторий [8, ч. 2, с. 543]. В отзывах экзарха Грузии и епископа Рязанского Аркадия (Карпинского) речь шла прежде всего о сокращении размеров епископских кафедр, поскольку, как говорилось в первом из них, это было «главнейшим условием развития приходской жизни» [8, ч. 2, с. 706]. Преосвященный Рязанский считал, что средняя епархия должна состоять из 200–250 приходов (что предполагало сокращение существовавших тогда епархий в три – пять раз), чтобы за два-три года епископ мог посетить их все. Он также высказывался за сокращение приходов, но исходил не из численности прихожан, а из размеров приходской территории. Оптимальной он считал такую, при которой от храма до самой дальней деревни прихода было бы не более четырех-пяти верст. В его епархии деревни могли отстоять от церквей на расстояние от шести до пятнадцати и более верст [8, ч. 2, с. 736–737]. Иные, впрочем, не соглашались с такой позицией. В отзыве архиепископа Казанского Дмитрия (Самбикина) отмечалось, что границы приходов сложились исторически и не следует их менять без нужды [8, ч. 2, с. 578].

### Распоряжение церковными средствами

Значительное число архиереев было сторонниками допуска прихожан к распоряжению церковными средствами. Они считали ненормальной ситуацию, когда

«с одной стороны, идут распоряжения, без согласия, без всякого участия прихожан, с другой стороны, требуется одно безропотное подчинение. Образовалось начальство и подчиненные наподобие светских учреждений, причем голос прихожан в этих, во всяком случае, не церковных отношениях, затерялся совсем» [8, ч. 1, с. 792–793 (архиепископ Новгородский Гурий (Охотин))].

Главным мотивом к расширению прав прихожан распоряжаться церковными суммами, с точки зрения этих архиереев был тот, что церковное имущество приобретает на средства лиц, входящих в общину, складывается из их пожертвований, и поэтому «им может казаться обидным устранение их от заведования приобретенным на их же средства имуществом» [8, ч. 2, с. 95 (епископ Вятский Филарет (Никольский)); ср. 8, ч. 2, с. 448 (епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев))]. Исходя из этого, сторонники такого взгляда выражались достаточно категорично:

«Приходская община должна получить не только право полного контроля над суммами и всем вообще храмовым хозяйством, но и право распоряжения церковными суммами, свободными за покрытием расходов по содержанию храма и налогов общецерковных, епархиальных и окружных благотворительных» [8, ч. 1, с. 125 (епископ Могилевский Стефан (Архангельский)); ср. также: 8, ч. 2, с. 738 (епископ Рязанский Аркадий (Карпинский)), 817 (архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий))].

Архиепископ Рижский Агафангел (Преображенский) считал отлучение прихожан от церковных средств как раз тем «разделением, которое не дает устроиться и церковно-приходскому делу». Он писал, что пока этот порядок не будет заменен противоположным,

духовенство и староста, с одной стороны, и прихожане – с другой будут считать себя чужими друг другу, имеющими разные, если не противоречащие стремления и заботы, а при таком положении ожидать оживления прихода совершенно напрасно [8, ч. 1, с. 903–904]:

«Отстранение прихожан не только от распоряжения собираемыми главным образом с них же церковными суммами, но и от всякого наблюдения за правильным их употреблением, не может способствовать сближению прихода с клиром и взгрывать в прихожанах усердие к пожертвованиям на храм и другие церковно-приходские нужды» [8, ч. 1, с. 903].

Предоставить приходу во главе со священником самому распоряжаться церковным хозяйством под надзором епископской власти считал необходимым архиепископ Алеутский и Северо-Американский Тихон (Беллавин). Как пример того, что это ничем не грозит церковному имуществу и способствует развитию приходской жизни, он подробно описывал практику собственной епархии:

«Так именно обстоит дело в большинстве приходов в Северной Америке. Здесь церкви составляют собственность конгрегации (прихода); но и там, где они записаны на имя епископа, их содержит сам приход. Обычно бывает годовое собрание прихожан (“рочный митинг”), на котором выбирается церковный “уряд” – кураторы (староста, кассир и попечители); на митинге дается отчет в приходе и расходе за весь год; в иных приходах дается отчет по полугодиям и даже месяцам; на кураторах лежит обязанность собирать с прихожан “рочное” (годовой взнос на церковь от пяти долларов и выше) и ходить “по коллекте” (собирать пожертвования). Приход не только содержит церковь, но и платит жалование своему священнику и “дьякоучителю” (в разных местах неодинаково); по взаимному соглашению между священником и прихожанами, на митингах устанавливается плата за требы; все это заносится в “статуты”, которые утверждаются епископом. Если нет церковного дома, то приход нанимает и квартиру (с мебелью, освещением и отоплением) для священника, помещение для школы, в иных местах и для читальни. В каждом приходе есть братство (а в многочленных приходах и по несколько братств). Братство обязательно носит церковный характер: выбирает какого-либо святого (или праздник) в покровители (патроны), из своих доходов делает отчисления на содержание церкви, священника, школы, на ремонт и украшение храма; кроме сего, оно преследует и благотворительную цель – выдает “запомоги” своим членам в случае их болезни, увечий, безработицы; при братстве бывает и полюбовный суд членов. Вообще братства здесь очень популярны и вместе с “Православным обществом взаимопомощи”, в котором они объединяются и которое тоже от себя помогает при постройке церквей и в просвещении народа, много способствуют оживлению церковно-приходской жизни» [8, ч. 1, с. 585].

(Правда, святитель не отметил одну важную деталь: американский приход по сути был добровольным объединением, чем отличался от своего русского собрата, формировавшегося строго по территориальному принципу.)

При этом ничего противоречащего канонам в том, что прихожанам открывался доступ к распоряжению церковной собственностью, эти преосвященные не видели. Епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев) писал, что каноны обязывают епископа «иметь попечение» о церковной собственности в смысле наблюдения за ее целесообразным использованием, а не распоряжения ею [8, ч. 2, с. 448]<sup>1</sup>. (Он ссылался на 38-е и 41-е Апостольские правила и 24-е и 25-е правила Антиохийского собора<sup>2</sup>.)

<sup>1</sup> Ср. упомянутое выше мнение епископа Вятского Филарета (Никольского) [8, ч. 2, с. 95].

<sup>2</sup> Ср. противоположную трактовку тех же правил в отзыве митрополита Московского Владимира (Богоявленского) [8, ч. 2, с. 385].

Разумеется, преосвященные считали, что распоряжаться церковными средствами прихожане могут лишь под контролем епископа. Контроль этот должен был выражаться прежде всего в надзоре за целевым использованием средств, а также за своевременной уплатой епархиальных и других отчислений [8, ч. 1, с. 360–361 (епископ Астраханский Георгий (Орлов)); 8, ч. 2, с. 96–97 (епископ Вятский Филарет (Никольский)), 65 (епископ Холмский Евлогий (Георгиевский)), 819 (архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий))]¹. В отзывах указывалось, что уплата епархиальных сборов – обязанность прихода, и на это должна идти часть церковных средств [8, ч. 2, с. 415–416 (архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский))]. Некоторые преосвященные прямо утверждали, что распоряжаться прихожане могут только «остаточными» (после оплаты епархиальных взносов) суммами [8, ч. 2, с. 16 (епископ Нижегородский Назарий (Кириллов)), 704 (отзыв экзарха Грузии)]. При этом некоторые архиереи ратовали за расширение тех целей, на которые могли тратиться церковные деньги. Если по действовавшему положению они могли расходоваться на храм и на причт, то с точки зрения, например, епископа Пензенского Тихона (Никанорова), следовало разрешить тратить их на благотворительные цели – на бедных, странников, вдов, убогих, как того требовали и древнецерковные правила [8, ч. 2, с. 480]. В аналогичном ключе высказывался съезд духовенства Подольской епархии [8, ч. 2, с. 92]. Однако категорически не следовало допускать, чтобы церковные средства тратились прихожанами на «мирские» нужды [8, ч. 2, с. 97 (епископ Вятский Филарет (Никольский))].

Причем эта группа епископов считала, что прихожане могут быть допущены до распоряжения церковным имуществом при любой конфигурации юридических лиц в приходе. Так, епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев) считал, что права юридического лица следует «перенести» с храмового здания на приход как общество и допустить прихожан к ведению церковного хозяйства [8, ч. 2, с. 447]. Епископ Костромской Тихон (Василевский), напротив, склонялся к тому, чтобы юридическим лицом по-прежнему оставался храм, а не приход, но все равно считал необходимым допустить прихожан к участию в распоряжении церковными средствами [8, ч. 2, с. 146–147].

Отметим, что иерархи, отстаивавшие расширение прав прихожан на церковное имущество, не сомневались в осуществимости епископского контроля за этим имуществом и за этой деятельностью прихожан. Через несколько месяцев, при обсуждении приходского вопроса в Предсоборном присутствии о себе заявит группа церковных интеллектуалов, которая поставит под сомнение осуществимость такого контроля.

Некоторые преосвященные считали, что церковное и приходское имущество не должно сливаться, а существовать отдельно как разные категории имущества в приходе. Но при этом управление обеими этими категориями, по их мнению, должно осуществляться выборными приходскими органами, прежде всего церковно-приходским советом, то есть находиться в руках преобразованного прихода [8, ч. 2, с. 245, 252 (митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский)), 65–66 (епископ Холмский Евлогий (Георгиевский))]. Такая конструкция церковно-приходской собственности, предусматривающая существование разных категорий имущества при единстве распоряжения ими, ляжет в основу мнения по этому вопросу IV приходского отдела Предсоборного присутствия. Епископ Владивостокский Евсевий (Никольский) предлагал воздержаться от объединения церковных и приходских сумм до тех пор, пока прихожане не будут подготовлены к ответ-

<sup>1</sup> Интересно, что преосвященный Алексей считал, что из церковных средств должны сначала покрываться епархиальные нужды, затем – храмовые и только затем – приходские. Преосвященный Евлогий иначе расставлял приоритеты. С его точки зрения, на первом месте должны были быть нужды именно приходского храма, и только остаток сумм должен был тратиться на епархиальные и приходские нужды. Правда, его позиция была уникальна. Большинство высказывавшихся на этот счет придерживалось точки зрения тверского преосвященного.

ственному распоряжению ими, и только со временем объединить церковные и приходские средства в одну кассу [8, ч. 2, с. 918, 921].

При этом архиереи понимали всю сложность вопроса о распространении прав прихожан и на церковное имущество. Епископ Полоцкий Серафим (Мещеряков) писал в своем отзыве, что представители духовенства не соглашались с предложением допустить прихожан к распоряжению церковными средствами после уплаты епархиальных взносов,

«указывая на то, что, по оплате всех обязательных сборов, в весьма многих церквях не останется сумм, о которых бы прихожанам можно было рассуждать, и что это, несомненно, вызовет ропот и еще большее охлаждение к церкви и даже уменьшение церковных доходов» [8, ч. 1, с. 211].

Епископ Приамурский и Благовещенский Никодим (Боков) считал, что вопрос о распоряжении церковными суммами будет самым тяжелым и беспокойным вопросом приходской реформы. Он был уверен: «невозможно будет вложить в сознание прихожан», что деньги, приобретаемые в их храме через торговлю свечами и ими жертвуемые, не могут быть в их ведении и тратятся на дела, «для них совершенно невидимые». Поэтому, рассуждал преосвященный, нельзя будет ограничиться статьёй правил, что церковные суммы отнимаются у прихожан, это вызовет постоянный ропот, и в конце концов прихожане добьются доступа к церковным средствам. В связи с этим епископ Никодим предлагал более не налагать на церкви особого взноса на духовно-учебные заведения, а обложить их своего рода косвенным налогом: повысив по решению епархиального съезда отпускную цену свечей так, чтобы новая цена позволяла компенсировать расходы на духовные школы. По мысли приамурского преосвященного, прихожане в этом случае столкнутся с дороговизной свечей, но не с раздражающим их взносом, и будут роптать на монополию на продажу свечей, но не на «обирание церквей». «По установлении такого порядка, – заключал епископ Никодим, – полагаю, совершенно безопасно можно ввести в число прав приходской общины и заведование церковными суммами» под надзором епископа [8, ч. 2, с. 796]. Подобные проекты «освобождения» церквей от епархиальных отчислений буквально в это же время выдвигало духовенство Херсонской, а через несколько лет – Могилевской епархий [3, с. 56–81].

Думается, предложение епископа Никодима было несколько наивным. Было бы странно ожидать, что прихожане не разгадают «хитрость» преосвященного, надеявшегося заменить прямые налоги с церковью косвенными. Так думали и другие архиереи, скептически смотревшие на подобные «комбинации»<sup>1</sup>. Честнее было пойти по-другому пути. Через ряд отзывов – причем как тех преосвященных, кто выступал за допуск прихожан к церковным средствам, так и тех, кто возражал против этого, – проходила идея о необходимости *ограничения или полной отмены сборов с церквей* [8, ч. 1, с. 361 (епископ Астраханский Георгий (Орлов)), 622 (епископ Симбирский Гурий (Буртасовский)); 8, ч. 2, с. 183–184 (епископ Смоленский Петр (Другов)), 583 (архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин)), 601–602, 604, 613 (епископ Енисейский Евфимий (Счастнев))]. Митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский) настаивал:

«Необходимо ограничение по закону епархиальной и высшей власти облагать церкви и духовенство податями и поборами, временными и постоянными, кружечными и открытыми» [8, ч. 2, с. 251].

Часть архиереев высказывалась за то, чтобы предоставить самим приходским общинам «право допускать или не допускать в своих храмах подобных сборов и кружек» или по крайней мере чтобы установление сборов происходило при участии самих при-

<sup>1</sup> Ср. отзыв архиепископа Херсонского Димитрия (Ковальницкого) на подобное предложение духовенства его епархии [3, с. 56–81].

хожан [8, ч. 1, с. 622 (епископ Симбирский Гурий (Буртасовский)); 8, ч. 2, с. 184 (епископ Смоленский Петр (Другов)), 583 (архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин))]. Епископ Вятский Филарет (Никольский) прямо говорил, что ненормальность существовавшего положения заключается именно в том, что обязательные налоги с церковью слишком велики и «производятся без всякого участия и контроля приходских общин» [8, ч. 2, с. 97]. Съезд духовенства Подольской епархии напоминал, что нужно не только ограничить или прекратить «непомерное обложение церковей взносами в пользу разных учреждений», но и прекратить выписку ненужных книг и брошюр и закупку дорогих бланков [8, ч. 2, с. 92].

Между тем значительная группа преосвященных выступила принципиальными противниками расширения прав прихожан на церковное имущество. Их аргументация была очень проста: они боялись, что в этом случае духовно-учебные заведения будут закрыты, и дети духовенства останутся без воспитания, кроме того пострадает и призрение духовных лиц так как более не будут пополняться пенсионные кассы духовенства, «а это было бы горе великое, которое нельзя искупить выгодами чисто приходскими» [8, ч. 1, с. 52 (архиепископ Харьковский Арсений (Брянцев))]¹. Подкрепляли эти преосвященные свою позицию и ссылками на каноны, правда, часто на те же, на какие ссылались их оппоненты [8, ч. 2, с. 518 (епископ Томский Макарий (Парвицкий-Невский)), 974 (архиепископ Ярославский Иаков (Пятницкий))]², о чем мы говорили выше. При этом названная группа архиереев выступала за расширение гласности в расходовании церковных сумм. Также они надеялись, что прихожане помогут причту контролировать церковных старост, в чем и будет заключаться их участие в церковном хозяйстве [8, ч. 1, с. 235 (епископ Кишиневский Владимир (Сеньковский)), 171 (епископ Волынский Антоний (Храповицкий)), 592 (архиепископ Донской Афанасий (Пархомович)), 1015 (архиепископ Херсонский Димитрий (Ковальницкий)); 8, ч. 2, с. 175 (епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов)), 334 (архиепископ Литовский Никандр (Молчанов)), 385–386 (митрополит Московский Владимир (Богоявленский)), 579–582 (архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин))].

### Выборы духовенства

Одна из центральных проблем приходской жизни заключалась в разобщенности духовенства и паствы, что прекрасно видели и преосвященные. Епископ Холмский Евлогий (Георгиевский) писал, что пастыри не влиятельны, не авторитетны в приходе.

«Иногда простой деревенский начетчик, а особенно монастырский старец, хотя бы из простецов, больше близок, более понятен народу и более любим им, чем окончивший духовную семинарию священник приходский» [8, ч. 2, с. 62].

Преодолеть средостение между священниками и прихожанами многие сторонники приходской реформы предполагали через введение выборности приходских пастырей, а также через распространение не сословного, а «народного» пастырства. В вопросе о выборности духовенства преосвященные были более единодушны, чем в вопросе о распоряжении церковным имуществом. Большинство из них склонялось к тому, что прихожане могут участвовать в назначении приходского клира в форме ходатайства за близкого им кандидата перед епископом, но окончательное решение при этом сохранялось бы все равно за епархиальным архиереем. Причем очень часто они не критиковали сам принцип выборности клира. Епископ Волынский Антоний (Храповицкий), автор отзыва, замечательного по индивидуальности взгляда, писал, что выборное начало соответствует первохри-

<sup>1</sup> Об угрозе закрытия семинарий говорил и епископ Тульский Лаврентий (Некрасов) [8, ч. 2, с. 543].

<sup>2</sup> Архиепископ Иаков называл идею о допуске прихожан к церковным средствам «кабинетным творчеством» [8, ч. 2, с. 974].



стианскому образу жизни, «община носит в себе некий дар благодати» и может выдвигать своих членов на иерархические должности. Но, продолжал волынский преосвященный, теперешние общины «так удалились от истинного Православия», что восстановление древнего строя может быть целью приходской реформы, а не результатом «мгновенного поворота» [8, ч. 1, с. 173–174]. Поэтому

«начать восстановление православного приходского строя с введения выборного начала – значит предлагать тяжко больному жирную грубую пищу, полезную для атлета-рабочего, но смертельную для тифозного клиента» [8, ч. 1, с. 174].

Наличная приходская община, по мысли епископа Антония, еще не способна принять на себя ответственность избрания. Однако он постоянно подчеркивал, что поставление священников из кандидатов, выдвинутых самой общиной, – это идеал, поэтому священство не должно быть закрыто для выходцев из народа. Волынский преосвященный выступал за естественно складывающееся, но не сверху введенное «народное пастьрство» [8, ч. 1, с. 176–177]. Полную солидарность с точкой зрения владыки Антония, цитируя его отзыв, выражал архиепископ Алеутский и Северо-Американский Тихон. Он писал, что выбора священников нет и в Америке, что и там община еще не способна к этому [8, ч. 1, с. 585–586]. Другие преосвященные высказывались против выборов священника, хотя также признавали «идеальный характер» выборного начала [8, ч. 1, с. 127–128 (епископ Могилевский Стефан (Архангельский)), 357–359 (епископ Астраханский Георгий (Орлов)); 8, ч. 2, с. 504 (епископ Саратовский Гермоген (Долганов)), 334 (архиепископ Литовский Никандр (Молчанов)), 916–917 (епископ Владивостокский Евсевий (Никольский)), 886 (епископ Смоленский Петр (Другов)), 601, 602, 604, 613 (епископ Енисейский Евфимий (Счастнев))]. Лишь единицы считали, что оно противоречит «церковным правилам» [8, ч. 2, с. 543 (епископ Тульский Лаврентий (Некрасов))]. Многие епископы прямо высказывались за предоставление прихожанам права ходатайства перед епархиальным архиереем за известного им кандидата [см., напр., 8, ч. 2, с. 63 (епископ Холмский Евлогий (Георгиевский)), 133–135 (епископ Костромской Тихон (Василевский)), 387 (митрополит Московский Владимир (Богоявленский)), 579 (архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин)), 820 (архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий)), 974–975 (архиепископ Ярославский Иаков (Пятницкий))]. Причем епископ Симбирский Гурий (Буртасовский) писал, что *de jure* это право принадлежит прихожанам и теперь, «но *de facto* некоторыми епископами отрицалось и отрицается» [8, ч. 1, с. 619–620].

В ряде отзывов предлагались конкретные процедуры выдвижения такого ходатайства. Архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин) предлагал, чтобы прихожане представляли архиерею не одного, а трех кандидатов [8, ч. 2, с. 586]. Епископ Вятский Филарет (Никольский) считал, что число предлагаемых кандидатов может быть не ограничено [8, ч. 2, с. 96]. В отзыве экзарха Грузии, составленном епископом Имеретинским Леонидом (Окропиридзе) описывалась старая практика Грузинской Церкви. Согласно этому описанию, прихожане представляли трех кандидатов, епископ мог выбрать одного из них или представить своего, но безусловно негодный народу кандидат вычеркивался из списков. Таким образом, право вето было и у епископа, и у церковного народа. Фактически речь шла о процедуре достижения консенсуса при выборе приходского священника [8, ч. 2, с. 666]. Впрочем, в проекте, выработанном комиссией Грузинской епархии, предусматривалась на этот счет более простая процедура, сводившаяся к рекомендации прихожанами своего кандидата; епископ мог отклонить эту кандидатуру и предложить свою. Окончательное решение оставалось за епископом [8, ч. 2, с. 703]. Архиепископ Иркутский Тихон (Троицкий-Донебин) предлагал предоставить выдвинутому и одобренному архиереем кандидату право выбирать: жениться или оставаться неженатым [8, ч. 1, с. 842]. Очевидно, такая

практика позволила бы привлекать к священническому служению большее число мирян, что было важно для сибирских епархий. Интересное предложение содержалось в отзыве Олонецкой духовной консистории. Предполагалось, что прихожане будут выдвигать кандидатов только с законченным богословским образованием, а если они не могут их найти, то орган епархиального управления должен указать им таковых, «предоставляя общине полную возможность знать своего будущего пастыря и считать его своим избранником» [8, ч. 2, с. 360–361]. Епископ Полоцкий Серафим (Мещеряков) считал важным, чтобы архиерей уведомлял прихожан о причинах отклонения их кандидата [8, ч. 1, с. 213]. Аналогичная норма содержалась в проекте Грузинской епархии [8, ч. 2, с. 703]. В некоторых отзывах звучала мысль, что право выдвигать кандидатов следует предоставить прихожанам совместно с духовенством благочиннического округа [8, ч. 1, с. 1006 (отзыв архиепископа Херсонского Димитрия (Ковальниченко), составленный комиссией «из лучших одесских священников под председательством кафедрального протоиерея»); 8, ч. 2, с. 480 (епископ Пензенский Тихон (Никаноров)), 88 (Подольский епархиальный съезд духовенства)]. Ряд отзывов в духе идей епископа Антония (Храповицкого) говорил о том, что выборы могут быть допущены в будущем [8, ч. 2, с. 88 (Подольский епархиальный съезд духовенства), 172 (епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов))], хотя теперь говорить о них было бы «праздным мечтанием» [8, ч. 2, с. 416 (архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский))].

В любом случае идеалом признавалось соработничество пастыря и прихожан [8, ч. 2, с. 96 (епископ Вятский Филарет (Никольский)), 217 (епископ Таврический Алексей (Молчанов))]. Поэтому совершенно неприемлемой представлялась практика перевода клириков из одного прихода в другой, которая часто была следствием чиновничьего отношения духовенства к своему служению: клирики воспринимали перевод в лучший приход как справедливое повышение по службе и часто ходатайствовали об этом перед епископами. Преосвященные считали, что эта практика должна быть отменена вовсе или значительно ограничена [8, ч. 1, с. 362 (епископ Астраханский Георгий (Орлов)); 8, ч. 2, с. 15 (епископ Нижегородский Назарий (Кириллов)), 96 (епископ Вятский Филарет (Никольский)), 169 (епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов)), 820 (архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий))]. Впрочем, были среди преосвященных и горячие сторонники прямых выборов духовенства. Таковым был епископ Уфимский Христофор (Смирнов), проповедовавший, как мы помним, идею приходского братства. Он считал, что выбор прихожан может быть ограничен единственным условием: кандидаты, не окончившие духовные учебные заведения, должны подвергаться экзамену [8, ч. 1, с. 664]. Считал, что архиерей может назначать на приход своего кандидата вместо предложенного прихожанами только «в исключительных случаях», и епископ Рязанский Аркадий (Карпинский) [8, ч. 2, с. 737–738].

### **Предоставление приходу прав юридического лица**

Вопрос о наделении прихода правами юридического лица, то есть правоспособностью приобретать и отчуждать имущество на свое имя (а, например, не на имя приходского храма) был одним из центральных в спорах о предполагаемом устройстве приходского хозяйства. Это был вопрос о средствах, на какие община сможет существовать в будущем, о том, будет ли она в состоянии осуществлять благотворительные и просветительские проекты, что прекрасно понимали епархиальные преосвященные. Епископ Костромской Тихон (Василевский) писал:

«Этот небольшого объема вопрос имеет весьма важное значение в ряду вопросов, касающихся обновления церковной жизни в России и выдвинутых

преобразовательными стремлениями последнего времени. Значение его гораздо шире, чем оно представляется с первого взгляда: с ним не без основания связывается не только вопрос о благоустройстве каждой церкви и каждого прихода в отдельности, но и многие другие вопросы общего характера, имеющие значение в жизни общегосударственной» [8, ч. 2, с. 144].

Преосвященный отмечал, что на дела благотворительности Церкви нужны средства, и немалые.

«Благотворительность же настолько важна для Церкви, что без нее жизнь церковная как бы отсутствует, благотворительность – это цвет и плод той веры Христовой, которой связываются христиане в союз церковный, которой они одушевляются, но которая без дел благотворительности мертва» [8, ч. 2, с. 144]<sup>1</sup>.

Архиепископ Рижский Агафангел (Преображенский) писал, что настоятельно требуется устроить приход как «признанную законом» церковно-общественную единицу, как юридическое лицо, «дать постановлениям органов церковно-приходского управления силу обязательную не только для прихожан, но и для посторонних учреждений и лиц». Он отмечал, что это имеет особое значение для прибалтийской окраины, где «лютеранские приходы и их конвенты пользуются таким признанием и правами, если не всегда в силу закона, то в силу обычая» [8, ч. 1, с. 902]. При этом в вопросе о том, сколько должно быть правомочных юридических единиц в приходе и как имущественные права общины будут соотноситься с аналогичными правами храма, мнения преосвященных расходились. Многие высказались за предоставление приходу прав юридического лица, не уточняя следует ли сохранить это право и у приходского храма [8, ч. 1, с. 872 (епископ Ставропольский Агафодор (Преображенский)); 8, ч. 2, с. 184 (епископ Смоленский Петр (Другов)), 217 (епископ Таврический Алексей (Молчанов)), 244 (митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский)), 334 (архиепископ Литовский Никандр (Молчанов)), 480 (епископ Пензенский Тихон (Никаноров)), 522 (епископ Томский Макарий (Парвицкий-Невский)), 543 (епископ Тульский Лаврентий (Некрасов)), 819, 885 (архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий)), 977 (архиепископ Ярославский Иаков (Пятницкий)) и др.]. Митрополит Киевский Флавиан (Городецкий) считал, что право юридического лица должно быть предоставлено «церкви-общине» наряду с церковью-храмом [8, ч. 1, с. 695]. А епископ Владивостокский Евсевий (Никольский), напротив, писал, что вся суть приходской реформы заключается в объединении церковной «администрации» и народа, и значит, право юридического лица храма «может быть вместе с тем и правом прихода этой церкви» [8, ч. 2, с. 918].

Радикальный подход к этому вопросу продемонстрировал епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов). Он предлагал закреплять имущество, как храмовое, так и приходское только за епископом, по аналогии с практикой, которая существовала (не только у православных) в Северной Америке, где он ранее служил. Таким образом епископ Владимир надеялся избежать конфискации церковного имущества, возможной, по его мнению, при грядущем отделении Церкви от государства. В качестве примера такой конфискационной политики он приводил меры французского правительства начала XX века [8, ч. 2, с. 170].

По-своему предложила решить вопрос о будущих средствах приходской общины Олонецкая духовная консистория. Ее члены предлагали, чтобы «избыток средств» из бо-

<sup>1</sup> Обратим внимание на эту позицию. Позднее и в публицистике, и среди членов Предсоборного присутствия получит распространение та точка зрения, что вопрос о возрождении прихода достаточно свести к «духовному возрождению» в нем, не затрагивая проблемы его юридических прав, а благотворительностью лучше заниматься государству [ср. 7, т. 4, с. 117, 123–124, 127 (2-й пагин.); 7, т. 3, с. 327–332, 359–364 (1-й пагин.)].

гатах церквей и монастырей поступал в специально учрежденную в епархии кассу, откуда осуществлялась бы помощь неимущим церквам, давались средства для приходской благотворительности и для «других общественных потребностей» [8, ч. 2, с. 361].

### Описание органов приходского управления

В вопросе о том, как должны выглядеть органы приходского самоуправления, большинство преосвященных высказались в том смысле, что этими органами должны быть приходское собрание и приходский совет. Впрочем, надо учитывать, что «правильный ответ» на этот вопрос был подсказан центральной церковной властью. Многие отзывы писались после выхода синодального определения от 18 ноября 1905 года, как раз приходским собранию и совету посвященного<sup>1</sup>. Но еще важнее, что преосвященным был разослан проект положения о православном приходе в Финляндии, и в своих рассуждениях об органах приходского управления архипастыри отталкивались от него. Кто-то из них одобрял этот проект, кто-то предлагал внести те или иные дополнения [8, ч. 2, с. 133 (епископ Костромской Тихон (Василевский)), 795–796 (епископ Приамурский и Благовещенский Никодим (Боков))], другие критиковали отдельные, но важные его положения.

Наиболее острую критику вызвали три положения финляндского проекта: принудительность самообложения прихожан, введение имущественного ценза для участия в приходском собрании и необходимость участия светских властей (губернатора) в приходском собрании по некоторым вопросам. Иерархи считали, что пожертвования прихожан должны носить добровольный характер, быть «делом любви» [8, ч. 1, с. 153 (епископ Черниговский Антоний (Соколов)), 171 (епископ Волынский Антоний (Храповицкий)); 8, ч. 2, с. 64 (епископ Холмский Евлогий (Георгиевский)), 360 (Олонецкая духовная консистория)]. То положение финляндского проекта, которым голосам членов приходского собрания усваивалось не одинаковое значение, а соразмерно числу возложенных на прихожан манталов (податных единиц), то есть фактически вводился имущественный ценз, архиепископ Рижский Агафангел (Преображенский) называл противоречащим «духу христианского равенства». К его мнению присоединяли свои голоса члены Олонецкой духовной консистории и епископ Владивостокский Евсевий (Никольский) [8, ч. 2, с. 360, 919]. Рижский архипастырь считал, что установление неравенства среди прихожан было одной из главных причин неудачи Положения о приходских попечительствах и Инструкции церковным старостам 1890 года, которые допускали в приходские собрания только домохозяев и лиц, имеющих право участвовать в собраниях местного городского или сельского общества и в дворянских собраниях.

«Для участия же в этих общественных и сословных собраниях требуется такой имущественный и сословный ценз, каким огромная часть православных прихожан не располагает» [8, ч. 1, с. 903].

В частности, он указывал, что православная паства его епархии, за немногими исключениями, даже в больших и богатых городах (таких как Ревель и Рига) «состоит из безземельных батраков и других бедных тружеников», не удовлетворяющих цензовым требованиям, «следовательно, этими требованиями почти вся православная паства Рижской епархии ставится вне церкви» [8, ч. 1, с. 903–904]. Этого, по его мнению, категорически нельзя было допустить при новой организации прихода. Относительно участия губернатора в приходских собраниях критически высказывались епископы Волынский Антоний (Храповицкий), Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов) и Владивостокский Евсевий (Никольский) [8, ч. 1, с. 171; 8, ч. 2, с. 170, 919].

<sup>1</sup> См., например, прямую ссылку на определение от 18 ноября 1905 года в отзыве епископа Саратовского Гермогена (Долганова) [8, ч. 2, с. 505].

Интересно, что главное достоинство финляндского проекта епископ Приамурский и Благовещенский Никодим (Боков) видел в том, что его предполагалось издать как государственный закон, «с известными обязанностями для всех членов церковной общины». Только в этом случае, считал преосвященный, он будет действовать, а не останется «мертворожденным», как Положение о попечительствах. Епископ Никодим имел в виду, что только под принуждением государственного закона можно приучить народ к приходской деятельности. Сначала, полагал автор отзыва, закон может даже встречать сопротивление, но потом прочно войдет в церковную жизнь [8, ч. 2, с. 794]. С ним заочно спорил епископ Холмский Евлогий (Георгиевский), который был уверен, что

«приходское самоуправление должно основываться не столько на началах юридических, сколько на нравственных началах взаимного уважения, доверия, уступчивости. Так было в древнехристианской Церкви» [8, ч. 2, с. 65].

Отдельные преосвященные описывали свое понимание соотношения органов приходского самоуправления. Епископ Могилевский Стефан (Архангельский) и митрополит Московский Владимир (Богоявленский) прямо называли совет «исполнительным» органом при приходском собрании [8, ч. 1, с. 127–128; 8, ч. 2, с. 386]. Епископ Холмский Евлогий (Георгиевский), напротив, считал важным усилить значение и права церковных советов по сравнению с полномочиями собраний. Это, по его мнению, упростило бы ведение приходских дел. Кроме того, он высказывался за усиление роли приходского священника в обоих этих органах [8, ч. 2, с. 65]. Епископ Вятский Филарет (Никольский) и архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий) считали возможным открыть доступ в приходские советы женщинам [8, ч. 2, с. 96, 824]. Архиепископ Ярославский Иаков (Пятницкий) смотрел на это несколько иначе. По его мнению, женщины не могли непосредственно участвовать в приходском собрании, но по какому-либо вопросу, «близко их касающемуся», могли составить особое собрание и свое заключение передать председателю общего собрания [8, ч. 2, с. 975]. Некоторые архипастыри считали важным развитие в приходе дополнительных структур. Епископ Симбирский Гурий (Буртасовский) писал о необходимости учреждения приходских братств, миссионерских кружков и подобных объединений, так чтобы епархия оказалась покрыта их сетью [8, ч. 1, с. 630]. Епископы Могилевский Стефан и Владивостокский Евсевий высказывались в пользу создания института приходских диаконов [8, ч. 1, с. 127–128; 8, ч. 2, с. 918].

Ряд преосвященных подчеркивал, что у прихода – в лице его органов – должны быть полномочия по нравственному и дисциплинарному воздействию на своих членов. Тот же епископ Стефан считал, что приходская община могла бы применять к прихожанам церковно-дисциплинарные меры, быть органом третейского суда и первичной инстанцией в области брачных и бракоразводных дел. Он полагал, что свидетельство общины могло бы заменить процедуру оглашения брака и свидетельские показания (часто подложные) при разводе [8, ч. 1, с. 126–127]. Епископ Екатеринбургский Владимир призывал дать приходскому совету средства к «восстановлению церковной дисциплины по канонам»: право суда над членами общины, право дисциплинарных наказаний, епитимий, право отлучения от причастия с согласия епископа. Преосвященный считал, что таким образом Церковь сможет очиститься от «плевел» – от своих номинальных членов [8, ч. 2, с. 170–171]. Митрополит Санкт-Петербургский Антоний говорил о праве совета принимать меры к «исправлению порочных членов прихода после безуспешных пастырских увещаний» [8, ч. 2, с. 245]. В подобном ключе высказывались и другие преосвященные [8, ч. 2, с. 333–334 (архиепископ Литовский Никандр (Молчанов)), 517 (епископ Томский Макарий (Парвицкий-Невский)), 738 (епископ Рязанский Аркадий (Карпинский)), 794 (епископ Приамурский и Благовещенский Никодим (Боков)), 919 (епископ Владивостокский Евсевий (Никольский))]. Небольшое число иерархов были сторонниками развития института приходских попечительств, пред-



лагая открыть их в каждом приходе, как об этом писали сторонники административного «оцерковления» попечительств в 1890-х годах [см. 1; 8, ч. 1, с. 357–359 (епископ Астраханский Георгий (Орлов)), 869–870 (епископ Ставропольский Агафодор (Преображенский)); 8, ч. 2, с. 518 (епископ Томский Макарий (Парвицкий-Невский))]. Среди этих архиереев только епископ Владивостокский Евсевий считал, что попечительства должны перерасти в приходские братства [8, ч. 2, с. 916].

Нестандартно описала принципы участия прихожан в органах приходского управления комиссия Санкт-Петербургской епархии, действовавшая под председательством митрополита Антония (Вадковского) и состоявшая, видимо, в большинстве из профессоров столичной духовной академии. В своем суждении «Об устройстве приходского общества» комиссия писала, что прихожане в приходе пользуются «церковными правами», которые разделяются на общие и особенные. К общим, то есть доступным всем прихожанам, относятся участие в богослужении и пользование «благами церковными». А особенными обладают «возрастные» прихожане, которые могут участвовать в заведовании и управлении делами церковного благоустройства и совместно с членами причта могут быть членами органов приходского общества [8, ч. 2, с. 242–243]. Уникальность этого отзыва состояла в том, что здесь впервые делалась попытка описать права прихожан, тогда как распространенным подходом к описанию приходской жизни была регламентация их обязанностей [см., напр., 4].

Интересный подход к задачам приходской жизни продемонстрировал в своем отзыве епископ Приамурский и Благовещенский Никодим (Боков). Его пафос заключался в том, что церковная жизнь должна проявляться в разных сферах, а не сводиться только к богослужению и «требам». Он считал, что нельзя заключать «земную воинствующую Церковь», даже «маленькую», в пределах одного прихода только в области собственно «религиозного служения» Богу. Церковь должна проливать свет на все стороны человеческой жизни. Поэтому, полагал преосвященный, община обязана заняться материальным обеспечением своих членов, например, следить за справедливым разделом земли между членами крестьянского общества, ведь жертвами несправедливого раздела обычно «падают наиболее забытые нуждою люди». Архипастырь был убежден, что если служение Церкви будет обнимать разные стороны жизни, то на этой почве будет и единение всех членов общины. Самым «большим местом» приходской жизни он считал отсутствие истинно христианской благотворительности, что, по его словам, «повергало многих нетвердых духом в отчаяние» и вело их к отпадению от Церкви. Поэтому, писал епископ Никодим, надлежит во что бы то ни стало устранить этот недостаток, возложив на общину обязанность «иметь особое любовно-братское попечение о бедных прихода, не только моральное, но и главным образом материальное» [8, ч. 2, с. 791–794]. Отдавая должное его пафосу, заметим, что при таком расширении экстрарелигиозных функций приходской общины ее с трудом было бы можно отличить от общины крестьянской. Было бы не ясно, исходя из каких побуждений селяне берутся за то или иное благое дело: руководствуясь своим христианским сознанием или в силу того, что этими делами издавна ведал крестьянский сход, на широкие полномочия которого в борьбе с социальными пороками и экономическими бедствиями указывал сам епископ Никодим [8, ч. 2, с. 790].

Некоторые архиереи, в частности, архиепископ Финляндский Сергей предлагали не регламентировать подробно устройство прихода, а определить только принципиальные моменты его развития, например, доступ прихожан к церковным средствам после уплаты епархиальных сборов. Дальнейшее же устройство предоставить времени, чтобы сами приходы вырабатывали формы своей организации. Где-то, по мнению преосвященного, могло бы подойти финляндское устройство, где-то концепция приходского братства и т.п. [8, ч. 2, с. 416]. В чем-то эта идея постепенного развития приходской организации была сходна с мыслями на

этот счет епископа Владивостокского Евсевия и публициста Л.А. Тихомирова, высказанными им через несколько месяцев на заседаниях IV отдела Предсоборного присутствия. С другой стороны, как среди преосвященных, так и среди церковных интеллектуалов были те, кто считал главным изъяном, например, синодального определения от 18 ноября 1905 года именно недостаточную регламентацию приходского устройства (см. следующий раздел).

Некоторые отзывы представляли собой более или менее проработанные проекты приходского устава. Так, в составе отзыва епископа Владимирского Никона (Софийского) находился его проект изменений в Положение о приходских попечительствах, представленный им Синоду весной 1905 года [8, ч. 1, с. 275–281]. Автор проекта писал, что он «составлен на основании опыта всех преосвященных Русской Церкви за все время существования церковно-приходских попечительств» и их указаний. Возможно, что именно этот проект стал результатом опроса преосвященных 1893 года, который был предпринят К.П. Победоносцевым в контексте его «реформы» прихода [см. 2, с. 107–123; 1, с. 35–57].

Владимирский архипастырь писал, что его «проект составлялся именно с той целью, чтобы внести благоустройство в приход, обнимая церковно-приходским попечительством всю жизнь прихода» [8, ч. 1, с. 275]. Эти слова точно передавали суть проекта: приходские учреждения мыслились существующими наряду с храмом как собственником имущества и с церковной администрацией. В статье 6 прямо говорилось, что «приход не простирает своей власти на церковные суммы» [8, ч. 1, с. 276]. Далее указывалось, что должности старосты и казначея не могут исполняться одним лицом «в устранение смешения сумм собственно церковных и сумм прихода» (ст. 31); к приходским делам не могли относиться такие, «производство которых по закону принадлежит правительственным властям – духовным или светским» (ст. 20) [8, ч. 1, с. 279]. При этом за приходом закреплялось право юридического лица, причем размеры сумм, которыми приход мог распоряжаться самостоятельно, без санкции епархиальной власти, не ограничивались (ст. 41). Председателем приходского собрания и совета был обязательно священник (ст. 16, 26), если он не мог присутствовать на заседаниях, его заменял «входящий священник», но ни в коем случае не выборный заместитель. В состав совета в качестве постоянных членов вводились представители местной власти, очевидно для того, чтобы усилить обязательность его решений. Правомочными прихожанами были далеко не все жители прихода. В собраниях не могли участвовать те, на кого распространялись ограничения имущественной и гражданской правоспособности, а также не соответствовавшие сословному и имущественному цензу (ст. 14), хотя допускались женщины-домохозяйки. Проблему эффективности приходского хозяйства проект предполагал решить введением обязательных сборов с прихожан (ст. 3), но при этом никак не гарантировал эту обязательность. Возможно, предполагалось, что проекту – как в свое время Положению о попечительствах – будет придан статус государственного закона, и тогда обязательность сборов будет обеспечиваться общегосударственными процедурами. Таким образом, действительно, приход мыслился как общеобязательное попечительство с расширенными правами и твердым источником дохода. Сомнительно, чтобы такая конструкция могла разрешить все противоречия, завязавшиеся вокруг приходского вопроса.

Иной характер имел проект приходского устройства архиепископа Рижского Агафангела (Преображенского), также составленный на основе Положения о попечительствах 1864 года [8, ч. 1, с. 905–908; 12, л. 107–110]. Мы уже видели, что рижский преосвященный был принципиальным противником любой дифференциации в приходе, касалась ли она имущества или участия прихожан в приходском собрании. В ней он видел умаление религиозной миссии православного прихода. Поэтому 1-я статья проекта давала такое определение прихода:

«Клир каждой православной приходской церкви купно со всею его паствою

составляют *одну нераздельную церковную общину* – «*православный приход*» (такой-то церкви). Эта церковная община, обнимая собой настоящее, отшедшие и грядущие поколения ее членов, есть собственник и хозяин всего церковного достояния и приходского имущества и всех церковно-приходских учреждений» [8, ч. 1, с. 905].

Правомочными участниками приходского собрания могли быть все прихожане, достигшие 21 года, «не различая сословного, общественного и имущественного их положения». Возможность участия в собрании женщин могла быть определена самим приходом с согласия настоятеля (ст. 3). Приходское попечительство занимало то же место, что в других проектах занимал приходский совет, – постоянно действующего органа, ведущего приходские дела. Особенностью рижского проекта было то, что в попечительство могли избираться и «не живущие в приходе лица», но их число не могло быть более половины числа выборных членов попечительства. Председательствовал в собрании священник или иное лицо «по его указанию», а в попечительстве – выборный председатель (ст. 3, 4, 10). Последнюю норму проект явно наследовал из Положения 1864 года. Дела в собрании и совете предполагалось решать на основе консенсуса, решение большинством голосов должно было применяться в исключительных случаях (ст. 7). Компетенция органов приходского управления была самая широкая. Они должны были рассматривать «все церковные и общественные дела прихода и распорядиться церковно-приходским имуществом» (за исключением причтового). Собрание избирало и кандидата на священническую должность (ст. 7, 8). При этом руководителем общины назывался именно приходский священник, управлявший ею «под руководством и наблюдением высшей церковной власти» при «содействии» попечительства (ст. 2). Сборы, назначенные собранием, признавались обязательными как для членов прихода, так и для владельцев недвижимости в нем (ст. 12). Механизм реализации их принудительного характера оговаривался в ст. 19, которая утверждала, что собрание и попечительство пользуются значением «общегражданских учреждений» и законные их распоряжения, акты и договоры имеют обязательное значение, к исполнению их должно быть «оказываемо необходимое содействие» полицейскими, сельскими, судебными и иными властями. Приходы могли создавать совместные учреждения (ст. 13). Проект архиепископа Агафангела вызвал интерес в других епархиях. Архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий) писал, что рижский проект подходит и для Тверской епархии [8, ч. 2, с. 818–820].

Не так тщательно проработаны были проекты устройства прихода, предложенные Вологодской и Иркутской епархиями. В первом из них давалось такое определение прихода:

«Приходская община должна являться низшей ячейкой всего церковного организма, сплотившегося во имя Христа для получения вечного спасения и благоустройства религиозно-нравственной жизни, имея во главе приходского пастыря как отца и руководителя» [8, ч. 1, с. 98].

Кроме того, вологодский проект говорил о приходе как о самостоятельной общине, которая, «не выделяясь из тела Церкви», находится в «единении и союзе» с высшей церковной властью. За прихожанами закреплялось право ходатайствовать о кандидатах в члены причта. На приходском собрании и в совете председательствовал священник. Членами первого могли быть все прихожане не моложе 25 лет от роду, записанные в приходскую книгу и «не ограниченные в правах», а второй именовался исполнительным органом собрания. Собрание могло выносить обязательные для прихожан приговоры, но процедура их реализации не уточнялась. Проект предполагал, что приход будет иметь право юридического лица, но приобретенная им недвижимость будет закрепляться «за церковью», то есть речь шла скорее о храме как единственном юридическом лице в

приходе, но пользуемся им без ограничений в виде, например, процедуры испрашивания Высочайшего соизволения. При этом управление церковным имуществом должно было осуществляться прихожанами: проект говорил о совместной деятельности приходского совета и старосты. Также совет наделялся правом братского примирительного суда [8, ч. 1, с. 97–100].

Свой «Проект устройства церковного прихода» архиепископ Иркутский Тихон (Троицкий-Донебин) начинал с утверждения о необходимости существенного разукрупнения приходов, так чтобы их население не превышало 1000 человек обоего пола, проживающих в пределах 100 квадратных верст. Руководителем прихода и его органов определялся священник. Членами приходского собрания могли быть мужчины – жители прихода начиная с 18 лет, а женщины, если они были домохозяйками. Прихожане вписывались в два списка: податной и голосовой. В первый включались те, кто владел землей, хозяйством или вел промысел; они облагались подоходными отчислениями в пользу прихода. При этом проект не уточнял, наделялись ли прихожане, вошедшие в податной список, большими правами, чем те, кто вошел только в голосовой. В проекте говорилось о желательности того, чтобы приходское собрание выдвигало кандидатов в члены причта, но и признавалось, что пока эта практика не может широко применяться. Иркутский проект, подобно финляндскому, устанавливал участие светских властей (губернатора) в некоторых делах прихода. Также он предусматривал нестандартную процедуру решения дел на приходских собраниях: председатель должен был ставить собравшимся вопросы, которые предполагали только утвердительный или отрицательный ответ. При проведении выборов на приходские должности и равенстве голосов, поданных за две кандидатуры, допускалось применение жребия. В конце проекта устанавливались размеры оплаты духовенства от прихода и оговаривалась необходимость увеличения пенсий духовенству [8, ч. 1, с. 840–847].

Еще один «Проект о церковном приходе» содержался в отзыве экзарха Грузии и был выработан комиссией Грузинской епархии. Особенность его заключалась в том, что проект имплицитно подразумевал такое положение, когда один священник служит на нескольких приходах, то есть размер прихода мыслился очень небольшим. Видимо, так в проекте появилась должность «попечителя прихода», который мог устраивать приходские собрания в отсутствие священника и имел заботы «о наилучшей материальной постановке приходских учреждений». Предусматривались и совместные собрания нескольких приходов, на которых в идеальной ситуации должен был председательствовать епископ [8, ч. 2, с. 703–705].

Но какая бы конфигурация органов приходского управления ни намечалась в отзывах, преосвященные понимали, что к реализации этих планов прихожан следует подготовить, объяснить им значение этих органов, их новые права и обязанности. Об этом, в частности, писал епископ Владивостокский Евсевий, который предлагал, не откладывая, начать готовить приход к реформе путем приходских чтений, задачи брошюр, листов, проведения усиленных частных бесед, приходских собраний [8, ч. 2, с. 921].

### **Наделение духовенства жалованьем (постоянным содержанием)**

Рассматривая старый, но от того не менее животрепещущий вопрос о материальном содержании духовенства иерархи надеялись, что он будет решен путем назначения причтам жалованья. Епископ Холмский Евлогий (Георгиевский), выражая мнение многих, восклицал:

«Да осуществится благое намерение нашего Правительства об обеспечении нашего духовенства жалованием!» [8, ч. 2, с. 64].

Характерно, что критика этой идеи в отзывах не звучала. Преосвященные ратовали за жалование или не упоминали о нем, но не критиковали его. Напротив, они вслед за многими духовными и светскими авторами продолжали приводить аргументы против «поручного способа» вознаграждения духовенства, против платы за требы. Так, епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев) писал, что «в понятии народа умаляется значение таинств и треб церковных, которые должны быть оплачиваемы известною ценою» [8, ч. 2, с. 499]. Различались мнения архиереев только в вопросе об источниках жалования. Кто-то ничего не говорил об этих источниках, некоторые предполагали, что жалование мог бы выплачивать преобразованный приход, но большинство надеялись на содействие казны, считая, что государство могло бы или напрямую выплачивать жалование, или ввести для этого специальный налог. В этом случае подчеркивалась важность того, чтобы священники получали содержание не непосредственно от прихожан, не чувствуя таким образом от них зависимости [см., напр., 8, ч. 1, с. 273 (епископ Владимирский Никон (Софийский)), 362 (епископ Астраханский Георгий (Орлов)); 8, ч. 2, с. 133–135 (епископ Костромской Тихон (Василевский)), 169 (епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов)), 499 (епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев)), 589 (архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин)), 387 (митрополит Московский Владимир (Богоявленский)), 601, 602, 604, 613 (епископ Енисейский Евфимий (Счастнев)), 739 (епископ Рязанский Аркадий (Карпинский)), 820 (архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий)), 886 (епископ Смоленский Петр (Другов)), 916 (епископ Владивостокский Евсевий (Никольский)), 977 (архиепископ Ярославский Иаков (Пятницкий))].

Иные предполагали решить проблему обеспечения духовенства довольно радикально. Епископ Самарский Константин (Булычев) предлагал дать пастырю право оставлять приход, если прихожане не обеспечивают его. В таком случае приход, по мысли преосвященного, автоматически должен был становиться приписным. Епископ Константин считал, что в таком случае прихожане изменят свое отношение к содержанию духовенства [8, ч. 1, с. 498].

### **Устройство всесословной богословской (пастырской) школы**

Будущее устройство духовной школы многие преосвященные рассматривали именно в контексте реформы прихода. Епископ Костромской Тихон (Василевский) писал, что коль скоро священник станет председателем приходских совета и собрания,

«крайне желательно, чтобы кандидат священства, помимо должной научной подготовки, одушевлен был призыванием к избираемому служению. В этом пункте вопрос о благоустройстве прихода соприкасается с вопросом о преобразовании духовно-учебных заведений» [8, ч. 2, с. 133].

Пока семинарии не будут выпускать ревностных пастырей, продолжал епископ, меры по реформированию прихода не принесут пользы. Об этом же писали епископы Волинский Антоний (Храповицкий), Тамбовский Иннокентий (Беляев), Владивостокский Евсевий (Никольский) [8, ч. 1, с. 172; 8, ч. 2, с. 445, 915]. Епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов) критиковал современных ему выпускников духовной школы:

«Теплохладность почти общая... на монастыри белое духовенство большей частью смотрит недружелюбно и не видит в них руководителей ни для себя, ни для народа. <...> Отношения к прихожанам – мало отеческие; за немногими исключениями они носят характер формально чиновный. Последствия латинских, тюбингенских и чиновных идеалов нашего белого духовенства в отношении к приходу ужасны» [8, ч. 2, с. 173].



Главный изъян существовавшей духовной школы практически все иерархи видели в том, что она пыталась решить две плохо согласовывавшихся друг с другом задачи: дать общее образование детям духовенства и одновременно – специальное образование будущим пастырям. При этом многие сыновья священно- и церковнослужителей не желали связывать свое будущее с духовным поприщем, а стремились выйти из сословия и поступить в светские учебные заведения [ср. 8, ч. 2, с. 66–68 (епископ Холмский Евлогий (Георгиевский))]. В то же время доступ в духовную школу для представителей других сословий был ограничен десятипроцентной квотой. В этой связи более половины архиереев высказались за разделение школы на общеобразовательную и пастырскую. Первая мыслилась ими как своего рода гимназия духовного ведомства, куда в основном поступали бы дети духовенства и по окончании которых они могли бы свободно избирать свой дальнейший жизненный путь. Вторая представлялась как принципиально внесословная двух- или трехлетняя богословско-пастырская школа, выпускники которой непременно посвящали бы себя служению Церкви, принимали бы сан или поступали бы в духовные академии. Выпускники такой школы были бы пастырями, сознательно избравшими для себя этот путь, образованными и высокомотивированными, которые и смогли бы быть предстоятелями преобразованных приходов. Причем в некоторых отзывах предлагалось разделить и источники финансирования двух названных типов школ: первая могла бы финансироваться из казны, вторая – за счет церковных средств, в том числе, возможно, специальных стипендий приходов. Тем самым могло бы быть снято старое нареkanie прихожан на то, что пожертвованные ими на церковь средства тратятся духовенством на сословные нужды [см., напр., 8, ч. 2, с. 192 (епископ Смоленский Петр (Другов)), 455, 459 (епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев)), 601, 602, 604, 613 (епископ Енисейский Евфимий (Счастнев)), 830, 855 (архиепископ Тверской Алексий (Опоцкий)), 989 (архиепископ Ярославский Иаков (Пятницкий))]<sup>1</sup>.

Однако у проекта разделения общеобразовательной и пастырской школы были и довольно горячие противники [см., в частности, 8, ч. 1, с. 314 (архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин)), 595 (архиепископ Донской Афанасий (Пархомович)); 8, ч. 2, с. 692 (отзыв экзарха Грузии)]. Епископ Екатеринбургский Владимир (Соколовский-Автономов) называл его «отчаянным проектом». Он предлагал усилить церковный дух в семинариях и академиях, перевести их в малые города и села подальше от развращающего влияния крупных городских центров [8, ч. 2, с. 178–179]. В аналогичном духе высказывался епископ Тульский Лаврентий (Некрасов) [8, ч. 2, с. 543]. Некоторые иерархи считали, что пастырей надо воспитывать с малолетства. Епископ Приамурский и Благовещенский Никодим (Боков) писал, что если богатый священник не желает видеть своего сына пастырем, то пусть он обучает его в светской школе на свои деньги, а сын бедного священника пусть принимает «от Господа тот жребий, который Он приуготовил их детям жизнью и положением их родителей» [8, ч. 2, с. 783; см. также 8, ч. 1, с. 193 (архиепископ Воронежский Анастасий (Добрадин))].

Впрочем, большинство иерархов, отстаивавших единство духовной школы, занимали не такие радикальные позиции. Наиболее ярко их точку зрения представлял епископ Вольнский Антоний (Храповицкий). Он считал, что школа должна быть по-прежнему единой, но внутри нее старшие классы должны представлять собой богословско-пастырский блок, а младшие – общеобразовательный [8, ч. 1, с. 725–734]. При этом он оговаривался, что сословный характер новой духовной семинарии «уже не должен поддерживаться искусственно, дабы учащиеся знали, что они пользуются благами не потому, что они дети клириков, а потому, что сами посвятили себя служению Церкви» [8, ч. 1, с. 734]. Парал-

<sup>1</sup> Некоторые отзывы предлагали открыть для всех сословий и проектировавшиеся ими общеобразовательные духовные «гимназии». Тем самым, как писала одна из комиссий Тверской епархии, Церковь оказала бы услугу и всему народу, который смог бы пользоваться этими учебными заведениями [8, ч. 2, с. 828, 833, 844].

тельно духовной школе, по его мнению, следовало открывать «училища начетчиков», училища и курсы для взрослых мирян, желающих принять священный сан, ведь «было бы противно православию» не стараться о том, чтобы постепенно приближаться к выборному духовенству и народному пастырству [8, ч. 1, с. 738]. Епископ Антоний выражал надежду, что со временем приходы смогут подключиться к финансированию этих училищ, и их выпускников станет больше [8, ч. 1, с. 739]. За разделение классов на общеобразовательные и богословские внутри единой духовной школы выступали и митрополит Московский Владимир, и архиепископ Финляндский Сергей [8, ч. 2, с. 399, 426]. Епископ Саратовский Гермоген (Долганов) считал полное разделение духовной школы трудно осуществимым идеалом, поскольку, по его мнению, приходы не могли дать нужного количества кандидатов для занятия мест в богословско-пастырской школе. Поэтому он склонялся к компромиссу: разделению общеобразовательных и богословских классов [8, ч. 2, с. 505–506].

Несколько иначе видел себе будущее церковной школы епископ Владивостокский Евсевий (Никольский). Он высказал идею объединить систему церковно-приходских школ и духовно-учебных заведений. Это, по его мнению, облегчило бы переход в духовные школы потенциальных пастырей, не принадлежащих к духовному сословию. Система церковного образования представлялась ему как дерево, «две родные ветви» которого – школа пастырская и школа учительская – до известного предела растут параллельно, а затем школа пастырская «уходит в больший рост», перерастая в духовную академию [8, ч. 2, с. 938–939]. И если приход, считал епископ Евсевий, к его реформе следовало еще подготовить, то к реформе пастырской школы необходимо было приступить немедленно [8, ч. 2, с. 921].

### Облегчение процедуры приобретения собственности

Большинство установлений Православной Церкви, в том числе приходские церкви и церковно-приходские школы в рассматриваемый период подпадали под ограничение в приобретении недвижимости, выражавшейся в необходимости каждый раз испрашивать на такое приобретение Высочайшее соизволение. Большинство иерархов единодушно высказывались за полную отмену этого правила, полагая, что контрольные функции вместо верховной власти могут выполнять епархиальное начальство и Синод [см., напр., 8, ч. 2, с. 649 (епископ Енисейский Евфимий (Счастнев))]. Некоторые, как, например, митрополит Антоний (Вадковский) предлагали сохранить процедуру получения Высочайшего соизволения только для очень крупных приобретений (свыше 5000 руб.)<sup>1</sup>, а приобретения на сумму до 1000 руб. разрешать епархиальному начальству, а до 5000 руб. – Синоду [8, ч. 2, с. 250]. Архиепископ Тверской Алексей (Опоцкий) считал, что если ограничения на приобретение собственности церковными установлениями не будут сняты, в России возникнет практика обхода этих ограничений через закрепление фактически церковной собственности за частным лицом, как делается в Англии, Скандинавии и Северной Америке, а это поведет к злоупотреблениям со стороны недобросовестных фиктивных владельцев [8, ч. 2, с. 882–884]. Епископ Приамурский и Благовещенский Никодим (Боков) считал, что в условиях широкой веротерпимости, когда Церковь из господствующей превращается в одно из многих религиозных объединений, надо всячески стимулировать рост церковной собственности и рекомендовать причтам приходских церквей вместо «вечных вкладов» для приращения процентов приобретать недвижимость. Причем он выступал за максимальное облегчение приобретения собственности и ратовал за уведомительный характер санкционирования таких покупок со стороны епархиальных властей [8, ч. 2, с. 797–799].

<sup>1</sup> Такая норма действовала в отношении римско-католической, лютеранской и армяно-григорианской Церквей, то есть речь в данном случае шла об уравнивании прав Православной Церкви с этими инославными исповеданиями.

В контексте обсуждения этого вопроса архиереи высказывались за то, чтобы вообще расширить список церковных установлений, которые могли бы приобретать на свое имя недвижимость. Это право предлагали распространить на приходы, приходские попечительства, епархии и даже предоставить его «православному обществу целой области» [8, ч. 2, с. 522 (епископ Томский Макарий (Парвицкий-Невский))], а также – епархиальному духовенству как сословной корпорации. В поддержку последнего предложения обычно приводили то соображение, что епархиальное духовенство, приобретая для своих сословных нужд какую-либо собственность, вынуждено закреплять ее за фиктивными собственниками – епархиальными властями или духовными учебными заведениями [8, ч. 1, с. 366–367 (епископ Астраханский Георгий (Орлов)); 8, ч. 2, с. 740 (епископ Рязанский Аркадий (Карпинский)), 944 (епископ Владивостокский Евсевий (Никольский)) и др.]. Но в данном случае преосвященные не осознавали того обстоятельства, что такое разрешение фактически повело бы к юридической консолидации духовенства как сословия в то время, когда на повестке дня остро стоял вопрос как раз о демонтаже его сословной замкнутости.

Впрочем, если остальные пункты списка потенциальных юридических лиц в общем не вызывали возражений, то этот последний пункт критиковался, правда, не с принципиальной, а с практической точки зрения. Почти одними и теми же словами об этом говорили епископы Вольинский Антоний (Храповицкий) [8, ч. 1, с. 178–179] и Курский Питирим (Окнов):

«Съезд <епархиального духовенства>, нередко встречаясь даже с чисто уголовными делами по растрате значительных сумм на свечном заводе, избегает заводить судебные преследования против виновных, избегает даже жаловаться на них епархиальному архиерею, и, таким образом, где епархиальный архиерей сам не следит за этими отраслями епархиальной жизни, там в большинстве случаев духовенство, или вернее Поместная Церковь, обкрадывается на этом главном источнике своей доходности. А потому, для большого контроля за подобными статьями доходности, безусловно необходимо иметь юридическим собственником их епархиальное начальство» [8, ч. 1, с. 313].

### **Участие духовенства в органах управления и общественных организациях, в том числе в сельских сходах**

Достаточно подробно иерархи обсуждали в своих отзывах вопрос об участии духовенства в органах местного и государственного управления. Для большинства приходских священников речь шла прежде всего об участии в органах крестьянского самоуправления и в земских и городских учреждениях. Сторонники участия духовенства в этих учреждениях считали, что действовавшее на тот момент запрещение ограничивает пастырей в их гражданских правах [8, ч. 2, с. 85 (отзыв Подольской епархии), 337 (архиепископ Литовский Никандр (Молчанов))], «неблагоприятно отражается на пастырской деятельности», так как «клишает пастыря одного из лучших средств для сближения с паствой» [8, ч. 2, с. 94, 97 (епископ Вятский Филарет (Никольский))]. Епископ Оренбургский Иоаким (Левицкий) писал, что «сельскому священнику даже трудно исполнять свое пастырское служение без права голоса и участия в сходах» [8, ч. 1, с. 770]. А преосвященный Псковский Арсений (Стадницкий) настаивал, что участие духовенства должно проникать во «все внешние стороны жизни, все общественные силы будут развиваться под сенью церковного влияния» [8, ч. 1, с. 817].

Ряд преосвященных были уверены, что участие в сельских и волостных сходах позволит священнику оказывать благотворное влияние на своих прихожан. Епископ Приамурский и Благовещенский Никодим (Боков) считал, что священник на сходе будет пред-

ставлять «живую нравственную оппозицию», и даже если он не всегда будет достигать успеха, но и не будет давать всегда торжествовать «нравственным личностям» [8, ч. 2, с. 805]. В отзыве экзарха Грузии выражалась надежда, что священник на сходе сможет спасти не одного невинного при решении вопроса об удалении из крестьянского общества опасных членов, а также будет влиять на разрешение семейных и хозяйственных споров [8, ч. 2, с. 716]. Епископ Рязанский Аркадий (Карпинский) писал:

«Священник знает, например, что через несколько домов от его квартиры сельский сход совершает вопиющую несправедливость, обирает, опивает или изгоняет кого-либо из своей среды, и он не может прийти и устыдить людей, так как сельский староста всегда может попросить его удалиться» [8, ч. 2, с. 740].

Так же смотрел на дело и епископ Архангельский Иоанникий (Казанский):

«Священник, присутствующий на сельском или волостном сходе, одним своим присутствием может помешать обсуждению и решению таких дел, которые полезны только некоторым и явно вредны большинству. Он может препятствовать и даже искоренить великое зло этих сходов – пьянство» [8, ч. 1, с. 454].

Епископ Владимирский Никон (Софийский) говорил, что священнику необходимо право участия в сходах

«в целях прямого влияния вне церковной кафедры на умиротворение разных семейных, нравственных и имущественных недоразумений, на устройство разных благотворительных и просветительных учреждений в данной местности, не говоря о делах, касающихся храма и его служителей» [8, ч. 1, с. 302].

Поэтому ряд иерархов считали необходимым, чтобы приходские священники были неизменными членами сельских и волостных сходов, относящихся к их приходу, с правом решающего голоса [8, ч. 1, с. 611 (епископ Симбирский Гурий (Буртасовский)); 8, ч. 2, с. 88 (Подольский епархиальный съезд духовенства), 225 (епископ Таврический Алексей (Молчанов)), 465, 499 (епископ Тамбовский Иннокентий (Беляев))]. Другие же считали, что авторитет священника в общественных учреждениях будет выше, если он будет избран в них лично, а не как представитель сословия или ведомства [8, ч. 1, с. 243–244 (епископ Кишиневский Владимир (Сеньковский)); 8, ч. 2, с. 482 (епископ Пензенский Тихон (Никаноров))].

Отдельные архиереи смотрели на участие духовенства в общественных учреждениях в контексте вопроса об «учреждении низшей общественной <земской> единицы», который, как они думали, будет разрешен в скором времени [8, ч. 1, с. 156 (епископ Черниговский Антоний (Соколов))]. Коль скоро мелкая земская единица будет создаваться на базе прихода как территориальной единицы, рассуждали преосвященные, священнику обязательно нужно принимать участие в органах ее управления, «что для правительства дало бы возможность слышать подлинный голос народа и духовенства» [8, ч. 1, с. 413 (епископ Архангельский Иоанникий (Казанский))]. Впрочем, другие относились к идее отождествления прихода и «мелкой административной единицы» более настороженно, сомневаясь в том, что это будет «желательно в интересах церковно-приходской жизни» [8, ч. 2, с. 66 (епископ Холмский Евлогий (Георгиевский)); 8, ч. 1, с. 551 (епископ Самарский Константин (Бульчев))].

Были среди преосвященных и противники участия духовенства в общественных учреждениях. Некоторые считали, что пастырям лучше участвовать в сходах только в связи с обсуждением конкретных дел, касающихся прихода и церкви, по просветительским, благотворительным делам и делам о народной нравственности, а не на постоянной основе [8, ч. 2, с. 590 (архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин)), 948 (епископ Владивостокский Евсевий (Никольский))]. Были и категорические противники такого участия. Архиепископ Ярославский Иаков (Пятницкий) считал совсем не обязательным пастырям отправляться на сходы, чтобы назидать своих чад [8, ч. 2, с. 996]. А епископ Екатеринбургский Владимир

считал, что в общественных учреждениях духовенство всегда будет в меньшинстве и это ему повредит; с государством же Церковь должна говорить авторитетно голосом своих соборов «и влиять на государство через народ» [8, ч. 2, с. 177].

### Другие вопросы

Среди других проблем приходской жизни, регулярно упоминавшихся иерархами, были «канцелярские повинности», «тяжелым бременем» лежавшие на приходских священниках. Преосвященные ратовали за скорейшее сокращение этих повинностей или за полную их отмену [8, ч. 1, с. 273 (епископ Владимирский Никон (Софийский)), 625 (епископ Симбирский Гурий (Буртасовский)); 8, ч. 2, с. 39 (епископ Нижегородский Назарий (Кириллов))]. Архиепископ Казанский Димитрий (Самбикин) особенно подчеркивал, что причты необходимо освободить от тяжелой ответственности за неточности в приходском делопроизводстве, особенно при совершении брачных обысков, что, в конце концов, разоблачать подлоги документов дело не священника, а полицейской части [8, ч. 2, с. 590].

Еще одним важным средством улучшения приходской жизни преосвященные считали усовершенствование богослужения и духовнической практики. Они отмечали, что богослужение надо приблизить к прихожанам, сделать его более понятным, ввести по возможности народное пение, чтобы все это «благоприятствовало истинной молитве», а также – упростить выдачу разрешения на крестные ходы [8, ч. 1, с. 488–494 (епископ Самарский Константин (Булычев)), 620 (епископ Симбирский Гурий (Буртасовский)); 8, ч. 2, с. 361 (отзыв Олонецкой духовной консистории), 736, 737 (епископ Рязанский Аркадий (Карпинский))]. Необходимо было, наконец, разрешить священнику накладывать епитимьи на своих пасомых в соответствии с церковными правилами, в том числе предоставить возможность наложить открытое церковное покаяние. Это рассматривалось как средство к поднятию духовной жизни в приходе [8, ч. 1, с. 500–501 (епископ Самарский Константин (Булычев))]. В мнении псковского епархиального съезда духовенства, приложенном к отзыву епископа Арсения (Стадницкого), среди мер к оживлению приходской жизни называлось и «возможно частое приобщение Св. Таин всех христиан» [8, ч. 2, с. 751]. Епископ Владивостокский Евсевий (Никольский) считал, что хорошо было бы приурочивать говение прихожан к престольному празднику прихода [8, ч. 2, с. 917].

### Итоги обсуждения епархиальными преосвященными приходского вопроса

В отзывах преосвященных приходский вопрос ярко выявил свой «интегральный» характер, взаимосвязь со многими другими аспектами церковных преобразований: от вопроса о реставрации соборных институтов до пересмотра имущественного права Церкви, от исправления языка богослужения до реформы духовных школ. А в некоторых аспектах приходский вопрос соприкасался, как понимали преосвященные, и с общей социально-экономической обстановкой в империи. Начавшаяся вскоре столыпинская аграрная реформа, поставившая своей целью демонтаж крестьянской общины, так тесно связанной с православным приходом [см. 15, с. 131–143], еще раз напомнила об этой взаимосвязи. Мы можем сказать, что приходская реформа мыслилась иерархами, кем-то явно, кем-то имплицитно как процесс, который должен был начаться незамедлительно и идти вместе с другими церковными преобразованиями, поддерживая их и получая поддержку от них. Без решения взаимосвязанных с ней вопросов приходская реформа оказалась бы неэффективна, а скорее всего и вовсе не реализуема. Некоторые архиереи прямо писали об этом в отзывах. Епископ Антоний (Хра-



повицкий), например, отмечал, что введение в российских епархиях финляндского проекта приходского устава, в общем, по его мнению, неплохого, не будет иметь решающего для православного прихода значения, «значение его не будет превышать значимости пожертвования рубля на дело, требующее тысячерублевой затраты» [8, ч. 1, с. 172].

Вместе с тем иерархи смотрели на реформу прихода достаточно широко. Они не боялись говорить об автономии приходских общин, хотя понимали, что она ограничена самой природой православного прихода. Они считали главным пороком приходской жизни многочисленные барьеры, разделявшие пастырей и мирян и прихожан между собой. Они понимали необходимость решить вопрос о распоряжении церковными средствами, пожертвованными прихожанами, но отчужденными от них, и не боялись говорить о предпочтительности допущения к распоряжению этими средствами самих мирян. При этом они были практиками и реалистами. Считая соответствующим церковному идеалу принцип выборности пастырей, они понимали, что он может быть реализован в лучшем случае в форме ходатайства прихожан за известного им кандидата. В чем-то они оставались в плену распространенных стереотипов и не видели глубинных подводных камней за предложением предоставить епархиальному духовенству право юридического лица.

Однако рассмотренный нами памятник церковной мысли оставляет и определенное недоумение. Если судить исключительно по отзывам, то можно прийти к выводу, что в Российской Церкви в 1905–1906 годах на ключевых для приходской реформы позициях епархиальных архиереев находились теоретически и практически подготовленные деятели, готовые эту реформу начать и провести. Причем некоторые из них, такие как архиепископ Агафангел (Преображенский), который в декабре 1905 года просил Синод санкционировать введение подготовленного проекта приходского устава в Рижской епархии [12, л. 106–106 об.]<sup>1</sup>, были готовы пойти на риск и начать эту реформу во вверенной им области немедленно. Основываясь на отзывах, следовало бы сделать предположение, что если не половина, то треть, а то и 40% российских епархий должны были откликнуться на сигнал Синода о начале приходской реформы, данный 18 ноября 1905 года, и по крайней мере провести опыт по реализации этого постановления. Между тем сколько-нибудь значимый эксперимент был проведен только в Орловской епархии епископом Серафимом (Чичаговым) (который отзыв не писал, так как не был в тот момент правящим преосвященным). Что удержало от более активных действий иных владык? Враждебность к реформе приходского духовенства, недостаточная ясность синодального определения (как говорили некоторые), изменяющаяся общественно-политическая обстановка? На эти вопросы пока нет ответов, а значит остается без ответа и более общий вопрос о том, как были связаны мнения преосвященных и их готовность непосредственно начать дело приходской реформы.

<sup>1</sup> Эта просьба в точности воспроизводила соответствующую резолюцию рижского епархиального «собора» [5, с. 2052–2053], но направлялась лично от преосвященного Агафангела.

## Литература

1. *Беглов А.Л.* Как можно было реформировать православный приход в 1890-е гг.? Епархиальные преосвященные о преобразовании приходских попечительств // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ). Серия II: История. История Русской Православной Церкви.* 2014. Вып. 6 (61). С. 35–57.
2. *Беглов А.Л.* Конформизм приходской реформы К.П. Победоносцева // *Quaestio Rossica.* 2014. № 3. С. 107–123.
3. *Беглов А.Л.* Православный приход Российской империи как объект фискальной политики светских и церковных властей в конце XIX – начале XX вв. // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви.* 2014. № 2 (57). С. 56–81.

4. *Бердников И.С.* Сепаратный проект положения о православном русском приходе. СПб., 1906.
5. *Васильев Аф.* Первое явление воскресающей соборности. Рижский епархиальный собор 20 сентября – 6 октября 1905 года // Церковные ведомости, издаваемые при Св. Правит. Синоде: Еженедельное издание с прибавлениями. 1905. Прибавления. № 48. 26 ноября. С. 2047–2062.
6. *Димитрий, еп. Новомиргородский.* Письмо православного епископа // Церковный вестник, издаваемый при С.-Петербургской духовной академии. 1905. № 12. 24 марта. Стлб. 362–365.
7. Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 1–4. СПб., 1906–1907.
8. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1–2. М., 2004.
9. Писания мужей апостольских. [М..] 2008.
10. *Полунов А.Ю., Соловьев И.В.* Историческое введение // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1–2. М., 2004. Ч. 1. С. 3–38.
11. *Преображенский И.В.* Периодическая печать по вопросу о приходской реформе. СПб., 1908.
12. РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 199.
13. *Суворов Н.С.* Монастыри и церкви как юридические лица // Журнал юридического общества при Императорском Санкт-Петербургском университете. 1896. № 6. Июнь. С. 60–98.
14. *Фирсов С.* Русская Церковь накануне перемен: (конец 1890-х – 1918 гг.). Серия: Церковные реформы. Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. Поместный Собор 1917–1918 гг. и предсоборный период. [М..] 2002.
15. *Шевцова В.Ф.* Православие в России накануне 1917 г. СПб., 2010.
16. *Freeze G.L.* The Disintegration of Traditional Communities: The Parish in Eighteenth-Century Russia // The Journal of Modern History. 1976. Vol. 48. № 1, March. P. 32–50.

*Аннотация.* В статье рассматриваются воззрения епископов Православной Российской Церкви на перспективы преобразований православного прихода Российской империи, отраженные в таком памятнике церковной мысли начала XX века как «Отзывы епархиальных архиереев по вопросам о церковной реформе» 1905–1906 годов. Автор показывает, что епископы рассматривали приходский вопрос во взаимосвязи с другими аспектами церковных преобразований, а в некоторых аспектах – и с общей социально-экономической обстановкой в империи. Взгляд епископов на реформу прихода был достаточно широким. Они говорили о возможной автономии приходских общин, о возможности допустить прихожан к распоряжению церковно-приходским имуществом и дать им право ходатайствовать за известного им кандидата при выдвижении членов приходского клира. При этом автор отмечает, что практически никто из епархиальных преосвященных, высказывавшихся в своих отзывах в поддержку приходских преобразований, не откликнулся в 1906 году на призыв Синода начать приходскую реформу.

*Ключевые слова:* Российская империя, история Российской Православной Церкви синодального периода, православный приход, приходский вопрос, реформа прихода, обер-прокуратура, отзывы епархиальных преосвященных

Alexey Beglov, PhD in History; Senior Researcher, Institute of World History, Russian Academy of Science; Member of the Scientific Editorial Board, Project of the Russian Orthodox Synod Documents Publication, (1917–1918, Moscow, Russia). E-mail: al.beglov@igh.ru

#### The Parish Question in the Reviews of Diocesan Bishops in 1905-1906

*Abstract.* The article examines the views of the bishops of the Orthodox Russian Church on the prospects for the transformation of the Orthodox parish of the Russian Empire, reflected in the literary monument of church thought of the beginning of the 20<sup>th</sup> century – the “Comments of the Diocesan Bishops on Issues of Church Reform” of 1905–1906. The author shows that the bishops viewed the parish question in conjunction with other aspects of church reform, and sometimes with the general socio-economic situation in the empire. The bishops’ view of parish reform was quite broad. They spoke about the possible autonomy of parish communities, about the possibility of allowing parishioners to dispose of the parish property and giving them the right to intercede for a candidate they knew when nominating members of the parish clergy. At the same time, the author notes that almost none of the diocesan bishops who supported parish reforms in the “Comments”, responded to the Synod’s call to begin parish reform in 1906.

*Keywords:* Russian Empire, History of Russian Orthodox Church of the Synodal Period, Orthodox Parish, the Parish Question, Parish Reform, the Comments of Diocesan Bishops.

## **Приходская жизнь на Юге России в соборный и послесоборный периоды в новейшей историографии (1917–1930)**

В последние годы интерес к роли российского православия в исторических процессах первых послереволюционных десятилетий значительно возрос. Одной из главных причин этого, на наш взгляд, является раскрытие общественной значимости темы, потребность в осмыслении духовных метаморфоз, произошедших с Россией в данную эпоху, и в рецепции исторического опыта. Наметились определенные изменения и в методологии исследований: центр внимания смещается от Церкви как института к приходской проблеме, народной церковности, истории идей. Исследуются кризис государственной церковности, религиозность и нравственное состояние общества, изменение его отношения к сакральным феноменам – Церкви и монархии, трансформация народного восприятия образа духовного лица и церковных практик; правовое и моральное состояние духовенства, его взаимоотношения с широким спектром политических и общественных сил, отношение к политике в личной и церковной жизни; церковная интерпретация событий 1917 года и их отражение в работах выдающихся церковных мыслителей. Внимание к большинству этих тем только обозначилось, но оно неуклонно растет.

В последние годы целый ряд интересных работ рассматривает политические взгляды российского православного духовенства, главным образом его отношение к русскому национализму накануне революции 1917 года. Сложившийся в Санкт-Петербургском государственном университете коллектив авторов готовит к изданию антологию «Российское православное духовенство и русский национализм в начале XX века». Публикации А.А. Иванова и А.А. Чемакина [7, 8, 13] впервые анализируют отношение видных представителей Русской Православной Церкви к национализму и националистическим партиям, в том числе в период Гражданской войны. Авторы коснулись националистических аспектов во взглядах архиепископа Антония (Храповицкого), архиепископа Димитрия (Абашидзе), а также в работе Союза русских национальных общин – крупнейшей на белом Юге русской правой националистической партии, в деятельности которой заметную роль играла православная общественность.

Духовное сословие Таврической епархии в условиях революционных событий 1917 года и Гражданской войны впервые исследовано в монографии А.С. Пученкова и В.В. Калиновского «Духовный форпост России: православное духовенство Крыма в 1914–1920 годах» [10]. Полное драматических событий повествование раскрывает трансформации политических убеждений и взглядов духовенства на свое место и служение в раздираемой противоречиями России. Данная публикация обозначила окончательное признание

*Бирюкова Юлия Александровна*, кандидат исторических наук, доцент Донского государственного технического университета. E-mail: [yliya-biryukova@yandex.ru](mailto:yliya-biryukova@yandex.ru)

*Тер-Аракельянц Владимир Аракелович*, доктор философских наук, профессор Донского государственного технического университета. E-mail: [protoierey.vladimir@gmail.com](mailto:protoierey.vladimir@gmail.com)



историками Гражданской войны значимости идеологической и духовной составляющих ее истории, что ранее находилось на обочине исследований.

Глубокое всестороннее исследование в работах А.Л. Беглова и Г.Л. Фриза получили региональные съезды духовенства и мирян, прошедшие после Февральских событий [5, 11, 12]. Авторы в отличие от ряда других исследователей не разделяют поверхностных оценок съездов как проявлений исключительно «революционности», «смутьянства» и «демократизации». Церковные трансформации, неизбежные в эпоху социально-политических изменений на государственно-общественном уровне, показаны как соборно-центрический процесс, поиск выхода Церкви из кризисного состояния. В работах А.Л. Беглова православный приход стал предметом всестороннего исследования [4].

Актуальность микроисторических исследований в русле антропологического поворота на региональном «церковном» материале не подлежит сомнению. Несмотря на то, что таких исследований проводится довольно много, не все они обладают достаточно высоким уровнем. Поэтому рассмотрение и анализ таких значимых аспектов церковной жизни, как положение низовых церковных единиц – приходов, приходского духовенства и церковного народа на местах в рассматриваемый период все еще требует всестороннего и глубокого научного освещения. Отметим успехи последних лет на этом пути двух авторов, изучающих церковную жизнь на Юге России – основном театре событий Гражданской войны. Это работы Н.В. Кияшко [6, 9], в которых центральное место занимает история кубанского приходского духовенства, и Е.А. Агеева, исследующего северо-восточные округа бывшей Области Войска Донского [1, 3].

Особого внимания заслуживает монография Евгения Анатольевича Агеева «Православная Церковь на Среднем Дону в соборный и послесоборный периоды (1917–1930 гг.)» [2]. Это микроисторическое исследование написано на региональном материале Усть-Медведицкого и Хопёрского округов Области Войска Донского. Монография опубликована в 2019 году в Москве в издательстве «Спасское дело». Е.А. Агеев – иерей Русской Православной Церкви, член комиссии по канонизации святых Урюпинской епархии. В книге рассматривается жизнь церковных людей, приходского духовенства как сословия и его отдельных представителей, а также деятельность органов местного церковного самоуправления – благочиний, монастырей и приходов, ныне входящих в Урюпинскую епархию Волгоградской митрополии, ярко изображена социально-политическая ситуация, в которой выживали приходы и духовенство православной Церкви. Данная территория находилась на периферии церковной жизни, так как оказалась в составе Царицынской губернии, в церковном отношении продолжая подчиняться Донской епархии [2, с. 29]. Работу отличает личный подход и большой личный интерес автора к теме исследования и как потомка донских казаков, «раскулаченных» и репрессированных в 1930-х годах, и как священника, служащего в тех местах, о которых пишет. «Их памяти – всех родных и неродных, известных и неизвестных, ссыльных и заключенных, расстрелянных и оставленных на муки – я посвящаю свой скромный труд», – отметил автор [2, с. 10].

Здесь необходимо упомянуть о плохой сохранности источников по истории церковной жизни на Среднем Дону, особенно освещающих годы Гражданской войны. Этому немало способствовали действия самих красных, которые уничтожили окружной суд и архив в станице Усть-Медведицкой [2, с. 26]. Тем не менее автору удалось и на немногочисленных сохранившихся источниках построить качественное, логичное повествование. Можно особо отметить опыт систематизации данных источников во введении к книге, и этот раздел интересен как самостоятельное исследование. Автор тщательно изучает собранный материал, уделяет внимание деталям, максимально полно используя информацию источника. Большую ценность представляет ряд источников, использованных автором

впервые. Это материалы Особой комиссии по расследованию злодеяний большевиков при Главкомандующем вооруженными силами Юга России. В книге к ним дан развёрнутый источниковедческий комментарий. Исследователь изучил опросные листы донских храмов, которые собрала в 1919 году комиссия, систематизировал и обобщил их информацию (это порядка 350 экземпляров анкет, которые охватили почти 60% приходов Области Войска Донского), часть из них он ввел в научный оборот. Правда, автор ошибочно полагает, что по Донской области не сохранилось фотодокументов [2, с. 25], это не так.

Ценный и достаточно редкий источник по истории исследуемого времени – это приходские летописи. В частности, автор использует в работе летописи Христорождественского храма станицы Урюпинской и Пантелеимоновского храма хутора Летовский станицы Кременской Усть-Медведицкого округа. Являясь источниками личного происхождения, летописи представляют особую ценность тем, что помимо сведений о церковной жизни на данных территориях в условиях боевых действий характеризуют отношение духовенства и мирян к окружающей их действительности. Кроме летописей интерес представляет «Книга Филоновского благочиннического совета для записи просьб и решений по ним», которая публикуется в конце рецензируемой работы, как и фрагмент из приходской летописи Пантелеимоновского храма. В книге также использовались документы репрессивных органов, материалы музейных фондов области, анализ которых на предмет наличия источников по истории церковной жизни дан в работе.

В первой главе «Церковная жизнь на территории Усть-Медведицкого и Хопёрского округов Области Войска Донского в годы революции и Гражданской войны (1918–1920 гг.)» [2, с. 50–97] автор показывает внутрицерковные процессы как протекающие вокруг центрального эпохального события – Всероссийского Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Такой подход заслуживает особого внимания. Обычно исследователи региональных аспектов истории Церкви не выходят за узкие рамки представлений о епархиальных и благочиннических съездах духовенства и мирян как части процесса демократизации общества, бунте и смутьянстве, не вписывают их в соборное движение, в процессы демонтажа синодального строя и выработки в связи с его завершением новых принципов внутрицерковной организации. Рецензируемого труда этот недостаток не коснулся.

В центре внимания духовенства и мирян в соборный период помимо стремительных политических изменений находились проблемы преподавания Закона Божия, организации местных церковных органов самоуправления (прежде всего благочиннических и приходских советов), выборности клириков на вакантные места. Заметное место занимала также подготовка к Поместному Собору, избрание представителей на епархиальный съезд выборщиков на Поместный Собор, куда были избраны и будущие члены Собора – священник Василий Кожин (будущий митрополит Гермоген) и преподаватель Урюпинского реального училища Ф.Г. Кашменский [2, с. 58]. Автор прослеживает, как меняются настроения духовенства и прихожан после Октябрьского переворота, как начинают грубо вмешиваться в церковные дела революционные комитеты, накладывая свои ограничения на совершение богослужений, начинается антирелигиозная пропаганда [2, с. 63, 67–68]. Вследствие сопротивления белого движения разворачиваются боевые действия, пустеют храмы, отменяется богослужение, начинаются голод и нужда [2, с. 70]. Источники передают причины бедствий, достигших размеров гуманитарной катастрофы.

Отдельный параграф посвящен деятельности Филоновского благочиннического совета (1917–1920), который достаточно подробно характеризует круг обязанностей подобного рода органов в период Гражданской войны [2, с. 75–87]. Одной из проблем, решением которой занимался совет, – выборы клириков в соответствии с решениями Чрезвычайного Донского епархиального съезда 1917 года, к которым благочиние относилось



вполне законопослушно. Но постепенно внимание благочиннического совета переходит на последствия боевых действий, в числе которых убийство священника Павла Вилкова, ограбление церкви в станице Павловской, повреждения, нанесенные другим церквям. С окончательным установлением в области советской власти совет прекратил свое существование [2, с. 86].

В отдельном параграфе на материалах Особой комиссии при Главкоме ВСЮР на фоне боевых действий рассматриваются гонения на духовенство, грабежи храмового и монастырского имущества на территории Усть-Медведицкого и Хопёрского округов [2, с. 87–97]. Появляются массовые случаи зверских убийств и издевательств над местным населением, и духовенством в частности. К сожалению, как отмечает автор, террор, развязанный в исследуемых округах в 1919 году, «практически не задокументирован, и нам трудно оценить его масштабы». Документы красных, скорее всего, были уничтожены, а следователи Особой комиссии не успели произвести расследований до отступления осенью 1919 года [2, с. 96].

Во второй главе «Церковная жизнь в донских округах после окончания Гражданской войны» автор останавливается на административно-территориальных преобразованиях как элементе политики большевиков по борьбе с антисоветским движением в казачьих областях [2, с. 98–100], в результате которого исследуемые округа были присоединены к Царицынской губернии. Последующие преобразования еще больше трансформировали традиционный казачий земельный и территориальный уклад. Кроме того, автор исследования дает обзор событий кампании 1922 года по изъятию церковных ценностей [2, с. 101–115] и обновленческого раскола в Усть-Медведицком и Хопёрском округах [2, с. 115–138].

Исследования региональных аспектов обновленчества в его оценках часто скользят по поверхности и не лишены устаревших клише. В частности, его сущность часто видят лишь в неприемлемых канонических нововведениях. Но от взгляда неглубоких исследований часто ускользает, что эта организация не имела прямой связи с дореволюционным движением за церковное обновление, лишь эксплуатируя некоторые его посылы. Она была сконструирована в недрах Центрального комитета партии большевиков, а внедрение раскола на местах осуществлялось методами ОГПУ. Но это замечание не относится к исследованию Е.А. Агеева, который достаточно глубоко входит в сущность обновленческого раскола. Заслуживает внимания и одобрения его наблюдение о том, что «духовенство, оказавшееся в расколе, не стремилось порывать с церковными канонами, несмотря на радикальные заявления, подписывавшиеся их лидерами» [2, с. 128–129].

Довольно интересен и авторский анализ причин быстрого и повсеместного распространения обновленчества. Приоритет в этом он отдает бесспорной поддержке обновленческого раскола центральной и местной властями [2, с. 133]. Вместе с тем исследователь обоснованно опровергает связь распространения обновленчества со старообрядчеством, которое якобы его поддержало. Районы наибольшего распространения обновленчества не совпадают с территориями наибольшей концентрации старообрядческих общин. Автор верно замечает, что на Дону и Нижней Волге старообрядцы не были похожи на «христианских социалистов», а скорее представляли собой буржуазию, это была самая богатая и влиятельная прослойка общества, в принципе не заинтересованная в поддержке социалистически ориентированных обновленцев [2, с. 134–136]. Таким образом, автору удалось развенчать один из мифов. Исследователь приводит другие мотивы поддержки обновленчества в регионе [2, с. 137–138 и др.].

Затем следует, на наш взгляд, самая интересная часть исследования. Это параграф, написанный по материалам летописей Покровской церкви станицы Урюпинской и Пантелеимоновской церкви хутора Летовский, дополненным материалами из следственных дел [2, с. 138–165]. На фоне достоверно воссозданного образа эпохи с ее стреми-

тельными социально-экономическими и культурными изменениями 1920–1930-х годов изображается трагическая картина приходской жизни. Весьма интересны и ценны наблюдения об отношении приходского духовенства и прихожан к событиям государственной и церковной жизни тех лет. Здесь и размышления о причинах отпадения от веры, о состоянии духовной власти, и горечь от всеобщего разобщения, которое было на руку разрушителям Церкви: «Какая странная ирония судьбы: и советская, и духовная власть только видимо одним и заняты – это выколачиванием денег. Никак они не могут понять: откуда их брать? Для примера взять хотя бы Летовский приход – несчастнее, мне кажется, в отношении материального обеспечения в данное время нет другого подобного прихода... а только то и делают, что гражданская власть – описывает имущество и зачастую продает с молотка, духовная – то и дело грозит строгими репрессиями...» [2, с. 151–152]. Интересно, что духовенство было дезориентировано и часто не понимало, что пребывает в расколе, относя церковную администрацию обновленцев к сторонникам церковной «старины» [2, с. 150]. Здесь же автор предлагает некоторые аналитические замечания относительно ведения репрессивными органами следственных дел. Завершает исследование параграф «Последние годы существования и закрытие Усть-Медведицкого Преображенского монастыря» [2, с. 166–180].

Автору удается совместить анализ исследуемых событий с их почти литературным описанием. Деятелям прошлого он дает точные характеристики, проникая в индивидуальную и массовую психологию. Благодаря этому читатель погружается в эпоху, когда в селе свирепствовали продотряды, крестьяне спасали свои скудные запасы, в случае лишения которых их ждал голод, священников допрашивали в ОГПУ. У автора несомненный дар видеть историческую персону в социально-политических условиях времени, дар слова, и хочется надеяться, что он еще будет реализован автором в художественных произведениях по мотивам исследований.

## Литература

1. Агеев Е.А. Документы Особой комиссии по расследованию действий большевиков при ГК ВСЮР (1919 г.) в ГАРФ как источник по истории приходских храмов и монастырей современной Волгоградской митрополии в годы Гражданской войны // Вестник архивиста. 2015. № 4. С. 52–65.
2. Агеев Е.А. Православная Церковь на Среднем Дону в соборный и послесоборный периоды (1917–1930 гг.). М.: Спасское дело, 2019. 256 с., ил.
3. Агеев Е.А. Церковная жизнь в условиях гонений на материалах Хопёрского и Усть-Медведицкого округов в 1917–1930 гг.: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. 26.00.01: Теология. 2020.
4. Беглов А.Л. Православный приход Российской империи на рубеже XIX–XX вв.: состояние, дискуссии, реформы: дисс. ... докт. ист. наук. 07.00.02: Отечественная история. 2020.
5. Беглов А.Л. Российская революция и Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: от «церковной революции» – к «канонической реставрации» // Христианос: Альманах. Вып. XXVI. Рига, 2017. С. 24–51.
6. Бирюкова Ю.А., Кияшко Н.В. Административно-территориальная реформа южных епархий России в период Гражданской войны // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 73–88.
7. Иванов А.А., Чемакин А.А. Православное духовенство и русский национализм в начале XX в. // Вопросы истории, 2018. № 9. С. 153–166.
8. Иванов А.А. Проблематика русского национализма в статьях и проповедях митрополита Антония (Храповицкого) // Русин. 2019. № 58. С. 58–78.
9. Кияшко Н.В. Церковь в системе формирования институтов власти Добровольческого движения на Юге России: особенности создания Черноморской епархии в 1918–1919 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 91. С. 91–103.
10. Пученков А.С., Калиновский В.В. Духовный форпост России: православное духовенство Крыма в 1914–1920 годах / науч. ред. Н.Н. Смирнов. СПб.: Владимир Даль, 2020. 285 с.
11. Фриз, Грегори. Революция в Церкви: епархиальные съезды. 1905–1917 гг. / Грегори Фриз // «Губительное благочестие»: Российская Церковь и падение империи: сборник статей: пер. с англ. А. Глебовской, М. Долбилова / сост., вступ. ст., коммент. П.Г. Рогозного. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. С. 267–315.

12. *Фриз, Григори* «Воцерковление» 1917 года: церковный кризис и приходская революция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Российская революция. 2019. № 1–2 (37). С. 30–57.
13. *Чемакин А.А.* Союз русских национальных общин в 1918–1920 гг.: история создания, идеология и деятельность // Русин. 2019. № 55. С. 133–148.

*Аннотация.* В работе представлен обзор историографии последних лет, посвященной церковной жизни на белом Юге. Анализируется круг привлекающих внимание исследователей проблем, изменения методологических подходов и источниковой базы, пересмотр прежних оценок. Особое внимание уделено вышедшей в 2019 году монографии Евгения Анатольевича Агеева «Православная Церковь на Среднем Дону в соборный и послесоборный периоды (1917–1930 гг.)».

*Ключевые слова:* церковная жизнь, православная Церковь, православный приход, духовенство, революция 1917 года, Гражданская война, массовые политические репрессии, обновленчество, церковное летописание, историография.

Julia A. Biryukova, PhD in History, Associate Professor, Don State Technical University. E-mail: [ulya-biryukova@yandex.ru](mailto:ulya-biryukova@yandex.ru)

Vladimir A. Ter-Arakelyants, Doctor of Philosophy, Professor, Don State Technical University. E-mail: [protoirey.vladimir@gmail.com](mailto:protoirey.vladimir@gmail.com)

**The Parish Life in the South of Russia in the Councilar and Post-Councilar Periods of the Modern Historiography (1917 – 1930)**

*Abstract.* The article presents an overview of the historiography of late years, dealing with the Church life in the white South. The authors analyze the range of problems that attract the attention of researchers, changes in methodological approaches and source base, and revision of previous estimates. Special attention is paid to the monograph by Eugene A. Ageev «The Orthodox Church in the Middle Don Region in the Councilar and Post-Councilar Periods (1917–1930)» published in 2019.

*Keywords:* Church Life, Orthodox Church, Orthodox Parish, Clergy, Revolution of 1917, Civil War, Mass Political Repressions, Renovationism, Church Chronicle, Historiography.

## **Деятельность региональных правых организаций в гуманитарной сфере в 1905–1916 годах (на примере Владимирской губернии)**

В 1905–1916 годах на территории Владимирской губернии действовало до тридцати местных организаций Союза русского народа (СРН), включая вошедшие в него на правах отделов (но с сохранением своих названий и уставов) Шуйский Союз русских православных людей (ШСРПЛ) и Иваново-Вознесенскую самодержавно-монархическую партию (ИВСМП), также имевшие свои дочерние организации [подсчитано по: 1–5]. В их социальном составе явно доминировали городские низы – рабочие, мещане, лавочники, извозчики и т.п. Осенью 1907 года во Владимирской губернии насчитывалось свыше 20 тыс. «союзников» (членов Союза русского народа) [2]. Однако снижение уровня политизации населения по окончании «смуты» (первой русской революции), привело к заметному уменьшению численности монархических организаций. Свою роль сыграли и внутренние раздоры в СРН, окончательно расколовшемся в 1911 году на Всероссийский Дубровинский Союз русского народа (ВДСРН), созданный приверженцами отстраненного председателя Главного Совета СРН А.И. Дубровина, и СРН-обновленческий (или «марковский»), объединявший сторонников нового лидера партии Н.Е. Маркова 2-го. В этом конфликте практически все монархические организации губернии за исключением Владимирского губернского отдела СРН поддержали «дубровинцев». В результате весной 1913 года возник параллельный Владимирский губернский отдел Всероссийского Дубровинского Союза русского народа (ВДСРН) [6].

Наряду с собственно политической работой владимирские монархисты уделяли серьезное внимание и духовно-нравственной, культурно-просветительской и образовательной деятельности, а также благотворительности, объединенных в данной статье общим понятием «гуманитарная сфера».

Для воспитания у населения религиозности и патриотизма союзники (члены монархических союзов) устраивали духовно-нравственные чтения. Так, в Ковровском уезде Горкинским отделом СРН 29 августа 1908 года при участии местных священнослужителей «открыты вечерние духовно-нравственные и патриотические беседы с чтением при туманных картинах» [7] (то есть с проектором, чаще именуемым волшебным фонарем, для показа изображений на большом экране). Собравшимся была «прочитана история из Нового Завета: “Притча о блудном сыне” и показана соответствующая истории картина». По свидетельству либеральной газеты «Старый Владимирец», явно не благоволившей к «союзникам», «малочисленная публика, выслушавшая чтение, видимо осталась недовольна. Выходя из помещения, слышен был такой говор: что это нам читают, когда с десяти лет все это нам известно». Однако критиковать саму идею просвещения народа газета не решилась, отметив, что она «сама по себе весьма симпатична и полезна», и «принесла бы

*Омелянчук Игорь Владимирович*, доктор исторических наук, профессор кафедры истории, археологии и краеведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. E-mail: Omeliyanchuk@mail.ru



большую пользу в фабричном районе, где публика исключительно занимается пьянством да сплетнями», правда, при одном условии – если передать дело организации и проведения чтений в другие руки, например, учителям, оппозиционные настроения которых были широко известны. По мнению «Старого Владимирца», союзникам будет трудно проводить чтения, «во-первых, потому что лекторами в союзе могут быть люди неопытные, а во-вторых, устройство чтений <происходит> в помещении отдела <СРН>, куда не всякий пойдет по многим соображениям». Другое дело, полагала газета, «если народные чтения в данной местности устраивались бы в народной школе, которая вполне приспособлена к подобным занятиям». «Старый Владимирец» полагал необходимым, «чтобы в таком общепольном деле приняли участие и учителя, как люди сведущие, которые не откажутся, надо полагать» [8].

В Иваново-Вознесенске духовные беседы чаще всего устраивало общество хоругвеносцев Покровского собора<sup>1</sup>, формально самостоятельной религиозной организации, тесно связанной с Иваново-Вознесенской самодержавно-монархической партией, а староста общества А.Г. Селивановский одновременно являлся и товарищем председателя ИВСМП. Например, 14 февраля 1910 года темой беседы стала «Жизнь свв. Мефодия и Кирилла, учителей Славянских». Проводил ее дьякон Покровского собора Я.Я. Валединский. Так как Общество хоругвеносцев не считалось политической организацией, то даже противник монархистов о. Павел Светозаров писал, что эти «духовные беседы посещаются публикой охотно, что доказывается тем, что во время бесед почти всегда ощущался недостаток в местах» [11]. В следующем, 1911 году, как сообщал «Старый Владимирец», Иваново-Вознесенская самодержавно-монархическая партия также продекларировала свое намерение вести просветительскую работу: «Политику в сторону... теперь политика не нужна, надо поработать на ином поприще. Партия намерена устраивать всевозможные беседы, чтения, приглашать лекторов и т.п.» [12]. Однако дальше этого заявления дело у ивановских монархистов не сдвинулось.

С начала 1912 года Орехово-Зуевский отдел СРН также стал устраивать духовно-нравственные чтения. Проводились они в помещении Никольского училища при фабриках Саввы Морозова, а лекторами выступали протоиерей о. В.М. Рождественский и дьякон о. В.А. Горский. Первое чтение состоялось 19 февраля и перед его началом была отслужена панихида «по в Бозе почившем императоре Александре II в день памяти освобождения крестьян от крепостной зависимости, принявшего мученическую кончину». По окончании панихиды «о. Василием Рождественским было прочитано о значении псалма “Господи возвах к тебе, услыши меня” и о мученической кончине святейшего патриарха Гермогена с показанием 25 туманных картинок». На чтении, как сообщало «Русское знамя», присутствовало 550 человек, каждый из которых получил брошюру о патриархе Гермогене [13].

Чтения в Орехово-Зуеве в основном носили религиозный характер («О Великом Посто», «О покаянии», «О святой земле» «О Сергии Радонежском», «1600-летие издания Миланского эдикта») и практически всегда сопровождалось «туманными картинками» [14–17]. Они собирали достаточно большую аудиторию, по сообщениям председателя Орехово-Зуевского отдела СРН Ф. Андреева – от 400 до 800 человек [18].

Владимирский отдел ВДСРН 5 мая 1913 года после общего собрания устроил при участии хора певчих «чтение в память 300-летия царствования дома Романовых», на которое приглашались и «лица и не состоящие членами отдела». Программа этого меро-

<sup>1</sup> Общество хоругвеносцев Покровского собора в Иваново-Вознесенске – формально самостоятельная общественная организация, официально не преследовавшая политических целей. Однако либеральный «Владимирец» утверждал, что в состав Иваново-Вознесенской самодержавно монархической партии «вошли почти все члены о-ва хоругвеносцев» [см. 9]. Староста общества А.Г. Селивановский одновременно являлся товарищем председателя ИВСМП [см. 10].



приятия была достаточно обширной, включая в себя как литературные, так и музыкальные произведения на патриотическую тематику:

«Отдел первый

1. “Боже Царя храни”, муз. Львова, исполнение хора.

2. “Смутное время (прекращение дома Рюриковичей)”, соч. проф. Жуковича, читает

П.И. Подвязнов.

3. Гимн “Господь творит добро народу”, муз. Гольдисона, исп. хор.

Отдел второй

4. Гимн “Коль славен”, муз. Бортнянского, исп. хор.

5. “Государство на краю гибели. Поляки в Москве”, проф. Жуковича, читает И.Г. Ша-

лаев.

6. “Подвиг Ивана Сусанина”, переложение П.А. Никитина, исп. хор.

7. “О воцарении Дома Романовых”, Ипполитова-Иванова, исп. хор.

Отдел третий

8. “Многие лета, Православный Русский Царь”, муз. Кленовского, исп. хор.

9. “Император Александр III, Царь-миротворец”, проф. Жуковича, исп. П.И. Подвязнов.

10. “Проснитесь, русские люди” (патриотический гимн), переложение П.А. Никитина, исп. хор.

11. “Россия с 1894 по юбилейный 1913 год”, проф. Жуковича, прочитает И.Г. Шалаев.

12. “Заздравная песнь”, муз. Гинзбурга, исп. хор.

13. “Боже Царя храни”, муз. Львова, исп. хор» [19, л. 115, 119].

Иногда монархисты организовывали и лекции, на которых, как правило, выступали заезжие популярные правые политики. На подобных мероприятиях докладчики обычно излагали «символ веры» монархистов. Вот как одну из таких лекций, состоявшуюся 20 ноября 1906 года в зале Владимирского дворянского собрания, описывала правая пресса: «На лекцию явилось народу не особенно много, хоры пустовали; объясняется это поздним временем и притом накануне большого праздника. Лектором выступил г. Александров. Перед началом чтения, как обычно принято на собраниях союза русского народа, все присутствующие пропели молитву Св. Духу. Публика допускалась по билетам и присутствующим раздавались партийная программа, воззвания Павлова и брошюры в духе партии». Главной темой выступления была свобода. По мнению А.А. Александрова, «политическая свобода неосуществима, ибо она может перейти в своеволие, а напротив нам нужна твердая власть, сдерживающая человека. Свобода есть право каждого делать то, что позволяет закон, а такой свободой мы пользуемся в достаточной мере». Далее оратор рассмотрел и другие проявления свободы и дал им свою оценку: «Свобода слова всегда была, и таковой мы до сих пор даже злоупотребляли; не ограничив ее, мы не сумеем ею воспользоваться, – почему свободу слова нужно ограничить, а не расширять. Свободу вероисповедания допустить немислимо ввиду появления сект, противных нравственности. Свобода союзов недопустима, благодаря допущению этой свободы, возможно появление сильно организованных союзов хулиганов, экспроприаторов и т.д. Что же касается свободы передвижений и свободы выбора занятий, то они дарованы нашим Монархом указом от 5 октября, которым отменяется стеснительная прежде действовавшая паспортная система и даны всем подданным права государственной службы без различия сословий, на общих основаниях с потомственными дворянами» [20].

Столичные ораторы приезжали порой даже в деревенские отделы. Так 9 апреля 1907 года в Ворше (Владимирский уезд) в здании волостного правления состоялось общее собрание «при участии приехавшего из Москвы И.М. Михайлова, сделавшего пространный доклад о неосуществимости и вреде вожделений левых партий» [21].

Количество слушателей на подобных лекциях прямо зависело от степени популярности докладчика. Так, 5 октября 1909 года во Владимире в помещении Народного дома

выступал председатель Казанского Царско-народного общества профессор В.Ф. Залеский. Однако ажиотажа лекция не вызвала. Послушать профессора собралось всего 43 человека, из них 12 дам [22].

По-иному встречали местные монархисты члена Государственной Думы и лидера Русского народного союза имени Михаила Архангела В.М. Пуришкевича: «Пробудился наш спящий Владимир при известии, что 27 мая в народном доме будет лекция, прочитанная членом Государственной Думы В.М. Пуришкевичем. Масса народа пожелала послушать этого знаменитого в своем роде оратора...» [23]. И хотя тема выступления популярного политика («Проснувшийся Китай, как угроза русскому переселенческому движению») для жителей Владимира была далека от злобы дня, тем не менее «лекция прошла с большим успехом; несмотря на высокие цены, зал был полон публики», а мысль и ораторское искусство выступавшего «производило на аудиторию сильное впечатление». Во время лекции «В.М. Пуришкевич держался, если так можно выразиться, на трибуне спокойно, уверенно, говорил патетически, но без всяких нервных эксцессов, о которых так любит кричать левая печать. Очень многие из слушателей, смотревшие доселе на г. Пуришкевича через призму слепого фанатизма и партийной вражды, изменили на него свой взгляд. Вообще своим выступлением в нашем городе г. Пуришкевич опроверг все те инсинуации и нападки, которыми в газетных листках известного лагеря осыпали его политические враги, стараясь сделать из него “притчу во языцах”, какое-то нарицательное имя» [24].

Значительное место в деятельности правых организаций занимали крестные ходы и молебны, практически полностью заменявшие в арсенале монархистов политические демонстрации. Учитывая религиозность населения, подобная деятельность правых, поддержанная церковью, придавала черносотенцам легитимность в глазах широких слоев населения и способствовала рекрутированию новых членов в ряды движения. Молебнами начинались все собрания монархистов. Так, 3 декабря 1906 года во Владимире перед началом заседания областного съезда СРН «был отслужен молебен Георгию Победоносцу с провозглашением Государю императору многолетия и три раза пропет национальный русский гимн “Боже царя храни”» [25], 22 февраля 1909 года собрание Муромского отдела СРН, посвященное второй годовщине существования организации, также было открыто молебном, отслуженным «духовенством местного собора при участии хора певчих» [26]. Начинать собрание, а тем более учредительное, не предварив его молебном, не полагалось. Поэтому когда при открытии Владимирского отдела ВДСРН (17 марта 1913 года) возникли трудности с организацией молебна местным духовенством, союзники пригласили священника из села Богослово и хор певчих из села Устье, «приехавших за счет Варшавского [правильно Воршинского – И.О.] отдела Всероссийского Дубровинского Союза Р.Н.» [27].

В особо торжественных случаях устраивались крестные ходы. Например, в Иваново-Вознесенске 16 февраля 1907 года правые провели крестный ход по случаю освящения хоругви и стяга ИВСМП. «За полчаса до освящения в Крестовоздвиженском храме было совершено водоосвящение при пении певчих, по окончании которого священнослужители пошли крестным ходом с чашей со святой водой из храма на городскую площадь, где настоятель Крестовоздвиженского храма отец протоиерей В.Т. Никольский в сослужении с о. Дмитрием Кумошенским и викарным священником... при двух диаконах этого храма совершил освящение Хоругви и Стяга Ив.-Возн. Монархической партии, после чего освященные предметы были подняты, а потом отслужен общий молебен Спасителю, Богоматери и св. Георгию Победоносцу, закончившийся многолетием Государю и всем христианам» [28]. 22 ноября 1909 года торжества по случаю четырехлетия ШСРПЛ также сопровождались крестным ходом, который с иконой Ангелов и Царской семьи прошел из Воскресенского собора в помещение собраний Союза в дом С.А. Сорокиной [29].

Правые также устраивали панихиды по умершим или погибшим соратникам. Так 15 декабря 1906 года в Иваново-Вознесенске местной самодержавно-монархической партией «в помещении собрания отслужена панихида по злодейски убиенному в гор. Твери графе Игнатьеве. Семье покойного послана от имени партии сочувственная телеграмма» [30]. 28 сентября 1908 года «в зале уездного съезда владимирским отделом союза русского народа, была отслужена панихида по редактору Московских Ведомостей Грингмуте... На панихиде присутствовали 40 человек членов союза» [31]. А в январе 1914 года Муромский отдел отслужил панихиду «по замученном жидами в г. Киеве несчастном мальчике Андрюше Ющинском... на памятник которому собрано 10 р. 10 к.» Деньги были отосланы в редакцию киевской крайне правой газеты «Двуглавый орел» [32].

Среди светских развлечений монархисты предпочтение отдавали мероприятиям с ярко выраженной патриотической направленностью. Так, в ноябре 1912 года Муромский отдел СРН организовал в городе три «патриотических» концерта хора учениц Самарской монархической школы 2-го Самарского отдела СРН. Эти выступления проходили в зале дворянского собрания и привлекли «много публики», а руководитель хора Д.М. Коренев высказал благодарность председателю Муромского отдела В.М. Емельянову за организацию концертов [33]. «Ивановский листок» также весьма одобрительно отзывался о хоре учениц Самарской монархической школы, который, разъезжая по России, «поет русские национальные песни и гимны Самодержавному царю», и одновременно выразил сожаление, что, во время выступлений Самарского хора в Шуе, «не все сочувственно отнеслись к нему – многие сбитые с пути сознательной болтовней ка-де, отсутствовали», в частности, «на концерте не было учащих и учащихся в народных школах». Правда, винить в этом, по мнению газеты, следует «не школьное начальство, а родителей, большинство которых, увидев монархическое объявление, бежали прочь, как черти от ладана» [34].

К развлечениям, не несущим патриотической или духовно-нравственной нагрузки, а тем более пропагандирующим «свободные нравы», монархисты относились весьма скептически. Тот же «Ивановский листок» опубликовал письмо из Шуи: «Хорошо-то оно хорошо, конечно, что у нас в Шуе завелись хоть электро-театры, ибо ничего местного постоянного для развлечения публики у нас не имеется (проезжие артисты не в счет конечно), а о простом народе-труженике уже и говорить нечего. Ох, ничего-то, по-видимому, для тебя, друг любезный, не припасено у нас – заливай, братец, хоть вином свои досуги! Однако нельзя не пожалеть, что в наших электро-театрах предлагаются публике картины в большей части малосодержательные и балаганного характера, а нередко и прямо-таки неприличного, циничного содержания, которые, к прискорбию, созерцают наши дети и учащиеся» [35].

А в августе 1914 года Муромский отдел СРН заявил, что вполне присоединяется к предложению Московского митрополита Макария (М.А. Невского, при рождении Парвицкого) «относительно отмены представлений и зрелищ в кануны праздничных, воскресных и великопостных дней». По мнению муромских «союзников», разрешение несколько лет назад «ставить различные театральные представления, а также живые картины в кинематографах и других увеселительных местах» в течение Великого поста, кроме 1, 4 и 7 недель и в кануны воскресных дней «отвлекают христианина от храма и не вяжутся с совершаемыми в это время богослужениями и с великими событиями из жизни Спасителя, воспоминаемыми Великим постом. Чувство истинного христианина должно оскорбляться». Более того, «современная жизнь дает ужасные примеры: повсюду совершаются убийства, самоубийства», и объяснить их можно «только расстройством нервной системы при содействии театральных представлений в Великом Посту», утверждали муромские монархисты [36].

По мере сил правые пытались бороться с пьянством. «Владимирский край» в декабре 1906 года опубликовал статью против этого зла с красноречивым названием «Путь

к вырождению», в которой говорилось, что для правых «одной из существеннейших задач, является просвещение народа, мера радикальная, как для борьбы с повальным пьянством и распущенностью, так и для поднятия народного благосостояния и народного здоровья» [37]. «Ивановский листок» также считал, что «пора и нам, русским, взяться за насаждение в нашем исстрадавшемся от пьянства дорогом Отечестве “святой трезвости”, “совершенной, безусловной трезвости”» [38]. Орехово-Зуевский отдел СРН в сентябре 1913 года первое после летних каникул духовно-нравственное чтение посвятил борьбе с пьянством. На мероприятии присутствовало 300 человек [39].

Губернские правые, как и их единомышленники в других регионах, занимались и благотворительностью. Чего в этом было больше, христианских традиций или политической рекламы, определить сложно. Вероятно, оба фактора играли свою роль. Помощь оказывали в основном «жертвам долга», то есть полицейским, чиновникам и другим лицам, пострадавшим от революционеров при исполнении служебных обязанностей. Так, иваново-вознесенские правые через газету «Ивановский листок» открыли подписку в пользу семьи городского Кучумова, убитого 1 декабря 1906 года во время митинга у Дербеневской фабрики. «Из крупных пожертвований обращает внимание жертва местного фабриканта Александра Ивановича Гарелина в размере 100 рублей», – писал «Владимирский край» [40]. Через четыре дня сумма пожертвований уже составила 186 руб. 49 коп. [41].

Неурожай 1906 года своим следствием имел голод, затронувший центральные регионы. Владимирскую губернию тоже отнесли «к числу неблагоприятных по урожайности», и «правительством для продовольствия населения отпущено губернскому присутствию кредитом на покупку 500 тыс. пуд. ржи», – сообщал печатный орган Владимирского отдела СРН «Владимирский голос». Однако этого количества явно не хватало для решения проблемы, и весной 1907 года газета объявила денежный сбор в пользу голодающих. Однако состоятельные люди города, имеющие возможность оказать помощь, предпочитали использовать для этого другие каналы. Поэтому к 1 апреля 1907 года было собрано всего 15 руб. 70 коп., из которых 9 руб. 20 коп. поступило «от работающих в губернской типографии» [42]. К 17 апреля 1907 года общая сумма увеличилась лишь на 1,5 руб. и составила 17 руб. 20 коп. [43]. О дальнейших поступлениях газета не сообщала, а в начале мая она прекратила свое существование.

Более успешно в этом направлении действовали иваново-вознесенские монархисты. Объясняется это тем, что «Ивановский листок» объявил «прием пожертвований в пользу голодающих в местностях, постигших неурожаем», по просьбе местного, политически нейтрального Благотворительного общества. Поэтому в адрес «Ивановского листка» к 3 февраля 1907 года поступило 104 руб. 70 коп. [44]. А за три последующих дня сумма пожертвований выросла до 131 руб. 37 коп. [45].

Иногда монархисты материально помогали нуждающимся по личной просьбе последних. Так, 9 апреля 1907 года общему собранию Воршинского отдела СРН председателем П.И. Подвизновым «была доложена... просьба крестьянки соседней деревни Нового Юрина Прасковьи Собачкиной о помощи ей на похороны скоропостижно умершего мужа и пропитание четырех детей. Собрано было 7 р. 65 к., каковые и были вручены бедным, крайне обрадовавшимся и такой сумме» [46].

Иногда благотворительные мероприятия правых оканчивались неудачей. Один из основателей ШСРП И.А. Баландин, к этому времени, впрочем, окончательно рассорившийся с руководством Союза, 2 февраля 1910 года организовал в помещении Шуйского общественного собрания «спектакль в пользу дома призрения престарелых и увечных мещан города Шуи». Была поставлена пьеса «Жена на прокат» (судя по названию, весьма условно вписывающаяся в жесткие каноны христианской морали, исповедуемой монархистами). Общий сбор от спектакля составил 57 руб., но, сетовал «Ивановский листок»,

«в пользу престарелых мещан, как это ни грустно, осталось всего 1 р. 49 коп.» и «до сего времени и эта, более чем скромная сумма, в мещанское управление не поступала», разойдясь «по рукам исполнителей, музыкантов и т.д.». «Чем же объясняется полное крушение у нас спектакля с благотворительной целью? – задавалась вопросом газета. – Быть может неудачный выбор пьесы или плохое исполнение? Возможно, конечно и то, и другое, а главное, вероятно, отсутствие искренности в намерениях гг. инициаторов спектакля. Они видимо под маской благотворительности преследовали личные цели» [47].

Через неделю И.А. Баландин выступил с оправданиями, указывая, что и полученный общий сбор, и сумма, оставшаяся в пользу мещан, превышают названные «Ивановским листком». Относительно того, что последняя так и не поступила в мещанское управление, И.П. Баландин с возмущением напомнил, что «излишек денег за покрытием расходов после благотворительного спектакля поступает в полицейское управление», о чем должны знать его критики. Высказался он и относительно неудачи организованного им спектакля. По его мнению, «едва ли кто-нибудь ошибется, если скажет, что относительный неуспех спектакля (вовсе неуспешным его нельзя назвать, так как не получилось никакого убытка, а была хоть и небольшая прибыль) зависит от того равнодушия, которое проявило общество вообще «к своим бедным ничтожным собратьям». «Ведь очень мало идут на спектакль с тем, чтобы искренне помочь, пожертвовать на святое дело; большинство идет туда, где можно более весело провести время», – писал И.А. Баландин [48].

Спустя еще две недели «Ивановский листок» очень мелким петитом сообщил, что действительно, «валовый сбор составил 68 р. 10 к., из коих израсходовано на постановку спектакля 61 р. 80 к. И на весь расход представлены, как уверяет автор, в полицейское управление оправдательные документы. Таким образом, остаток от спектакля выражается уже не в 1 р. 49 к., а в 6 р. 30 к.» [49].

Наконец, 21 марта, инцидент с организацией благотворительного спектакля был вынесен на рассмотрение собрания Мещанского общества. Участники последнего пришли к выводу, что «выбранная Баландиным пьеса “Жена на прокат” по своему содержанию не заслуживает одобрения, кроме того, пьеса была поставлена без разрешения Мещанского общества» и поэтому следует «выразить ему [Баландину] порицание». Один из членов собрания, некто Корзинкин, «предлагал не доверяться Баландину по устройству других спектаклей, о которых он хлопотал, потому, что... Баландин не оправдывает своих обещаний, что расходы по устройству спектакля будут ничтожны: афиши и угощение любителей», а помещение будет предоставлено бесплатно. В действительности же «за помещение пришлось заплатить 10 руб., за угощение актерам 9 р. 20 к. и кроме того актерам по 5 и 6 руб., и весь сбор 61 р. 20 к. разошелся по рукам, а в пользу дома призрения мещан города Шуи осталось только 6 руб. 30 коп.». Поэтому «Корзинкин и другие настаивали на том, чтобы Баландин сдержал свое слово и всю эту сумму по непредвиденным расходам, около 15 руб., возвратил в дом призрения». Однако последний отказывался, говоря, «что он не предвидел этого расхода, и что... подписки не давал». В результате собрание Мещанского общества постановило: «ввиду того, что Баландин добровольно заплатил эту сумму отказался, дело это оставить открытым и впредь не допускать его до устройства спектаклей без предварительного разрешения общего собрания» [50]. Думается, что столь бурная реакция «Ивановского листка» на «относительный неуспех» благотворительного спектакля, организованного И.А. Баландиным, вызвана была не столько незначительностью вырученной суммы, сколько внутрипартийным конфликтом в Шуйском Союзе русских православных людей, в котором газета поддержала действующее руководство организации против И.А. Баландина.

Распространение либеральных и социалистических идей в русском обществе монархисты связывали с состоянием учебных заведений Российской империи, политическая



атмосфера в которых, по мнению правых, прямо способствовала росту оппозиционных настроений среди учащихся и студентов. Еще в 1905 году В.М. Пуришкевич писал: «Упорная, неустанная работа в народной школе и над народной школой преследующего свои цели радикального меньшинства с каждым днем все более подтачивает те основы народного характера, которые создали из Московского государства Калиты Россию XIX века» [51]. Говоря о недостатках системы образования, «Московские ведомости» подчеркивали, что «весь ужас не в этих явлениях, а в их последствиях» [52], имея в виду прежде всего возможную гибель Российской империи вследствие нарушения процесса политической социализации ее подданных. II Всероссийский съезд Русских людей (Москва, 6–12 апреля 1906 года) констатировал: «Русская школа находится в таком крайнем упадке и разложении, что необходимо вновь создавать ее с самых оснований» [53]. Желаемое направление школьной реформы определил IV Всероссийский съезд Русских людей (Москва, 26 апреля – 1 мая 1907 года): «Во всех школах на первый план должно быть поставлено *религиозно-нравственное, национальное и притом индивидуальное* воспитание» [54]. Еще одним требованием монархистов было придание начальной и средней школе профессионального направления – учащиеся в первую очередь должны получать практические знания по ремеслу и сельскому хозяйству, которые они смогут применить в жизни. Тем самым правые намеревались не только обеспечить экономику квалифицированными кадрами, но и в духе знаменитого «Указа о кухаркиных детях» не допустить появления у представителей социальных низов «бесплодных мечтаний» вследствие изучения отвлеченных наук.

Но поскольку Министерство просвещения не спешило выполнять пожелания монархистов, то правые взяли курс на создание собственных школ, учебную программу которых они могли бы определять сами. Справедливо полагая, что фундамент монархических убеждений надо закладывать с детства, правые важнейшей задачей считали развитие начального образования, попутно решая и другую, стоящую в России весьма остро, – ликвидацию элементарной неграмотности населения.

Владимирский отдел СРН, одним из первых открыл «школу для бесплатного обучения детей беднейших граждан» [55]. Работа по подготовке ее открытия началась 18 ноября 1907 года [56], а уже 6 декабря школа была официально открыта [57]. Размещалась она на нижнем этаже дома председателя Владимирского отдела СРН В.М. Карякина по Малой Мещанской улице [58].

Владимирский СРН, как и подавляющее большинство других правых организаций, испытывал серьезные финансовые затруднения, поэтому бремя содержания собственной школы нес с большим трудом. 21 сентября 1908 года на собрании отдела, на котором присутствовало 25 членов, был заслушан отчет школьной комиссии за период с 18 ноября 1907 года по 1 июня 1908 года, «из которого видно, что общий расход на школу выразился за отчетное время в сумме 1448 руб. 71 коп.». После этого «казначей школьной комиссии г. Шипов обратил внимание собрания на то, что необходимо подумать о дальнейшем обеспечении школы в материальном отношении». Один из присутствующих, купец В.П. Гончаров, «предложил насильственное получение денег от местного купечества, но предложение отвергнуто и между присутствующими тут же было собрано на школу несколько рублей», что конечно же не могло компенсировать затрат на содержание учебного заведения. На этом собрании Шипов также заявил «и о желательности приобретения для школы собственного дома» [59], так как предоставленное В.М. Карякиным помещение для нее вследствие роста числа учеников стало «тесным» [60]. Было решено создать «попечительное общество о нуждах школы» с целью «обеспечить ее существование». Благодаря членским взносам, частным пожертвованиям и двум лотереям-аллегри, организованным в пользу школы Владимирского отдела СРН, «в руках общества составилась небольшой

капитал», а летом 1909 года школа «вошла в сеть городских школ» и стала получать «на вознаграждение учащего персонала по 61 руб. 40 коп. в месяц» [57, л. 2].

Все это позволило монархистам перевести вопрос о приобретении помещения для школы в практическую плоскость. Осенью 1909 года решено было «строить собственное здание школы, для чего уже куплена земля с садом в количестве 600 кв. сажен на Студеной горе по Хреновскому переулку» [61]. Участок обошелся «союзникам» в 3451 руб. 55 коп., а строительство двухэтажного здания «с флигелем для квартиры старшей учительницы» – еще в 9317 руб. 26 коп. Часть этой суммы удалось собрать за счет пожертвований. Например, на общем собрании Владимирского отдела СРН, состоявшемся 30 ноября 1909 года, «приехавший из Москвы архимандрит Макарий (Гневушев)... призывал русский народ сплотиться и жертвовать в пользу школы союза русского народа во Владимире». При этом на собрании присутствовали не только члены отдела, но «довольно много» публики [62]. Однако 6 тыс. рублей Попечительное общество было вынуждено взять в кредит, сделал «два займа: 2000 руб. из 8%, и 4000 руб. из 5%» [57, л. 2]. Строительство здания школы было завершено довольно быстро – уже 6 мая 1910 года состоялось его освящение [63], а в сентябре, как писал «Старый Владимирец», здание было уже «совсем готово» и заканчивалась «внутренняя отделка его» [64].

Правая пресса утверждала, что во Владимире союзническая «школа приобрела большие симпатии у населения» [64]. Свидетельством этого может служить рост количества ее учеников. В 1908–1909 годах в школе обучалось 25–30 детей [66], в 1911 году – 116, а в 1912-м – уже 140. По мере увеличения количества учащихся возрастали и расходы на школу. Попечительное общество за свой счет содержало двух учительниц, законоучителя, учителя пения, учителя огородничества и плодоводства, учительницу рукоделия и руководителя строевыми и гимнастическими занятиями, а «сверх сего ученики школы со дня ее основания получают горячий завтрак и учебные пособия бесплатно». Ежемесячные расходы на школу достигали 70 руб. в месяц [57, л. 2], что, учитывая необходимость выплат процентов по сделанным ранее займам, являлось весьма нелегким финансовым бременем для провинциального отдела. Для пополнения своего бюджета Попечительное общество продолжало устраивать лотереи-аллегри, одна из которых состоялась 22 мая 1911 года [67]. Иногда владимирским монархистам помощь приходила со стороны. Так, 27 мая 1911 года во Владимирском Народном доме выступал с лекцией известный правый политик В.М. Пуришкевич, уделявший много внимания развитию образования и стремившийся придать ему «монархическое» направление<sup>1</sup>. Как сообщала пресса, « $\frac{3}{4}$  чистого дохода В.М. Пуришкевич пожертвовал в пользу школы, имеющейся при Владимирском отделе Союза Русского Народа» [69].

Тем не менее средств не хватало, и нижний этаж здания школы оставался неотделанным, не хватало и «некоторых надворных построек». Для завершения всех работ, по подсчетам монархистов, требовалось еще не менее 1200 руб. В связи с этим 5 ноября 1912 года председатель Попечительного общества В.М. Карякин обратился к Владимирскому губернатору И.Н. Сазонову с просьбой об оказании денежного пособия на нужды школы СРН в размере 7200 руб., из которых 6 тыс. руб. должны были пойти на уплату долгов общества, остальные – на отделочные работы в здании и сооружение при школе надворных построек [57, л. 2–2 об.]. Начальник губернии переслал записку В.М. Карякина министру народного просвещения, указав, что «школа местного отдела Союза русского народа обучает в стенах своих детей беднейших жителей гор. Владимира и таким образом, имея попечение о беспризорных детях, служит одним из благотворительных учреждений».

<sup>1</sup> Осенью 1908 года В.М. Пуришкевич даже стал инициатором создания Лиги образования, которая, согласно уставу, должна содействовать «постановке образования по всей России на исконных началах преданности Церкви православной, Самодержавию Царскому и народности русской» [см. 68].

Поэтому, «принимая во внимание это условие, а также ту высокую цель, которую общество преследует в основной своей идее и полную недостаточность средств на упрочение положения школы, я, со своей стороны, признаю докладную Карякина заслуживающей внимания и вместе с тем ходатайствую перед Вашим Высокопревосходительством, не будет ли Вами признано возможным назначить школе денежное пособие в размере, указанном в прилагаемой записке» [57, л. 6]. Однако Министерство народного просвещения не нашло возможным «удовлетворить ходатайство об отпуске единовременного пособия на школьно-строительную надобность, так как согласно ст. 2 закона 22 июня 1909 года, пособия на эту цель могут быть выдаваемы лишь упомянутым в этом законе общественным управлениям, к которым вышеназванное попечительное Общество не относится. Кроме того, согласно тому же закону, пособия выдаются на постройку, покупку или расширение школьных зданий, но не уплату долгов» [57, л. 4–4 об.].

Тем не менее несмотря на нехватку денежных средств, школа продолжала работать. Особенно успешной была деятельность плодового питомника, созданного при школе летом 1911 года. Министерство земледелия, поддержав это начинание, в 1912 году выделило на него 200 руб. [57, л. 1]. В августе 1913 года владимирский губернатор Н.И. Сазонов «предписал» полицмейстеру представить «самые подробные сведения о деятельности школы садоводства, основанной Владимирским отделом Союза Русского Народа, с указанием тех результатов, которые дала эта школа за время ее существования, и не оказывала ли она какого-либо влияния через посредство своих учеников на развитие среди населения садоводства и его поддержания на более культурных и рациональных началах» [19, л. 148–148 об.]. Вероятно, встал вопрос о выделении Министерством земледелия новой субсидии плодovому питомнику Владимирского отдела СРН, и чиновники хотели удостовериться, что полученные ранее деньги не потрачены впустую.

По собранным полицией сведениям, на участках трудились ученики 2-й, 3-й и 4-й групп мальчиков, самая младшая, 1-я группа, к работам не привлекалась. Сезонный график работ был таким: в учебное время с 1 апреля и до середины мая и с 1 сентября до заморозков – ежедневно «с 3-х до 5-ти часов пополудни, кроме праздничных дней». В каникулярное время работы производились 3–4 раза в неделю «с 3-х до 6-ти часов пополудни». При этом во время учебного года в работах участвовало от 25 до 30 учеников, а во время каникул работала группа учеников «от 10 до 12 человек». Кроме практического обучения, ученики по окончании сезона полевых работ получали и теоретические знания: «В течение декабря месяца 1911 года, и в январе, феврале и марте месяцах 1912 года с учениками велись классные беседы по садоводству, и, кроме того, все работы в питомнике в 1912 и 1913 годах сопровождались надлежащими разъяснениями».

За время существования плодового питомника при школе СРН, «т.е. с лета 1911 года и по осень 1913 года ученикам школы, под руководством учителя Василия Емельяновича Шевелева были произведены следующие работы: в 1911 году летом и осенью был взрыт на перевале участок земли мерою 26x15 аршин для посадки яблонь-дичков и были приготовлены тем же способом четыре гряды, мерою каждая 16x4 аршин под черенки смородины и под посев семян яблонь и груш. Осенью было посеяно до 3000 семян яблонь и груш, и было посажено 1000 черенков смородины разных сортов, приобретенных из плодового питомника А.Э. Ферингера в гор. Москве. В течение весны, лета и осени 1912 года на подготовленном осенью 1911 года участке земли было посажено 500 дичков яблонь, купленных в том же питомнике, приготовлен следующий участок для дальнейшей посадки яблонь и груш, мерою 26x15 аршин, произведена была прививка дичков, посаженных весной 1912 года пятью разными сортами, затем приготовлены были две гряды под посев семян яблонь и груш и произведен самый посев. Весной, летом и осенью 1913 года были посажены на участке, подготовленном в 1912 году, 400 дичков яблонь, выращенных на

собственных грядках, были привиты (окультурованы глазками) дички яблонь и груш пятью разными сортами, и был взрыт третий участок питомника для посадки яблонь и груш весной 1914 года» [19, л. 149–150]. Как видим, учитель В.М. Шевелев свой хлеб даром не ел.

Питомник при школе СРН даже имел коммерческий успех: «Весной и осенью 1912 года было продано местному населению около 400 кустов-однолеток смородины разных сортов ценою от 8 до 10 копеек за куст, а осенью 1913 года кусты уже продавались от 15 до 20 копеек». Росла и популярность питомника: «Местное население начинает интересоваться работой учеников и многими любителями садоводства [питомник] посещался во время самих работ» [19, л. 150].

Во Владимирской губернии монархистами была предпринята еще одна попытка открыть собственное учебное заведение. В конце 1908 года в Коврове председатель местного СРН А.Н. Жаворонков «обратился в городскую думу с ходатайством о безвозмездной уступке «с.р.н.» участка земли на Базарной площади рядом с лавкой Ф. Ив. Носкова, для постройки торговых помещений в нижнем этаже и училища в верхнем» [70]. Однако в ходатайстве было отказано, и ковровские монархисты к идее открытия собственного училища больше не возвращались.

Неудачная для России война с Японией 1904–1905 годов, а также последовавшее в 1906 году сокращение сроков действительной воинской службы (в сухопутных войсках с 5 до 3 лет, на флоте с 7 до 5) поставили на повестку дня вопрос о допризывной подготовке молодежи. В то же время колебания, проявленные армией во время Революции 1905–1907 годов, а тем более восстания в отдельных воинских подразделениях и флотских экипажах, продемонстрировали отсутствие достаточной «верноподданности» у «нижних чинов». Все это побудило власть обратить самое пристальное внимание на военно-патриотическое воспитание молодежи. 8 января 1908 года Николай II повелел «завести в деревнях обучение детей в школах строю и гимнастике запасными и отставными унтер-офицерами за малую плату» [71, с. 13], положив тем самым начало движению «потешных» – военизированных подразделений, состоящих из учащих школ, гимназий и других учебных заведений.

Монархисты тут же подхватили эту инициативу. Уже весной 1908 года в Бахмуте (Екатеринославская губ.) уездным инспектором народных училищ А.А. Луцкевичем, не скрывавшим своих монархических взглядов, был «организован батальон из учеников четырёх одноклассных начальных училищ». В 1909 году начинание А.А. Луцкевича было одобрено императором, 5 мая он присвоил Бахмутскому классу военного строя наименование «Первый народный класс военного строя и гимнастики Его Императорского Величества Наследника и Великого князя Алексея Николаевича», а 6 мая передал через военного министра организатору класса благодарность: «Искренне благодарю Луцкевича за отличный почин, и что понял и привел в исполнение мою мысль» [72, с. 589]. Осенью 1909 года газета Почаевского отдела СРН Волынской губернии в своей передовице давала советы по организации допризывной подготовки сельской молодежи. Предлагалось использовать 52 часа в год на устное обучение и столько же на «строй и гимнастику», по 1 часу по субботам и воскресеньям после церковной службы [73]. С 1910 года лидер московских монархистов протоиерей о. И. Восторгов начал издавать детский журнал «Потешный» [74, с. 217, 222].

В том же 1910 году Военное министерство решило взять дело допризывной подготовки молодежи в свои руки – воинским частям было предписано оказывать «потешным» самое «полное и всестороннее содействие» [71, с. 14]. Поэтому во Владимире инициатором создания «потешных» рот выступили не монархисты, а командир «местной гренадерской дивизии». В октябре 1910 года он обратился «к губернскому земству с ходатайством о пособии на организацию двух потешных рот, одной – при Сибирском полке в 80–100 чел., и одной – при Малороссийском в 50–60 чел.», для обмундирования которых потребуется около 600 руб. «Цель потешных, – сообщал «Старый Владимирец», – укрепить организм подрастающего

поколения и научить его до отбывания воинской повинности хотя бы основным военным приемам и этим сократить количество времени, обычно затрачиваемое на обучение новобранцев» [75]. Уже к началу ноября 1910 года в потешную роту при Малороссийском полку были «набраны учащиеся местных городских училищ» и начались занятия [76].

Однако в это же время Попечительный совет Московского учебного округа решил упорядочить организацию военно-патриотического воспитания молодежи. Отныне роты решено создавать только «при учебных заведениях и в стенах их» и привлекать к обучению в потешных ротах «учащихся не старше 15-летнего возраста» [77]. На основании этого решения была создана рота «потешных» при школе Владимирского отдела СРН. Занятия в ней начались «с осени 1910 г.» [57, л. 2].

18 июля 1911 года Николай II утвердил разработанное Особой межведомственной комиссией под председательством генерал-лейтенанта Л.В. Леша «Положение о внешней подготовке русской молодёжи к военной службе» [71, с. 14]. 4 октября 1911 года оно было опубликовано в «Правительственном вестнике» (№ 212) [72, л. 8, 12]. О масштабах задуманного свидетельствует документ артиллерийского управления Петербургского военного округа от 22 ноября 1911 года, согласно которому Военным советом округа было решено передать «учреждениям и войсковым частям, формирующим потешное войско», около 100 тысяч винтовочных лож, полученных от разборки устаревших и снимаемых с вооружения винтовок Бердана [72, л. 15]. В 1912 году штабс-капитаном 60-го Замосцького полка В.П. Акулиным даже был составлен учебник для «потешных» рот [78].

Ковровский отдел СРН не стал дожидаться указаний сверху, и летом 1911 года «по примеру других Союзов» в Коврове была создана «потешная» рота. Один из лидеров местных правых, бывший офицер, воспитанник Московского кадетского корпуса, уездный предводитель дворянства, статский советник Н.В. Култашев, «содействовавший организации отряда», докладывал губернатору: «...Рота потешных Ковровского Союза Русского Народа образовалась в июне месяце сего года, еще до издания закона 18 июля 1911 г., и ротное знамя по Высочайше установленному образцу, торжественно освящено и находится в канцелярии г. Воинского Начальника в казарме местной команды. Роту эту пополняют жители гор. Коврова и преимущественно дети членов Союза Русского Народа по их добровольному желанию и согласию, имеют форму, деревянные ружья и обучаются военному строю и гимнастике особым фельдфебелем (из запасных) под наблюдением г. Воинского Начальника». Создавалась «потешная рота», по словам Н.И. Култашева, для того, «чтобы в детях укреплялась вера в Бога, беззаветная любовь и преданность к Царю и Родине» [72, л. 12]. Согласно рапорту Ковровского уездного исправника Владимирскому губернатору, местная «потешная рота» спустя месяц после создания, насчитывала «до 53 человек» [72, л. 1]. В октябре Советом Ковровского СРН преподавателем к «потешным» был приглашен «запасный старший унтер-офицер 171-го пехотного Кобринского полка Ф.И. Салякин» [72, л. 1, 5].

В июле 1911 года прошел первый высочайший смотр «потешным» войскам, давший толчок их развитию. Осенью во Владимире были созданы «потешные» роты при гимназии (100 человек) и реальном училище (50 человек). Их обучение решено было вести «с таким учетом, чтобы они смогли принять участие в большом смотре, имеющем быть весной» [79]. А в мае следующего года в Коврове была создана еще одна «рота потешного войска при Ковровском техническом железнодорожном училище числом до 40 человек исключительно из учеников этого училища» [72, л. 18].

В декабре 1911 года в Переславле-Залесском, на родине российского флота, возникла идея создать роту «морских потешных». В связи с этим губернатор И.Н. Сазонов обратился к морскому министру И.К. Григоровичу с просьбой оказать поддержку данному начинанию, указав, что «в пределах вверенной» ему «губернии в разных ея пунктах стали возникать «потешные дружины». И.К. Григорович удовлетворил просьбу губернатора, и Морское ми-



нистерство прислало из Кронштадта на Плещеево озеро десятивесельный катер и два шестивесельных яла, а также хват-тали и шлюпочный компас. В Переславль-Залесский был командирован и инструктор по морскому делу Мазуренко [72, л. 10, 25, 70, 71]. Вероятно, монархисты принимали участие в создании морской «потешной» роты. Во всяком случае печатный орган СРН «Русское знамя» уделило ей место на своих страницах: «Во Владимирской губернии на Плещеевском озере спешно возрождается “потешный” флот. Все усилия местных властей направлены к скорейшей реставрации и ремонту знаменитого местечка во Владимирской губернии “Ботик”, где хранится исторический ботик Петра Великого. Местная городская дума ассигновала на реставрацию ботика и местечка 25 тысяч рублей...» [80].

Второй смотр потешных летом 1912 года прошел уже при активном участии представителей Владимирской губернии. 23 июля за неделю до начала мероприятия в Петербург «отправилась рота потешных из учеников начальных городских школ гг. Владимира и Коврова под общим руководством инспектора народных училищ по Александровскому уезду В.Д. Попова. Заведующим строевой частью едет с потешными капитан Сибирского полка г. Шмидт». Средства на поездку выделили Ковровская городская дума, Владимирское уездное земство и администрация. Кроме того, были и частные пожертвования, которые во Владимире собирал гласный городской думы октябрист В.М. Тарасов [81]. Последнее позволяет предположить, что «Союз 17 октября» не собирался полностью отдавать инициативу правым в деле патриотического воспитания подрастающего поколения.

Смотр, в котором приняли участие около 9 тыс. «потешных» со всей России [82, с. 169], прошел блестяще, император остался доволен. По итогам высочайшего смотра Владимирский губернатор разослал земским начальникам следующий циркуляр: «Государь Император 28 минувшего июля [смотр состоялся 1 августа – *И.О.*] соизволил произвести высочайший смотр организациям отрядов потешных. Его Величеству благоугодно было обратить высочайшее внимание на достигнутые в столь сравнительно непродолжительное время блестящие результаты обучения детей военному строю и гимнастическим занятиям, на бодрый и здоровый вид юных отрядов, вполне усвоивших военную дисциплину. Его Величество соизволил по сему поводу высказать свое полное удовольствие, повелел объявить “Спасибо” молодцам потешным и благодарил организаторов и инструкторов отрядов...» [72, л. 3].

С 1913 года, после изъятия надзора за физическим развитием населения и обучением военному строю и гимнастике из ведения Военного министерства и передачи его дворцовому коменданту В.Н. Воейкову [71, с. 14], движение «потешных» начинает затухать. Свою роль сыграл и отказ многих органов земского и городского самоуправления от финансирования этого движения из-за его излишней политизированности (разумеется, монархической направленности) [83, с. 155]. Кроме того, серьезную конкуренцию «потешным» стали оказывать скаутские организации, декларировавшие свою «внепартийность» и аполитичность.

Однако Ковровская рота «потешных» при местном отделе СРН продолжала свою деятельность. В мае 1913 года она «имела счастье представиться Его Императорскому Величеству Государю Императору» во время посещения им Владимира [72, л. 23 об.]. В мае 1915 года был представлен отчет, из которого следовало, что в минувшем 1914 году рота насчитывала 56 человек, при ней имелся духовой оркестр, руководимый капельмейстером железнодорожных мастерских В.Г. Жуковым. Командиром «потешных» числился уездный воинский начальник полковник М.И. Полянский, «заведующим ротой» – уездный предводитель дворянства Н.В. Култашев, его заместителем – земский начальник 1-го участка Ковровского уезда Н.М. Маньков [72, л. 23–23 об.].

В начале июля 1914 года члены ИВСМП в рамках борьбы с распространением пьянства намеревались провести совместное заседание с Свято-Ольгинским обществом трезвости, на котором рассмотреть «вопрос о возбуждении ходатайства о закрытии в городе

всех казенных лавок и пивных» и «о запрещении торговли в ресторанах по предпраздничным и праздничным дням» [84]. Однако начало войны внесло свои коррективы в планы монархистов, значительная часть партийного актива была призвана в действующую армию, оставшиеся же занялись оказанием помощи семьям мобилизованных. Вот как об этом писали монархисты из с. Ворша Владимирского уезда: «Те, кому выпал Святой жребий стать в ряды доблестного нашего воинства, тот стал с бестрепетной душой, напутствуемый благословением своих братьев, а мы, которым до времени не суждено стать сейчас же в ряды защитников Отечества, занялись на местах по силе наших способностей и материальных средств деятельностью по призрению оставшихся семей, кормильцы которых взяты на войну, участвуя в волостных и церковных попечительствах, как своим трудом, а равно и материальными средствами, чем и уменьшали нужду и горе осиротелых семей» [85].

20 сентября 1914 года Главный Совет СРН-обновленческого заявил об открытии собственного лазарета на 30 коек и призвал все отделы «последовать сему примеру и открыть на местах по городам свои союзные лазареты для раненых» [86, т. 2, с. 435]. Владимирский отдел СРН-обновленческого, руководимый В.М. Карякиным, тут же откликнулся на это обращение и совместно с Дамским кружком, действовавшим при местном Дамском комитете Красного Креста, решил организовать лазарет, отдав для него часть помещений союзной школы. Уже 26 сентября газеты сообщили об освящении «госпиталя дамского кружка», на 20 коек и о переводе в него части раненых из земского госпиталя [87]. Заведовал лазаретом некто Капащинский [88]. За период с 25 сентября по 20 ноября 1914 года «в лазарете находилось 62 человека, из коих 37 выписано. В настоящее время в лазарете находится 25 человек». Всем излечившимся «было выдано белье, теплые фуфайки, чулки, шарфы и перчатки. Означенные вещи частью приобретены, большинство же поступило пожертвованиями от членов дамского кружка и дамского комитета при местном учреждении красного креста. Кроме того, от дамского комитета поступило при открытии лазарета все постельное и носильное белье, одеяла и халаты» [89].

В финансовом отношении дела лазарета поначалу обстояли более чем благополучно: приход за два месяца его существования выражался суммой 1176 руб. (из них членские взносы – 805 руб., пожертвования – 371 руб.) Расход же составил всего 954 р. 50 к. [89]. Однако во второй половине 1915 года поток пожертвований заметно уменьшился, и лазарет начал испытывать некоторые финансовые затруднения. По этой причине Правление Дамского кружка, председательницей которого была супруга Владимирского губернатора Мария Львовна Крейтон, в августе 1915 года обратилось к начальнику губернии за разрешением провести лотерею-аллегри. Разрешение, разумеется, было получено [90]. Проведенная в начале сентября лотерея существенно пополнила бюджет Дамского кружка, принесла 2012 руб. 82 коп., в то время как пожертвования членов кружка составили всего 22 рубля [88].

Союзная школа также продолжила свою работу, правда, ученикам пришлось потесниться, уступив часть здания раненым и медперсоналу. В конце марта 1916 года В.М. Карякин обратился к губернатору «с ходатайством устроить Школьному комитету 21 августа сего года лотерею-аллегри в пользу начальной бесплатной школы местного отдела Союза Русского Народа». Со стороны начальника губернии возражений не последовало [91]. Правда, сведений о проведении лотереи найти не удалось. Тем не менее очевидно, что школа Владимирского отдела СРН продолжала свою работу как минимум до лета 1916 года.

«Дубровинцы» решили не отставать от своих оппонентов из «обновленческого» Союза. 22 октября 1914 года, после вступления Турции в войну на стороне Центрального блока, председатель ВДСРН выступил с обращением к своим соратникам, в котором призвал союзников «удесятерить свои усилия и осуществить помощь Отечеству в более широких размерах, разнообразно новым тяготам, которые выпали на долю Святой нашей Родины» [92; 86, с. 436]. На призыв сразу же откликнулись члены сельского Воршинского отдела ВДСРН, опубликовав в «Рус-

ском знамени» открытое письмо, в котором, подчеркивали, что хоть «среди нас мало людей состоятельных... но с помощью Божьей и искренней верой в это святое начинание по призыву Главного Совета приложим все наши старания и осуществим мечту на благо нашего Христоролюбивого воинства, не пожалеем материальных средств, уменьшим свои потребности житейские и придем на помощь в этой новой деятельности». Малочисленный сельский отдел в Ворше (правда, имевший собственную потребительскую лавку, приносящую неплохой доход) обязался перечислять Главному Совету ежемесячно 25 руб. [85]. Прочие монархические организации губернии ограничивались разовыми взносами. В конце сентября 1914 года общим собранием Муромского отдела ВДСРН было «отчислено из сумм отдела... 50 рублей и собрано между собою 25 рублей на лазарет муромского мещанского общества для раненых воинов» [93]. Шуйские монархисты в декабре 1914 года на торжественном собрании, посвященном девятой годовщине ШСРПЛ собрали 61 руб. и внесли их «в казначейство на имя Верховного Совета Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Александры Федоровны для раненых воинов, семейств их, вдов и сирот» [94], за что получили благодарность от государя [95]. Орехово-Зуевский отдел СРН попытался наладить сбор средств в пользу раненых во время проводимых им духовно-нравственных чтений. Так, 6 августа 1914 года было собрано и передано Красному Кресту 7 руб. 4 коп. [96]. Подобные чтения организовывались еще несколько раз, однако в дальнейшем сумма сборов неуклонно снижалась и 21 декабря составила всего 3 руб. 80 коп. [97]. В 1915 году чтения, судя по всему, прекратились. Сбором средств в пользу раненых занималась и единственная оставшаяся в губернии правая газета «Ивановский листок». Однако лишь однажды она привела конкретные цифры – 2 руб. 50 коп. было пожертвовано от железнодорожных мастерских при станции Иваново [98], где имелся подотдел СРН. Кроме денежных пожертвований газета призвала читателей приносить теплые вещи, табак и «цыгарочную бумагу» для нужд армии [99]. Эти призывы не остались без ответа – уже через день редакция «Ивановского листка» сообщала, что «нам доставлено табаку, курительной бумаги, спичек и других предметов 12 целых ящиков с табаком (один ящик с чаем, сахаром, курительной и почтовой бумагой, конвертами и мылом для белья) и 76 свертков с табаком, бумагой и спичками. Все эти пожертвования вчера же сданы унтер-офицеру Колчину для немедленной отправки в Варшавский полк [184-й Варшавский полк с 1910 года дислоцировался в Шуе – И.О.], находящийся в передовой линии действующей армии для раздачи солдатам» [100].

Осенью 1914 года председатель Владимирского губернского отдела ВДСРН «отрубник»<sup>1</sup> Д.А. Чернов обратился к губернатору «с просьбой разрешить организовать из хуторян и отрубников комитеты помощи воинам и их семьям». 19 октября того же года состоялось «собрание хуторян и отрубников», постановившее организовать в губернии «губернский комитет, в уездах уездные и поместные комитеты и трудовые попечительства для оказания помощи трудом по уборке полей и покоса, и денежной помощи из сумм, для этой цели добровольного обложения, по 2 копейки с десятины ежемесячно вносимых». Уже к маю следующего 1915 года, как сообщал сам Д.А. Чернов, «благодаря содействию губернатора и умелому руководству делом организации непрямого члена губернской землеустроительной комиссии» П. Бурмейстера, в губернии насчитывалось «около 100 попечительств, которые уже начали трудовую помощь семьям воинов», а из собранной суммы 1000 руб. губернский комитет «помогает на покупку семян и раненым воинам» [101].

В феврале 1916 года Д.А. Чернов выступил с еще одной инициативой – учредить общество для постройки приюта для сирот павших и увечных воинов. Владимирский корреспондент «Русского знамени» сообщал, что «граждане гор. Владимира и крестьяне окрестных селений отнеслись к этому доброму делу, а в данное время и неотложному, очень и очень

<sup>1</sup> Отрубник – крестьянин, вышедший из общины и получивший свой надел в собственность. Отрубник не покидал место своего проживания, в отличие от хуторянина, переносившего свой дом на закрепленный в собственность участок. – *Примеч. автора.*

сердечно», при этом «особенную заботливость оказали высокопреосвященнейший Алексей Арх. Владимирский и Суздальский, г. губернатор, непременный член губернской землеустроительной комиссии П. Бурмейстер, помощник гор. архитектора Ф.М. Власов и Василий Влад. Власов». Автор утверждал, что «благодаря дружному началу учредителей, дело идет очень успешно» [102]. Торжественное открытие «Общества для постройки земледельческих приютов» состоялось 6 мая 1916 года. В покоях архиепископа Алексия, где проходило мероприятие, «собрался весь аристократический и деловой Владимир с начальником губернии во главе». Почетными членами общества были избраны губернатор и архиепископ [103]. Однако построить хотя бы один приют А.Д. Чернову так и не удалось. Следует отметить, что весной 1916 года большая часть имевшихся ранее во Владимирской губернии правых организаций уже не функционировали, а там, где они еще существовали – в городах Владимире (обновленческий СРН), Шуе (ШСРПЛ), Иваново-Вознесенске (ИВСМП), Коврове, Муроме, Орехово-Зуеве и селах Эдемском Ковровского уезда, Ворше Владимирского уезда и Холуе Вязниковского уезда (езде – ВДСРН) [3, л. 10, 11, 25, 26, 35, 37, 82, 84], – они практически бездействовали. Поэтому общественная активность А.Д. Чернова весной 1916 года носила уже скорее личный, чем партийный характер.

Таким образом, своей деятельностью в гуманитарной сфере монархисты преследовали сразу несколько целей: развитие духовности и повышение культурно-образовательного уровня населения, борьба с социальными пороками и укрепление нравственности, а также оказание материальной помощи нуждающимся. Однако организуемые правыми «чтения», лекции, концерты, открытые школы, создание «потешных рот» и т.п. преследовали и политическую цель, имея весьма мощный идеологический заряд, направленный на пропаганду монархических идей. Даже благотворительность, занимавшая достаточно заметное место в деятельности правых, несла, хотя и в значительно меньшей степени, политическую нагрузку. С одной стороны, помощь, как правило, оказывалась «жертвам долга» (то есть пострадавшим от революционеров при исполнении служебных обязанностей), а с другой – делалось это от имени правых партий, что, по мнению их руководства, должно было способствовать росту популярности монархических организаций.

С началом Первой мировой войны основным направлением деятельности правых организаций стало оказание помощи фронту, больным, раненым и увечным воинам, а также семьям мобилизованных. Однако отсутствие денежных средств не позволило правым конкурировать в этой сфере с либеральными партиями, опиравшимися на Земгор, получавший щедрое государственное финансирование. Тем не менее монархисты с участием Красного Креста открыли во Владимире госпиталь, организовали сбор денежных пожертвований на нужды войны, а также сбор для военнослужащих теплых вещей, курительной бумаги, табака и т.п. Была предпринята попытка учредить в губернии приюты для сирот погибших воинов.

Несмотря на то, что деятельность монархистов на гуманитарном поприще имела весьма скромные результаты, она все же в некоторой степени способствовала улучшению имиджа правых (в особенности в довоенный период), не позволив их противникам на губернском уровне демонизировать «черносотенные» союзы и организации (что в общем то у них получилось во всероссийском масштабе) вследствие активности монархистов в неспецифической для политических партий того времени гуманитарной сфере.

## Литература

1. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 14. Оп. 4. Д. 442. Л. 90, 93.
2. ГАВО. Ф. 14. Оп. 4. Д. 2916. Л. 20.
3. ГАВО. Ф. 521. Оп. 1. Д. 58. Л. 35.
4. Владимирец. 1907. 5 сентября. № 191.
5. Русское знамя. 1908. 15 августа. № 184.
6. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 116. Оп. 1. Д. 89. Л. 7 об., 12.

7. Русское знамя. 1908. 20 сентября. № 212.
8. Старый Владимирец. 1908. № 48. 1 октября.
9. Владимирец. 1906. 20 сентября. № 43.
10. Ивановский листок. 1907. 15 мая. № 103.
11. Ивановский листок. 1910. 16 февраля. № 36.
12. Старый Владимирец. 1911. 1 февраля. № 25.
13. Русское знамя. 1912. 3 марта. № 51.
14. Русское знамя. 1912. 4 марта. № 52.
15. Русское знамя. 1912. 30 марта. № 71.
16. Русское знамя. 1913. 27 сентября. № 217.
17. Русское знамя. 1913. 16 октября. № 232.
18. Русское знамя. 1914. 5 января. № 4.
19. ГАВО. Ф. 981. Оп. 3. Д. 77. Л. 115, 119.
20. Владимирский край. 1906. № 17. 23 ноября.
21. Владимирский голос. 1907. 12 апреля. № 17.
22. Старый Владимирец. 1909. 7 октября. № 216.
23. Ивановский листок. 1911. 5 июня. № 117.
24. Ивановский листок. 1911. 2 июня. № 114.
25. Владимирский край. 1906. 5 декабря. № 27.
26. Русское знамя. 1909. 14 марта. № 59.
27. Русское знамя. 1913. 23 марта. № 67.
28. Ивановский листок. 1907. 17 февраля. № 39.
29. Русское знамя. 1910. 16 апреля. № 86.
30. Владимирский край. 1906. 17 декабря. № 37.
31. Старый Владимирец. 1908. 30 сентября. № 47.
32. Русское знамя. 1914. 4 января. № 3.
33. Русское знамя. 1912. 21 ноября. № 264.
34. Ивановский листок. 1913. 16 ноября. № 249.
35. Ивановский листок. 1909. 8 августа. № 167.
36. Русское знамя. 1914. 17 августа. № 184.
37. Владимирский край. 1906. 17 декабря. № 37.
38. Ивановский листок. 1909. 2 сентября. № 186.
39. Русское знамя. 1913. 26 сентября. № 216.
40. Владимирский край. 1906. 10 декабря. № 31.
41. Владимирский край. 1906. 14 декабря. № 34.
42. Владимирский голос. 1907. 1 апреля. № 8.
43. Владимирский голос. 1907. 17 апреля. № 21.
44. Ивановский листок. 1907. 3 февраля. № 27.
45. Ивановский листок. 1907. 6 февраля. № 29.
46. Владимирский голос. 1907. 12 апреля. № 17.
47. Ивановский листок. 1910. 17 февраля. № 37.
48. Ивановский листок. 1910. 24 февраля. № 43.
49. Ивановский листок. 1910. 6 марта. № 50.
50. Ивановский листок. 1910. 28 марта. № 68.
51. *Пуришкевич В.М.* Национальные речи // Мирный труд. 1905. № 9. С. VIII.
52. Московские ведомости. 1906. 13 января. № 10.
53. Московские ведомости. 1906. 13 апреля. № 96.
54. Тверское Поволжье. 1907. 9 мая. № 160.
55. Ивановский листок. 1909. 28 ноября. № 256.
56. Старый Владимирец. 1908. 23 сентября. № 41.
57. ГАВО. Ф. 14. Оп. 4. Д. 3734. Л. 2 об.
58. Старый Владимирец. 1910. 14 сентября. № 200.
59. Старый Владимирец. 1908. 23 сентября. № 41.
60. Ивановский листок. 1909. 28 ноября. № 256.
61. Ивановский листок. 1909. 28 ноября. № 256.
62. Старый Владимирец. 1909. 2 декабря. № 262.
63. Ивановский листок. 1910. 7 мая. № 95.
64. Старый Владимирец. 1910. 14 сентября. № 200.
65. Ивановский листок. 1909. 28 ноября. № 256.
66. *Рубанков К.С.* Правомонархическое движение в российской провинции. 1905 – февраль 1917 гг. (на материалах Владимирской и Костромской губерний): дисс. ... канд. ист. наук. Кострома, 2007. С. 112.
67. Старый Владимирец. 1911. 17 мая. № 106.
68. ГАРФ. Ф. 117. Оп. 2. Д. 8. Л. 76.
69. Ивановский листок. 1911. 2 июня. № 114.
70. Владимирец. 1908. 14 декабря. № 108.
71. *Сейку Е.Ю.* Детские и юношеские организации в России в начале XX века: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М. 2009.
72. *Степанов А.Д.* Потешных движение // Святая Русь: Большая энциклопедия русского народа. М., 2003. С. 589.
73. Прибавление к Почаевскому листку. 1909. 25 ноября. № 822.
74. *Шевцов А.В.* Издательская деятельность русских несоциалистических партий начала XX в. СПб., 1997.
75. Старый Владимирец. 1910. 24 октября. № 232.
76. Старый Владимирец. 1910. 2 ноября. № 239.
77. Старый Владимирец. 1910. 7 ноября. № 244.
78. *Акулин В.П.* Учебник для народных школ и потешных рот «Юный воин». Одесса, 1912.
79. Старый Владимирец. 1911. 22 октября. № 229.
80. Русское знамя. 1912. 31 августа. № 197.
81. Старый Владимирец. 1912. 24 июля. № 162.
82. *Гефнер О.В.* Военное и патриотическое воспитание молодежи в начале XX в.: «Потешное» движение в городах Западной Сибири // Вестник Омского университета. 2010. № 2.
83. *Рылов В.Ю.* Патриотические и военно-спортивные организации в общественно-политической жизни России начала XX века // Научные ведомости. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2010. № 7 (78). Вып. 14.



84. Ивановский листок. 1914. 3 июля. № 142.
85. Русское знамя. 1914. 19 ноября. № 262.
86. Правые партии: Документы и материалы. Т. 2. С. 435.
87. Старый Владимирец. 1914. 26 сентября. № 212.
88. Старый Владимирец. 1915. 24 сентября. № 205.
89. Старый Владимирец. 1914. 26 ноября. № 260.
90. ГАВО. Ф. 981. Оп. 3. Д. 82. Л. 231.
91. ГАВО. Ф. 981. Оп. 3. Д. 85. Л. 37.
92. Русское знамя. 1914. 25 октября. № 241.
93. Русское знамя. 1914. 5 октября. № 224.
94. Русское знамя. 1914. 21 декабря. № 288.
95. Русское знамя. 1915. 18 марта. № 63.
96. Русское знамя. 1914. 28 октября. № 243.
97. Русское знамя. 1915. 19 марта. № 61.
98. Ивановский листок. 1914. 19 августа. № 179.
99. Ивановский листок. 1914. 8 октября. № 219.
100. Ивановский листок. 1914. 10 октября. № 221.
101. Русское знамя. 1915. 22 мая. № 113.
102. Русское знамя. 1916. 11 февраля. № 33.
103. Русское знамя. 1916. 26 мая. № 116.

*Аннотация:* На территории Владимирской губернии в 1905–1916 годах в разное время действовало 30 монархических организаций Союза русского народа и партий, вошедших в его состав на правах отделов. Наряду с собственно политической работой, серьезное внимание владимирские монархисты уделяли и духовно-нравственной, культурно-просветительской и образовательной деятельности, а также благотворительности. Они устраивали крестные ходы и молебны (практически заменявшие в их арсенале политические демонстрации), духовно-нравственные чтения, лекции популярных правых политиков (В.М. Пуришкевич, В.Ф. Залесский и др.), «патриотические» концерты, выступили инициаторами организации допризывной подготовки молодежи, воссоздав в некоторых городах «потешное войско» Петровской эпохи. Владимирский отдел СРН сумел на собственные средства открыть «союзную» школу. По мере сил владимирские монархисты боролись с пьянством, пропагандируя трезвый образ жизни, а также занимались благотворительностью, оказывая помощь не только пострадавшим от революционных эксцессов, но и от неурожая. С началом Первой мировой войны владимирские правые сосредоточили свое внимание на оказании помощи действующей армии, больным и раненым воинам, а также беженцам. Несмотря на скромные результаты, достигнутые монархистами в этих видах партийной работы, подобная деятельность все же улучшала имидж правых организаций и не позволила их политическим оппонентам демонизировать «черносотенные» союзы и организации на губернском уровне (что в общем-то у них получилось во всероссийском масштабе).

*Ключевые слова:* Владимирская губерния, монархисты, Союз русского народа, образование, культура, благотворительность, помощь фронту.

Igor V. Omeliyanchuk, PhD in History, Professor, Department of History, Archeology and Regional Ethnography, Vladimir State University Named after Alexander and Nikolay Stoletov. E-mail: Omeliyanchuk@mail.ru

#### **The Humanitarian Activity of Regional Right Organizations in 1905– 916 (by the Example of Vladimir Province)**

*Abstract.* In Vladimir province in the period of 1905–1916 there were about 30 monarchist organizations of the Union of the Russian People and parties that were included in the Union as its sections. Along their own political work, the monarchists also paid serious attention to spiritual and moral, cultural and educational, as well as philanthropy activities. They arranged religious processions and public prayers (that practically replaced political demonstrations for them), spiritual and ethical readings, lectures of popular Right politicians (V.M. Purishkevich, V.F. Zaleskiy and others), “patriotic” concerts, and initiated pre-conscription training of the youth, recreating in some towns “Poteshny [toylike] Forces” of the Peter’s era. Members of Vladimir section of the Union managed to open a “union” school at their own expense. Vladimir monarchists struggled against drunkenness popularizing the teetotal system and carried out philanthropy activities helping the victims of revolutionary outrages and crop failures. With the beginning of the First World War Vladimir monarchists concentrated their attention on helping the front-line forces, ill and wounded soldiers, and also refugees. In spite of rather modest results of the monarchists in those spheres, their activities managed to improve the image of the Right organizations and didn’t allow their political opponents to demonize the “Black Hundred” unions and organizations at the provincial level (while they succeeded in doing so on the all-Russia scale).

*Keywords:* Vladimir Province, Monarchists, Union of the Russian People, Education, Culture, Philanthropy, Help to the Front.

## К.П. Победоносцев как философ-персоналист

Неизвестное – это самое драгоценное достояние человека.

*К.П. Победоносцев*

Термин «философия персонализма» в настоящее время имеет два значения: во-первых, так именуется известное течение французской мысли XX века, связанное с именами Э. Мунье, Ж. Лакруа и др.; во-вторых, этот термин используется для обозначения одной из важнейших особенностей русской философии Серебряного века, в разных концептуальных формах проявившейся у разных ее представителей.

Систематическое исследование персонализма как сущностной черты русской философии как таковой было проведено С.М. Половинкиным [см. 14]. Метафизическая основа русского философского персонализма – особая русская монадология, существенно отличающаяся от монадологии Г. Лейбница. С.М. Половинкин выделял такие «особенности русского персонализма»:

- 1) поиски метафизических оснований в аритмологии и монадологии;
- 2) соборное единение личностей есть новая личность;
- 3) содержание понятия “личность” шире совокупности человеческих личностей; существует иерархия соборных личностей, идущая вверх, – семья, род, Церковь и т.д.; существует иерархия одушевленных организмов, идущая вниз, – животное, растение, клетка, молекула, атом и т. д.» [13, с. 172].

Русский персонализм «понимал личность как некую монаду-единицу, созданную Богом по собственному образу и подобию, то есть обладающую богоподобной творческой свободой по отношению к самому себе, к миру, к обществу. Личности способны сочетаться в соборное единство... Русский персонализм в личности сочетает ряды эссенциальный (монада, субстанция, сущее) и экзистенциальный (действие, свобода, любовь, творчество)» [13, с. 166]. Благодаря этому русский персонализм является мировоззрением, противостоящим апостасийным процессам современной цивилизации, поскольку для персонализма личность «является субстанцией, т.е. деятельным источником своих внутренних состояний и внешних действий», и такое понимание противостоит «меонизации и обезбожению личности» [11, с. 178], характерным для современной философии.

Русский персонализм часто сближают с русским неолейбницеанством, к которому относят Г. Тейхмюллера, Е.А. Боброва, А.А. Козлова, С.А. Алексеева (Аскольдова), Н.О. Лосского, Н.В. Бугаева, П.Е. Астафьева и Л.М. Лопатина. Особая Юрьевская философская школа, основанная профессором Юрьевского университета Густавом Тейхмюл-

*Даренский Виталий Юрьевич*, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)



лером, существовала с 1870-х по 1910-е годы в Юрьеве (Дерпте, ныне Тарту), развивая «метафизический персонализм», – традицию мысли, идущую от «Монадологии» Г. Лейбница и возрожденную в XIX веке Г. Лотце. К ней относят Я.Ф. Озе, В.Ф. Лютославского, Е.А. Боброва и В.С. Шилкарского. Характерно, что термин «персонализм» как обозначение философского принципа и направления уже употреблялся Я.Ф. Озе в его книге «Персонализм и проективизм в метафизике Лотце» [8], вышедшей в Юрьеве в 1896 году, то есть почти за десять лет до рождения Э. Мунье. Однако неолейбницеанство – это «западническая» версия персонализма; но одновременно существовала и оригинальная русская традиция в лице о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова, Вяч.И. Иванова, В.Ф. Эрн, Л.П. Карсавина, М.М. Бахтина, монаха Андроника (А.Ф. Лосева) и др. И одним из ее зачинателей, безусловно, был и К.П. Победоносцев (1827–1907).

Среди русских мыслителей К.П. Победоносцев отличался ярко выраженным персоналистическим стилем мышления, однако он до сих пор не рассматривался с этой точки зрения. Например, в краткой статье о нем А.Ю. Резниченко в «Новой философской энциклопедии» (2010) сказано лишь о его социальной философии, суть которой – «эволюционное развитие общества, “просвещение народного духа”, патронирующая роль государства во главе с монархом, укрепление православной веры – была близка Ф.М. Достоевскому и К.Н. Леонтьеву» [16]. Принципы персонализма наиболее очевидным образом были выражены в его философии образования, которая противостояла принципам унификации и формализации учебы и воспитания, характерным для светской педагогики [см. 4; 5].

Наиболее содержательной работой о философии К.П. Победоносцева до настоящего времени является статья В. Федорова «Победоносцев как философ и мыслитель», в которой автор пишет: «С точки зрения Победоносцева, критерием отношения и методом подхода к решению как гносеологических проблем человека, так и ко всем др. областям его деятельности является не рационализм, а требование цельности знания. Для Победоносцева познавательный акт человека, как и сама жизнь, есть нечто сложное, он имеет цельный характер – в нем участвует одновременно и ум, и чувство, и воля, т.е. весь человек в его живой цельности. В соответствии с этим гносеологический идеал для Победоносцева заключается в синкретизме непосредственного сознания... Поэтому для Победоносцева как адепта требования цельности знания развернутое и систематическое изложение своих теоретических взглядов было внутренне не только ненужным, не только излишним, но даже невозможным – идея цельного познания теоретически невыразима, т.к. всякая попытка в застывших логических формулах систематизированного воспроизведения зафиксировать ее неизбежно разрушает эту цельность» [17].

Таким образом, философия К.П. Победоносцева достаточно четко вписывается в русскую парадигму создания «новых начал философии» (И. Киреевский), в основе которых лежит принцип «цельного разума», который основан на восстановлении цельной личности как образа и подобия Божия. Категория личности для К.П. Победоносцева была центром мировоззрения как «представление о личности человеческой, о такой личности, которую нельзя раздавить так, как давят насекомое. Это представление имеет корень в вековечном понятии о том, что у каждого человека есть живая душа, единая и бессмертная, следовательно, имеющая безусловное бытие, которое не может истребить никакая человеческая сила. Оттого между нами нет такого злодея и насильника, который посреди всех своих насилий не озирается бы на попираемую им живую душу с некоторым страхом и почтением» [9, с. 463–464]. В строгом теоцентрическом православном мышлении, свойственном К.П. Победоносцеву, категория личности a priori имеет основополагающий характер, полагая онтологию человека как образа и подобия Божия.

Это принцип лежал и в основе философии Э. Мунье (1905–1950), основателя французского персонализма. По его определению личности, «теологическое таинство свобо-

ды и первородного греха покоится на этом достоинстве, доверенном свободному выбору личности... человек создан по образу Бога уже в своем естественном строении и что он призван совершенствовать этот образ через все более глубокое участие детей Бога в высшей свободе» [7, с. 302]. Высшей формой личностного бытия, по Э. Мунье, является «акт любви – самый достоверный акт человеческого существа, его неопровержимое *Cogito*: я люблю – значит и существую, и жизнь стоит того, чтобы ее прожить (бремя жизни). Любовь дается мне не только тем, что я сам ее обретаю, но и через бытие, которое мне дарует “другой”» [7, с. 481]. Личность в персонализме – это нечто противоположное так называемой индивидуальности: «Распыление, алчность – вот два признака индивидуальности. Личность же – это обладание и выбор, она – само великодушие. Следовательно, по своей внутренней направленности она идет в прямо противоположном направлении по сравнению с индивидом» [7, с. 303]. Индивидуальность – это то, что присваивает; личность – это то, что отдает. Личность созидает человека, индивидуальность – растрчивает.

Принцип любви как основа личностного бытия у К.П. Победоносцева мыслится в своей трагической недостижимости: «...давно сказано и всем нам знакомо: “Заповедь новую даю вам – да любите друг друга. Как Я возлюбил вас, так и вы друг друга любите”. Если б умели мы углубиться в это слово и взойти на высоту его, если б решились мы бросить в бездну то, что всего для нас драгоценнее: наши теории, наши предрассудки, наши привычки, связанные с исключительностью житейского положения, в котором каждый утвердил себя, – мы принесли бы себя самих в жертву бездне, и она навсегда бы закрылась» [9, с. 398]. Бездна – это индивидуалистическое бытие, которое разрушает человека. К.П. Победоносцев ставит такой «диагноз времени»: «Непомерное развитие материальной цивилизации всюду приводит к оскудению духовных начал, добра и правды и к распространению лжи в социальном быте и в социальных отношениях» [10, с. 403]. Это происходит потому, что «простые потребности духовной и телесной природы уступили место множеству искусственных потребностей, и простые ощущения заменились сложными, искусственными, обольщающими и раздражающими душу. Самолюбия, вырвавшиеся прежде ровным ростом в соответствии с обстановкой и условиями жизни, стали разом возникать, разом подниматься во всю безумную величину человеческого я, не сдерживаемого никакой дисциплиной, разом вступать в безмерную претензию отдельного я на жизнь, на свободу, на счастье, на господство над судьбой и обстоятельствами. Умы крепкие и слабые, высокие и низкие, большие и мелкие – все одинаково, утратив способность познавать невежество свое, способность учиться, т.е. покоряться законам жизни, разом поднялись на мнимую высоту, с которой каждый большой и малый считает себя судьей жизни и вселенной» [11, с. 389].

Тем самым К.П. Победоносцев – точно так же, как и Э. Мунье, – строит свою философию как важный интеллектуальный инструмент противостояния процессам обезличивания человека в современной цивилизации, которое происходит в процессе подмены духовного образа человека эгоистическим «Я». Отсюда и особое определение качества человеческой культуры у К.П. Победоносцева, которое строится через категорию личности: «Показателем культуры в обществе служит обращение людей между собой. Когда оно основано на сознании истинной свободы, в чем проявляется уважение к личности всякого человека, внимание каждому, с кем вступают в отношение. Это свойство у древних называлось общим именем “*reverentia*”. С понижением культуры это свойство истощается и исчезает, напротив того, возрастает масса людей, не питающих уважения ни к чему, кроме своей воли и своей прихоти» [10, с. 402–403]. С нравственной точки зрения, «показателем культуры служит утвердившееся в обычае сознание долга и ответственности. Где оно исчезает, там начинается одичание нравов... И тогда, сколько бы ни усиливалось в обществе умственное развитие, как бы ни совершенствовались внешние условия цивилизации, куль-

турное состояние такого общества жалкое и опасное» [10, с. 402]. Именно такое состояние культуры мыслитель констатировал для своего времени – как на Западе, так и в России.

К этому состоянию общество привели разрушительные революции Нового времени, поскольку «революция поставила себе целью обновить общество; но обновить его можно было только применением к гражданскому обществу христианских начал» [11, с. 306]. Революции же действовали прямо противоположным образом – разрушали христианские начала в обществе. Стоит отметить, что сформулированный К.П. Победоносцевым принцип обновления общества четко соответствует словам прп. Серафима Саровского: «Стяжай дух мирен – и тысячи вокруг тебя спасутся». Причину парадокса, состоящего в том, что революции и внешний «прогресс» приводят не к развитию личности, а к прямо противоположному результату, он объясняет следующим образом: «Говорят, что с умножением капиталов всякого рода, с развитием физического знания, с всеобщим распространением удобств жизни непременно усилится и чувство взаимного благоволения. В действительности же происходит совсем противное. Все направление новейшей цивилизации клонится к тому, чтобы человеку удобно было быть одному в своем положении и устраивать свои собственные интересы; а с развитием свободы и равенства это чувство непременно должно усиливаться. С уменьшением всякого стеснения до наименьших размеров все люди станут приближаться к одному плоскому уровню, и в каждом человеке будет уменьшаться способность возбуждать и привлекать воображение и чувство» [11, с. 235–236]. Последняя закономерность почти дословно повторяет закон истории, ранее сформулированный К.Н. Леонтьевым (хотя, судя по всему, труды этого мыслителя К.П. Победоносцеву не были знакомы).

В этом контексте К.П. Победоносцев характеризует феномен богатства так: «Богатство приводит в движение множество низких побуждений человеческой природы. *Богатство налагает на человека тяжелые повинности, связывает его свободу во многом. Одна из самых ощутительных невзгод для богача то, что он становится предметом эксплуатации, около него образуется сплетение лжи всякого рода*» [выделено мной – Авт.] [11, с. 411]. Эта характеристика богатства является шокирующей как для обыденного сознания, привыкшего лишь завидовать богатым, так и для обычных идеологических представлений – в равной степени как либеральных, так и левых. Богатство как порабощение человека и причина его эксплуатации другими – такое понимание является сугубо христианским и непонятно для светского мышления, которое, наоборот, привыкло считать богатство основой свободы и результатом эксплуатации других людей. По К.П. Победоносцеву, богатый человек всегда становится порабощенным и эксплуатируемым другими именно вследствие богатства. В этом определении очень четко видна особая специфика персонологического мышления, которое смотрит на человека только изнутри, с точки зрения его личностных качественных состояний, «вынося за скобки» социальное.

Категория личности рассматривается К.П. Победоносцевым в рамках «славянофильской» традиции посредством разработки понятия «духовной цельности человека». В своей брошюре «Ученые и учитель. Педагогические заметки» (книга 2) он писал об этом так: «Понятие о духовной цельности человека вытесняется дроблением ее на отдельные способности и силы, из коих каждая развивается и действует по своим особым законам и в полном разобщении с другими. Возникает представление о каком-то ящике с глухими перегородками: вот в этой клетке место для догматики – это по части благодати; а рядом, за перегородкою помещается искусство – это департамент вкуса; там, в стороне, наука, куда никакая способность, кроме отвлеченной мысли, проникать не должна; а там и нравственность. Естественно, что для того, кто свыкся с этими представлениями, трудно допустить, что все способности человека подчиняются высшей духовной силе сознанием просветленного самообладания, и что, в сущности, у всех одна задача – создание цельно-



го образа нравственного человека. И так становится нам понятен человек как равнодушное вместилище, в котором укладываются разные способности, и мы продолжаем толковать о высоком значении личности, не замечая, что мы же подорвали, его, откинув понятие о внутренней цельности» [9, с. 341–342]. Фактически здесь вводится понятие «расщепленного человека», которое затем будет разрабатываться в XX веке некоторыми авторами [2; 3], – как антипод утерянной цельности личности, требующей восстановления путем преодоления антропоцентризма.

Преодоление антропоцентризма понималось К.П. Победоносцевым как главнейшая задача нашего времени. Он писал: «Птолемеева система давно отжила свой век; но вот как понять, что в наше время восстанавливается господство ее в ином круге идей и понятий? Разве не впадает в подобную же путаницу новейшая философия, опять от той же грубой ошибки, что человека принимает она за центр вселенной и заставляет всю жизнь обращаться около него, подобно тому как в ту пору наука заставляла Солнце обращаться около Земли. Видно, ничто не ново под луною. Это старье выдается за новость... И когда явится новый Коперник, который снимет очарование и покажет вновь, что центр – не в человеке, а вне его и бесконечно выше и человека, и Земли, и целой вселенной?» [11, с. 392]. Парадокс человеческого существа состоит в том, что когда он полагает центр в самом себе, то не находит этого центра и рассыпается на части; но полагая центр вне себя – в Боге или хотя бы в другом человеке – обретает этот центр и самого себя собирает в монолит.

Вообще внутренняя расщепленность и разорванность – это печальный закон человеческой жизни, следствие пребывания человека в Первородном грехе. К.П. Победоносцев очень четко пишет об этом, и в этом смысле он является мыслителем-экзистенциалистом: «Жизнь духовная ищет и требует выше всего единства духовного, и в нем полагает идеал бытия своего; а когда душе показывают этот идеал в раздвоении, она не принимает такого идеала и отвращается... Правда, что в действительности жизнь всех и каждого есть непрерывная история падения и раздвоения – печального раздвоения между идеей и делом, между верой и жизнью; но в этой непрерывной борьбе дух человеческий держится в равновесии не чем иным, как верою в идеальное, конечное единство, и дорожит такою верою как первым и исконным сокровищем бытия своего» [11, с. 302–303].

Как преодолеть этот вечный разрыв? Собственно, все философско-публицистические тексты мыслителя есть не что иное, как практические идеи путей преодоления этого разрыва – не в теории, но в реальной в жизни. Уникальным самовыражением К.П. Победоносцева как мыслителя также стали и два ярких стихотворения: первое из них является его вольным переводом стихотворения «Старые листья» английского поэта Саллета; а второе – его собственного сочинения. Первое из них завершается так:

Не быть тебе творцом, когда тебя ведет  
К прошедшему одно лишь гордое презренье.  
Дух создал старое: лишь в *старом* он найдет  
Опору твердую для *нового* творенья.

Век будут истинны – пророки и закон,  
В черте единой – вечный смысл таится,  
И в новой истине лишь то должно открыться,  
В чем был издревле смысл великий заключен [6, с. 486].

Эти строки можно рассматривать как ясное credo традиционалистского мировоззрения: любое новое только тогда имеет какую-то ценность, если в нем по-новому раскрывается вечное, от века известное, но не данное как очевидность, а требующее индивидуального усилия постижения – как бы переоткрытия заново. Стремление к новому как самоцели



лишь на первых порах – пока еще жива традиция – может создавать нечто ценное, но очень скоро стремление к новизне становится исключительно деструктивным и приводит к разрушению культуры как таковой. Об этом свидетельствует вся история цивилизаций. И этот закон индивидуального сознания и творчества является лишь проявлением всеобщего, космического закона бытия:

В пыли и брени земном  
Зерно чистейшее хранится  
И пробивает прах ростком,  
Чтобы под солнечным лучом  
Могучим деревом развиться...

Не так ли в мире суждено,  
По воле тайной Провиденья,  
Чтоб слова Божия зерно  
Было на дне схоронено  
Соблазнов, лжи и заблужденья?

Чтоб чудный дар воды живой,  
Излитый Божией рукой  
На мир в потоках беспредельных,  
Вкушался жаждущей толпой  
В сосудах грешных и скудельных?

Но вечной истины зерна  
Сплетенье лжи не заглушает,  
И древо жизни и добра  
От зла и смерти торжества  
Весь мир собой охраняет.

Но и воды живой струя  
В сосудах грешных не мутится,  
И дня великого заря,  
Лучами кроткими горя,  
Во веки тьмою не затмится [6, с. 486–487].

Метафизический закон, выраженный в этом стихотворении, в работах Э. Мунье назывался «законом воплощения» личностного бытия в косной материи. Личностное воплощение преобразует материю, придавая ей особые и неповторимые черты. Но воплотить личностное, в чем бы оно ни состояло – в поступке, в речи, в созидании, – очень трудно, косная материя страшно сопротивляется этому. Иногда кажется, что все личностное уже умерло и не может возродиться. Нет, может, но только в том случае, если оно движимо силами горними, благодатью Божией. Вот об этом сказано в стихотворении.

Литературный язык К.П. Победоносцева уже оценен по достоинству. В частности, филолог Б.Б. Глинский так характеризует стилистику его произведений: «По технике своей письменной речи ученый писатель может по справедливости быть поставлен в один ряд с такими виртуозами русского слова, как покойные И. Аксаков и М. Катков с тем лишь отличием от них в том отношении, что в его изложении мыслей постоянно проглядывало тяготение к церковным оборотам речи и духу нашей церковной словесности, родство и близость с которой у него начались еще с детских лет» [1, с. 12]. В текстах К.П. Победоносцева есть фрагменты, которые можно смело отнести к образцам русской прозы. Это очень важно для философа-персоналиста, ведь ему нужно уметь писать о неповторимом – о личности, используя для этого все богатство русского языка. Стоит привести пример того, как

он пишет о неповторимости религиозного облика каждого народа. «Существенное в каждом вероисповедании, – отмечает философ, – едва ли возможно выразить, выяснить на бумаге или в определенной формуле. Самое существенное, самое упорное и драгоценное в церковном веровании – неуловимо, недоступно определению, подобно разнообразию света и теней, подобно чувству, сложившемуся из бесконечного ряда последовательных ощущений, представлений и впечатлений. Самое существенное – связано и сплетено множеством таких тонких корней с психической природой каждого племени и с общими, сложившимися в нем, началами нравственного мирозерцания, что невозможно отделить одно от другого» [9, с. 400].

Народ как «симфоническая личность» (Л.П. Карсавин) – особо сложный предмет и для отражения в слове, и для философского осмысления. Стало уже общим местом упоминание о том, что если для западных христиан главным праздником является Рождество, то для православных – Пасха; и это, очевидно, как-то связано с их мировоззрением. Пасха – это праздник Воскресения, то есть победы над смертью; Рождество – праздник зарождения жизни и надежды на будущее. Почитающие главным праздником Рождество стремятся получше обустроить свою земную жизнь, а почитающие главным праздником Пасху больше думают о жизни вечной, особо не привязываясь к земному. И К.П. Победоносцев написал удивительные строки, достойные пера В.В. Розанова, об этом русском православном отношении к смерти:

«Нигде в мире, кроме нашей страны, погребальный обычай и обряд не выработался до такой глубокой, можно сказать, виртуозности, которой он достигает у нас; и нет сомнения, что в этом его складе отразился наш народный характер с особенным, присущим нашей натуре мировоззрением. Ужасны и отвратительны черты смерти повсюду, но мы одеваем их благолепным покровом, мы окружаем их торжественною тишиною молитвенного созерцания, мы поем над ними песнь, в которой ужас пораженной природы сливается воедино с любовью, надеждой и благоговейной верой. Мы не бежим своего покойника, мы украшаем его в гробе, и нас тянет к этому гробу взглянуть в черты духа, оставившего свое жилище; мы поклоняемся телу и не отказываемся давать ему последнее целование, и стоим над ним три дня и три ночи с чтением, с молением, с церковной молитвой. Погребальные молитвы наши исполнены красоты и величия; они продолжительны и не спешат отдать земле тело, тронутое тлением, и когда слышишь их, кажется, не только произносится над гробом последнее благословение, но совершается вокруг него великое церковное торжество в самую торжественную минуту бытия человеческого! Как понятна и как любезна эта торжественность для русской души! Но иностранец редко понимает ее, потому что она совсем ему чужая. У нас чувство любви, пораженное смертью, расширяется в погребальном обряде; у него оно болезненно сжимается от того же обряда и поражается одним ужасом» [11, с. 486]. Эти строки столь точны и в художественном, и в философском смысле, что заслуживают быть включенными в хрестоматию по истории русской культуры: они говорят о таком самом существенном в русском мировосприятии, о чем не писал еще почти никто (это отношение к погребению гениально показано в рассказе Г. Газданова «Панихида»). Это самое существенное здесь состоит в том, что смерть понимается как начало воскресения, как новое рождение человека в вечность, а не как всего лишь конец земной жизни, что характерно для западного сознания.

Онтологическое измерение становления личности сформулировано у К.П. Победоносцева достаточно четко. В брошюре «Ученье и учитель. Педагогические заметки» он писал: «В том состоит великое значение религии для воспитания характера, что она, оживляя в нас сознание Бога и присутствие Божие, дает единство всей нашей жизни. Как необходимо, но и как трудно удержать это ощущение единства! Наша цивилизация чем более совершенствуется, тем более отлучает людей друг от друга и разбивает жизнь каждого

из нас на разные части, мало между собою связанные. Чем более усложняется жизнь, тем более расчленяется. Успех промышленности основан на разделении труда, успех знания – на специализации наук. Жизнь наша раздроблена на кусочки... Что же может теперь связать воедино нашу раздробленную жизнь? Ничто иное – только мысль о Боге и Его отношении к нашей жизни; только это откроет нам истинное значение бытия нашего, даст возможность сквозь массу дробностей, из коих по необходимости состоит жизнь наша, распознать единую великую вселенскую цель, одушевляющую и возвышающую бытие человеческое. Весь успех нашей жизни состоит в сознании этого основного ее единства, в коем ясна становится взаимная связь всех частей нашей жизни, ясно истинное значение всех малых дел и явлений, из коих составляется жизнь наша. Вслед поступкам и делам нашим должен слышаться голос оживляющего духа, напоминающего, что мы стремимся воплотить в жизни высшее начало, видеть перед собою ясный конец и цель ясную. А это возможно только в Боге; лишь в мысли о Боге можем мы обрести равновесие земного бытия, уразуметь идею единства жизни; лишь в мысли о Боге мы сами себя обретаем посреди бесчисленных дробностей жизни» [9, с. 340]. Здесь К.П. Победоносцевым четко сформулирован тот закон личностного бытия, о котором было сказано выше: когда человек полагает центр в самом себе, то не находит этого центра и рассыпается на части; но полагая центр вне себя – обретает этот центр и самого себя. Центр человеческого существа только тогда является подлинным и дает энергию для преобразования личности, когда он полагается в Боге и в сознании о Нем.

Императив преобразования косной материи (о котором столь ярко К.П. Победоносцев написал в приведенном стихотворении) в первую очередь относится к самому человеку, к его смертной плоти. Об этом философ пишет так: «...хотя бы и правда было, что первый человек выродился из среды животной, что мне в том? В книге Бытия указана еще грубее материя, из которой создан человек, – грязь и прах, персть земная. Какая бы ни была та материя, разве в ней, разве в оболочке – весь человек? Он принял от Создателя своего живую душу, то дыхание жизни религиозной и нравственной, от которого не может, когда бы и хотел, отделаться» [11, с. 307]. Это желание «отделаться» от своего высшего призвания и составляет соблазн цивилизации, которому должна противостоять философия.

В этом противостоянии человек находит опору и в естественных свойствах своей природы, не разрушенных полностью Первородным грехом. Эти свойства К.П. Победоносцев усматривает уже в процессе формирования сознания в детском возрасте. Он пишет: «Кому случалось следить за развитием умственных и душевных способностей в ребенке с самого раннего возраста, тот вероятно замечал, что прежде всего внимание его останавливается на самых общих, отвлеченных и в то же время самых практических вопросах, по их прямому отношению к личности каждого. Он старается уяснить себе, что такое Бог, свое отношение к Богу, в чем выражается Промысел, откуда добро и зло; он вслушивается в первое лепетание своей совести и с жадностью расспрашивает об отношении мира видимого к миру невидимому, коего первоначальное темное ощущение проявляется в особенном чувстве ужаса, неизвестно откуда западающем в душу ребенка» [9, с. 343].

Последний аспект – познание потустороннего через мистический ужас – весьма близко известной концепции *mysterium tremendum et fascinans*, изложенной Р. Отто в книге «Священное» (1917), согласно которой душа со всей очевидностью познает Бога как нечто «нуминозное», то есть вызывающее одновременно страх и трепет перед лицом «Бога живого» (*tremendum*), и восхищение в любви (*fascinans*). Как известно, в представлениях атеистов вера рождается якобы из «страха перед силами природы». В этом наивном представлении совершается ложная подмена: вера действительно рождается из страха – но не перед силами природы или перед чем-то в этом мире, а из мистического ужаса перед непостижимым бытием Божиим, которое непосредственно открывается душе, независимо от

каких-либо внешних восприятий. Это самый ценный опыт человеческого сознания, открывающийся еще в детстве, и очень важно его сохранить и развить.

Испытывая отвращение к мифу о совершенстве грешного человека, идущему от Ж.-Ж. Руссо, К.П. Победоносцев вместе с тем акцентирует мысль о том, что в естественной человеческой природе сохранились силы и способности для высшего познания. В статье «Новая вера и новые браки» он пишет: «В старой вере нашей – истина природы человеческой, истина непосредственного ощущения и сознания, та истина, которая отзывается в правду, из глубины духа, на слово божественного откровения. Эта истина есть, и зерно ее лежит в каждой душе. Про нее сказано: “Всяк, иже есть от истины, послушает гласа Моего”. Старая вера наша основана на том, что каждый человек чувствует в себе живую душу, бессмертную, единую, и этой живой души не смешивает ни с природою, ни с человечеством, в ней сознает себя перед Богом и перед людьми и в ней хочет жить вечно. Своей живой душой вступает он в свободный союз любви с другими людьми, и как живет ею, так и отвечает на нее сам. Ею ощущает он своего Создателя так же просто, как живет, и в этом простом ощущении независимо от разума обретает свою веру» [11, с. 458]. Акцентируя естественность богопознания, заложенную в самой природе человека, К.П. Победоносцев говорит и об источнике безбожия, который коренится вовсе не в разуме, а в человеческом сердце, испорченном Первородным грехом и порожденными им страстями: «Разуму человеческому, когда он рассуждает прямым путем, не закрывая от себя и не отрицая фактов, существующих в природе и в душе человеческой, некуда деваться от идеи о Боге. Настоящий источник безбожия – не в разуме, а в сердце, совершенно так, как сказано пророком: сказал безумный в сердце своем: нет Бога. В сердце, т.е. в желании, источник всякого падения, как бы ни старался разум осмыслить себе всякое падение» [11, с. 459].

Богопознание основано как на внутреннем опыте сознания, которому Бог открывается как непосредственная высшая реальность, так и на опыте жизни, который убеждает в бытии Божиим в результате анализа ее мотивов. В статье «Конечная цель жизни» он формулирует этот вывод следующим образом: «наблюдение и опыт приводят нас несомнительно к следующему заключению. Все высшие, т.е. существенно-человеческие (в отличие от животных) наслаждения жизни зависят и всегда зависели от присутствия сверхъестественного нравственного начала в нашем сознании; утверждают на той мысли, что мы творим не свою волю, а волю Всемогущего существа, верховного над нами и в то же время в некотором смысле сродного нам. И это относится не к одному только христианскому миру... Нравственное чувство невозможно отделить от религиозного; даже можно сказать, что религия и нравственность в существе одно и то же. Это лишь две разные стороны, два вида одной и той же сущности. “Хочу быть чист сердцем”, иными словами то же, что сказать: “Хочу соединиться с Богом”. Как невозможно доказать достоинство чистоты, так нельзя доказать бытие Божие; но одно вместе с другим стоит и падает. Мы можем, если захотим, освободиться и от того и от другого, но отвергнув одно, не можем удержать и другое. Чем одно разрушается, то разрушительно и для другого» [12].

Однако в самом своем истоке богопознание всегда носит *личностный* характер в двух смыслах этого слова: и как личностный опыт самого человека, который невозможно заимствовать от других и передать другим; и как сосредоточенность на Лике Божиим как абсолютной Личности. В своей брошюре «Ученье и учитель. Педагогические заметки» К.П. Победоносцев писал: «Обучение вере должно быть сосредоточено на лице Господа Иисуса и на Евангельском учении. Но всякий верующий принадлежит к церкви, а церковное учение основано на догмате, и потому основа учительства должна быть догматическая. Ошибаются те, кто думает, что эта основа должна быть преимущественно нравственная. Начала нравственного учения непрочны и шатки, если не коренятся в вере. Оставленный самому себе, человек воспитывается средою, воспринимая те идеи, те учения, те приме-





ры, кои видит и слышит около себя. Для того чтобы не растерялся человек в своих впечатлениях, привычках и желаниях, нужно ему иметь в душе своей сокрытый источник силы, который научит и поможет отринуть злое и избирать благое, различить ложь и правду, создать себе внутреннюю жизнь и распознать явственно цель своей жизни. Единственный источник этой силы – вера, и наши верования должны быть точны и способны выразиться в нашем сознании ясно и определительно. Вот почему в учении веры необходимо знание догматическое» [9, с. 340–341]. Тем самым, изначальный личностный опыт богопознания может стать бесплодным и даже опасным, увлекая в ереси, если не обретет форму четкой догматической определенности.

Пониманием этого принципиального факта определялась и борьба К.П. Победоносцева с проявлениями «нового религиозного сознания», которое возникло у невоцерковленной интеллигенции. Так, побывав в 1878 году вместе с Ф.М. Достоевским на «Чтениях о богочеловечестве» Вл. Соловьева, он оценил их весьма высоко, усмотрев в них «возбуждение интереса к идеальным предметам и понятиям». Отметив в письме Е.Ф. Тютчевой, что «Соловьев, неоспоримо – молодой человек с талантом и знаниями», он подчеркнул важную особенность лекций философа: «До сих пор ни разу не вырвалось у него ни одно из тех бестактных выражений, которые слышатся у нас всякий раз, когда бывает попытка секуляризовать в аудитории для публики священные предметы». Однако после того, как философ назвал учение о вечных муках грешников в аду «гнусным догматом», он квалифицировал это мнение как «болезненное бесстыдство самолюбия». В дальнейшем К.П. Победоносцев не раз писал, что на ложный путь Вл. Соловьева увлекли чрезмерное самомнение, гордыня и индивидуализм, недостаток смиренномудрия. «Вот до какого безумия, – писал Победоносцев Александру III в 1888 году по поводу книги философа «Русская идея», – мог дойти русский умный и ученый человек... Гордость, усиленная еще глупым поклонением со стороны некоторых дам, натолкнула его на этот ложный путь» [цит. по: 15, с. 190]. Тем самым неспособность к строгому мышлению в рамках догмата – это вовсе не признак так называемого свободомыслия, а как раз наоборот – признак гордыни и незрелости ума. Догматическое мышление вообще требует намного более высокой культуры и силы мысли, чем так называемое критическое мышление, поскольку первое требует реального духовного опыта, убеждающего в истинности догматов, в то время как «критическое» мышление не требует ничего, кроме гордыни и самомнения.

В статье «Болезни нашего времени» К.П. Победоносцев писал о разрушительности «критического мышления» интеллигенции для народной культуры и нравственности: «Напрасно возражают им слабые голоса, что у простого человека не один ум, что у него душа есть, такая же, как у всякого другого, что в сердце у него та же крепость, на которой надо ему строить всю жизнь свою и на которой до сих пор стоит у него церковное строение... Если бы потрудились они, без самоуверенности и без высокомерной мысли о своем разуме, войти в темную массу и приобщиться к ней, они увидели бы, что темный человек сам ищет и просит света и жаждет просвещения, но открывает вход ему только с той стороны, с которой оно может взаправду просветить его, не смутив души его, не разорив его жизни. Он чувствует, что всего дороже ему духовная его природа, и через сердце хочет пролить свет в нее» [11, с. 418–419]. Превосходство так называемой необразованной массы над интеллигенцией в то время состояло в том, что этой «массе» была «дороже духовная природа» и она стремилась к ее развитию и просвещению (этой задаче и отвечали церковно-приходские школы, созданные трудами К.П. Победоносцева по всей России), в то время как для интеллигенции были важны только внешние материальные успехи безбожного «прогресса».

Главный порок интеллигенции К.П. Победоносцев справедливо усматривал в ее идолопоклонстве перед идеологическими фетишами: «В наше время умами владеет в так

называемой интеллигенции вера в общие начала, в логическое построение жизни и общества по общим началам. Вот новейшие фетиши, заменившие для нас старых идолов, но в сущности и мы, так же как прапрадеды наши, творим себе кумира и ему поклоняемся. Разве не кумиры для нас такие понятия и слова, как, например, свобода, равенство, братство со всеми своими применениями и разветвлениями?» [11, с. 393]. В свою очередь, главный порок этого идолопоклонства заключался в его антиперсонализме, в презрении к реальному человеку: «Вера в общие начала есть великое заблуждение нашего века. Заблуждение состоит именно в том, что мы веруем в них догматически, безусловно, забывая о жизни со всеми ее условиями и требованиями, не различая ни времени, ни места, ни индивидуальных особенностей, ни особенностей истории. Жизнь – не наука и не философия; она живет сама по себе, живым организмом» [11, с. 393].

Исторический исток этого идолопоклонства К.П. Победоносцев видел в лукавой подмене понятий, когда «из теории Руссо вырождается знаменитая формула: *свобода, равенство, братство*. Эти понятия заключают в себе вечную истину нравственного, идеального закона в нераздельной связи с вечной идеей долга и жертвы, на которой держится, как живое тело на костях, весь организм нравственного мирозерцания» [11, с. 396]. Тем самым, отбросив свою духовную основу, состоящую в христианской любви и жертвенности, принципы «свободы, равенства и братства» уже неизбежно превратились в свою противоположность, породив террор, а затем тотальную духовную деградацию современного человека и общества.

Общим принципом этой деградации является, по К.П. Победоносцеву, тотальная деперсонализация общественной жизни – подмена личностных отношений мертвыми учреждениями. Он писал: «...правда, на которой мир стоит и держится, правда, без которой жизнь становится каким-то маревом дикого воображения, чем она является в новейшей, искусственной, выглаженной и выстроганной по европейской моде форме судебного учреждения! Мы видим машину для искусственного делания правды, но самой правды не видно в торжественной суете машинного производства, не слышно в шуме колес громадного механизма. Вы ищете нравственной силы – увы! Едва ли не вся сила, какая есть в действии машины, уходит на трение колес, совершающих непрерывное движение, едва ли не все нравственные усилия деятелей уходит на смазку этих колес и проводников к ним» [11, с. 399]. Этот процесс, в наше время обозначаемый термином «отчуждение», обычно выводят из сугубо материальных предпосылок – технизации жизни и как следствие бюрократизации государства. Но К.П. Победоносцев указывает на его более фундаментальные духовно-нравственные истоки, коренящиеся в той подмене понятий, о которой сказано выше.

К.П. Победоносцев с большой иронией разоблачает наивные мечтания «преобразователей» жизни, предсказывая, что все их усилия будут иметь результат, прямо противоположный ожидаемому: «что за беда, если вместо крепких людей являются отовсюду дрянные людишки; пусть будет сегодня плохо: завтра, послезавтра будет лучше. Новые поколения процветут на развалинах старого, и наши принципы оправдают себя блистательно в новом мире, в потомстве, в будущем... Мечты, которыми наполнена жизнь наша и деятельность, осуществляются же когда-нибудь после... Увы! Разве осуществляются они в таком смысле, как случилось со Свифтом: в молодости он устроил дом для сумасшедших и под старость нашел себе приют в этом самом доме» [11, с. 402]. В этих словах можно видеть явное предсказание мыслителем всех катастроф и тоталитарных режимов XX века.

Более того, есть у К.П. Победоносцева и просто провидческие слова, описывающие нашу реальность начала XXI века. В статье «Новая вера и новые браки» он писал: «Печальное будет время, если наступит оно когда-нибудь, когда водворится проповедуемый ныне новый культ человечества. Личность человеческая немного будет в нем значить;



снимутся и те, какие существуют теперь, нравственные преграды насилию и самовластию. Во имя доктрины для достижения воображаемых целей к усовершенствованию породы будут приноситься в жертву сами священные интересы личной свободы, без всякого зазрения совести, о совести, впрочем, и помина не будет при воззрении, отрицающем саму идею совести. Наши реформаторы, воспитанные сами в кругу тех представлений, понятий и ощущений, которые отрицают, не в состоянии представить себе ту страшную пустоту, которую окажет нравственный мир, когда эти понятия будут из него изгнаны» [11, с. 463]. Это время уже наступило, а как ему противостоять, русский философ задумывался еще более ста лет назад. В этом его непреходящая ценность.

Подводя итог проведенному краткому анализу нашей темы, можно сделать следующие обобщающие выводы.

1. К.П. Победоносцев относится к оригинальной русской традиции философского персонализма, основанной не на неолейбницианстве, а на раскрытии православного опыта понимания человека как образа и подобия Божия, во многом близкого французскому католическому персонализму Э. Мунье.

2. Философия К.П. Победоносцева достаточно четко вписывается в русскую парадигму создания «новых начал философии» (И. Киреевский), в основе которых лежит принцип «цельного разума».

3. Концепция культуры и истории К.П. Победоносцева имеет четко выраженный персоналистический характер, рассматривая любые социальные и исторические явления с точки зрения их личностного содержания; а личностное содержание – как воплощение высшего религиозного идеала человека.

4. По К.П. Победоносцеву, богопознание в своем истоке всегда носит личностный характер в двух смыслах этого слова: и как личностный опыт самого человека, который невозможно заимствовать от других и передать другим; и как сосредоточенность на Лике Божиим как абсолютной Личности.

5. Разрушение христианского нравственного сознания, по диагнозу К.П. Победоносцева, приводит к лукавой подмене ценностей, и как следствие – к деградации человека и общества; общим принципом этой деградации является тотальная деперсонализация общественной жизни – подмена личностных отношений мертвыми учреждениями.

## Литература

1. Глинский Б.Б. Константин Петрович Победоносцев (Материалы для биографии) // *Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени*. М.: АНО «Развитие духовности, культуры и науки», 2004. С. 5–31.
2. Горелов А.А., Горелова Т.А. «Расщепленный» человек и идея всеединства // *Человек*. 2004. № 5. С. 39–46.
3. Горелов А.А. *Расщепленный человек и целостная личность*. М.: Наука, 1990. 255 с.
4. Даренский В.Ю. Принцип христианского персонализма в педагогике: концепция К.П. Победоносцева // *Управление развитием профессиональной компетентности личности: история, теория, практика*: в 2 т. Т. 1. Белгород: ИПК БГИИК, 2017. С. 119–125.
5. Даренский В.Ю. Философия образования К.П. Победоносцева // *Гуманитарные ведомости ТГПУ имени Л.Н. Толстого*. 2018. № 3 (27). Т. 2. Октябрь. С. 21–35.
6. Константин Петрович Победоносцев в воспоминаниях современников, речах и письмах / сост., предисл. и коммент. С.В. Лебедев, К.А. Киятов. М.: Институт русской цивилизации, 2016. 624 с.
7. Мунье Э. *Манифест персонализма*: пер. с фр. М.: Республика, 1999. 559 с.
8. Озе Я.Ф. *Персонализм и проективизм в метафизике* Лотце. Юрьев: Универ. изд-во, 1896. 476 с.
9. *Победоносцев К.П. Дела и дни*. М.: Традиция, 2018. 438 с.
10. *Победоносцев К.П. Государство и Церковь*. Т. I. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 704 с.
11. *Победоносцев К.П. Государство и Церковь*. Т. II. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 624 с.
12. *Победоносцев К.П. Конечная цель жизни* [Электронный ресурс] // *Православное обозрение*. 1877. Ноябрь. С. 392–412; 1878. Май-июнь. С. 19–24 / Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin\\_Pobedonoscev/konechnaja-tsel-zhizni/](https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Pobedonoscev/konechnaja-tsel-zhizni/)

13. *Половинкин С.М.* Персонализм и особенности социальной стратегии (христианский персонализм П.А. Флоренского в контексте русской мысли) // История философии. 2014. № 19. С. 166–180.
14. *Половинкин С.М.* Русский персонализм. М.: Синаксис, 2020. 1160 с.
15. *Полунов А.Ю.* Победоносцев: русский Торквемада. М.: Молодая гвардия, 2017. 335 с.
16. *Резниченко А.Ю.* Победоносцев К.П. // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. III. М.: Мысль, 2010. С. 253.
17. *Федоров В.* Победоносцев как философ и мыслитель [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.zdravruussia.ru/people/xixvektorajapolovina/?nw=1146>

*Аннотация.* В статье показано, что К.П. Победоносцев относится к оригинальной русской традиции философского персонализма, основанной не на неолейбницианстве, а на раскрытии православного опыта понимания человека как образа и подобия Божия. Его философия вписывается в русскую парадигму создания «новых начал философии» (И. Киреевский), в основе которых лежит принцип «цельного разума». Концепция культуры и истории К.П. Победоносцева имеет персоналистический характер, рассматривая любые социальные и исторические явления с точки зрения их личностного содержания; а личностное содержание – как воплощение высшего религиозного идеала человека. По К.П. Победоносцеву, богопознание опирается на естественные способности человека и всегда носит личный характер. Разрушение христианского нравственного сознания, по диагнозу К.П. Победоносцева, приводит к деградации человека и общества в виде тотальной деперсонализации общественной жизни – подмене личностных отношений мертвыми учреждениями.

*Ключевые слова:* К.П. Победоносцев, персонализм, традиционализм, философия, богопознание, нравственность.

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

#### **K.P. Pobedonostsev as Philosopher-Personalist**

*Abstract.* The article shows that K.P. Pobedonostsev belongs to the original Russian tradition of philosophical personalism, based not on neo-leibnizianism, but on the disclosure of the Orthodox experience of understanding man as the image and likeness of God. His philosophy agrees with the Russian paradigm of creating “new beginnings of philosophy” (I. Kireevsky), which is based on the principle of “integral mind”. Pobedonostsev’s concept of culture and history has personalistic character, considering any social and historical phenomena in terms of their personal content; and personal content - as the embodiment of the highest religious ideal of man. According to K.P. Pobedonostsev, the knowledge of God is based on the natural abilities of a person and always has personal character. The destruction of Christian moral consciousness, according to K.P. Pobedonostsev, leads to the degradation of man and society in the form of total public life depersonalization – the substitution of personal relations with dead institutions.

*Keywords:* K.P. Pobedonostsev, Personalism, Traditionalism, Philosophy, Knowledge of God, Morality.

## **Философское открытие имени и иконы: хронологические параллели и идейный генезис**

В период русского религиозно-философского ренессанса эпохи Серебряного века произошло открытие и введение в философский контекст двух новых категорий – «имени» и «иконы». Их философское осмысление привело к формированию двух новых идейных направлений – «философии имени» и «философии иконы», которые продолжили свое развитие в последующей русской мысли как в отечестве, так и за рубежом, в XX и наступившем XXI веке. Философию имени и философию иконы в историографической, исследовательской и учебной литературе принято рассматривать по отдельности как несвязанные и независимые друг от друга философские течения, в то время как они глубоко взаимосвязаны и, как представляется, должны рассматриваться в том числе и совместно.

Взаимосвязь философии имени и философии иконы можно проследить начиная с того, что эти направления развивались буквально параллельно друг другу на страницах выходящих друг за другом, а иногда одних и тех же трудов одной плеяды философов – Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, А.Ф. Loseва, С.Н. Булгакова. Оба направления имели более чем схожие черты философского генезиса и более чем схожую философскую проблематику. Опыт сопоставления философского открытия имени и иконы и рассмотрения сходного идейного генезиса и проблематики этих двух направлений мысли и будет представлен в данной статье.

### **Хронологические параллели**

Прежде всего стоит отметить интересные хронологические параллели в появлении трудов, посвященных философскому открытию и осмыслению категорий имени и иконы.

Первые тексты, посвященные философии имени, появились почти на десятилетие раньше первых очерков по философии иконы. Таковыми можно считать студенческие исследования П.А. Флоренского 1906–1907 годов, написанные им как курсовые работы в Московской духовной академии, а позднее объединенные в единый труд «Священное переименование». Основной этап развития русской философии имени начнется несколько лет спустя как реакция на афонские, или имяславские споры – богословские споры «имяславцев» и «имяборцев» об имени Божиим, вспыхнувшие в 1909–1913 годах в среде афонского православного монашества. Интересно заметить, что поводом для разгоревшихся споров послужила книга основоположника имяславия схимонаха Илариона (Домрачёва) «На горах Кавказа», впервые опубликованная в 1907 году, то есть одновременно с первыми студенческими работами Флоренского по философии имени.

Первые реакции на афонские споры в философской среде были связаны с фигурой М.А. Новоселова, который, поддерживав имяславское движение, вызвал интерес к нему

*Малер Елена Сергеевна*, преподаватель философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, организатор и ведущий Лектория храма Троицы на Воробьевых горах и МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: elenamaler@mail.ru



участников своего религиозно-философского «Кружка ищущих христианского просвещения», среди которых были Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев. С 1913 по 1917 год начинают появляться первые полемические статьи русских религиозных философов, посвященные осмыслению проблематики афонских споров и защите имяславия. Из работ Флоренского в это время появились анонимно написанное им предисловие к книге главного апологета имяславия иеромонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913), а также целый ряд критических текстов против богословов-имяборцев: «Архиепископ Никон – распространитель ереси» (1913) – разбор статьи архиепископа Никона «Великое искушение около Имени Божия» и С.В. Троицкого «Афонская смута» (1913) – и письмо Флоренского архиепископу Антонию (Храповицкому) (1915). Из статей Булгакова в это время появились «Афонское дело» (1913) и «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» (1914). В связи с созывом Поместного собора 1917–1918 годов и работы в его рамках особого подотдела по рассмотрению вопроса об имени Божием Флоренский подготовил «Проект текста для нового Послания об Имени Божием» (1917–1918), а Булгаков – доклад «Общее философско-религиозное введение к вопросу о почитании Имени Божия».

Большой интерес к полемике и проблематике имяславских споров испытывал Е. Трубецкой, который хотя и не написал посвященную осмыслению имяславской проблематики работу, но читал всю связанную с ней литературу. По его собственным воспоминаниям, огромное впечатление произвела на него книга схимонаха Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа» [4, с. 551]. А по просьбе Булгакова, Е. Трубецкой принял участие в работе над проектом обращения к Священному Синоду по делу имяславцев [4, с. 555–556].

В это же время, с 1915 по 1917 год, появляются три очерка Е.Н. Трубецкого, ставшие первыми текстами в истории русской мысли по философии иконы, – «Умозрение в красках» (1915), «Два мира в древнерусской иконописи» (1916) и «Россия в ее иконе» (1917), написанные, по его собственным упоминаниям, под огромным впечатлением от проходящих в это время выставок древнерусской иконописи из частных собраний и музейных экспозиций Петрограда и Москвы.

На протяжении 20-х – начала 30-х годов XX века появляются, можно сказать, основные труды и по русской философии иконы, и по русской философии имени. У П.А. Флоренского друг за другом появляются статья «Обратная перспектива» (год написания основной части рукописного текста – 1919, а публикации – 1967) и большой трактат «Иконостас» (1919–1922) – главные его работы, посвященные иконе; а также статьи «Об Имени Божием» (1921), «Имяславие как философская предпосылка» (1922) и большой трактат «Имена» (1923–1926) – его главные работы, посвященные имени.

В этот же период появляются главные имяславские труды А.Ф. Лосева начиная со статьи «Имяславие» (1919), написанной в качестве главы к его работе «Русская философия» для цюрихского издания на немецком языке, и продолжая трудами его «первого восьмикнижия» – прежде всего «Философия имени» (1927), а также «Вещь и Имя» (1929), «Очерки античного символизма и мифологии» (1929) и «Диалектика мифа» (1930), – содержащими размышления, посвященные имени и иконе. Наконец, в этот же период С.Н. Булгаков напишет свой главный посвященный осмыслению имени труд – «Философия имени» (1919–1923), который будет издан уже в эмиграции. В эмиграции он напишет самый масштабный труд в рамках русской философии иконы «Икона и иконопочитание» (1931), а итог собственному осмыслению имяславской проблематики подведет текстом, являющимся постскриптумом к его «Философии имени»: «Софиологическое уразумение догмата об Имени Иисусовом (Post scriptum к сочинению об Имени Божием)» (1942). Можно сказать, что эти две итоговые работы С.Н. Булгакова завершили развитие «философии имени» и «философии иконы» философами Серебряного века и перенесли эти направле-

ния русской религиозно-философской мысли в интеллектуальное пространство Русского Зарубежья, где они получили свое дальнейшее развитие, вплоть до их нового открытия уже в постсоветской России.

Особое внимание в рамках нашего обзора стоит обратить на то, что философское осмысление имени и иконы встречается на страницах одних и тех же трудов, что связано с их содержательной взаимосвязью. В вышеперечисленных трудах по философии иконы встречаются размышления об имени – прежде всего в контексте осмысления мистического смысла надписания, именованя икон, а в трудах по философии имени – размышления об иконе, прежде всего в контексте сопоставления имени и иконы как двух схожих друг с другом религиозных символов [14, с. 126–136].

### От теории «всеединства» – к средневековой религиозной практике

В рамках сопоставления русской философии имени и философии иконы стоит прежде всего выделить очень схожие особенности их философского генезиса, повлиявшие на содержательное сближение этих направлений мысли.

Во-первых, несомненна идейная и методологическая корреляция и философии имени, и философии иконы со всем основным комплексом идей сформулированной Владимиром Соловьевым и доминирующей в эпоху Серебряного века философии всеединства, на что указывают ведущие современные исследователи как философии имени, так и философии иконы. В качестве самых ярких примеров стоит привести монографию по философии имени А.И. Резниченко «О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minoris», где в главе «Философия имени и Вл. Соловьев» отмечается: «Философское обоснование имяславия теснейшим образом связано с филологической традицией; более того, философия имени в своем “феноменальном бытии”, т.е. практически во всех своих версиях – о. П. Флоренского, о. С. Булгакова, А.Ф. Лосева, <...> является логическим продолжением тех софиологических конструкций, которые были как бы “заданы” в русской философской традиции Вл. Соловьевым» [16, с. 30]. А также стоит упомянуть монографию Е.В. Ковалевой «Философия иконы: эстетический и онтологический аспекты сакрального образа в русском платонизме», в которой автор отмечает: «...на основе русского платонизма возникает оригинальное явление философской мысли, которое можно назвать философией иконы»; «платонические установки представителей философии всеединства <...> создают условия для возникновения и развития философии иконы» [9, с. 156].

Особенно явно, как представляется, взаимосвязь философии имени и философии иконы прослеживается с философской концепцией «богочеловечества», выводящей из христологического догмата о неслитном и нераздельном единстве божественной и человеческой природы в Иисусе Христе – Богочеловеке идею о возможности и необходимости осуществления единства божественного и человеческого начал в мире. И имя, и икона будут осмысляться в этом контексте как явления или религиозные символы, синергично воплощающие в себе такое единство божественного и человеческого начал. Так, как писал об иконе Флоренский: «...в иконописных изображениях мы сами... видим благодатные и просветленные лики святых, а в них, в этих ликах, – явленный образ Божий и Самого Бога» [18, с. 33–34]. Или как писал об имени Божиим Булгаков: «...имена эти суть обнаружения энергии Божией, которая говорит себя, называет себя в человеке чрез наименование», «именование есть действие Божие в человеке, человеческий ответ на него, проявление энергии Божией» [3, с. 274].

Во-вторых, как в философии имени, так и в философии иконы происходит открытие и осмысление совершенно новых в философском контексте категорий, взятых отнюдь не из философии всеединства, а из реальной, к тому же средневековой религиозной традиции и практики: в случае философии имени – из исихастской практики

Иисусовой молитвы, а в случае философии иконы – из древнерусской практики иконопочитания и иконописи.

Русская философия имени, за исключением первого относящегося к ней студенческого исследования П.А. Флоренского «Священное переименование», действительно развивалась как реакция на афонские споры об имени Божиим, возникшие в контексте богословского осмысления исихастской практики Иисусовой молитвы. Ставшая поводом к спорам книга афонского, а позднее кавказского отшельника схимонаха Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа» была посвящена руководству к совершению Иисусовой молитвы [7, с. 8]. И именно в контексте осмысления практики молитвенного делания схимонах Иларион заявляет, что «в имени Божиим присутствует Сам Бог – всем Своим существом и всеми своими бесконечными свойствами», имея в виду ощущение молящимися божественного присутствия и единения с Богом во время Иисусовой молитвы [7, с. 12–13].

Открытие русской философии иконы тоже было связано с соприкосновением с живой православной традицией и практикой. Первые труды по этой теме – три очерка Е.Н. Трубецкого о русской иконе – были написаны под сильнейшим впечатлением от знакомства с образцами древнерусской иконописи как на проходящих в это время выставках частных собраний И.С. Остроухова, А.В. Морозова, С.П. Рябушинского, и экспозиций петроградского Музея Александра III – Русского музея, Румянцевского и Исторического музеев Москвы, так и в средневековых соборах Новгорода, Владимира, Ярославля и Москвы.

Е.Н. Трубецкой расценивает свое открытие – древнерусскую иконопись – как «глубочайшее, что есть в древнерусской культуре» [17, с. 346], которая, к сожалению, до недавнего времени оставалась «совершенно непонятной русскому образованному человеку» по двум причинам. Во-первых, по причине того, что древнерусская икона по прошествии времени «была недоступна глазу» из-за «насевшей на них копоти и от позднейших записей» [17, с. 433–434], и увидеть «эти краски отдаленных веков», которые оказались «совершенно свежими и словно новыми», удалось только благодаря применению «современной техники очистки» [17, с. 346]. Во-вторых, древнерусская икона оказалась совершенно чуждой его современникам из-за «полнейшего непонимания ее духа», в результате чего она лишь «характеризовалась неопределенным выражением “аскетизм”» и «отбрасывалась, как отжившая ветошь» [17, с. 346]. Поэтому в своих очерках он говорит именно об открытии, поскольку до самого последнего времени в иконе все оставалось скрытым – и линии, и краски, и ее символический и духовный смысл – «тот самый смысл, которым жила вся наша русская старина» [17, с. 371].

Говоря о важности произошедшего в рамках философии имени и философии иконы обращения к реальному религиозному опыту, стоит напомнить о характеристике, данной официальному богословию начала XX века протоиереем Георгием Флоровским, а именно, об обозначении его главной проблемы: «странный разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью», что «так характерно сказалось в недавней “Афонской смуте”, – в спорах о именах Божиих и о молитве Иисусовой» [20, с. 502–503]. С нашей точки зрения, произошедшее открытие имени и иконы через соприкосновение с реальной религиозной традицией как раз и порождает религиозно-философскую мысль, преодолевшую этот разрыв.

### **Против секуляризма и церковного модернизма**

Далее нужно отметить, что идейное формирование как философии имени, так и философии иконы сходным образом происходит в противостоянии, с одной стороны, секулярным философии и культуре, а с другой – модернизму в богословии и церковной среде.

Если говорить о философии имени, то, с точки зрения развивающих ее мыслителей, в афонских спорах воплотилось противостояние двух принципиально разных мировоззрений: секуляризма, номинализма, позитивизма, проявившихся в имяборчестве, и мистицизма, реализма, идеализма, проявившихся в имяславии. Так, П.А. Флоренский в своей статье «Имяславие как философская предпосылка» отмечает, что «корнями своими вопрос об Иисусовой молитве и имени Спасителя уходит к... борьбе противоположностей идеализма, или, что то же, реализма и мистицизма, с одной стороны, и номинализма, – он же и рационализм и материализм, – с другой» [19, с. 292]. И в качестве «идеологической родословной» имяславия перечисляет «античный идеализм, неоплатонизм, средневековый реализм, паламизм, Гете» [19, с. 252].

А.Ф. Посев в труде «Очерки античного символизма и мифологии» тоже обозначает две противоположные друг другу идейные линии. К одной из них относятся учение о единосущности Бога Отца и Бога Сына, православное дифизитство, иконопочитание, исихазм и имяславие, являющие собой «единое православно-восточное, византийско-московское, мистико-символическое и диалектико-мифологическое учение и опыт», тогда как к другой относятся арианство, монофизитство, монофелитство, иконоборчество, варлаамитство и имяборчество (ономатомахия), эллинство, латинство и западное возрождение, являющие собой «единое безбожное мировоззрение и опыт» [13, с. 900].

Отдельным объектом критики философов-имяславцев стало официальное, или синодальное богословие их времени, представители которого в лице архиепископа Антония (Храповицкого) и архиепископа Никона (Рождественского) стали главными борцами с имяславием и авторами антиимяславских докладов в Синоде, повлиявших на текст осудившего имяславцев итогового Послания Священного Синода 1913 года. Философы-имяславцы подробно разбирали антиимяславские тексты синодальных богословов и итоговое Послание Синода. Можно упомянуть статью Флоренского «Архиепископ Никон – распространитель ереси» (1913) и его разбор статей архиепископа Никона «Великое искушение около Имени Божия» и С.В. Троицкого «Афонская смута» (1913), статьи Булгакова «Афонское дело» (1913), Новоселова «Папизм в Православной Церкви» (1914), Эрнэ «Разбор Послания Святейшего Синода о Имени Божиим» (1917), в которых они обвиняли синодальных богословов в излишнем рационализме, позитивизме и секуляризме, излишнем психологизме и уклоне в моралистичное, или нравственное богословие, наконец, в полном отрыве от святоотеческого предания и мистической практики Православной Церкви. Если учесть, что главный критик и противник имяславия архиепископ Антоний (Храповицкий) действительно окажется главным апологетом доведенного в его интерпретации практически до ереси так называемого нравственного богословия, которому свойственны исключительно нравственное истолкование христианских догматов и прежде всего догмата об Искуплении, чисто психологическое восприятие мистических религиозных практик и прежде всего молитвы, – обличения имяславцев были более чем обоснованными [5, с. 475–476].

Но, на наш взгляд, здесь важно отметить, что подобные радикальные антиимяславские взгляды исповедовали далеко не все синодальные богословы. Достаточно упомянуть о епископе Полтавском Феофане (Быстрове), ректоре Московской духовной академии епископе Феодоре (Поздеевском) и главе Московской Синодальной конторы митрополите Макарии (Парвицком), сочувственно относившихся к имяславцам и имяславью, в связи с чем было бы уместно не приписывать всем «синодальным богословам» имяборческие взгляды, а говорить о наличии в синодальном богословии по отношению к имяславью разных, в том числе противоположных позиций.

Аналогичная антисекулярная рефлексия и критика наблюдается и в философии иконы: развивавшие ее мыслители противопоставляли древнерусскую иконопись секулярной живописи разных эпох – прежде всего античности и Возрождения – и писали о трудностях понимания, а, точнее, о непонимании ее высокой эстетики и духовного смысла секулярным

сознанием. Из самых показательных рассуждений стоит привести противопоставление Е.Н. Трубецким в очерке «Два мира в древнерусской иконописи» древнерусских иконописных ликов святых человекообразным изображениям языческих богов и обозначение трех главных отличительных свойств иконописных ликов – «аскетическую неотмирность», «подчинение храмовому соборному целому» и «специфическое горение ко кресту» [17, с. 374].

К этой же теме относятся все размышления П.А. Флоренского о противоположных свойствах и символическом смысле обратной и прямой перспективы. Исследуя истоки «перспективного» сознания, Флоренский находит их в античности. Изобретателями перспективы, по его утверждению, являются Анаксагор и Демокрит – «два рационалистических ума», которые решили вывести «законы перспективы», причем сделали они это, «столкнувшись с необходимостью росписи театральных декораций», что позволяет считать «корнем перспективы – театр», в результате чего прямая перспектива оказалась не «живым художественным восприятием действительности», а «обманом», «имитацией», «заменой действительности ее видимостью» [19, с. 52–55]. Проследившая дальнейшую историю развития «перспективности», Флоренский отмечает, что с IV века – начала христианской эпохи – «киллюзионизм разлагается, и перспективная пространственность в живописи исчезает», но затем возникает вновь «с концом средневекового реализма», в эпоху Нового времени, начинающуюся Возрождением, в которую произошла «подмена созидания символов – построением подобий», с которой началась «порча естественного человеческого способа мыслить и чувствовать» и «перевоспитание в духе нигилизма» [19, с. 57–60].

В рамках философии иконы происходит и критика церковного модернизма – в контексте противопоставления традиционной древнерусской иконописи и церковной «реалистической живописи» Нового времени. Е. Трубецкой описывает деградацию русской иконописи от высоких древнерусских образцов до модернистской церковной живописи во всех трех очерках об иконе. В первом очерке, «Умозрение в красках», он отмечает: «... в XVII веке, в связи с другими церковными новшествами, в русские храмы вторглась реалистическая живопись, следовавшая западным образцам» [17, с. 347]. Во втором очерке, «Два мира в древнерусской иконописи», он связывает это духовное падение с «беспросветным духовным мещанством», которое «говорит только о здешнем», «выражает только плоскостное и плоское мироощущение» и не приводит к той самой встрече двух миров» [17, с. 403]. В результате, как он пишет уже в третьем очерке, «Россия в ее иконе», произошло изменение в восприятии иконы, превратившейся в мещанском сознании в предмет роскоши: «икона мало-помалу становится предметом роскоши; второстепенные подробности начинают интересоваться иконописца сами по себе, независимо от... духовного содержания... В результате получается живопись... мелочная: в ней нет ни глубины чувства, ни высоты духовного полета... Результатом его явилась "утрата" иконы, полное забвение ее смысла» [17, с. 436].

### **Против «нового религиозного сознания» – за историческое христианство**

Надо сказать и о том, что оба анализируемые нами направления русской мысли оформлялись в противостоянии еще одному характерному для эпохи Серебряного века религиозно-философскому течению – так называемому новому религиозному сознанию, основными представителями которого были Д.С. Мережковский и З.Н. Гиппиус, В.В. Розанов и Н.А. Бердяев, а главным идейным посылом – критика исторического христианства и устремление к созданию нового, обновленного и модернизированного христианства и Церкви. В работе «Новое христианство» Н.А. Бердяев очень точно и емко характеризует «новое религиозное сознание» как отдельный «тип русской религиозной мысли», для которого характерна «не жажда возврата в материнское лоно Церкви, к древним преданиям, а искание новых откровений, обращение вперед» [1, с. 487]. Характеризуя религиозно-



философские взгляды Мережковского, Бердяев пишет, что «у Мережковского не чувствуется живой связи с исторической Церковью и ее преданием... Мережковскому думается, что по-настоящему в христианстве еще не было Церкви... Церковь откроется только в третьем откровении...» [1, с. 499–500], в связи с чем, по его словам, именно «критику исторического христианства Мережковский сделал делом своей жизни» [1, с. 495].

Ни один из авторов русской философии имени и философии иконы не являлся сторонником «нового религиозного сознания», что представляется чрезвычайно важным. И об этом пишет сам Бердяев в тексте «Новое христианство», в котором противопоставляет «новое религиозное сознание» взглядам не принявших его философов: «В этом течении религиозной мысли пророчество всегда побеждает священство и пророческим предчувствиям отдаются без особой осторожности, без той боязни произвола и подмены, которая так характерна для Булгакова, свящ. П. Флоренского, Эрн и др» [1, с. 499–500].

Показательны факты личной биографии этой плеяды философов, сделавших выбор в пользу исторического христианства и не только оставшихся в лоне исторической Церкви, но и ставших ее служителями. Так, П.А. Флоренский после окончания с отличием в 1904 году Московского университета неожиданно для университетского сообщества поступил в Московскую духовную академию и навсегда связал свою жизнь с Троице-Сергиевой Лаврой, а в 1911 году принял сан священника. В 1918 году, сразу после революции, покинул Московский университет и принял сан священника С.Н. Булгаков. А в 1929 году тайный монашеский постриг приняли А.Ф. Лосев и его супруга. Здесь уместно привести очень показательные слова из письма Флоренского идеологу «нового религиозного сознания» Мережковскому, емко обозначающие главный пункт их расхождения: наши отношения зависят от того, «как мы относимся к исторической Церкви»: «я должен быть в Православии и должен бороться за него. Если Вы будете нападать на него, то, быть может, я буду бороться с Вами» [15, с. 515].

Наконец, стоит отметить и то, что рассматриваемое в данном обзоре философское открытие и осмысление имени и иконы совершенно не пересекалось с проблематикой, интересовавшей представителей «нового религиозного сознания» и, более того, осталось ими практически полностью проигнорированным. Как об этом пишет один из главных современных исследователей «имяславских споров» о. Димитрий Лескин в монографии «Спор об Имени Божием», «мимо споров прошли <...> и представители “нового религиозного сознания”, не желавшие видеть в “мертвой” и “косной” “исторической Церкви” даже возможность живого и всеобъемлющего догматического движения. Чаявшим “третьего завета” и “новой церкви Иоанна Богослова” значительно интереснее были русские хлысты и иные “народные мистики”, чем серьезнейшие споры в “реакционной церковной среде”» [10, с. 141].

### Философское обращение к патристике

Обозначенные особенности идейного генезиса русской философии имени и русской философии иконы – критика секуляризма и церковного модернизма, противостояние «новому религиозному сознанию» и выбор исторического христианства, обращение к реальной религиозной традиции и практике – привели к небывалому интересу русских мыслителей к святоотеческому наследию. Тексты русских философов никогда прежде не были наполнены таким количеством ссылок на библейские и патристические тексты, как в контексте осмысления имени и иконы. Это, с нашей точки зрения, позволяет говорить о произошедшем в контексте русской философии имени и философии иконы первом масштабном философском обращении к патристике и ее вовлечении в философский контекст в истории русской мысли.

Если говорить о философии имени, то для осмысления поднятых ею вопросов – о сущности божественных имен, онтологической связи божественных имен и Бога, связи

через божественные имена человека с Богом и форме почитания божественных имен – оказалось важным обращение к трудам св. Дионисия Ареопагита, в особенности его трактату «О божественных именах» и к трем догматическим спорам: евномиянскому спору IV века Евномия и отцов-каппадокийцев Григория Нисского, Григория Богослова и Иоанна Златоуста о возможности постижения божественной сущности через имена; иконоборческим спорам VIII–IX веков и трудам Иоанна Дамаскина и Феодора Студита о почитании икон и, наконец, паламитскому спору XIV века Варлаама Калабрийского и Григория Паламы и введенному им различению божественной сущности и божественной энергии, причем нетварной.

Так, П.А. Флоренский в работе «Имяславие как философская предпосылка» заявляет, что «отеческие цитаты непрерываемо удостоверяют истинность и православность защитников имени и молитвы» [19, с. 293], и приводит пространное рассуждение о важности произошедшего в паламитских спорах «различения в Боге двух сторон, внутреннюю, или существо Его, и обращенную вовне, или энергию» [19, с. 270–272]. А.Ф. Лосев считает, что вопрос о почитании имени Божия – один из главных богословских вопросов вообще, который неоднократно рассматривался в Церкви и о котором можно сказать, что «каждый догмат *implicite* содержит его в себе» [12, с. 68]. В статье «Имяславие» он дает систематический перечень отцов Церкви, труды которых могут послужить «мистическим обоснованием имяславия», которое «остаётся в Церкви непоколебленным в течение столетий» [11, с. 7–10]; а также пишет отдельные работы о значении Дионисия Ареопагита: «Дионисий Ареопагит с точки зрения имяславия» и «Историческое значение Ареопагитик» [11, с. 107–141]. С.Н. Булгаков в «Философии имени», особенно в главе «Имя Божие», рассуждает о сочинениях Дионисия Ареопагита и о VII Вселенском Соборе и иконопочитании как наиболее важных для имяславия патристических трудах [2, с. 271–286].

Если же говорить о философии иконы, то для осмысления поднятых ею богословских вопросов – о взаимосвязи образа и Первообраза, икон и изображенных на них Бога или святых, подобающих форм иконопочитания и традиционных канонов иконописания, о связи человека с Богом через иконы – оказалось важным обращение к иконоборческим спорам VIII–IX веков и учению Иоанна Дамаскина и Феодора Студита о богословии образа и иконопочитании, а также к различным текстам и постановлениям о традиционных канонах иконописания. Так, в работе «Иконостас» П.А. Флоренского есть и фрагменты о постановлении Седьмого Вселенского Собора, выразившего подлинное церковное сознание [18, с. 41], и фрагменты о канонической форме иконописания, которая «есть освобождение, а не стеснение», поскольку «поднимая на высоту, <...> высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям» [18, с. 42, 45], и размышления о постановлениях Стоглава, посвященных иконописцам [18, с. 54]. А в качестве примера самого масштабного обращения к патристике в контексте философии иконы стоит привести «догматический очерк» С.Н. Булгакова «Икона и иконопочитание», в котором он подробнейшим образом анализирует догмат иконопочитания, принятый VII Вселенским Собором, позиции и аргументы иконоборцев и позиции и аргументы иконопочитателей св. Иоанна Дамаскина и св. Феодора Студита [2, с. 243–257].

Наконец, отдельно нужно отметить, что и в трудах по философии имени, и в трудах по философии иконы происходит обращение к самому Священному Писанию причем как к Ветхому, так и Новому Завету, то есть к библейским представлениям и о божественных именах, и о священных образах и формах их почитания. В работе П.А. Флоренского «Имяславие как философская предпосылка» есть целый фрагмент, посвященный «главным местам из Нового Завета» об имени [19, с. 293], а в его труде «Иконостас» – пространное рассуждение с цитатами из Нового Завета, посвященными преображенным лицам подвижников [18, с. 23]. В статье «Имяславие» А.Ф. Лосев пишет, что «современное имяславие коренится не только в первых столетиях христианства, а обнаруживается как характерная



черта и в ряде древних религий, в первую очередь в религии Ветхого Завета», и перечисляет соответствующие фрагменты Ветхого Завета [11, с. 5–7]. Ссылкам на Библию, причем как на Ветхий, так и на Новый Завет, и осмыслению библейского восприятия божественных имен посвящена большая часть главы «Имя Божие» «Философии имени» С.Н. Булгакова [3, с. 286–329]. Как и многочисленные обращения к библейскому тексту Ветхого и Нового Завета, но уже касающиеся богословия образа, содержатся в его «догматическом очерке» «Икона и иконопочитание» [2, с. 277–278].

Интересно отметить, что выделенное нами в контексте осмысления имени иконы масштабное философское обращение к патристике и Библии – можно сказать, патристический поворот – произошло годами ранее возникновения уже в философии Русского Зарубежья «неопатристического синтеза», призвавшего философию обратиться «назад к Отцам». В связи с чем здесь будет уместно привести показательные слова одного из его основателей протоиерея Георгия Флоровского, так описавшего два вектора развития философии Серебряного века: «От Соловьева путь назад к Шеллингу и к неоплатоникам, но и к патристике, к опыту Великой Церкви, в историческую Церковь, в Церковь предания и отцов» [20, с. 493]. А при описании взглядов В.Ф. Эрна, выступившего против психологизма за онтологизм, который больше всего осуществлен у восточных Отцов, он пишет: «...у Эрна намечается, таким образом, и философский возврат к отцам» [20, с. 489]. Наконец, на этот патристический поворот указывает и один из ведущих современных исследователей имяславия о. Димитрий Лескин, отмечая, что имяславские споры стали началом «направлений и ходов отечественной религиозно-философской мысли», одно из которых приведет «к «неопатристическому синтезу» архим. Василия (Кривошеина), архим. Киприана (Керна), В.Н. Лосского, прот. Иоанна (Мейендорфа)» [10, с. 11].

### **Значение отца Иоанна Кронштадтского**

В контексте рассмотрения произошедшего в рамках русской философии имени и русской философии иконы патристического поворота отдельно нужно сказать о роли и значении для формирования этих направлений мысли, в особенности философии имени, известного пастыря и богослова этой эпохи, современника Владимира Соловьева – отца Иоанна Кронштадтского.

Отец Иоанн был действительно уникальным пастырем своего времени, который, с одной стороны, был образованным богословом, окончившим Санкт-Петербургскую духовную академию и ставшим кандидатом богословия, а с другой – носителем реальной православной традиции и религиозного опыта, пастырем, особо ратующим за пробуждение церковного сознания, возрождение подлинного молитвенного опыта и к этому времени практически забытой практики Иисусовой молитвы, за восстановление практики частого участия в церковных Таинствах, особенно – Таинстве Причащения. В нем сочетались богословская образованность и практика реальной духовной жизни, что отличало его от многих так называемых школьных богословов, оторвавшихся от церковной традиции и практики.

Протоиерей Георгий Флоровский очень точно определяет служение и труды св. прав. Иоанна Кронштадтского как опытное богопознание, соответствующее святоотеческому духу: «У о. Иоанна вновь открывается “забытый путь опытного богопознания”... И в этом “опыте” духовном и евхаристическом, преодолевается всякий богословский “психологизм”. Духовная жизнь и опыт таинств, таков единственный надежный путь к догматическому реализму. Это возвращение к духу святых отцов» [20, с. 401]. В главном труде отца Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе», впервые опубликованном в 1894 году и затем многократно переиздававшемся, есть целые фрагменты, посвященные критике современного ему секулярного общества, богословскому осмыслению и православному

почитанию святых икон и имен святых, а также осмыслению огромного значения молитвы, особенно молитвы Иисусовой, – и это те самые темы, которые будут затрагиваться и осмысляться в начавших формироваться сразу после смерти пастыря и философии имени, и философии иконы.

Отец Иоанн Кронштадтский неоднократно критикует современное ему секулярное общество «за материализм в жизни и духовный скептицизм (безверие)» [8, фрагм. 1710], в котором место слова Божия заняло «слово мирское, слово суеты», место храмов Божиих заняли «храмы суеты мира: театры, цирки, собрания», место святых икон заняли «живописные и фотографические портреты», а вместо Бога и святых «в мире почитают до обожания своих знаменитостей – литераторов, актеров, певцов, живописцев» [8, фрагм. 618]. Он отмечает, что и современные христиане слишком «заняты суетою и суетными удовольствиями» и не имеют ни желания, ни времени «вникнуть в дух христианской веры» [8, фрагм. 1040]. И эти его мысли прямо коррелируются с приведенной выше критикой секуляризации в рамках и философии имени, и философии иконы.

Во время молитвы перед иконами, по словам отца Иоанна Кронштадтского, в них духовно пребывают святые или Сам Бог, на иконах изображенные: «По той мере, как ты начинаешь молиться духом и истиною пред св. иконою, например Спасителя, по той мере к иконе привлекается дух того, кто изображен на иконе. Пример – чудотворные иконы, говорившие, источавшие слезы, кровь и проч.» [8, фрагм. 1386]. Иконы осмысляются им как места БОЖЕСТВЕННОГО ПРИСУТСТВИЯ, в которых «всемогущая сила Божия <...> сосредоточивается, подобно тому как солнечные лучи собираются в фокусе» [8, фрагм. 1319], в связи с чем он заявляет, что «Небо отвечает нам в иконах», как некогда «Господь в еврейской скинии» [8, фрагм. 1524].

И таким же образом, как средоточие или место присутствия силы Божией или Его святых, осмыслялась икона в рамках философии иконы. Приведем слова П.А. Флоренского из «Иконостаса» о том, что образ святого есть сам святой: «Вот, я смотрю на икону и говорю в себе: “Се – Сама Она” – не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая» [18, с. 33–34]. Или предложенное им осмысление иконы как окна или двери: «При молитвенном цветении высоких подвижников иконы неоднократно бывали не только окном, сквозь которое виделись изображенные на них лица, но и дверью, которую эти лица входили в чувственный мир» [18, с. 36].

Аналогичным образом, по словам отца Иоанна Кронштадтского, во время молитвы в называемых именах Бога и именах святых энергично пребывает Сам Бог и призываемые святые. Это было обозначено им в формуле «Имя Божие есть Сам Бог», превратившейся в главное утверждение имяславского движения. Как писал об этом отец Иоанн Кронштадтский: «Молящийся! имя Господа, или Богоматери, или Ангела, или святого да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери, Ангела или святого; Имя Господа есть Сам Господь – Дух везде сый и все наполняющий; имя Богоматери есть Сама Богоматерь, имя Ангела – Ангел, святого – святой... И так имя Бога и святого есть Сам Бог и святой Его» [8, фрагм. 1305].

Схожим образом осмыслялось имя Божие в рамках философии имени – как место божественного присутствия, а то и как божественная энергия. Так со ссылкой на отца Иоанна напишет об этом С.Н. Булгаков в «Философии имени»: «...оказывается, что опыт великих подвижников “умного делания”, Иисусовой молитвы, в частности и такого великого молитвенника наших дней, как о. Иоанн Кронштадтский, свидетельствует эту истину о том, что “Имя Божие есть Сам Бог”, как некую аксиому, а не спорную теологему, богословское мнение, философскую идею» [3, с. 323].

Согласно отцу Иоанну, благодаря присутствию силы Божией в именах, иконах и других религиозных символах молитва, творимая перед иконами, призывающая божественные

имена, осмысляется как важнейшее средство соединения человека с Богом. По его словам, молитва есть «возношение ума и сердца к Богу», «созерцание Бога», «дерзновенная беседа твари с Творцом», «златая связь, соединяющая тварь с Творцом», «низведение неба в душу», «вмещение в сердце Пресвятой Троицы» [8, фрагм. 1300]. Подобное восприятие молитвы было общим местом и в русской философии имени. Так писал о силе молитвенного призывания имени С.Н. Булгаков: «Имя Божие... есть и средство молитвенного призывания Божия, оно есть лестница, соединяющая небо и землю: человек обращается, призывает, а Бог слышит в этом призыве Свое Имя. В этом сила, святость, тайна и трепетный ужас Имени Божия, ибо, призывая Его, мы являемся в предстоянии Божества, мы уже имеем Его в самом Имени, мы создаем звуковую Его икону» [3, с. 288].

Таким образом, действительно можно сказать, что отец Иоанн Кронштадтский подготовил ту идейную почву, на которой появились и развились и русская философия имени, и философия иконы с характерным для них противостоянием секулярной мысли и культуре, обращением к религиозной мистической практике, осмыслением божественных имен и икон как мест божественного присутствия, как явлений, связывающих человека с Богом, наконец, с осмыслением огромного значения молитвы, особенно, молитвы Иисусовой, – всеми теми идеями, которые прямо соотносятся с богословскими взглядами отца Иоанна Кронштадтского.

### Содержательные параллели

В завершение данного обзора хотелось бы обратить внимание на то, что наряду с рассмотренным сходным идейным генезисом русской философии имени и русской философии иконы свойственны и глубокие содержательные параллели друг с другом, во многом являющиеся следствием этой схожести их генезиса.

К сделанным в рамках осмысления и имени, и иконы главным содержательным утверждениям относится, прежде всего утверждение об онтологической взаимосвязи между религиозным образом, выполненным в словах – именем или в красках – иконой, и первообразом. Как икона, так и божественное имя осмысляются как место божественного присутствия, присутствия божественной энергии, а в некоторых случаях даже сама божественная энергия. Центральные категории этих направлений мысли наделяются очень важной гносеологической, коммуникативной и сотериологической функцией: и имя, и икона в реальном религиозном опыте оказываются средствами познания открытых человеку божественных свойств и общения человека с Богом и святыми, а также средствами приобщения человека к присутствующей в них божественной благодати, а через это – к спасению.

Стоит отметить характерный как для философии иконы, так и для философии имени важнейший персоналистский аспект, позволяющий осмыслить имя и икону-образ в качестве важнейших атрибутов личности, как условие взаимосвязи, взаимодействия и общения между личностями, наконец, как условие взаимосвязи, взаимодействия и общения между личностью человека и Личностью Бога.

Говоря о содержательном сопоставлении этих двух направлений мысли, важно также отметить, что философия имени и философия иконы непосредственно пересекаются в рамках одной из главных тем, поднятых в контексте и имяславских споров, и философии имени, – темы сопоставления «имени» и «иконы» как схожих религиозных категорий и выявления их онтологического соотношения друг с другом: является ли икона онтологически большей имени, является ли имя онтологически большим иконы или эти категории являются онтологически соразными [14, с. 126–136].

Итак, в данном обзоре удалось рассмотреть хронологию и идейный генезис русской философии имени и русской философии иконы как двух религиозно-философских направ-



лений русской мысли эпохи Серебряного века, в которых состоялось открытие двух новых в философском контексте категорий – имени и иконы. Хронологический обзор позволяет сделать вывод о параллельном возникновении и развитии этих двух направлений мысли в трудах одной плеяды мыслителей – Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, А.Ф. Loseva, С.Н. Булгакова; отметить то, что первые тексты, посвященные философскому осмыслению имени, появились на несколько лет раньше первых философских очерков об иконе; а также, что завершением этого этапа развития обоих направлений стали последние труды С.Н. Булгакова, написанные им уже в эмиграции; после чего оба направления мысли продолжили свое развитие в философии Русского Зарубежья, вплоть до времени их нового открытия и развития уже в постсоветской современной России.

Проведенный анализ идейного генезиса философии имени и философии иконы позволил выделить целый ряд важнейших схожих векторов: их идейную связь с различными концепциями философии всеединства, особенно с концепцией «богочеловечества»; при этом заимствование их центральных философских категорий – имени и иконы – не из философии всеединства, а из реальной религиозной традиции и практики: в случае имени – практики Иисусовой молитвы, в случае иконы – древнерусской иконописи.

Их формирование происходило в противостоянии секулярным, позитивистским, материалистическим философии и культуре, а также церковному модернизму эпохи Нового времени и современному им «школьному» богословию. Для них характерны неприятие «нового религиозного сознания», приверженность историческому христианству и Церкви, масштабное философское обращение к патристике и введение святоотеческих и библейских текстов в философский контекст. Особое значение в формировании этих направлений мысли, особенно философии имени, принадлежит отцу Иоанну Кронштадтскому, которого наряду с Владимиром Соловьевым в определенной степени можно считать их идейным источником. Наконец, было обращено внимание на глубокие содержательные параллели этих направлений мысли, проявляющиеся в схожем осмыслении категорий имени и иконы на разных – онтологическом, гносеологическом, коммуникативном, персоналистском – уровнях, что связано в том числе с их схожим идейным генезисом.

## Литература

1. Бердяев Н.А. Новое христианство // Н.А. Бердяев // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press, 1989. 712 с.
2. Булгаков С.Н. Первообраз и образ / С.Н. Булгаков // Соч.: в 2 т. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. СПб.: ООО «Инапресс»; М.: Искусство, 1999. 448 с.
3. Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1998. 448 с.
4. Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / сост. В.И. Кейдан. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 753 с.
5. Иларион (Алфеев), архиеп. Имяславие // Православная энциклопедия. Т. 22. М., 2009. С. 457–495.
6. Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 912 с.
7. Иларион (Домрачев), схимонах. На горах Кавказа: Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, через молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынников. 2-е изд., испр. и много доп. Баталпашинск, 1910. 438 с.
8. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. 656 с.
9. Ковалева Е.В. Философия иконы: эстетический и онтологический аспекты сакрального образа в русском платонизме [Электронный ресурс] // Орловский гос. ун-т имени И.С. Тургенева, 2012. 169 с. / Режим доступа: [http://oreluniver.ru/file/employee/29338/E\\_V\\_Kovaleva\\_-\\_Monograph\\_-\\_Philosophy\\_of\\_Icon.pdf](http://oreluniver.ru/file/employee/29338/E_V_Kovaleva_-_Monograph_-_Philosophy_of_Icon.pdf)
10. Лескин Д., свящ. Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004. 368 с.
11. Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Университетская книга, 2009. 224 с.

12. Лосев А.Ф. Имя. СПб.: Алетейя, 1997. 616 с.
13. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
14. Малер Е.С. Соотношение категорий «имени» и «иконы» в русской философии имени // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева: XVI Лосевские чтения / сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Макс-Пресс, 2019. 824 с. С. 126–137.
15. Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка / сост., подг. текстов и коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянских культур, 2004. 670 с.
16. Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Регнум, 2012. 416 с.
17. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. 656 с.
18. Флоренский П.А. Иконостас. Имена. М.: АСТ, 2009. 318 с.
19. Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. 621 с.
20. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937; Париж: YMCA-Press, 1983. 600 с.

*Аннотация.* В статье рассматривается произошедшее в русской философии Серебряного века философское открытие «имени» и «иконы» как двух новых философских категорий и формирование двух новых направлений русской мысли – «философии имени» и «философии иконы» – в их тесной взаимосвязи. Отмечается, что эти направления мысли развивались параллельно друг другу на страницах соседних или одних и тех же трудов одной и той же плеяды философов – Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, С.Н. Булгакова. Подробно рассматриваются схожие черты идейного генезиса и проблематики этих направлений мысли, среди которых выделяются: критика секуляризма и церковного модернизма, противостояние «новому религиозному сознанию» и выбор исторического христианства, интерес к реальной религиозной традиции и практике и философское обращение к патристике, в том числе к их предшественнику – отцу Иоанну Кронштадтскому. В целом делается вывод о глубокой взаимосвязи этих направлений русской мысли, от их идейного генезиса до философской проблематики, проявляющейся в схожем осмыслении категорий «имени» и «иконы» на разных – онтологическом, гносеологическом, коммуникативном, персоналистском – уровнях.

*Ключевые слова:* антимодернизм, антисекуляризм, афонские споры об Имени Божием, Библия, Богословие в красках, Булгаков, восточная патристика, идеализм, икона, иконопочитание, имя, имя Бога, имяславие, отец Иоанн Кронштадтский, исихазм, историческое христианство, Лосев, молитва, отцы Церкви, патристика, православная мистика, православная традиция, религиозный символизм, русский религиозно-философский ренессанс, Серебряный век русской философии, Е. Трубецкой, философия всеединства, философия иконы, философия имени, философия образа, философия символа, Флоренский, Церковь.

Elena S. Mahler, Lecturer, Faculty of Philosophy, State Academic University of Human Sciences, Organizer and Presenter, Religious and Philosophical Lectures Center, Trinity Church on Vorobiev Gory and Lomonosov Moscow State University. E-mail: elenamaler@mail.ru

### The Philosophic Discovery of Name and Icon: Chronological Parallels and Ideological Genesis

*Abstract.* The article describes the discovery of “name” and “icon” as two new philosophic categories in Russian philosophy of the Silver Age and the formation of two new directions in Russian thought – “philosophy of name” and “philosophy of icon” – in their close interconnection. It is noted that those directions of thought developed in parallel to each other, which can be found on the pages of the similar or even the same works of the same group of philosophers – E. Trubetskoy, P. Florensky, A. Losev, S. Bulgakov. Similar features of the ideological genesis and problems of those areas of thought are considered in detail, among which are: criticism of secularism and church modernism, opposition to the “new religious consciousness” and the choice of historical Christianity, interest in real religious tradition and practice, and philosophical resort to Patristics, including their predecessor, – Father John of Kronstadt. In general, the author concludes that those trends in Russian thought are deeply interconnected, from their ideological genesis to philosophical problems, which are manifested in the similar understanding of the categories of “name” and “icon” at different levels – ontological, epistemological, communicative, and personalistic.

*Keywords:* Anti-Modernism, Anti-Secularism, Athos Disputes about the Name of God, Bible, Theology in Colours, Bulgakov, Eastern Patristics, Idealism, Icon, Veneration of Icons, Name, Name of God, Imiaslavie (praising the name), Father John of Kronstadt, Hesychasm, Historic Christianity, Losev, Prayer, Fathers of the Church, Patristics, Orthodox Mysticism, Orthodox Tradition, Religious Symbolism, Russian Religious and Philosophic Renaissance, the Silver Age of Russian Philosophy, E. Trubetskoy, Philosophy of All-Unity, Philosophy of Icon, Philosophy of Name, Philosophy of Image, Philosophy of Symbol, Florensky, the Church.

## В.В. Розанов и Русское собрание

*Почему В.В. Розанов не вступил в Русское собрание?*

Одна из недостаточно проясненных сфер в жизни и творчестве В.В. Розанова – его отношения с Русским собранием (РС). Как известно, Русское собрание – русофильская организация, возникшая в начале 1901 года в целях «выяснения, укрепления в общественном сознании и проведении в жизнь исконных творческих начал и бытовых особенностей русского народа» [1, с. 1]. Розанов лично знал многих учредителей Собрания, работал вместе с ними, а с некоторыми несколько лет соседствовал в одном доме. Круг тем, над которыми размышляли в Русском собрании, – социально-политическое устройство России, отношение Церкви и государства, русская идея и т.д. – был совсем не чужд и Розанову. Более того, во взглядах учредителей РС и философа было много общего. При этом Розанов не вступает в организацию и уделяет ей не так много внимания в своих работах<sup>1</sup>. Конечно, нужно учитывать амбивалентность взглядов Василия Васильевича: одни и те же события он мог освещать с разных точек зрения: консервативной, либеральной и народнической. Но все же представляется важным разобраться в причинах такой позиции мыслителя. Какую роль здесь играют идейные расхождения, а какую личные отношения?

### О бюрократии

В некоторых своих работах Розанов выражает озабоченность растущим аппаратом чиновничества и его удушающим характером, как, например, в статье «О подразумеваемом смысле нашей монархии»<sup>2</sup>. Лейтмотивом этой работы стала идея, что верховная власть, все больше сращиваясь с бюрократией, теряет в глазах подданных свое мистическое предназначение и священный характер. Власть воспринимается обществом не как что-то одухотворенное и живое, а приобретает механически-утилитарный смысл винтика большой машины, о пользе которой люди уже начинают судить критически.

Подобные мысли можно найти у многих учредителей РС. М.М. Бородин, С.Н. Сыромятников, А.В. Васильев считали что проблемы современной России не в монархической форме правления, а в бюрократическом произволе, связанным с ростом бюрократии со времен Петра I, который не дает осуществиться живой связи монарха с народом: «Земский

<sup>1</sup> Мне известна одна работа В.В. Розанова, где он подробно пишет о заседании Русского собрания. В статье «Старый нерешенный спор» Василий Васильевич с явной симпатией описывает дискуссию в Русском собрании о крестьянской общине, подчеркивая важность того, что там были представлены аргументы как за защитников, так и противников ее сохранения [3].

<sup>2</sup> Написана 20 мая 1895 года (СПб.); отдельным изданием впервые опубликована в сентябре 1912 года [9].



тип русского государства был при Петре заменен типом полицейского государства... Совершился разрыв власти с народом, разрушился древний союз земли и государства и сменился игом государства над землею. Государство управляется не одними законами и учреждениями, но и нравами. Этими последними пренебрегли. По типу, введенному с Запада Петром, страна перестала жить “о себе” (по выражению древних грамот), а жила только “о начальстве”. Создалась целая армия чиновников, армия опекунов» [7, с. 9].

### **О Церкви**

В статье «Управление и самоуправление в духовном мире» [4], Розанов поддерживает заявление группы петербургских священников «О необходимости перемен в русском церковном управлении» и развивает мысль о том, что Российская церковь несвободна от государства и что в ней не хватает выборности народом духовенства, предусмотренной церковными канонами. Такое положение ненормально, так как клирики не должны зависеть от светской бюрократической власти больше, чем от народа.

Многие деятели Русского собрания говорили в том же ключе. Например, входившие в число учредителей А.В. Васильев и А.А. Папков. Признаки соборности церкви они видели в активном участии мирян в церковной жизни, включая выборы духовенства; христианской общительности между пастырем и паствой; возрождению приходской и общинной жизни. Для того чтобы иметь силы и возможности влиять на общество и государство в нужном направлении, церковь сама должна быть возрождена как соборный организм. Васильев пишет, что церковь фактически порабощена государством и эта одна из основных проблем в России.

### **О любви к народу и русском консерватизме**

Известно, что сам Розанов неоднократно обращается к «русской теме». Практически все его творчество можно назвать «родиноведением» и «отечествоведением» [18, с. 109]. Он переживает о распространении нелюбви к России в самой России. Это явление восходит корнями к «смердяковщине» – ненависти к России, которая доходит до желания ей гибели. В такой критике русской действительности, как у Д.С. Мережковского, он не видит свободной и ответственной позиции (не «реактивной» только на правительство и чиновников), которая была, например, у А.С. Пушкина: «...он умел быть свободен и независим, стоя непосредственно около царя. Свободен в темах своих, свободен даже в дерзости любви» [6].

Философ критикует за нелюбовь к отечеству не только либералов, но и консерваторов. Консерватизм духа М.Н. Каткова и В.А. Грингмута он называет политическим, охранительным, проявившим себя еще во время голода в России 1891–1892 годов, а позднее – во время переселенческого движения великорусского населения на восток. Вместо того чтобы помогать страдающим людям и тем, кто их поддерживает, такие консерваторы занимались мелким политиканством. Розанов считает, что России консерватизм, конечно, необходим, но не политический, а культурно-народный.

В Русском собрании на начальном, неполитическом этапе его деятельности с 1901 по 1904 год акцент был именно на культурно-народном консерватизме, а позднее – на политическом. С.Н. Сыромятников, один из ключевых деятелей Русского собрания, вошедший в его первый совет, считал, что организации нужно заниматься пробуждением и развитием лучших качеств народа: «нашлось несколько смелых людей, которые поняли, что пришла пора... развивать все живое и жизнеспособное, что заложено в русском народе его страной, его тысячелетней государственной и бесконечной догосударственной

жизнью» [8, с. 6]. А устав Русского собрания открывал возможности для разнообразной церковно-общественной и культурно-просветительской деятельности. Он предусматривал не только изучение вопросов русской культуры и истории, церковной жизни, этнографии (народоведения), народного хозяйства, русского языка и др., но и устройство музыкальных вечеров и выставок, издание книг и содержание книгохранилищ, организацию поездок с научными целями, обращение к правительству с различного рода ходатайствами, владение имуществом [1, с. 2–3]. Практически все заявленные в уставе виды деятельности были реализованы уже в первые годы существования Собрания.

### **О русской идее и русской семье**

Примечательно рассуждение Розанова о том, что русское – это нечто уступчивое, смиренное, бесформенное, женское, в противоположность немецкому – активному, оформляющему, мужскому: «Бабы – это вечная суть русского», «это – схема и прообраз, первоначальное и вечное» [10, с. 33–35] (это дало повод Н.А. Бердяеву упрекать философа в апологии «бабьего» как «национально-языческого» в русском мироощущении) [14]. Но побеждает в итоге не активное, а смиренное, мягкое, уступчивое. Речь Достоевского о Пушкине и содержащийся в ней тезис о «всемирной отзывчивости» как черте русского национального идеала получает у Розанова новую трактовку русской идеи, согласно которой русские принимают тело, но духа не принимают. Другие принимают у нас дух [18, с. 112]. Мужская сила становится слабее женской ласки.

Общеизвестно, какое значительное место в творчестве Розанова занимает тема семьи и пола. Философ считает, что распространение беспочвенности и «безнациональности» напрямую связано с плачевным состоянием семьи в России. Пока будут «семейки» вместо семей, где родители не связаны плотской и душевной любовью, будут множиться нигилисты. Человек во многом определяется тем, какова его семья. Будущее России зависит от сохранения русской семьи.

Такого акцента на значении семьи для национального вопроса в Русском собрании нет. Скорее национально ориентированное образование является для членов организации способом воспитания любящего свою страну человека, а не циничного нигилиста. А семейно-родственные отношения нужно распространять на весь свой народ. Что касается русской идеи, наиболее характерны здесь мысли А.В. Васильева об общинном хоровом начале как исконном русском и христианском и С.Н. Сыромятникова о том, что самобытная русская идея – это идея «братства людей как частиц мира» [2, с. 29].

### **В.В. Розанов и учредители Русского собрания**

Теперь коснемся истории отношений В.В. Розанова и учредителей Русского собрания. Во время создания Русского собрания в 1901 году он работал в газете «Новое время». Несколько известных сотрудников «Нового времени»: С.Н. Сыромятников, Н.А. Энгельгардт, А.А. Суворин и издатель газеты А.С. Суворин были среди организаторов Русского собрания. В помещении редакции газеты проходили встречи по его подготовке.

Одним из предшественников Русского собрания можно считать журнал «Русское обозрение», в котором печатался В.В. Розанов. Ряд сотрудников этого журнала – В.А. Грингут, Л.А. Тихомиров, А.А. Александров – стали членами Русского собрания (но не входили в число учредителей). «Русское обозрение» основную задачу видело в том, чтобы: «Обозревать всю текущую действительность и все историческое прошлое с русской точки зрения» [15, с. 8]. Аналогичные задачи ставили и в Русском собрании.



В течение нескольких лет Розанов был тесно связан с кругом петербургских неославянофилов: он работал в службе государственного контроля под началом Т.И. Филиппова и А.В. Васильева; его соседями по дому были И.Ф. Романов (Рцы) и тот же Васильев. Этот важный и противоречивый период жизни начинается с переезда Розанова в Петербург в 1893 году благодаря хлопотам Н.Н. Страхова. С одной стороны, Розанов входил в этот круг, который собирался у Страхова (кроме названных лиц «своим» там был богослов-славянофил Н.П. Аксаков). С другой стороны, Розанов с самого начала не сошелся со своими коллегами (начальниками) по службе и литературному цеху: Филипповым, Васильевым, Аксаковым и впоследствии писал, что они причинили ему «неисчерпаемое страдание и унижение» [11, с. 22]. Он нелицеприятно отзывался об их литературных, творческих способностях, да и человеческих качествах: «Но они все, Третий, Аксаков, Афанасий (тоже длинная борода) – были тусклы, скучны, невыносимы и неудачны в литературе: и это их как-то “связывало” и объединяло, внутренне дружило и “сердце сердцу весть подавало”. И вот – славянофилы. Захлебываются Хомяковым, И.С. Аксаковым и “всеми Аксаковыми, сколько их не писало”, Самаринными – и тоже “сколько их ни писало”: и с какою-то адскою злобой, не нужно им и беспричинно, без вызова с его стороны (так, “молчу”) – прямо ненавидят одного только Розанова...» [12]. Розанов считал, что современные петербургские славянофилы типа Васильева дискредитируют само славянофильство: «Таковы преемники Хомякова и Киреевского; славянофильство, не разрушенное в идеях, давно разрушено в людях» [13, с. 513].

Но именно Афанасий Васильев играл значительную роль в Русском собрании в первые четыре года его существования. Он входил в число его учредителей и в совет. На первом собрании организации 22 апреля 1901 года он произнес программную речь «Об исконных творческих началах и о бытовых особенностях русского народа». Не исключено, что давняя антипатия Розанова по отношению к Васильеву могла сыграть свою роль в неучастии последнего в Русском собрании. Н.П. Аксаков тоже был близок к Русскому собранию, выступал в нем и открыл секцию по воспитанию. Скорее всего, и Т.И. Филиппов стал бы членом Собрания, если бы не умер до его учреждения.

Таким образом, видно, что Розанов вращался среди людей, стоявших у истоков или сотрудничавших с Русским собранием, но сам остался к организации непримечательным. К петербургским славянофилам он испытывал отвращение, чего не скажешь о его отношениях с «нововременцами» – организаторами Собрания, такими как С.Н. Сыромятников, Н.А. Энгельгардт и А.С. Суворин. Издателю Суворину Розанов был благодарен за возможность постоянного и хорошо оплачиваемого сотрудничества в «Новой газете» и ценил его человеческие качества: «В нем были (вероятно) недостатки; но в нем не было неталантливости ни в чем...» [13, с. 778]. О Сыромятникове он писал с благодарностью за его отзыв о Религиозно-философских собраниях [16, с. 96] и объемную книгу Энгельгардта «История русской литературы XIX столетия» характеризовал положительно [5].

С другой стороны, есть наблюдение литературного критика Н.Я. Абрамовича о том, что атмосфера редакции «Нового времени» не оказывала на Розанова никакого влияния, а с сотрудниками газеты он взаимно отталкивался и даже их презирал [17, с. 45–46]. Да и З.Н. Гиппиус считает, что Василий Васильевич не был вполне человеком «Нового времени»: «...было ясно, что он не “ихний” (ничей): просто “детишкам на молочишко”, чего он сам, с удовольствием, не скрывал».

Между тем, был круг людей, с которым Розанов явно сблизился. После ухода из службы Государственного контроля и устройства на работу штатным сотрудником в газету «Новое время» он переехал в новую квартиру, в которой устраивал «воскресники». На них регулярно бывали такие деятели культуры как Дмитрий Мережковский, Зинаида Гиппиус, Андрей Белый, Сергей Дягилев, Вячеслав Иванов, Федор Сологуб, Алексей Ремизов, Леон

Бакст, Константин Сомов, Анна Достоевская и известный священник Григорий Петров (двое последних стали членами Русского собрания, но не играли в нем значительной роли). На этих встречах обсуждали проблемы искусства, философии, религии, философии. Практически те же лица собирались по средам в редакции журнала «Мир искусства». Очевидно, что в отличие от Русского собрания для этого круга русский национальный вопрос стоял не на первом месте.

В итоге мы видим содержательные пересечения в раскрытии «русской темы» у В.В. Розанова и ряда ключевых деятелей Русского собрания первого неполитического этапа его деятельности (1901–1904). Это касается взглядов мыслителя на положение Русской церкви, имперскую бюрократию, русский консерватизм. Более того, как справедливо отмечает М.А. Маслин [18], если провести контент-анализ произведений Розанова, то «русская тема» в них стоит на втором месте. В алфавитном перечне, составленном Василием Васильевичем к «Уединенному» и «Опавшим листьям», где отмечены начальные строки, относящиеся к русскому, они занимают огромный объем, уступающий только слову «я». Многие статьи Розанова начинаются словами «Русское», «Русские» или «Наша», «Наши». Действительно, у него было живое, любовное, заинтересованное отношение к своему отечеству, а также боль и беспокойство за него. Такой настрой был определяющим и в Русском собрании. Хотя, конечно, есть существенные отличия во взгляде на Русскую идею, на роль семьи в национальном вопросе. В то же время у Василия Васильевича непростая, а порой и драматическая история отношений с некоторыми значимыми для становления Русского собрания людьми. И, напротив, он был «своим» для круга редакции «Мира искусства», а позднее для Религиозно-философских собраний, одним из инициаторов которых философ стал.

Таким образом, можно предположить, что ключевым фактором неучастия Розанова в Русском собрании стали скорее не идейные разногласия, а личное отношение к носителям идей позднего славянофильства, а именно к тому кругу неославянофилов, с кем он вместе работал в Госконтроле в Петербурге.

## Литература

1. Устав Русского собрания. СПб., 1901.
2. *Сыромятников С.Н.* Опыты русской мысли. СПб., 1901.
3. *Розанов В.В.* Старый нерешенный спор // Новое время. 1902. 23 января. № 9299.
4. *Розанов В.В.* Управление и самоуправление в духовном мире // Новое время. 1905. 21 марта. № 10432.
5. *Розанов В.В.* Сто лет поэзии и прозы // Новое время. 1902. 6 февраля. № 9313.
6. *Розанов В.В.* Погребатели России // Новое время. 1909. 19 ноября. № 12102.
7. *Бородкин М.М.* Необходимость самодержавия для России. Харьков, 1904.
8. *Сыромятников С.Н.* Об общих собраниях членов // Известия Русского собрания. СПб., 1903. Ч. 1.
9. *Розанов В.В.* О подразумеваемом смысле нашей монархии. СПб., 1912.
10. *Розанов В.В.* Бабы Малявина // Мир искусства. Т. 9. 1903. № 4. Хроника.
11. *Розанов В.В.* Смертное. М., 1989.
12. *Розанов В.В.* Письмо П.П. Перцову. Лето 1919 года / В.В. Розанов // Последние письма 1917–1919 гг. // Литературная учеба. 1999. № 1.
13. *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Кн. вторая / В.В. Розанов // Собр. соч.: [в 30 т. Т. 29] / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010.
14. *Бердяев Н.А.* О вечно-бабьем в русской душе: Типы религиозной мысли в России / Н.А. Бердяев // [Собр. соч. Т. III.] Париж: YMCA-Press, 1989.
15. *Степанов С.А.* Черная сотня – взгляд через столетие. СПб., 2000.
16. *Розанов В.В.* Письмо В.И. Ламанскому / подг. текста и коммент. А.В. Малинова // Вопросы философии. 2018. № 3.
17. *Абрамович Н.Я.* «Новое время» и «соблазненные младенцы». Пг., 1916.
18. *Маслин М.А.* В.В. Розанов и русская идея // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. Вып. 2.

*Аннотация.* В статье рассматривается ранее неизученный вопрос об отношениях В.В. Розанова и Русского собрания, анализируются точки соприкосновения и расхождения философа с его учредителями в идейном плане и в биографическом контексте. Рассмотрев специфику взглядов Розанова на «русскую тему» в контексте общего направления Русского собрания (1901–1904) и отношения мыслителя с рядом ключевых деятелей организации, автор выдвигает предположение, почему Розанов не вступил в Собрание.

*Ключевые слова:* В.В. Розанов, А.В. Васильев, Русское собрание, Русская идея.

Alexey A. Naumov, Post-graduate Student, History of Russian Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; President, "Preobrazhenie" Social and Educational Fund. E-mail: aknaumov@gmail.com

#### **V.V. Rozanov and Russian Assembly**

##### *Why V.V. Rozanov Didn't Join the Russian Assembly?*

*Abstract.* The article examines the previously unstudied issue of the relations of V.V. Rozanov and the members of the Russian Assembly, analyzing the common grounds and differences of the philosopher and the founders of the Russian Assembly in the ideological aspect and biographic context. On the basis of the analysis of the specific views of V.V. Rozanov on the "Russian theme" in comparison with the Russian Assembly general direction (1901–1904) and the relations of the thinker with the key figures of the Assembly, the author of the article makes the assumption regarding Rozanov's reasons for not joining the Assembly.

*Keywords:* V.V. Rozanov, A.V. Vasiliev, Russian Assembly, Russian Idea.

## Историософия русского сознания в творческом консерватизме Л.А. Тихомирова

*Об упущенных возможностях национально-государственного развития России в начале XX века*

Россия конца XIX – начала XX века переживала пик противоречивой и затянувшейся трансформации, которая началась с отмены крепостного права и завершилась насильственным сломом государственности в 1917 году в силу не только внешних обстоятельств, но и комплекса противоречий экономического, политического, идеологического характера. На теоретическом уровне противоречия касались не только разногласий между «левыми» и правыми», «прогрессистами» и «консерваторами», когда одни акцентировали внимание на типичности исторического процесса и социально-политического устройства России, подчеркивали, в рамках методологии формационного подхода, стадийное отставание страны от более развитых государств Запада, а вторые, действуя в рамках методологии подхода цивилизационного, отмечали ее культурно-историческое своеобразие, уникальность [2]. Не менее (если не более) трагичным для судеб страны оказалось непонимание внутри «правого» лагеря.

С одной стороны, особенности российской модернизации, инициированной «сверху», обусловили реальные подвижки в сфере социально-экономического развития. С другой стороны, общая тенденция падения нравов и устоев – авторитет власти опускался все ниже, росла технико-экономическая зависимость страны от иностранных держав. Власть не пошла на реальный диалог с обществом, будучи не в состоянии предложить развернутую и теоретически обоснованную национальную идею и вытекающую из нее стратегию развития. Нарботки философии Русской идеи не были по-настоящему осмыслены и «отфильтрованы» властью, приняты в качестве основы государственной стратегии. Русская идея как комплекс философско-исторических построений не превратилась в развернутую национально-государственную идеологию (к примеру, социально ориентированной *народной монархии*), без которой крупная, полиэтническая страна далее существовать и развиваться не могла.

Вследствие этого в «пореформенной» России Александра II, Александра III и Николая II постепенно сложилась и прочно укрепилась *модель социально-государственного порядка*, при которой почти полная де-юре или де-факто дозволенность коррупции, разврата (легальные публичные дома и т.п.), а после 1905 года – яростной критики официальной церкви и православного вероучения в так называемой свободной прессе (при официальной декларативной религиозности) соединялись с требованием внешней лояльности существующему режиму. Колебания властной политики то в либеральную, то в охранительную сторону не изменяли сути этой нежизнеспособной в стратегическом плане модели. Либералы во власти и около нее пытались реализовать программу западного конститу-

*Тяпин Игорь Никифорович*, доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры философии Вологодского государственного университета. E-mail: i.n.tyapin@mail.ru



ционализма и отделения права от морали, грабящей страну и народ предпринимательской свободы, игнорируя подлинные механизмы функционирования стран – лидеров Западного мира (прежде всего напрямую взаимосвязанные друг с другом экономические монополии, тайные общества и спецслужбы). Многие консерваторы (в том числе К.Н. Леонтьев и К.П. Победоносцев) искренне полагали, что спасти Россию от нравственного падения, от революции возможно, тормозя распространение грамотности и научных знаний в народе, не понимая того, что такая страна обречена на поражение.

На практике в пореформенной России возник дурной вариант либерально-охранительного синтеза, когда инертное, слегка закамуфлированное после Первой русской революции самодержавие санкционировало формирование системы периферийного капитализма с экспортом сырья и импортом промышленных товаров. Неудивительно, что история Российской империи последних двух десятилетий ее существования – это почти сплошная цепь стратегических ошибок и поражений во внешней и внутренней политике (союз с державами «цивилизации Моря», сохранение сословных привилегий, борьба с общиной вместо ее модернизации, привилегированное положение ряда национальных окраин в ущерб интересам государствообразующего народа, попустительство антисистемным тенденциям).

Бюрократическая система не смогла по-настоящему услышать тех мыслителей, публицистов, духовных писателей и проповедников, которые, осознавая метафизическую исключительность бытия России, разрабатывали идею христианской нации как единства духа и организации. М.О. Меньшиков, о. Иоанн Кронштадтский и др. мечтали о деятельной и подлинно народной монархии, в основе которой должен лежать принцип справедливости, контролируемый и защищаемый соответствующей формой верховной власти.

К числу виднейших теоретиков творческого консерватизма, переживавших, что власть и монархическое движение состоят по большей части из реакционеров, а не строителей русских начал, без сомнения, следует отнести и Л.А. Тихомирова, за три года до начала Первой мировой войны писавшего следующее: «Россия историческая, т.е. православная и монархическая, была расшатана и так легко разбита ничтожнейшими силами своих врагов только потому, что у нее появилась гниль в ней самой. В ее защитниках, по привычке признававших православие и самодержавие, заглохло понимание, в чем заключается православие и самодержавие, а потому они не могли ни осуществлять жизни по этим, лишь номинально признаваемым, принципам, ни защищать их против нападения врагов. Ибо нельзя же защищать что бы то ни было, если мы не понимаем, в чем оно состоит... Обыкновенно каждый строй именно и гибнет таким образом не от силы врагов, а от непригодности своих защитников» [8, с. 249–250].

Как отмечает Ю.Ю. Булычев, «Лев Александрович Тихомиров представляет мало-распространенный на Руси тип политического философа, для которого религиозные, нравственные, национально-культурные особенности российской цивилизации раскрываются под углом зрения их политических функций» [1, с. 183]. При этом Тихомиров – не просто философствующий политический публицист, а глубокий мыслитель-историк, построения которого, характеризующиеся глубоким эсхатологизмом, основаны на ортодоксально-христианской онтологии. Рассматривая историю человечества как непрерывную борьбу «монистического» (воспринимающего мир как чисто материальный) и «дуалистического» (признающего верховенство Бога) мировоззрений, ориентированных соответственно на служение злу или добру, он утверждает: «Оба этих мировоззрения находятся в глубоком антагонизме, внося в мир духовную борьбу, которая отражается и в борьбе культурной, общественной, борьбе этических типов и даже в борьбе политической за те или иные строи гражданской жизни» [7, с. 45]. Отсюда вытекает готовность Тихомирова, как отмечает А.В. Репников, показать наличие в социализме положительных сторон, признать благород-



ное стремление утопического социализма к устройству более развитого общества [3, с. 213]. Отсюда же его стремление доказать обусловленность государственно-правового сознания достоинством и нравственным идеалом личности: «Живое нравственное чувство составляет, таким образом, основу для успеха действий государства. Но государство само по себе не имеет способов порождать это необходимое ему чувство» [4, с. 56].

Сущность отечественной цивилизации, национальное самосознание русского общества – постоянные темы Л.А. Тихомирова. Так, еще в статье 1897 года «Что такое Россия?», полемизируя с Вл. С. Соловьевым, мыслитель пишет: «...вопрос о сущности страны, очевидно, есть далеко не празден. Наилучшая жизнь для страны, очевидно, есть такая, какая наилучше соответствует ее внутреннему строению и вытекающим отсюда потребностям; само же внутреннее строение не может не определяться, хотя до некоторой степени, психологией племени или племен, вошедших в состав страны, и т.д. Понять это внутреннее существо составляет для каждой страны вопрос величайшей важности. *Для России он едва ли не важнее, чем для большинства других стран* [курсив автора статьи – И.Т.], уже хотя бы потому, что он у нас постоянно возникает, а стало быть, доселе остается неясным, спорным, нерешенным для русского национального самосознания» [5, с. 639].

Исследование эволюции русского самосознания Тихомиров начинает со времен Киевской Руси. Изначальным условием создания Древнерусского государства он считал сравнительную этническую однородность проживающего там населения. При этом этнополитическое самосознание русских в тот период и несколько позже еще не сложилось, так что в эпоху феодальной раздробленности происходила ожесточенная борьба аристократической, демократической и монархической тенденций. «Вообще, – писал Тихомиров, – можно сказать, что если древняя Русь одним течением своей государственной жизни создала Московское самодержавие, то другим течением она же создала аристократическую Польшу» [6, с. 207]. Мнение об огромном значении в складывании самодержавия монголо-татарского ига, сложившееся еще в XIX веке и превращенное впоследствии в отдельную теорию евразийцами, Тихомировым почти полностью отвергается. Он пишет: «...татарская идея понимала лишь то же удельное начало, от которого Русь именно освободилась во времена татарского ига. Влияние татар состояло, таким образом, не в том, чтобы Русь усвоила себе их идею власти, а, наоборот, в том, что Русь, пораженная бедствием и позором, глубже вдумалась в свою потенциальную идею и осуществила ее» [6, с. 214]. По мнению мыслителя, ханы поставили перед русскими только идею о необходимости сильной власти. Таким образом, эпоха порабощения и борьбы с татарами хотя и произвела огромное влияние на развитие Московского царства, но совершенно иными путями, не имеющими ничего общего с подражанием или заимствованием идей власти у победителя.

У Тихомирова находит выражение использованная в той или иной степени почти всеми славянофилами и консерваторами (включая и неоконсерватизм русской эмиграции) антилиберальная концепция противопоставления «идеи» в качестве цивилизационной основы России западному «закону». Мыслитель пишет о «высшем идеократическом элементе», выражающем для народа «правду» вместо закона, всегда носящего относительный характер. «Эта тесная связь царя с народом, характеризующая нашу монархическую идею, выработана собственно не аристократической и не демократической – Новгородско-казачьей Россией, но Россией земской, которая выросла вместе с самодержавием. Эта идея и стала характерично русской, глубоко засев в народном инстинкте» [6, с. 242]. Выходит, что содержанием русской национальной идеи, исторической миссией русского народа у Тихомирова выступает сохранение и укрепление самодержавной монархии.

Немало места в работах Тихомирова занимает критический анализ византийского цивилизационного влияния на Русь. Наиболее негативной чертой российской социальной жизни, косвенно связываемой им с особенностями византийского церковно-

государственного наследия, Тихомиров считал крайнюю слабость интеллектуальной культуры вообще и политической сознательности – в частности. Сила инстинкта в русском народе исключительно велика, полагал мыслитель, но только одним внутренним наитием нельзя устраивать государственные отношения [6, с. 261]. Политическая идея должна быть понята как идея собственно, приобрести свою философию и воплотиться в системе права. И вот этой полноты уразумения и воплощения самобытных общественно-государственных устоев России у нас никогда не было. Отсюда вытекает вся стихийность русской истории, смутность, путаность и противоречивость разнородных наслоений в вековом организме российской государственности.

Тихомиров приходит к выводу, что при всей практической национальной ограниченности московской системы, силе инстинкта национальной самобытности и высоте присутствующего народу религиозно-мистического настроения, место и роль в Московском царстве общественно-национального элемента не были ясно поняты и узаконены. Византийская концепция «симфонии» Церкви и государства, дав великороссам христиански выверенные принципы отношения священства и царства, отразила в своей дихотомичности конкретно-историческую относительность византийского социального и государственного строя, а именно: ранее отмеченное отсутствие национально-общественной органики в полиэтнической империи. Россия, унаследовавшая от цивилизации-наставницы теорию «симфонии», хотя и располагала достаточно сильным, жизнеспособным общественно-национальным укладом, не имела теоретических навыков для разработки национально-государственной идеологии. Народно-национальный элемент в конечном счете оказывался в официальном политическом и церковном сознании на полуполюгальном положении. Слабая осознанность его собственной роли, крайне характерные для российской цивилизации сведения его то к церковности, то к государственности, стесняли и искажали его собственное развитие. Это привело русский народ в середине – второй половине XVII века к глубокому кризису мирозерцания. «В России, – утверждает мыслитель, – было очевидно поразительное противоречие: она глубоко верила в свои основы, имея явное доказательство их спасительной силы. Она считала себя выше всех народов, третьим Римом, после которого уже не будет четвертого. И, однако, малейшее наблюдение показывало русскому человеку полное несоответствие его наличной культурной системы с этим идеальным величием. При всех своих столкновениях не только с Западной Европой, но и с Польшей, и даже с Турцией, русские не могли не видеть, что они круглые невежды, дикари, не имеют ни технических, ни философских знаний, ничего не умеют сделать, оказываются даже плохими организаторами и не понимают глубоко даже тех основных истин, обладание которыми давало России претензию на значение третьего Рима» [6, с. 271].

Производя ограниченную критику реформ Петра I, Тихомиров заявляет о том, что основополагающей ошибкой Петра стало отсутствие системности, «принципа» преобразований, учета связи прошлого и настоящего. «Эпоха Петра Великого, – пишет он, – представила особо наглядный пример несознания основного нашего принципа государственности» [6, с. 282]. «Самодержавный инстинкт» Петра позволял ему успешно решать частные вопросы, но не дал возможности сформировать систематическую программу преобразований: «...принципа у Петра и не видно. Он гениальным монархическим чутьем знал, что должен сделать он, и оказывался беспомощен в определении того, что должно делать вообще» [6, с. 282]. Отсюда и частные ошибки преобразователя (бюрократизация общества, закабаление церкви и др.), возведшего в принцип временные меры. На наш взгляд, лучше всего двойственное отношение Тихомирова к России конца Московского периода и петровским реформам отражает следующая фраза: «В Петре – величие русского духа – в Петре жалкая отсталость России, бедность ее умственных средств» [6, с. 280].

«Петербургский период», согласно Тихомирову, продолжается до 1861 года. Мыслитель именуется им также периодом ученического просвещения или просто ученичества. Взгляд Тихомирова на ход и перспективы развития национального самосознания в данную эпоху весьма печален. Хотя он заявляет, что «труд русской мысли по самопознанию в общей сложности был громаден», очень много было сделано в исследовании отечественной истории, русского языка, психологии народа, развитии искусства, литературы, науки, Россия к концу Петербургского периода смогла уйти от подражательства Западу, но «в области самосознания умственного [речь в данном случае идет о национально-государственном самосознании – И.Т.] – вся эта работа доселе остается на первых начатках» [6, с. 292]. Дальше *ощущения* «особости» России, ее качественного отличия от Запада и самой постановки вопроса: «Что такое Россия?» дело практически не пошло. В России поэтому не развилось самостоятельного политического творчества. «И чем ближе подходил к концу период ученичества, – пишет Тихомиров, – тем сильнее русские начинали ощущать, что в сущности ничего не достигли. В XVIII в. русские были спокойны и верили в себя, видя свои успехи в роли учеников. Но в XIX в. снова начинается внутренний разлад, тот самый, что был до Петра» [6, с. 354]. Вообще, по мнению мыслителя, отечественное самосознание «вырасталось только в непрерывном самопротиворечии» [6, с. 291]. Непонимания и противоречия, в свою очередь, порождали в общественно-политической жизни постоянные «фальсификаторства». Уже в поздний период творчества Тихомиров будет с грустью констатировать: «У нас же всюду подделка. Идут против Христа, и называют себя будто бы исполнителями заветов Христа. Идут против Православия, и называют себя “истинно православными”. Идут против Царя, и сочиняют для отнятия у Него власти разные подделки, как искажение понятия о “Самодержавии” и “Верховной власти”. Эта лживость и фальсификаторство, признак внутренней слабости, могут действовать тем успешнее, чем меньше у нас сознательности в религии, государственном праве или в отношении тех или иных принципов» [9, с. 165].

Наряду с проблемой русского самосознания как понимания монархической идеи, Тихомиров как в «Монархической государственности», так и в отдельных статьях довольно глубоко рассматривает и другой ее аспект – русское национальное самосознание в широком смысле (национальная гордость, русский характер, принципы взаимоотношений с другими народами, этническая миссия русских). И здесь его взгляды, начиная по крайней мере с середины 1890-х годов до Первой мировой войны, практически не претерпели изменения.

Л.А. Тихомиров ставит вопрос: не изменился ли в течение Петербургского периода психологический тип русской нации, не образовался ли на его основе новый народ? Ведь, став империей, Россия включила в свой состав множество нерусских народов, которые «не могли не привносить своих влияний на русскую национальность» [9, с. 290]. Отвечая сам себе, он заявляет: «...общий тип современной русской национальности, в психологическом смысле, несомненно, остался тот же, как был и в Московской Руси... Новые примеси – особенно столь разнообразные – не мешали поэтому сохранению прежнего типа и, быть может, даже способствовали его более яркому выражению» [9, с. 290]. В связи с этим стоит заметить, что Тихомиров принадлежал к числу тех, кто в состав русской национальности включал украинцев и белорусов. Как и Катков, Тихомиров – резкий противник «украинофильства» (украинцы – «сочиненная народность»), обосновывающий свою точку зрения тем же аргументом о том, что любая крупная национальность имеет разновидности, которых у русских даже меньше, чем у других народов. По его словам, «великоруссы, малоруссы и белоруссы <...> жили, даже насильственно раздробляемые, одной исторической жизнью, совместно вырабатывали наш язык, литературу, мирозерцание. Совместна и наша историческая судьба» [9, с. 343].

Придерживаясь убеждения о необходимости национальной (в первую очередь культурно-религиозной) русификации отсталых народностей, лишенных национального самосознания, и государственной русификации (в смысле необходимости служения России, но при сохранении национальных особенностей) всех народов империи [5, с. 547–548], Тихомиров уверенно пишет, что русская национальность есть «мировая национальность», никогда не замыкавшаяся в круге племенных интересов, но всегда несшая идеалы общечеловеческой жизни, всегда умевшая дать место в своем деле и в своей жизни множеству самых разнообразных племен. Именно эта черта и делает русский народ великим мировым народом и, в частности, дает ему право на гегемонию. «Только во имя своей великой общечеловеческой миссии, – подчеркивает Тихомиров, – русский народ может требовать себе руководства другими народами...» [9, с. 168]. Философ также пишет, что «русский народ имеет известную цель своей деятельности, не для себя одного он живет» [9, с. 168]. По его представлению, Россия – это носительница христианской миссии, дела Божия.

Таким образом, если внутренней целью русской истории для Тихомирова выступает, как ранее отмечалось, развитие, сохранение и осмысление Самодержавной идеи, то целью внешней он полагает сохранение чистоты Православия, умственное и нравственное образование нерусских народов Российской империи. Фактически мыслитель, с мировоззренческой позиции национализма, еще более очевидно, чем Катков, воспроизводит суть русской идеи. Он защищает русскую идею как от сторонников узконационального эгоизма, выражаемого в формуле «Россия для русских», так и от последователей философии Всеединства, которые начиная с Вл. Соловьева – главного заочного оппонента Тихомирова в 1890-х годах – последовательно пытались трансформировать ее в идею упразднения России и полного растворения русских в «едином человечестве». В этом смысле очень характерен следующий отрывок: «Русский народ имеет великие заслуги в христианском деле именно потому, что всегда признавал себя не собственником христианства, а слугой, сам ему служил, а не его заставлял служить себе» [9, с. 169].

С 1861 года, то есть с момента отмены крепостного права, согласно Тихомирову, начинается новый период российской истории, крайне противоречивый в своих событиях и результатах. С одной стороны, Россия в культурном развитии вышла на мировой уровень, оставив позади себя многие европейские народы. «Этот новый период, – пишет он, – есть период Достоевского, Н. Данилевского, Л. Толстого, И. Аксакова, М.Н. Каткова, обоих Соловьевых (отца и сына), М. Салтыкова (Щедрина) и множества других деятелей, раскрывавших разные стороны содержания русского духа и более или менее формулировавших плоды русского самосознания» [6, с. 361]. С другой стороны, за внешним блеском ему виделся целый ряд явлений, угрожающих основам отечественной цивилизации: «С 1861 года у нас наступила эпоха, по-видимому, блестящего творчества, обновления народных сил, по внешности – эпоха величайшего проявления самодержавного принципа. Но именно в этой эпохе перед монархией открылась опасность, которой она избежала за предшествующий период» [6, с. 356].

Мыслитель выделяет целый ряд кризисных явлений в развитии российской цивилизации.

Во-первых, Россия, завершив период ученического просвещения и не узнав, «что есть правда», потеряла цель развития. Говоря о правде, Тихомиров имеет в виду следующее: «Какую правду несет Россия народам и государствам земли, во имя чего русский народ господствует, а следовательно, какой смысл существования созданной им Верховной власти?» [6, с. 368]. В своей интеллектуальной работе российское общество не смогло «подвести какого-нибудь общенационального итога» [6, с. 361].

В данный период, по мнению Тихомирова, происходит деградация русской интеллигенции. Как заявляет мыслитель, «в эту область хлынуло множество нерусских элементов,

все более увеличивающихся в составе «интеллигенции» [6, с. 360]. Если прежде русская дворянская интеллигенция имела достаточно сил для русификации приходящих извне элементов, то в пореформенной России пришлые «интеллигенты» брали уже верх над коренными, над культурно слабой разночинной интеллигенцией, сплоченной только на отрицании.

После ослабления дворянства в полной мере сказались вредные последствия насажденной с Петра Великого и усиленной впоследствии бюрократизации. «После 1861 года, – пишет Тихомиров, – около Верховной власти осталась только бюрократия. Она все делала. Она вдохновляла Верховную власть. Она все решала за Россию. И вот в течение 40 лет она успела вырыть такую яму между царем и народом, какой никогда не было за все предыдущие 1000 лет существования России...» С 1861 года Россия впервые представила тот тип бюрократического «полицейского государства, который господствовал в доконституционной Европе XVIII века» [6, с. 370, 374]. «Разобщение Верховной власти и народа», «упадок духа», «обострение пессимизма» в России рубежа XIX–XX веков – вот тихомировские характеристики последствий бюрократизации для общества и государства.

Но и само бюрократическое управление, отмечает Тихомиров, разившись количественно, деградировало в качественном отношении. Произошло падение интеллектуального, образовательного уровня чиновников при, напротив, росте коррупции и халатности. На некоторое время этот процесс ослабления государства был задержан Александром III. «Его [Александра III – *И.Т.*] способность надзора за бюрократическим механизмом, – пишет мыслитель, – его замечательно русская личная натура достигли возможности не только парализовать вредные стороны “пореформенного” положения, а даже вызвать подъем национального духа и творчества. Но это личное воздействие самого носителя Верховной власти продолжалось недолго, а в отношении системы управления не успело ничего создать» [6, с. 378].

Еще одним явлением, говорящим, по мнению Тихомирова, о глубоком духовном кризисе России, стал подрыв «славянской идеи». Не следует забывать, что одним из важных аспектов Русской идеи в трактовке позднего славянофильства является тема объединения славянства. Нельзя сказать, что данная тема занимает в творчестве Тихомирова столь же большое место, как, например, у К.Н. Леонтьева, по крайней мере на страницах «Монархической государственности» мыслитель ее практически не касается. Тем не менее Тихомиров, не разделяя скепсиса Леонтьева в отношении славян и совершенно не учитывая их различий, пишет о необходимости «чаемого и грядущего возрождения всего славянства». Справедливо замечая, что общность происхождения и сходство языков сами по себе еще не гарантируют славянского единства, Тихомиров далее пишет следующее: «Единение создается лишь тем, что вырабатывает совместную жизнь, совместную защиту от врагов, совместное развитие внутренних сил, совместную выработку культурных основ. Во всех этих отношениях Россия в прошлом играла первостепенную для славянства роль и обещала еще больше в будущем» [9, с. 340]. Россия – передовая страна славянства и его щит – обнаружила способность создать при помощи других славянских народов своеобразную культуру. Произшедший отказ от своей самобытности «отнимает у России и способность служить славянской идее, ибо все, что она может поднести славянству в роли подражательницы Европы, славяне могут гораздо проще и лучше взять у самой Европы» [9, с. 341].

Таким образом, в своей концепции русской истории Л.А. Тихомиров не только отразил, но и объяснил истоки бедственного положения русского народа в собственной стране. Развертывая перед читателем причины кризиса традиционной ментальности русского народа, некритического восприятия любых негативных взглядов о себе, пассивности и неспособности организовать на общественно-политической арене, мыслитель дает достаточно неутешительные (хотя и не фаталистические) прогнозы относительно «русского возрождения», пессимизм которых становится по-настоящему понятен только сей-





час. Исходя из характеристики русских как государствообразующего народа, Тихомиров считает строго необходимым и основополагающим компонентом русского общественного сознания оригинальную политическую доктрину нелиберального характера. Он ясно проводит идею о том, что теоретически допустимый выход русских из этнического кризиса возможен только на основе четкой идеологии, основывающейся на национальной идее. Любые иные программы, по его мнению, должны привести к своему неизбежному провалу и исчезновению русской нации.

## Литература

1. Булычев Ю.Ю. Культурно-историческая самобытность России в главных течениях русской общественной мысли XIX – начала XX века: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13 – философская антропология и философия культуры. СПб., 1999. 232 с.
2. Попов В.А. Русский консерватизм: идеология и социально-политическая практика: автореф. дисс. ... докт. филос. наук: 09.00.11 – социальная философия. Ростов-на-Дону, 2006. 38 с.
3. Репников А.В. Л.А. Тихомиров, «схимник от самодержавия» // Россия и современный мир. 2002. № 3 (36). С. 202–223.
4. Тихомиров Л.А. Апология Веры и Монархии. М.: Москва, 1999. 476 с.
5. Тихомиров Л.А. Критика демократии: Статьи из журнала «Русское обозрение 1892–1897 гг.» М.: Москва, 1997. 665 с.
6. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М.: Облиздат; Аликс, 1998. 671 с.
7. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: Айрис-пресс; Лагуна-Арт, 2004. 688 с.
8. Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 640 с.
9. Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М.: Аликс, 2002. 615 с.

*Аннотация.* В статье на примере работ Л.А. Тихомирова рассматривается проблема критики состояния государства и общества в монархической России последних десятилетий ее существования теми фигурами консервативного направления, кто не только пропагандировал необходимость сохранения самодержавного строя, но и внес важный вклад в теоретическую разработку всех основных вопросов общественного развития России. В частности, «творческие охранители», пытались найти утраченный в прошлом идеал общественной организации, смогли осуществить глубокую философскую концептуализацию русской истории. Не потерявшие своей актуальности концепции Л.А. Тихомирова о взаимобусловленности неразвитости русского национального сознания и деградации государства, а также необходимости реализации, по сути, модели нравственного государства справедливости на фундаменте национальной идеи, не были восприняты бюрократической системой, что вскоре привело монархическую Россию к краху государственности.

*Ключевые слова:* историософия, Русская идея, творческий консерватизм, Л.А. Тихомиров, национальное сознание, стратегия национально-государственного развития.

Igor N. Tyapin, Doctor in Philosophy, PhD in History, Associate Professor, Professor, Department of Philosophy, Vologda State University. E-mail: i.n.tyapin@mail.ru

### **Historiosophy of Russian Consciousness in the Creative Conservatism of L.A. Tikhomirov**

*On the lost opportunities of the national and state development of Russia in the beginning of the 20<sup>th</sup> century*

*Abstract.* The author of the article uses the works of L.A. Tikhomirov as the basis when examining the problem of criticism of the conditions of the state and society in monarchic Russia during the last decade of its existence from the part of the conservative figures who not only advocated the necessity to preserve the autocracy but also substantially contributed to the working out of the main principles of Russian social development. In particular, the “creative conservators” managed to accomplish the deep philosophic conceptualization of Russian history while trying to find the previously lost ideal of social organization. Tikhomirov’s relevant concepts of the mutual conditionality of Russian national consciousness underdevelopment and state degradation, as well as of the necessity to realize the model of the moral state of justice on the basis of the national idea, were not accepted by the bureaucratic system that resulted before long in the collapse of Russian monarchic state.

*Keywords:* Historiosophy, Russian Idea, Creative Conservatism, L.A. Tikhomirov, National Consciousness, Strategy of National and State Development.

## Правые партии в Одессе в 1904–1917 годах

Усиление радикальной оппозиции в Российской империи в начале XX столетия привело к появлению ответного («реакционного») монархического движения, стремившегося сохранить традиционную политическую систему в империи. Одним из его центров стала Одесса.

Летом 1904 года сторонники самодержавия в городе решились на создание собственной организации. Так как к этому времени уже действовало петербургское «Русское собрание» и его филиал в Харькове, то одесские монархисты единогласно постановили «организовать не самостоятельное общество, а отдел по образцу Харьковского» [1, с. 108]. Учредителями одесской организации «Русского собрания» выступили 75 человек. На день открытия, а разрешение на таковое было получено от Министерства внутренних дел только 14 января 1905 года, число учредителей достигло 132 человек [2, с. 171]. Устав Одесского отдела несколько отличался от аналогичного документа головной организации в Петербурге. В нем имелось «Особое дополнение» предполагавшее, что «не христиане, за исключением магометан, не могут быть ни членами отдела, ни участниками всех указанных в ст. 3 Устава Русского Собрания предприятий» [3, с. 166].

Первое заседание одесского «Русского собрания» было проведено 18 февраля 1905 года. На нем был избран Совет отдела, в который вошли начальник Одесского пехотного училища, полковник Генерального штаба И.А. Микулин (председатель), ректор духовной семинарии, впоследствии член Государственной Думы, архимандрит Анатолий (товарищ председателя), преподаватель истории и географии женской гимназии А.И. Бракенгеймер, Н.Н. Родзевич (делопроизводитель), директор одесского кадетского корпуса, генерал-лейтенант М.Е. Дерюгин (казначей), а также ректор Новороссийского университета А.Н. Деревицкий и военный судья Одесского округа, генерал-лейтенант П.М. Кардиналовский [3, с. 173–174]. Правда, практически сразу И.А. Микулин отошел от руководства отделом и обязанности председателя исполнял епископ Анатолий (А.В. Каменский). Однако и он вскоре оставил эту должность в связи с переводом на Елисаветградскую кафедру, а председателем был избран частный поверенный Б.А. Пеликан [4, л. 10]. По именному списку на 25 марта 1907 года в Одесском отделе «Русского собрания» состояло 277 членов [5, л. 204–208]. Как потом признавал сам Б.А. Пеликан, в 1905–1906 годах «означенная организация [«Русское собрание»] была малочисленна и в городе особым авторитетом не пользовалась, так как в тот период времени весь город был охвачен революционным движением, тем не менее, однако, «Русское Собрание» должно почитаться за родоначальника всех одесских монархических организаций возникших в дальнейшем» [4, л. 10].



«Русское собрание», объединявшее в своих рядах в основном представителей цензовых слоев населения, было практически лишено возможности действовать «на улице», что было особенно необходимо правым в годы революции. Поэтому в качестве дополнения к элитарной монархической партии 8 ноября 1905 года в Петербурге была создана массовая – Союз русского народа (СРН), объединявший в своем составе в первую очередь представителей городских низов и крестьянство. Спустя три месяца отдел Союза был создан и в Одессе. Вот как об этом писал Б.А. Пеликан: «Устав “Русского Собрания” не давал возможность захватить и объединить широкие слои населения, а потому мною и было предложено “Русскому Собранию” учредить “Союз Русского Народа”... имевшего огромный успех» [4, л. 10]. Председатель же отдела граф А.И. Коновницын утверждал, что именно он при личной встрече с председателем СРН А.И. Дубровиным в конце 1905 года получил от последнего предложение «учредить отдел указанного Союза в Одессе, который и должен быть как бы филиальным отделением центрального управления, которое находилось в Петрограде», и именно он по возвращении в Одессу «и основал отдел Союза», правда, указав, что действовал «совместно с Николаем Николаевичем Родзевичем и Борисом Александровичем Пеликаном». Открытие Одесского отдела СРН состоялось 4 февраля 1906 года, председателем был избран А.И. Коновницын, его заместителем («товарищем») – Б.А. Пеликан [6, л. 274, 276], секретарем – Н.А. Кахов [4, л. 10].

По данным современного исследователя Ю.И. Кирьянова, численность Одесского отдела СРН не превышала 3 тыс. членов [7, л. 34]. По сведениям же Министерства внутренних дел, уже к концу 1906 года в состав организации входило около 8 тыс. человек [5, л. 194]. К октябрю 1907 года, по сведениям, предоставленным в Департамент полиции временным одесским генерал-губернатором, местный отдел СРН имел в градоначальстве четыре филиала: подотделы в предместьях Одессы на Большом фонтане, в селах Нерубайские хутора, и Дальник, а также подотдел студентов Новороссийского университета [8, с. 112].

Одесский отдел СРН стоял третьим вслед за Петербургским и Московским во всероссийской иерархии. Только организациям в этих трех городах постановлением Первого Всероссийского съезда председателей губернских Советов СРН разрешалось иметь собственные Советы Союза (в Петербурге и Москве столичные, в Одессе – городской), в «прочих губерниях» – только «Губернские (или Областные) Советы Союза Русского народа» [9]. Спустя два года правая газета «Почаевские известия» также поставила Одесский отдел СРН вслед за Петербургским и Московским [10]. Кроме того, Одесский отдел Союза первым среди всех монархических организаций весной 1908 года получил в подарок царский портрет [11].

4 октября 1906 года в Одессе начала функционировать еще один филиал всероссийской монархической организации – Союз русских людей (СРЛ). Учредителями его стали Н.Н. Родзевич, Н.С. Давыдов и К.А. Седов [6, л. 285]. Возникновение в городе новой правой организации не вызвало восторга у одесских монархистов, считавших ее появление следствием интриги внутри СРН. Председатель одесского «Русского собрания» и товарищ председателя Одесского отдела СРН Б.А. Пеликан утверждал, что после создания в Одессе Союза русского народа «Н.Н. Родзевич принялся интриговать против всех членов Союза; так, например, было возбуждено гнусное обвинение против секретаря Союза Кахова А.Н. и обвинение это оказалось совершенно вздорным и заведомо ложным» (вероятно, Н.Н. Родзевич, будучи секретарем в «Русском собрании», намеревался получить аналогичную должность и в СРН). «Будучи вынужденным покинуть Союз Русского Народа г. Родзевич учредил Союз Русских Людей. Однако союз этот никогда никакой не только решающей, но и сколько-нибудь авторитетной или влиятельной роли ни в политической, ни в общественной жизни не играл», – заключал Б.А. Пеликан [4, л. 10] (как увидим дальше – не вполне справедливо).

Граф А.И. Коновницын же в частном письме утверждал, что своим появлением одесский СРЛ обязан «неблаговидной деятельности» одного из лидеров петербургского «Русского собрания» Б.В. Никольского, приехавшего в Одессу в 1906 году и во время его, А.И. Коновницына, отсутствия, устроившего «там по сговору с Родзевичем и К<sup>о</sup>, первый раскол в нашем Союзе, от которого вскоре и образовался Союз русских людей» [12, л. 98]. Однако, создав в Одессе отдел СРЛ, Н.Н. Родзевич уступил должность председателя другому учредителю – Н.С. Давыдову [6, л. 285]. Лишь в 1908 году он возглавил организацию [13, л. 511].

По сведениям одесского градоначальства, цели местного отдела Союза русских людей заключались в следующем: «Охватить все отрасли народной жизни, полагая нравственное просвещение народа в духе монархических идеалов». Для этого Союзом предполагалось «сооружение церквей, школ, детских садов и проч.». Кроме того, СРЛ намеревался «создавать народные издания, распространять книги, брошюры, устраивать музеи, библиотеки, читальни, содействовать улучшению материального положения и, наконец, оказывать своим членам содействие при выборах в городские и земские самоуправления и проч.» [14, т. 1, л. 9]. Одесский отдел СРЛ планировал распространить свою деятельность на весь Юг России – Бессарабскую, Екатеринославскую, Таврическую и Херсонскую губернии, а также на область Войска Донского и Кавказ [6, л. 285]. Столь наполеоновским планам не суждено было реализоваться, но все же Одесский отдел СРЛ сумел открыть 10 филиалов в Херсонской, Бессарабской и Подольской губерниях:

- железнодорожный отдел на станции «Одесса-Товарная», председатель Ф.Г. Насонов, открыт в 1906 году;
- в г. Кривой Рог (Херсонский уезд), председатель дьякон А. Ищенко, открыт 31 августа 1907 года;
- в с. Кривая Балка (вероятно, ныне район Одессы), председатель С. Годулян, открыт 14 июня 1908 года;
- в м. Захарьевка (Тираспольский уезд), председатель священник В. Кальнев, открыт 9 октября 1908 года;
- в с. Соленое (Елисаветградский уезд), председатель сын купца Н. Триандафилов, открыт 18 июня 1908 года;
- в с. Петрово Александрийского уезда, председатель священник П. Черный, открыт 20 апреля 1909 года;
- в с. Малигоново Тираспольского уезда, председатель почетный гражданин И.П. Крыжановский, открыт 27 апреля 1908 года (все Херсонская губерния).
- в г. Аккерман, председатель доктор Г.Ф. Костюрин, открыт 15 сентября 1908 года;
- в г. Кагул, председатель С.С. Голубов, открыт 7 мая 1908 года (все Бессарабская губерния);
- в с. Михайловское Ямпольского уезда Подольской губернии, председатель Т.Ф. Федорович Лотоцкий, открыт 19 апреля 1912 года [6, л. 293].

По данным, предоставленным Одесским градоначальником в Департамент полиции в октябре 1907 года, «Союз русских людей в 1906 году имел членов 1500, а в текущем году имеет 2600». При этом из всех одесских монархических организаций «общество “Союз русских людей” своей просветительской и политической деятельностью пользуется сочувствием большинства православного народонаселения г. Одессы, что доказывают последние выборы гласных в Одесскую городскую думу, в которую оказались выбранными лица, рекомендованные названным союзом, а также большое количество лиц, сочувствующих этому союзу и посещающих его собрания» [8, с. 112].

В начале 1908 года среди одесских монархистов обострилась борьба за лидерство. К тянувшемуся уже два года противостоянию между Н.Н. Родзевичем (СРЛ), с одной сто-

роны, и А.И. Коновницыным и его заместителем Б.А. Пеликаном (оба СРН) – с другой, прибавился еще конфликт между последними. Вот как характеризует сложившуюся обстановку градоначальник И.Н. Толмачев в письме на имя директора Департамента полиции М.И. Трусевича: «В Союзе [русского народа] не все благополучно. Идут сильные распри между Коновницыным и его помощником [Б.А. Пеликаном]. Я бы рад был, если бы удалось удалить без шума Коновницына. Пеликан науськивает на него, и могут быть кровавые столкновения. Этого я очень боюсь, так как начнут с раздоров, а кончат жидами. По правде, говоря, Коновницын мне удобнее, так как он исполняет всякое мое требование» [6, л. 235]. Предположения градоначальника оказались небезосновательными. Из его письма № 30 от 16 апреля 1908 года в Департамент полиции: «В день приезда гр. Коновницына [из Петербурга с портретом государя императора, подаренным царем одесскому Союзу, – И.О.] у чайной союза произошло столкновение пеликановцев со сторонниками гр. Коновницына... разрешившееся несколькими безрезультатными выстрелами... [оно] было вызвано партией господина Пеликана и захваченные виновники понесли административное [!] взыскание» [6, л. 236]. «Во избежание столкновений между сторонниками графа А.И. Коновницына и Б.А. Пеликана» даже была закрыта союзная чайная [15, с. 187].

Поняв, что состязаться в стрельбе с «опричниками» графа ему не под силу, Б.А. Пеликан решил настоять на финансовой проверке дел Союза, целью которой являлось устранение председателя. Поводов к такой проверке было вполне достаточно. Полицейские надзиратели Петров и Фастыковский сообщали начальнику Одесского охранного отделения: «По собранным негласным путем сведениям, гр. Коновницын одной из союзниц, некоей Воробьевой, должен большую сумму денег. Недавно последняя хотела подать на него в суд, но граф упросил ее не делать этого, дабы не положить этим пятно на Союз, а еще более опасаясь того, что Воробьева во время суда, как знающая все тайны Союза, раскроет их. Вообще ходят упорные слухи среди союзников, но каждый боится открыто сказать, боясь быть исключенным, как это случилось с княгиней Максutowой и некоей Черновой, что граф, собирая разные пожертвования и членские взносы, растрчивает их» [16, д. 112, л. 28].

Однако комиссия, составленная из чиновников градоначальства и двух членов Главного Совета СРН А.А. Майкова и А.И. Тришатного, под председательством подполковника Ревы, не нашла никаких нарушений, за исключением существования секретного фонда 1600 руб., находившегося в личном распоряжении председателя отдела [6, л. 280]. Б.А. Пеликан был отстранен от дел, а А.И. Коновницын остался единоличным хозяином в одесском СРН. Его победа была закреплена на общем собрании отдела. В упомянутом выше рапорте полицейских надзирателей Петрова и Фастыковского говорилось: «Товарищем председателя Слатинским было сказано [на этом собрании – И.О.] приблизительно следующее: что среди союзников ведется усиленная агитация об удалении гр. Коновницына от занимаемой должности в союзе, для чего принимаются со стороны союзников всевозможные меры, даже женщины, и те сегодня на собрании, сгруппировавшись, хотели во время выхода графа на кафедру кричать “долгой”... но благодаря принятым мерам, этого не случилось. Да если бы кто-то осмелился произнести подобные слова, то будет выброшен из окна [так в документе – И.О.]. Вообще многие говорят, что председатель и я обкрадываем союз, но это неправда, во всяком случае, если бы злоумышленные лица удалили бы графа, то я первый уйду из союза и требую от вас, братья, того же, и тогда союз, безусловно, распадется. В заключение было пропето “многолетие” председателю. Председатель ревизионной комиссии... сказал, что никаких растрат в союзе нет, да и вообще, никаких сумм в настоящее время в руках не имеется». Тем не менее начальник Одесского охранного отделения, предоставляя эти документы градоначальнику, утверждал, что «Коновницын средств личных, кроме больших долгов, не имеет и живет исключительно на средства Союза Русского Народа» [16, д. 112, л. 28].



Вынужденный покинуть отдел СРН Б.А. Пеликан создал в Одессе еще одну монархическую организацию – отдел Русского народного союза имени Михаила Архангела (СМА). 28 мая 1908 года была избрана его Главная палата, в которую вошли барон Бюллер, А.Н. Кахов, Д.Л. Сеницын (оба – бывшие члены СРН), Н.И. Подпрядов и Ю.Д. Стамати. Сам Б.А. Пеликан, продолжая состоять членом «Русского собрания», занял должность товарища председателя отдела, оставив должность председателя вакантной [6, л. 293], также как и в Петербургской главной палате СМА, где кресло председателя пустовало три года, а фактический лидер Союза В.М. Пуришкевич довольствовался должностью товарища председателя. Начальник местного Охранного отделения в своем рапорте сообщил: «...в Одессе возник Союз Михаила Архангела, причем организатором его был Б.А. Пеликан и учрежден он был для внесения раскола в ряды Союза Русского Народа» [6, л. 233].

Кроме того, в 1910 году по инициативе Б.А. Пеликана и дворянина С.А. Кумбари была создана еще одна монархическая организация – «Общество домовладельцев окраин и предместий гор. Одессы» [4, л. 3]. Так как его члены обладали необходимым имущественным цензом, то «Общество» активно использовалось в электоральной борьбе. Б.А. Пеликан утверждал, что при довыборах в Государственную Думу в 1910 году «первые, благодаря энергичной деятельности Общества Домовладельцев окраин и предместий города Одессы в качестве члена Государственной Думы от Одессы, вопреки примеру прошлых лет, оказался избранным правый – барон М.А. Рено» [4, л. 10]. А в мае 1913 года «Общество» сыграло заметную роль в избрании Б.А. Пеликана на должность городского головы Одессы.

С уходом Б.А. Пеликана из СРН спокойствия внутри Одесского отдела Союза так и не наступило. Председатель одесского СРН так объяснил причины раздоров в Союзе: «Раньше шли распри между русской семьей и революционерами, а в настоящее время, когда все успокоилось, то из зависти стали между собой ссориться предводители Русских организаций» [16, д. 112, л. 28]. Однако деятельность самого графа А.И. Коновницына давала немало поводов для склок и скандалов. Командующий войсками Одесского округа барон А.В. Каульбарс сообщал министру внутренних дел: «Граф Коновницын... человек безвольный и малоспособный для своего положения, склонный к чрезмерному потреблению спиртных напитков... Вышеупомянутый граф Коновницын, состоя в 1902 г. начальником Праснышского уезда, брал под свои векселя деньги из гминных ссудо-сберегательных касс и принимал от евреев деньги во время призыва новобранцев за освобождение от военной службы. Ввиду этих сведений ему предложено было подать в отставку» [6, л. 231]. После этого граф довольно продолжительное время состоял заведующим портомойней (прачечной) Русского общества пароходства и торговли (РОПиТ). Однако, став председателем отдела СРН, граф А.И. Коновницын не оставил своих привычек. По сведениям полиции, он «приезжал домой каждый вечер сильно пьяным, его окружали дружинники, выстроившись на лестнице рядами. Графа под руки вели по лестнице в квартиру между ними. Граф заплетающимся языком кричал: “Бей, ребята, жидов”. Те в ответ кричали: “Ура!”» [6, л. 281]. Под стать председателю были и многие члены Одесского отдела Союза. По сведениям полиции, «прием членов в Союз проводится без всякого разбора. Среди них можно найти и воров, и лишенных прав [последнее прямо нарушало устав СРН – И.О.], особенно в порту» [16, д. 132, л. 68].

Недовольные своим председателем одесские союзники И.И. Зайченко и Скорняков, прислали в Главный Совет СРН жалобу на А.И. Коновницына, но так и не смогли добиться обвинения графа в растратах. Более того, сами «осужденные» за клевету руководством Союза [17], они были вынуждены выйти из состава Одесского отдела СРН и основать новую организацию – «Южно-Русский монархический союз», зарегистрированный в январе 1910 года [6, л. 295].

Одной из причин неуязвимости графа А.И. Коновницына была поддержка его премьер-министром П.А. Столыпиным. В 1909 году в разгар скандалов в одесском СРН, глава правительства в письме одесскому градоначальнику И.Н. Толмачеву указывал, что исключительная роль, сыгранная СРН в деле подавления революции, дает ему «повод питать надежду на то, что при обнаружении дальнейших злоупотреблений и не порядков в среде местного отдела, Ваше Превосходительство... быть может, тем не менее, найдет для себя возможным сохранить благожелательное отношение к этой организации» [6, л. 242]. Кроме того, А.И. Коновницын состоял в близких отношениях и с царской фамилией. К. Щекин, личный телохранитель графа, рассказывал о приеме, оказанном его патрону императором: «Государь высказался, что единственная надежда у него на Союз, в нем опора Государства. А бывший тут же наследник Цесаревич Великий Князь Алексей Николаевич сел гр. Коновницыну на колени и, потрепав его за бороду, спросил, увидев у него ленту Союза Русского Народа “ты союзник”, указав также на свою ленточку, прикрепленную у него на груди, сказал “я тоже союзник» [16, д. 112, л. 25]. Однажды, выступая на собрании отдела, граф А.И. Коновницын, сообщил, что он «получил от государя императора разрешение всегда обращаться непосредственно к Его Императорскому Величеству». В другой речи, обращенной к рабочим, председатель Одесского отдела СРН заявил: «Не беспокойтесь, ко мне Государь Император благоволит и союзу нечего бояться, если что и случится, то я во всякое время лично пойду к государю и [он] меня без доклада примет» [16, д. 112, л. 27]. Не случайно дети начальника портомойни РОПиТа, в «знак благоволения монаршей милости», были определены в одно из самых привилегированных учебных заведений России – Пажеский корпус [16, д. 112, л. 27].

Тем не менее Б.А. Пеликан не оставлял надежды удалить А.И. Коновницына из одесского СРН и, заручившись поддержкой градоначальника И.Н. Толмачева, а также одного из лидеров правого движения петербуржца Б.В. Никольского, перенес борьбу на страницы периодических изданий. Во всяком случае, А.И. Коновницын утверждал, что по инициативе именно этих лиц против него «открыли в 1910 г. травлю» в одесской правой печати [12, л. 98].

Многочисленные склоки и скандалы не могли не привести к падению авторитета монархистов в Одессе. Отдел СРН постепенно терял приверженцев и влияние. Ушел с должности и поддерживавший Союз (хотя и не ладивший лично с А.И. Коновницыным) градоначальник И.Н. Толмачев. Лишившись со смертью П.А. Столыпина могущественного покровителя, А.И. Коновницын вынужден был 7 ноября 1911 года покинуть свой пост. По сообщению Одесского жандармского управления, «Граф Коновницын после шестилетнего владения Союзом, в конце концов, вынужден был под давлением большинства членов выйти из Союза. Причиной этому послужили злоупотребления союзными финансами» [18, д. 60, л. 2]. Новым председателем Одесского отдела стал крестьянин Ф.А. Федоров, до того ничем себя не проявивший [6, л. 284]. Но вскоре его сменил А.Т. Донцов [18, д. 60, л. 2].

Масла в огонь подлил и раскол СРН на сторонников А.И. Дубровина («дубровинцев») и Н.Е. Маркова 2-го («обновленцев» или «марковцев») окончательно оформившийся в 1911 году. А.И. Коновницын сохранил звание почетного члена Одесского отдела СРН, принявшего сторону более лояльно относившихся к правительству «обновленцев», но не принимал никакого участия в деятельности отдела [6, л. 276]. Неудивительно, что вечный оппонент А.И. Коновницына Н.Н. Родзевич поддержал А.И. Дубровина и в начале июня 1913 года открыл в городе отдел Всероссийского Дубровинского Союза русского народа (ВДСРН). Он же стал председателем отдела [19, л. 8 об.], сохранив, впрочем, аналогичную должность и в Союзе русских людей. Заместителем Н.Н. Родзевича стал В.В. Евдокимов, исполнявший одновременно и обязанности председателя Христиновского железнодорожного отдела ВДСРН [19, л. 12]. Газета «Русское знамя» писала, что на торжественном

открытии «можно было видеть старых союзников 1906 года, давно уже не появлявшихся в собраниях Союза». Н.Н. Родзевич, в своем выступлении «высказал убеждение, что между правыми разлада нет, а есть лишь борьба между истинными правыми и людьми, которые лишь прикрываются именем правых, а на самом деле преследуют свои личные цели» [20]. Численность отдела на начало 1914 года составляла 480 человек [21]. В состав Совета отдела входили: полковник А. Скорников, Л. Гаврилец, А. Глизян, А. Сорончо и А. Цацык. Обязанности секретаря исполнял В. Алдошенко [22].

«Марковцы» не оставляли надежд вернуть заблудших под свои знамена. В феврале следующего, 1914 года они направили Одесскому отделу ВДСРН приглашение на празднование 8-й годовщины создания отдела СРН в Одессе. Однако «дубровинцы» весьма скептически отнеслись к такой перспективе: «...половина состава “басковцев” [Главный Совет «марковского» СРН размещался в Петербурге по адресу: Басков переулок, 3, поэтому сторонников этой фракции Союза иногда именовали басковцами – И.О.] уже примкнула к дубровинцам и часто говорят: как только уйдет с председательства Донцов и из Совета подполковник Шуманский, оставшиеся кликнут клич: под Дубровина!!!» [19, л. 29]. Но официального объединения двух враждующих фракций Союза русского народа так и не произошло.

Одесский корреспондент «Русского знамени» так охарактеризовал причины расколов в местном отделе СРН: «Выделение из Союза русского народа Союза русских людей и Союза имени Михаила Архангела в настоящее время уже не считается явлением случайным, вытекающим из личных отношений руководителей, указанных трех монархических организаций. Причины разделения лежат в глубине привычек, воззрений, намерений тех элементов, кои первоначально сосредоточились около Союза русского народа» [23]. Как видим, всесословность, которой так гордился Союз русского народа, сыграла с ним злую шутку – согласовать политические интересы представителей различных слоев населения, входивших в состав Союза, оказалось для его руководителей непосильной задачей, что и привело к расколам.

Весьма активно в монархическом движении в Одессе участвовали студенты и учащиеся. Еще в 1904 году в Одессе действовали правые студенческие организации «Единение – сила» и «Рассвет», утверждал правый публицист А. Каут, добавляя, что теперь в стенах университетов «произвести беспорядки несравненно труднее, и они всегда встретят противодействие объединенных в различных кружках и корпорациях благоразумных студентов» [24, с. 153]. А 11 марта 1907 года в Одессе был учрежден студенческий отдел СРН, к которому, по словам графа А.И. Коновницына, «изъявили свое желание присоединиться» свыше 200 студентов [25, с. 113]. Открытие студенческого отдела СРН противоречило закону от 4 марта 1906 года, уставу Союза и воспрещалось пунктом 30 «Правил для студентов Новороссийского Императорского университета». Против регистрации отдела выступил и одесский градоначальник А.Г. Григорьев. Но все же студенческий отдел СРН был зарегистрирован, правда, сначала в высшей инстанции, в Петербургском по делам обществ присутствии, затем уже и в Одессе [6, л. 279]. Однако после раскола в СРН и ухода А.И. Коновницына с поста председателя одесской организации Союза студенческий отдел был закрыт. Новый градоначальник И.Н. Толмачев летом 1911 года сообщал, что «Студенческого отдела С.Р.Н. в Одессе нет, так как члены его перешли в другие организации» [6, л. 283, 284].

В октябре 1909 года в Одессе возникли еще две студенческие монархические организации, созданные Русским народным союзом имени Михаила Архангела и Союзом русских людей. Руководителем студенческой организации СМА стал В.М. Веселовский, казначеем – Н.Э. Дейль, секретарем – Е.Ф. Лебедев [26, л. 1]. Председателем студенческого отдела СРЛ стал П. Корнейчук [27]. Но поскольку руководство студенческого отдела

СРЛ больше беспокоилось о собственных карманах, чем о судьбе монархии в России, то вскоре деятельность этого отдела завершилась ревизией денежных сумм и закрытием [6, л. 290]. Вероятно, такая же судьба постигла и созданное при студенческом отделе СРЛ «Русское гимнастическое общество» [27].

Кроме того, в университетах монархисты создавали так называемые партии академического порядка, формально внепартийные студенческие объединения, выступающие против забастовок в университетах за «академический порядок». В Одессе такое «Общество содействия академической жизни Императорского Новороссийского университета» было создано по инициативе градоначальника И.Н. Толмачева. Председательницей этого общества избрана была его супруга. Функционировать организация начала в 1910 году, с открытием «Академического клуба». Кроме студентов, туда входили все правые профессора университета. «Общество» отличал очень тщательный подбор кандидатов, которым необходимо было заручиться рекомендацией нескольких членов организации. Кроме того, все вступающие проверялись через полицию, жандармское управление и охранное отделение [6, л. 296]. Программные положения одесских академистов сводились к трем пунктам: «1) Университет есть непрерывно действующее государственное учреждение, предназначенное для разработки и распространения научных знаний; 2) университет пользуется академической автономией; 3) в университете студент только учащийся, заботящийся о всестороннем развитии своей личности». Характерно, что между академистами и студентами-союзниками, периодически возникали трения. Так, академическая корпорация университета потребовала от председателя студенческого отдела СРН «полного отчета в тех суммах, которые он в течение года собирал то под видом вооружения членов студенческого подотдела с.р.н., то на какие-то листки и т.п.» [28, с. 330, 332].

Общая численность студентов-академистов в Российской империи, по мнению современного исследователя М.В. Борисенко, составляла 3–5% общего числа обучающихся в высших учебных заведениях, исключением являлся Новороссийский университет в Одессе, где «наибольшей силой обладали не демократы, а черносотенцы» [29, с. 169].

Действовали сторонники правых и в средних учебных заведениях Одессы. По данным Южного охранного отделения, к началу февраля 1907 года в Одесском художественном училище из 50 учащихся христианского исповедания до 20 человек были «союзниками» [16, д. 54, л. 4]. А 1 апреля того же года «в Одесской 3-ей гимназии образовалась группа учеников-монархистов, которая по своим убеждениям идет параллельно с подотделом студентов Союза Русского Народа». Возглавил ее ученик восьмого класса граф К. Сцибор-Марховский [16, д. 54, л. 33].

Возникали в Одессе и правые партии-однодневки. Так 1 августа 1907 года была создана монархическая организация под названием «Белый двуглавый орел». Ее учредителями стали В.Ц. Беликович и К. Янишевский. Но эта организация просуществовала недолго. Уже 3 февраля 1908 года В.Ц. Беликович в письме к градоначальнику указывал, что «видит неизбежность закрытия общества», к которому приводят «отсутствие средств, интриги и неудачно созданный подбор членов», из числа которых председатель вынужден был исключить 30 человек. В силу указанных выше причин, 20 марта 1908 года «Белый двуглавый орел» прекратил свое существование [6, л. 295]. Некоторые из таких организаций-однодневок отметились лишь однажды. Например, одесский отдел тайной партии «Спасение России» выпустил листовку под названием «Русские люди, соединяйтесь!». Среди лозунгов, которые в ней содержались, был и такой: «Долой “Бунд”, революционеров, социалистов и анархистов!» [30, л. 1]. Больше о «Спасении России» в городе не слышали.

В социальном составе монархических организаций Одессы преобладали представители городских низов, в первую очередь портовые рабочие. Так, в отдел Союза русского

народа перешло свыше 600 рабочих из Партии правового порядка, прекратившей свою деятельность после выборов в I Думу [5, л. 194]. Кроме того, еще 1350 союзников работало в организованных СРН портовых артелях грузчиков [28, с. 81].

Как указывалось, выше, на станции Одесса-Товарная действовал железнодорожный отдел СРЛ. Именно стремление привлечь рабочих в свои ряды служило одним из поводов для конфликтов между монархическими организациями города. В конце 1908 года лидеру СРЛ князю А.Г. Щербатову сообщали, что «в Одессе между Союзом русского народа с Коновницыным, и Пеликаном, отошедшим от него, чтобы образовать Союз Михаила Архангела, идет уличная борьба из-за желания последнего перебить дорогу рабочим Союза русского народа» [28, с. 249]. Кроме того, в составе Одесского отдела СМА значительную роль играли служащие городских учреждений, так как, «пользуясь своим влиянием по должности члена местной городской управы и при помощи своего ставленника, смотрителя больницы Головина, г. Пеликан побудил служащих вступить в Союз Михаила Архангела, постепенно заменяя тех, кто был на это не согласен» [6, л. 238].

В составе «Русского собрания» в основном была представлена интеллигенция, в том числе большинство (sic!) профессоров Новороссийского университета. Но с дальнейшим полевением общественных настроений, интеллигенция стала менее охотно вступать в крайне правые партии, а иногда и покидать их. Б.А. Пеликан в своей речи по случаю годовщины открытия Одесского отдела «Русского собрания» вынужден был отметить: «Самый позорный факт в жизни “Русского Собрания” – это бегство из него профессоров». Выступавший вслед за ним Н.Н. Родзевич указал на причины этого явления: «В университете грозили бойкотом профессорам, вступившим в наши ряды, студентам, приветствовавшим открытие нашего отдела. В Педагогическом обществе члены Русского собрания подверглись гнусным инсинуациям, возбужден был даже вопрос об удалении членов собрания из состава общества. Такой же вопрос был возбужден и в местной общественной библиотеке» [5, л. 197, 198]. А в 1913 году, после ухода с поста ректора Новороссийского университета С.В. Левашова и избранием нового ректора Д.П. Кишенского, правая группа профессоров в университете окончательно распалась, часть ее «повернулась, в чаянии великих и богатых милостей от Кишенского, влево, а оставшиеся очутились в меньшинстве» [31, с. 118].

В составе одесских монархических организаций было очень много молодежи. В донесениях начальнику Одесского охранного отделения не раз упоминаются подростки – члены Союза русского народа [см., напр., 16, д. 112, л. 14]. В одном из частных писем из Одессы говорилось: «Союз [русского народа – И.О.] развратил молодежь (православную) вконец, среди студентов пока мало приметно, но зато средне-учебные заведения сплошь заражены антисемитизмом. И не думайте, чтобы это были отдельные личности... на всех торжествах истинно русских масса молодых...» [28, с. 328].

В Одессе выходило несколько монархических газет. Местным отделом СРН издавалась «строго монархическая» газета «За Царя и Родину», крайне правого направления. Но так как подписчиков у газеты было немного и раскупалась она слабо, то издатели испытывали постоянные проблемы с финансированием. Частично они решались правительственными субсидиями. А.И. Коновницын на допросе Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства показал: «Приблизительно в конце 1907 года, в течение года с месяцами я получал денежные суммы от начальника главного управления по делам печати Бельгарда по 500 руб. в месяц на издание газеты «За царя и родину». А в 1908 году А.И. Коновницын получил 1000 руб. от Крыжановского «также на газету» [6, л. 276]. Но издание по-прежнему испытывало финансовые проблемы, и тогда председатель одесского СРН обложил рабочих из созданных Союзом в порту артелей грузчиков особым сбором на издание газеты – с каждого ежемесячно высчитывался 1 руб. из зарплаты [28, с. 286].



Одесский отдел «Русского собрания» издавал свою газету «Русская речь». В 1908 году ее редактором был Г.А. Демкович, издателем – Н.В. Азаров [32, с. 6]. «Русская речь» была самым читаемым правым изданием в Одессе, в этот период ее тираж доходил до 6 тыс. экземпляров [28, с. 163], поэтому на нее периодически претендовали и другие монархические организации. Согласно отчетам инспектора по делам печати в 1907–1908 годах газета являлась органом Союза русских людей, но в 1909 году она уже принадлежала СРН. Вероятно, поэтому руководство одесского СРН направило свои усилия на создание собственного печатного органа. В октябре 1908 года под редакцией П.И. Слюсаревского вышел первый номер «Вестника Одесского Союза русских людей», но он так и остался единственным. По инициативе Н.Н. Родзевича с апреля 1911 года начала выходить газета «Русский мир». Всего до июля 1912 года было выпущено четыре номера этого издания [15, с. 210–211]. В начале 1912 года, опасаясь, что Совет организации, свяжет его «во многих вопросах», Н.Н. Родзевич решил издавать и «лично свою» газету «Русский голос», выпуская ее «спорадически, не объявляя подписки, а рассчитывая лишь на розницу». Первый номер этого издания вышел 12 февраля 1912 года. В дальнейшем газета выходила по номеру в год [15, с. 210, 239].

Одесский отдел СМА издавал собственную газету «Южный баян» (1908–1909) [15, с. 234], правое студенчество выпускало газеты «Вождь», и «Академист» (редактор М. Сырокомля-Сопоцько) [33], Волынское губернское жандармское управление (ГЖУ) относило к монархическим изданиям Одессы «Набат», «Одесский вестник» (крайне правые) и «Южный телеграф» (правая) [34, л. 15], Киевское ГЖУ добавляло к ним еще и «Русский воин» [35, л. 15].

Кроме того, одесские монархисты издавали множество брошюр и листовок. Так Одесский отдел «Русского собрания» за первые полтора года своего существования (до января 1906 года) выпустил 10 листовок [36]. Представление о тематике подобных изданий дают брошюры Одесского отдела СРН: «Проснувшийся русский народ», «Письмо к русскому крестьянству», «Русский народ и революция», «Что дают нам забастовки», «Куда ведут люди, которые ходят с красными флагами» [15, с. 179]. При этом издание и распространение монархических книг, брошюр и газет не преследовало, как правило, коммерческих целей. Например, весь доход от изданной Н.Н. Родзевичем брошюры «Иза за чего началась русско-японская война» (Одесса, 1904) пошел на усиление русского флота [37, с. 236].

Для распространения правой печати в Одессе в декабре 1913 года была зарегистрирована «Русская трудовая артель торговцев книгами и периодическими изданиями», созданная по инициативе члена СРН В.Н. Глобачева [15, с. 253].

Членских взносов для финансирования деятельности одесских монархических организаций явно не хватало. Например, в СРН и СМА они составляли всего по 50 коп. в год, а «лица неимущие» могли быть вовсе освобождены от них. В «Русском собрании» и СРН сумма взносов была больше, но все равно не позволяла полностью финансировать деятельность этих организаций. В такой ситуации на первый план выходят частные пожертвования. Пальма первенства здесь принадлежит одесскому купцу М.И. Синецину, который выделил Союзу русских людей участок земли с находящимися на нем зданиями на сумму 330 тыс. руб. [6, л. 271] и завещал передать его Одесскому СРН в собственность после своей смерти [4, л. 3]. Русское общество пароходства и торговли (РОПиТ) перечисляло в кассу Одесского отдела СРН по 600–800 руб. ежемесячно [6, л. 75], общая же сумма этих пожертвований РОПиТ в пользу Союза составила, по подсчетам современного исследователя С.А. Степанова, 12 597 руб. 71 коп. [38, с. 184]. В 1905 году подполковник Д.Ф. Коренев пожертвовал Одесскому отделу «Русского собрания» 1000 руб. [15, с. 179]. Члены одесского СРН К.А. Седов и И.Ф. Черновский в 1906 году сделали «крупные жерт-

вования» на устройство «чайных-библиотек» Союза [39, с. 257–258]. Получали одесские монархисты и правительственные субсидии, передаваемые через петербургских политиков, в частности, через Б.В. Никольского. Сохранилась датированная августом 1906 года расписка Н.Н. Родзевича, данная в получении от Б.В. Никольского «на нужды местных политических организаций» 250 руб. [28, с. 286]. А.И. Коновницын же просто обложил артели в порту «данью» в пользу Союза – 20 коп. с каждой тысячи пудов груза, а с допущенных к погрузке поденщиков – по 5–10 к. в день [40].

Достаточно репрезентативен бюджет Одесского отдела ВДСРН за второе полугодие 1913 года.

«Приход:

Членских взносов – 46 р. 20 к.

Пожертвований – 42 р. 70 к.

Итого – 88 р. 90 к.

Расход:

Уплачено за знамя – 45 р. 44 к.

Почтовые расходы – 11 р. 96 к.

Древко на знамя – 1 р.

Выслано семье Ющинского – 3 р. 22 к.

Возвращено за билет г. Косову – 60 к.

Панихида по Ющинским – 3 р. 79 к.

Отослано газете «Набат» – 2 р. 88 к.

Итого – 68 р. 89 к.

Остаток 20 р. 01 к.» [21]

Как видим, несмотря на весьма скромные доходы организации, ее полугодовой бюджет был сведен с профицитом. А в начале февраля 1914 года Одесский отдел ВДСРН организовал музыкальный вечер, принесший 89 руб. 62 коп. чистой прибыли [22], что заметно улучшило финансовое состояние одесских «дубровинцев». Отчет за 1914 год подтверждает это. Если во втором полугодии 1913 года членские взносы составляли почти половину дохода отдела, то в 1914 году, они едва превысили 4%, остальное – «прибыли от спектаклей». Впечатляет и остаток в кассе отдела на конец года – более 280 руб.

Приведем отчет полностью.

«Приход:

Остаток с 1913 г. – 20 р. 01 к.

Прибыли от спектаклей – 450 р. 09 к.

Членских взносов – 21 р.

Итого – 495 р. 10 к.

Расход:

Расходы по устройству вечеров – 45 р. 02 к.

Освещение Союза – 7 р.

Канцелярские расходы – 26 р. 91 к.

Молебны – 8 р. 50 к.

Уплачено за знамя – 41 р. 56 к.

Почтовые расходы – 27 р. 47 к.

Расходы по утверждению потребительского общества – 17 р. 15 к.

Долговые взаимообразные расходы – 23 р. 01 к.

Расходы при встрече Государя – 44 р.

Годовщина Союза – 9 р.

Покупка книг для торговли – 32 р. 96 к.



Итого – 282 р. 58 к.  
Остаток – 215 р. 52 к.» [5, л. 199]

Деятельность монархических организаций в Одессе изначально носила скорее культурно-просветительский, нежели политический характер. В Одесском отделе «Русского собрания» за 1905 – начало 1906 года прочитано 10 докладов, среди них «Об учреждении патриаршества на Руси» и «Об отношении русских людей к действительности» (докладчик – епископ Анатолий), «О поездке в Москву» (Н.Н. Родзевич) и др. Всего за 1905 год в Одесском отделе «Русского собрания» было проведено 4 заседания Совета учредителей, 24 заседания Совета и 6 общих собраний [5, л. 200]. Для народа же устраивались чтения, носящие в основном исторический и религиозно-нравственный характер, например, «Подвиги св. Ольги», «Жизнь русских славян» [2, с. 171]. Кроме того, в начале 1905 года учредители Одесского «Русского собрания» передали отправляющейся на фронт 4-й стрелковой бригаде икону св. великомученика Пантелеймона и 160 мешочков с подарками. В каждом из них находилось 1/8 фунта чаю, 2 ф. сахару, 100 папирос, кусок мыла, гребенка, иголки и нитки, а также книжка для чтения [2, с. 171].

Одесский отдел СРН открыл чайную Союза. Ее создание не преследовало коммерческих целей (продажа спиртных напитков в подобных заведениях СРН была запрещена), чайная должна была стать своего рода общественным клубом, в котором можно проводить заседания отдела, устраивать чтения и т.п. Как правило, такие чайные приносили убыток своим владельцам. Одесский отдел не стал исключением, что подтверждает финансовый отчет его чайной: за ноябрь и декабрь месяцы 1906 года приход составил 2430 руб. 50 коп., расход – 2672 руб. 52 коп. С 1 января по 31 мая 1907 года приход определялся цифрой 3014 руб. 22 коп., расход – 3544 руб. 67 коп. То есть за семь месяцев чайная Одесского отдела СРН принесла ему убыток в 772 руб. 47 коп. [41].

Граф А.И. Коновницын решил пополнить кассу отдела весьма своеобразным способом. Созданная им в порту союзническая артель должна была заключить через своих представителей контракт на различные грузовые операции. Под давлением А.И. Коновницына руководство РОПиТ потребовало от артели залог 18 тыс. руб. одновременно. «Такой суммы у артели не было и гр. Коновницын предложил некоего Язвинского, который... внес залог и заключил контракт с Русским Обществом. По этому контракту артель получала 10 рублей с 1000 пудов, а 2 р. 30 к. отчисляет Язвинский и его компаньон Чуйко себе на расходы. Но до настоящего времени расходы эти выводятся в значительно большей сумме... Все это производит среди рабочих сильное волнение... но они находятся... в тисках Коновницына, Язвинского и Чуйко» [16, д. 406, л. 13].

В целях повышения благосостояния членов Одесского отдела ВДСРН при нем было создано потребительское общество, устав которого был утвержден 18 февраля 1914 года [42]. Но, к сожалению, сведений о его деятельности найти не удалось.

Одесские правые развернули активную деятельность по созданию учебных заведений под знаменами монархических партий. В конце 1909 года местный отдел СРН открыл учительскую семинарию для подготовки учительниц народных школ, а в начале 1910 года этим же отделом была открыта бесплатная ремесленная школа [43]. В марте Городская дума выделила 15 тыс. руб. на ее финансирование [44]. Кроме того, граф А.И. Коновницын организовал всероссийский сбор в фонд школы, получив на это личное разрешение государя. К середине 1911 года сбор принес 5170 руб. 71 коп. [45].

Но наибольших успехов в деле развития образования в городе достиг отдел СРЛ. В октябре 1911 года градоначальник И.Н. Толмачев писал: «Одесский Союз Русских Людей не чуждаясь политики, занялся в то же время почти исключительно педагогической деятельностью, воспитывая в своих учебных заведениях в религиозно-нравственном и

патриотическом духе. В настоящее время Союзом содержится мужская гимназия, женская учительская семинария, две начальные школы и ремесленные классы, в каковых заведениях воспитывается свыше 400 детей. Ввиду тех незначительных материальных средств, которыми располагает Общество, приходится удивляться, как оно справляется с такой нелегкой работой. В то же время достижение таких результатов со столь малыми средствами служит лучшим доказательством того, что лица, стоящие во главе Общества, честно и безупречно относятся к своим обязанностям» [12, л. 96]. Надо отметить, что до 1914 года включительно гимназия Союза получала от городского управления субсидию в размере 10 тыс. руб. [46], а женская учительская семинария – 2000 руб. [47].

Важную роль одесские монархические организации сыграли в борьбе с забастовочным движением. В ноябре 1906 года из одесского порта должны были отправить крупную партию зерна в охваченные неурожаем губернии. «Ввиду спешности погрузки грузчики, пользуясь этим, вошли в стачку и предъявили требование о повышении до 8 коп. за четверть платы, тогда как казенный тариф 3,2 коп. и еще из добавочных средств 1,8 коп., всего 5 коп. Стачка грозила замедлением отправки не менее как на 1–2 недели. Немедленно же по обращению ко мне агента дороги был вызван Председатель Союза, при содействии которого 2 января забастовавших должны были заменить 300–400 союзников. Как только это стало известно, забастовка грузчиков сама собой прекратилась и дело пошло», – докладывал временный генерал-губернатор П.Ф. Глаголев главе правительства [цит. по: 28, с. 275]. Правая же печать сообщала, что союзникам действительно пришлось выступить в роли штрейкбрехеров. В время забастовки в одесском порту СРН «предложил 300 заместителей *и с помощью их* [курсив мой – И.О.] работы возобновились». При этом союзникам пришлось подменять собой не только портовых рабочих, но и моряков судовых команд: «С помощью “союза русского народа” замещены забастовщики на одиннадцати пароходах. Рейсы возобновились по всем направлениям» [48]. Командующий военным округом А.В. Каульбарс докладывал Столыпину: «Пароходные компании и начальство порта вполне признали в данном случае крупную заслугу Союза русского народа» [28, с. 275].

Граф. А. Коновницын рапортовал о победе в Главный Совет СРН: «Союз Русского народа сорвал в Одесском порту забастовку, вследствие закрытий регистраций удручившую самих рабочих. Все судовые команды пароходных обществ и рабочие в порту большей частью состоят членами Союза. Совет счастлив засвидетельствовать стойкость членов Союза, который с каждым днем крепнет и расширяется» [49]. В.М. Пуришкевич, тогда занимавший должность товарища председателя Главного Совета СРН, решил поощрить одесских союзников и телеграфировал А.И. Коновницыну: «В распоряжение Вашего сиятельства от Главного Совета высылаю пятьсот рублей, благоволите перед праздниками раздать эту сумму наградными наиболее верным дисциплине и долгу беднякам членам Союза. Примите сердечную признательность Союза за неутомимые труды ваши, несомые за осуществление нашего общего идеала» [49].

Союзники способствовали прекращению забастовок и на других предприятиях города. Характерный эпизод произошел на чайном складе Высоцкого, где рабочие потребовали прибавки к зарплате, мужчины по 3 руб., а женщины по 2 руб. в месяц. Владельцы склада согласились удовлетворить эти требования лишь наполовину, на что рабочие пригрозили забастовкой. В ответ «администрация пригласила 7 человек союзников, которым поручила один из столов таможенного отделения, заявив, что и в будущем будет приглашать союзников. Рабочие, видя забастовку сорванной, просили управляющего Тауэра отказать союзникам, обещав работать на прежних условиях» [16, д. 132, л. 46].

Но борьба с забастовками в порту в итоге ударила и по самим членам Союза русского народа. Вот как об этом говорит один из депутатов с трибуны III Государственной Думы: «...эти союзники, рабочие, портовые грузчики кампанией Общества Русского Паро-

ходства [правильно – Русское общество пароходства и торговли – *И.О.*] лишаются своего заработка. Вначале, когда союзники были нужны, когда они вытеснили революционеров-забастовщиков... они получали плату, доведенную забастовщиками до очень крупного размера 17 р. 50 коп. за 1000 пудов погрузки и выгрузки. Теперь плата [вследствие отсутствия забастовок – *И.О.*] постепенно понижена до 7,5 р. и Общество угрожает дальнейшим понижением» [цит. по: 28, с. 288]. Через некоторое время одесские докеры стали считать членов СРН главными виновниками ухудшения своего экономического положения. «Вражда эта выросла на почве противодействия Союза забастовке в порту», за что члены СРН «постоянно подвергаются оскорблениям со стороны прочих рабочих», – отмечалось в документе прокурора Одесской судебной палаты [50, л. 6].

А в начале 1907 года в городе началась настоящая война между СРН и представителями радикальной оппозиции. Первыми к активным действиям перешли анархисты. Сначала студент Я.И. Фишман совершил неудачное покушение на А.И. Коновницына [16, д. 112, л. 2]. Несколько позже полиция получила сведения о том, что «революционеры предполагают взорвать находящуюся на Торговой улице 33 чайную Союза русского народа во время заседания» [16, д. 112, л. 5]. А.И. Коновницын ответил открытым письмом, в котором заявил, что если кто-либо «дерзнет только напасть на кого-либо из членов Союза Русского Народа или же на кого-либо из правительственных должностных лиц, или мирных жителей, то... в силу права самозащиты, тут же, на месте, будет уничтожен» [51] (к этому времени при отделе СРН была создана боевая дружина, насчитывавшая до 200–250 человек, на вооружении которых было 28 револьверов и 14 винтовок Бердана [6, л. 234, 275]). Но и это грозное заявление не остановило представителей радикальной оппозиции, решивших создать студенческие боевые дружины для борьбы с СРН. В секретном рапорте начальнику Одесского охранного отделения от 6 февраля 1907 года говорилось: «Образованные дружины при встрече с группами союзников должны производить на них нападения... а на столовые союза будут производиться террористические акты... одним словом предполагается устроить партизанскую войну с союзом» [16, д. 54, л. 1, 2]. Во время празднования отделом СРН освящения своего знамени (2–5 февраля 1907 года) «по Мещанской улице и Книжному переулку из некоторых домов произведены выстрелы в группы проходящих со значками Союза русского народа, причем из толпы евреев, не опасно был ранен Андрей Жуков» [16, д. 112, л. 14].

Вот как описывает столкновения между союзниками и оппозицией в Одессе анархистская газета «Товарищ»: «Вчера вечером на бульваре напали союзники на гуляющих и несколько человек изранили ножами, многих избili. Пострадали также женщины. Одновременно союзники на Слободке Романовке напали на слобожан и избili целую группу обывателей. Во главе банды стоял бывший почтовый чиновник Мойсеенко, приговоренный недавно судебной палатой к тюремному заключению за октябрьский погром, а затем помилованный. При вчерашних нападениях Мойсеенко одного подколол кинжалом» [52; 53, л. 212].

В то же время в донесении Одесского жандармского управления последний инцидент выглядит совершенно иначе: «24 апреля группа молодых людей членов СРН около 7 человек мирно проводила время на поляне на Слободке Романовке, где, внезапно она была окружена слободскими парнями, которые с криком “союзники” бросились на них с кулаками, а затем начали бросать камнями и стрелять. Союзники, видя превосходство нападающих, стали убегать; часть из них направилась вниз к Пересыпи, преследуемая толпой слободских парней, которые бросали в них камнями; чтобы остановить нападающих союзники произвели выстрелы из револьверов, не причинившие вреда» [18, д. 2131, л. 213].

Рапорты одесской полиции за этот период пестрят такими донесениями: «На углу Мясоедовской и Болгарской улиц между союзниками... и группой еврейской молодежи



развязалась перестрелка. Было произведено до 20 выстрелов»; «на Мясоедовской улице 6 союзников были окружены толпой. Один из них, во флотской форме, произвел несколько выстрелов, оказалась ранена прохожая...»; «Лейба Шухман, он же Товий Шмерков цирюльник, Суражский мещанин был задержан... чинами полиции за перестрелку на углу Малороссийской улицы и Высокого переулка с членами союза русского народа и как стрелявший в городского» [16, д. 24, л. 210, 232, 299]. Сейчас не представляется возможным установить сторону, виновную в подобных столкновениях. «По показанию очевидцев русских, стрельбу начали евреи-самооборонцы, по показанию же свидетелей евреев, наоборот, стрельбу начали союзники», – отмечается в одном из полицейских донесений [16, д. 24, л. 210].

В противостояние в Одессе включились даже дети. В одном из полицейских донесений сообщалось, что на Болгарской улице «неизвестными евреями был ранен камнем в голову один из союзников... последствием чего была ссора, перешедшая затем в драку между подростками членами союза и подростками евреями, как надо полагать принадлежащими к партии самообороны». В другом донесении сообщалось, что в буфет Гиллеля Ратуша, находящийся по Старорезницкому переулку, «ворвалась толпа мальчишек, разбила стекла в окнах, кроме того, по заявлению Ратуша, буяны забрали у него из буфета сладостей на 5 руб.» [16, д. 112, л. 14].

Как правило, поводом к силовым акциям со стороны союзников служили аналогичные действия оппозиции. Так, в ответ на убийство революционера пристава Панасина и надзирателя Серакевича руководителями боевой дружины при Одесском отделе СРН была предпринята попытка организовать в городе еврейский погром. 7 мая 1907 года в чайной Союза было созвано экстренное собрание отдела, которое «происходило под председательством атамана [руководителя боевой дружины – И.О.] в читальной комнате. Одновременно с этим в союзе собралось от 500 до 600 человек, которые в читальную комнату не допускались». Участники собрания, выразив соболезнование семьям погибших, решили «до похорон убитых не принимать в городе никаких активных действий, на похороны командировать незначительную часть союзников, остальным же остаться в городе, а после похорон, приписывая данное убийство еврейским революционным партиям и организациям, действующим через молодых подставленных русских, отомстить евреям за это, для чего произвести сейчас же после похорон еврейский погром, не обратив внимания на противодействия администрации. Одновременно с этим из числа союзников, бывших в трактире, были командированы небольшие группы по квартирам русских рабочих и по чайным трактирным заведениям для агитации, с расчетом, чтобы в предстоящем погроме принимали бы участие тысяч до 4-х человек. Решение, вынесенное из читальной комнаты, было сообщено всем союзникам, которые отнеслись [к нему] с энтузиазмом и группы [были] отправлены» [16, д. 112, л. 23]. Но, несмотря на столь основательные приготовления, погром все же не состоялся. Вероятно, самовольные действия «атамана» боевой дружины не нашли поддержки у руководства одесского СРН.

Политические оппоненты правых тоже не стеснялись в средствах. Одесское охранное отделение сообщало: «В виду активного выступления СРН как в порту, так и в отдельных случаях, районный портовый комитет [анархистов-коммунистов] решил бороться с ними всеми мерами, включительно до бомб» [16, д. 132, л. 59]. В сентябре анархо-коммунистами из организации «Молодая воля» был убит пристав Дельфинский. Союзники, стремясь отомстить за его смерть, «толкуют о том, чтобы большой толпой отправиться на угол Госпитальной и Мясоедовской улиц и там пострелять молодцовцев», сообщалось в рапорте помощника одесского полицмейстера [16, д. 132, л. 90]. В это же время «на последнем заседании студенческой фракции СРН решено убить репортера «Одесских новостей» Трецена, за то, что из-за него невинно пострадали до 20 человек союзников» [16, д. 132, л. 82]. Однако ни одно из этих намерений союзников так и не было реализовано.

После окончания Первой русской революции в большинстве городов боевые дружины СРН были распущены. Одесса стала исключением. Градоначальник А.Г. Григорьев 14 августа 1907 года вынужден был отправить на имя министра внутренних дел телеграмму следующего содержания: «Прошу Ваше Высокопревосходительство воздействовать на барона Каульбарса [командующего войсками] и генерал-губернатора [П.Ф. Глаголева], которые запуганные союзниками, будто бы защищающими их жизни, потеряли волю энергичными мерами прекратить бесчинства союзников во главе с Коновницыным». Несмотря на резолюцию П.А. Столыпина: «Энергичную телеграмму от моего имени о прекращении безобразий» [6, л. 226], боевая дружина СРН так и не была распущена, а в 1908 году она просто перешла под знамена Одесского отдела СМА.

Несмотря на широкий общественный резонанс, который получили действия одесской боевой дружины (председатель Пермского губернского Совета СРН С.Д. Смирнов даже просил А.И. Коновницына прислать трех дружинников для передачи опыта [16, д. 112, л. 20]), ее члены не совершили ни одного политического убийства (в отличие от своих оппонентов из радикальной оппозиции), а их противоправные действия чаще всего можно квалифицировать как хулиганство.

После окончания Первой русской революции активность монархических партий постоянно снижалась, их члены уже не видели смысла в энергичной деятельности в условиях ослабления оппозиционного движения и стабилизации политической системы. Все это в полной мере коснулось и одесских монархических организаций. Вот как об этом писал Б.А. Пеликан: «Значение союзов понизилось и даже упало потому, что такое могло развиваться в эпоху, когда революция происходила на улице. Но так как революционное брожение перешло в выборную плоскость, союзники, не будучи цензовиками, утратили соприкосновение с революционирующей средой, а, следовательно, и свое бывшее значение» [4, л. 12]. А незатухающий конфликт между «дубровинцами» и «обновленцами», давление со стороны властей, не заинтересованных в существовании неконвенциональных «революционеров справа» в условиях Думской монархии, и отход в течение 1912–1914 годов многих правых лидеров от дел (А.И. Дубровин, В.В. Восторгов, А.И. Соболевский и др.), окончательно дезорганизовали правое движение. В этот период заметно сократилась численность монархических организаций, а их деятельность утратила былой размах.

Однако начало Первой мировой войны и сопровождавший его патриотический подъем вызвали некоторое оживление правых партий. Провозглашенный либералами лозунг «Священного единения», подразумевавший отказ от политической деятельности до окончания войны, нашел полную поддержку монархических организаций, сосредоточившихся на оказании помощи армии. Многие лидеры правых, в том числе и А.И. Дубровин, вернулись к активной партийной работе.

В годы войны Одесский отдел СРН («обновленческий») содержал собственный лазарет «на 40 кроватей для нижних чинов». Но это стало возможным лишь благодаря переадресации на эти цели субсидии 12 тыс. руб., ежегодно выделяемой городом «на несуществующие теперь, школу [вероятно речь идет о ремесленной школе СРН – И.О.] и детский приют» [4, л. 3]. Одесский Союз русских людей продолжал достаточно успешно работать на ниве просвещения, несмотря на существенное сокращение, а с 1916 года и полное прекращение субсидирования учебных заведений Союза со стороны городского самоуправления [46]. К началу 1916 года Одесский СРЛ не только сохранил «полную мужскую классическую гимназию, женскую семинарию, профессиональную школу, народное училище», но еще и сумел открыть «Курсы для подготовки молодых людей к званию прапорщика» [54]. Одним из способов пополнения бюджета Союза стала организация платных развлекательных вечеров. Так, в 1916 году одесский СРЛ организовал «Новогоднюю

елку» с платным входом за 50 коп., на которой, по сведениям полиции, присутствовало до 1000 человек [6, л. 289].

Кроме того, лидер организации Н.Н. Родзевич регулярно отвозил на фронт подарки для солдат действующей армии, собранные одесскими монархистами. Так, 13 марта 1915 года он сопровождал вагон с подарками на позиции русских войск в Карпатах. «Г[осподин] Родзевич в восторге от своей поездки. Прекрасный дух войск, прелести походной жизни, дивная горная природа – все это оставит самые светлые воспоминания», – писала об этом событии газета «Русское знамя» [55]. Спустя год с небольшим, 3 апреля 1916 года, Н.Н. Родзевич повез уже «вагоны» с подарками в «Железную» дивизию [56], находившуюся на Юго-Западном фронте.

Н.Н. Родзевич стал одним из инициаторов проведения Монархического совещания в Саратове, явившегося ответом правых на отказ оппозиции от лозунга «Священного единения» и создание ею в Государственной Думе Прогрессивного блока, начавшего борьбу с правительством. Будучи избран секретарем Совещания, Н.Н. Родзевич подписал телеграмму на имя самодержца, в которой выражались опасения, что «правительство не справится с предательством интеллигенции и промышленных классов, стремящихся ради своей корысти использовать тяжелое положение России и вырвать из рук... Самодержавную власть» [14, т. 2, л. 444]. Несколько позже Н.Н. Родзевич и председатель Астраханской самодержавно-монархической партии Н.Н. Тиханович-Савицкий предложили провести новое, «более многолюдное» совещание, целью которого было бы «объединение всех монархических сил для содействия скорейшей победе над вторгшимся врагом; а для сего в первую очередь – выработка решительных мер для борьбы со смутой, являющейся лучшим союзником немцев». Это совещание, объединившее сторонников А.И. Дубровина, состоялось в Нижнем Новгороде 26–29 ноября 1915 года. Н.Н. Родзевич был на нем избран одним из двух товарищей председателя совещания, председателем секции, обсуждавшей современный политический момент, а также вошел в состав созданного на совещании «дубровинского» Президиума монархического движения [14, т. 2, л. 470, 496, 500]. Давний оппонент Н.Н. Родзевича – Б.А. Пеликан – участвовал в работе альтернативного «марковского» Монархического совещания, проведенного в Петрограде несколько ранее, 21–23 ноября того же года [14, т. 2, л. 680]. В целях сближения двух фракций, в январе 1916 года Н.Н. Родзевич был кооптирован в состав «обновленческого» Совета монархических съездов, созданного на Петроградском совещании [14, т. 2, л. 537]. Но примирения между Б.А. Пеликаном и Н.Н. Родзевичем так и не произошло.

Правда, политическая активность Н. Родзевича не всегда вызывала одобрение властей. Один из видных деятелей правых К.Н. Пасхалов жаловался премьер-министру И.Л. Горемыкину на «пристрастное, если не сказать притеснительное» отношение одесского генерал-губернатора М.И. Эбелова к монархическим организациям, в особенности, к Союзу русских людей, руководимому Н.Н. Родзевичем. К.Н. Пасхалов даже просил главу правительства объяснить «генералу Эбелову, что монархические организации не мятежные сборища, а группы людей вполне законопослушных, объединяющихся по слову своего Царя...» [14, т. 2, л. 523]. В документе Одесского жандармского управления отмечалось: «Ник. Ник. Родзевич, человек болезненно самолюбивый, неуживчивый, честолюбивый, честный и убежденный правый деятель, говорит свободно и убедительно, но без подъема. Сведения черпает он из газет и окружающей его правой среды. Зачастую данные, которыми он располагает, недостаточно обоснованы и точны, но, тем не менее, он тотчас же их сообщает в Министерство внутренних дел и местному начальству, на которое стремится оказывать влияние; тон его бумаг от имени организации заносчивый, с категорическими указаниями, что именно должна предпринять местная власть по сообщаемым им сведениям», а «вытребованные градоначальником по приказанию Генерал-губернатора про-

токолы заседаний союза [русских людей – И.О.] указали, что он мало занимается своим прямым делом, затрагивает вопросы, которые никакого отношения к деятельности союза не имеют...» [4, л. 3, 4].

Из правых газет в годы Первой мировой войны в Одессе остались лишь выходивший крайне редко «Русский голос» Н.Н. Родзевича и «Русская речь», принадлежавшая организации Б.А. Пеликана. Вот что сообщает о ней городское жандармское управление: «Под фирмою “Русского Собрания” издается в гор. Одессе правого направления газета “Русская Речь”, годичный ее тираж до 10 000 экземпляров, стоимость экземпляра в розничной продаже 5 к. <...> С одной стороны, вследствие высокой цены, с другой – неполноты хроники из местной и иногородней жизни, а равно и отдела телеграмм, широкого спроса на эту газету нет. <...> “Русская Речь” читается массой лишь потому, что городское управление ежедневно 300 экземпляров этой газеты наклеивает на колонны во всех частях города. Средства, на которые существует “Русская Речь”, состоят из городских субсидий в 12 000 р., заработка от исполнения городских типографских заказов и платы за городские объявления по повышенной таксе. Несмотря на это, бывают дни такого финансового кризиса, что городское управление негласно выдает газете небольшие кратковременные пособия. Можно полагать, что “Русская Речь” в руках более предприимчивых и коммерческих людей, при наличии больших денежных средств могла значительно увеличить тираж. Редактор газеты Егор Осипович Вольский мало практичный, но фельетонист талантливый» [4, л. 2].

По сведениям Одесского охранного отделения, в январе 1916 года в городе действовали шесть монархических организаций: 1) Одесский отдел Русского собрания, 2) Одесский отдел Русского народного союза Михаила Архангела, 3) Общество домовладельцев окраин и предместий гор. Одессы, 4) Одесский отдел СРН («обновленческого»), 5) Одесский Союз русских людей, 6) Южно-Русский монархический союз [4, л. 2–4]. Б.А. Пеликан в своей записке, датированной этим же периодом, тоже называет шесть действующих в городе монархических организаций. Однако он не упоминает одесский СРЛ, зато называет второй «Одесский Союз русского народа» [4, л. 12], то есть отдел ВДСРН, так как местные филиалы «дубровинцев» регистрировались в качестве самостоятельных организаций. Вероятно, эта путаница явилась следствием того, что Н.Н. Родзевич одновременно возглавлял в городе две организации – отделы СРЛ и ВДСРН, – объединившиеся de facto на основе «личной унии». По-видимому, одесские правые испытывали серьезный дефицит руководящих кадров, так как Б.А. Пеликан руководил сразу тремя (sic!) монархическими организациями – отделом СМА, отделом «Русского собрания» и «Обществом домовладельцев окраин и предместий гор. Одессы» [4, л. 2–3].

Конфликты между правыми в Одессе продолжались и в годы войны. В рядах отдела «обновленческого» СРН они связаны с его последним председателем А.Т. Донцовым, который «владея домом, в котором помещался Союз Русского Народа, желая, ввиду его малой доходности, избавиться от него, стал предлагать членам союза провести на собрании вопрос о покупке союзом его дома. Большинство членов, ввиду невыгодности купли, отказались от обсуждения этого вопроса, причем члены разделились на два лагеря. Члены Совета Союза, отказавшиеся поддержать этот вопрос, под различными давлениями со стороны Донцова, вынуждены были выйти из союза» [18, л. 2].

Так же продолжался конфликт между Н.Н. Родзевичем и Б.А. Пеликаном. Последний не раз пользовался своим положением городского головы, чтобы досадить конкуренту. Вероятно, не без влияния Б.А. Пеликана на заседании Городской думы было принято решение о том, чтобы в 1915 году выделить 10 тыс. руб. на финансирование гимназии СРЛ только с условием, что Н.Н. Родзевич покинет пост ее директора [16, д. 903, л. 1]. Однако последний отказался принять ультиматум. Тогда «Городская Дума, неудовлетворенная и недовольная отчетностью Н.Н. Родзевича по вверенной его руководству гимназии <име-

ни> М. Синицына, сократила в большей части отпускаяшуюся до того названной гимназии субсидию» [4, л. 11]. Она была уменьшена более чем в три раза – до 3000 руб. Женская учительская семинария СРЛ с 1915 года вовсе была лишена финансирования, ранее, напомним, составлявшего 2000 руб. в год [46].

В ответ 17 января 1916 года руководимый Н.Н. Родзевичем одесский СРЛ выступил с критикой городского управления, якобы слишком дорого закупившего дрова и уголь. «Однако это вмешательство Союза в деятельность “отцов города” не прошло для Союза безнаказанно: управа в проекте сметы 1916 года исключила последний остаток субсидии союзной гимназии» [46]. Печатный орган ВДСРН газета «Русское знамя» после этого заявила, что «Одесский городской голова Б.А. Пеликан... продал монархическое дело жидовству. Теперь в этом нет никаких сомнений» [57].

В свою очередь, Б.А. Пеликан в докладной записке на имя градоначальника (начало 1916 года) крайне негативно характеризовал Н.Н. Родзевича. «При ближайшем знакомстве с Н.Н. Родзевичем я убедился в присущей ему способности не собирать людей, а напротив действовать разлагающим и разъединяющим образом: в необычайной его склонности к интриге, подкопам и ложным доносам, склонности, доходящей до болезненности». Б.А. Пеликан просил градоначальника обратить внимание на то, «в какой степени разлагающе вредна для правого дела в Одессе деятельность Родзевича; говоря простыми словами – Родзевич, где только может, спешит подставить русскому делу ножку» [4, л. 11].

Свою же политическую деятельность Б.А. Пеликан характеризовал как исключительно успешную. Он заявлял, что из всех монархических организаций Одессы «все утратили свое бывшее значение, за исключением лишь [руководимого им] Союза имени Михаила Архангела, так как этот последний союз весьма близко соприкасается с Городским управлением и многочисленная Городская рабочая артель поголовно состоит в Союзе имени Михаила Архангела» [4, л. 12]. Однако нарисованная Б.А. Пеликаном яркая картина несколько меркнет в официальном полицейском документе этого же периода: «Одесский отдел “Русского народного союза Михаила Архангела” насчитывает в своих рядах около 400 человек, в него входят преимущественно низшие служащие местного городского управления, организатор и председатель союза упомянутый Пеликан Б.А. Организация эта связана с Главной Палатой одного с ней наименования в г. Петрограде. Организация бездействует». Правда автор документа уточнил, что «в районе градоначальства отдел имеет практическое значение в период предвыборных кампаний в Государственную и Городскую Думы и его следует считать жизнеспособным» [4, л. 3].

Представляют интерес и сведения полиции о других монархических организациях Одессы на январь 1916 года:

«1) Одесский отдел “Русского Собrania”, насчитывающий в своих рядах около 200 человек, людей преимущественно интеллигентных, из которых большинство служит или служило на государственной службе. Организация эта представляет собою группу лиц, связанных с главным Советом “Русского Собrania” в г. Петрограде. Район действия – гор. Одесса. Организация бездействует. С возобновлением деятельности организация может пользоваться некоторым значением. Во главе ее стоит Одесский Городской Голова Б.А. Пеликан. <...>

3) Общество домовладельцев окраин и предместий гор. Одессы насчитывает в своем составе более 400 человек, организовано находящимся теперь в действующей армии потомственным дворянином С.А. Кумбари совместно с упомянутым Б.А. Пеликаном, который и состоит во главе общества. Организация имеет большое значение в предвыборную кампанию в Государственную и Городскую Думы, т.к. членами состоят лица, имеющие цензы, дающие им право участия в упомянутых выборах. Район действия и влияние этой организации распространяется на окраины Одессы, где она пользуется значительным влиянием.



4) Одесский отдел СРН [«обновленческий» – И.О.], насчитывающий в своих рядах до 300 человек [в лучшие годы, напомним, до 8000 – И.О.] связан с Главным Советом одного с ним наименования в Петрограде. <...> Председатель Союза член Одесской Городской Думы Андрей Тимофеевич Донцов, человек малоинтеллигентный, особым авторитетом не пользуется, но добросовестный идейный работник, говорит свободно, но малосодержательно.

5) «Одесский Союз Русских Людей» насчитывает в своих рядах более 300 человек, район действия его – Одесса... Председателем союза состоит гласный Одесской городской Думы Ник. Ник. Родзевич... Несомненно, что если бы Союз был трудоспособным, то мог бы играть значительно большую роль, чем в настоящее время. <...>

6) «Южно-Русский Монархический Союз», насчитывающий в своих рядах 250 человек, район его действий, находящаяся под Одессой дачная местность «большой Фонтан». Председателем его состоит бывший персидский консул, председатель и член благотворительных и человеколюбивых обществ Тайный Советник Ив. Ив. Зайченко, человек с большими средствами, по убеждению крайне правый, но человек малоинтеллигентный и неуживчивый, популярностью не пользуется, как равно и означенный Союз» [4, л. 2–4]. Об одесской организации ВДСРН (в записке Б.А. Пеликана «Одесский Союз Русского Народа») полицейский документ не упоминает.

\* \* \*

Таким образом, в начале XX столетия Одесса стала одним из центров монархического движения в России. Его размах и численность в городе не в последнюю очередь вызваны многонациональным составом населения и наличием в нем острых межэтнических и экономических противоречий (в первую очередь между евреями и христианским населением), вылившихся в годы Первой русской революции в политический противостояние между радикальной оппозицией и монархистами-консерваторами. Этот факт отмечали и сами одесские монархисты. Большое же количество правых организаций в Одессе обусловлено как личными конфликтами и амбициями их лидеров, так и разнородностью социальных слоев, входивших в монархическое движение (напомним, правые на выборах в Государственную Думу получали голоса во всех избирательных куриях). «Как мне кажется, ни в одном из городов империи не насчитывается такого значительного числа политических и общественных организаций, как в Одессе. Причины подобного явления кроются в том, что Одесса является большим и разноплеменным южным городом, а политическая жизнь усиленно развивается в тех городских поселениях, где население разноплеменно и где процветает уличная жизнь», – писал Б.А. Пеликан [4, л. 11].

К концу 1916 года деятельность правых организаций Одессы практически затихает. Многие монархисты были призваны в ряды действующей армии. «Директор Одесской гимназии, председатель Одесского союза русских людей, видный правый деятель Николай Николаевич Родзевич сидит в Бердичеве, в канцелярии, нижним чином...» – жаловался Н.Н. Тиханович-Савицкий министру внутренних дел А.Д. Протопопову [14, т. 2, л. 613]. Военные неудачи и нарастание экономических трудностей, связываемые с царским правительством, дискредитировали в глазах населения саму идею самодержавия и политические силы, его защищающие. Сыграли свою роль давление на правых со стороны властей и беспрецедентная компания против монархистов, развернутая оппозиционной печатью. Из некогда многочисленной «армии» одесских правых в начале 1917 года лишь один Н.Н. Родзевич, находившийся в это время за пределами города, продолжал борьбу, буквально бомбардируя власть своими предложениями о способах выхода из политического кризиса. Однако все они не находили понимания в правительстве, бессильно плывшем по течению навстречу надвигающейся революции.

## Литература

1. *Хорсов П.* Новые отделы Русского Собрания // Мирный труд. 1904. № 6.
2. Деятельность обществ // Мирный труд. 1905. № 2.
3. Русский праздник в Одессе // Мирный труд. 1905. № 5.
4. Центральный государственный архив Украины (ЦГИАУ). Ф. 385. Оп. 1. Д. 2995.
5. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1284. Оп. 187. Д. 157. 1906 г.
6. Союз русского народа по материалам Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства. М.; Л., 1929.
7. *Кирьянов Ю.И.* Численность и состав крайних правых партий в России (1905–1917 гг.): тенденции и причины изменений // Отечественная история. 1999. № 5.
8. Правые и конституционные монархисты в России в 1907–1908 гг. // Вопросы истории 1997. № 6.
9. Русское знамя. 1907. 29 июля. № 166.
10. Почаевские известия. 1909. 23 марта. № 719.
11. Старый Владимирец. 1908. 27 августа. № 21.
12. Переписка и другие документы правых (1911–1913) // Вопросы истории. 1999. № 10.
13. Политические партии России. XIX – первая треть XX века: Энциклопедия. М., 1996.
14. Правые партии: Документы и материалы: в 2 т. Т. 1. М., 1998.
15. *Шевцов А.В.* Издательская деятельность русских не-социалистических партий начала XX в. СПб., 1997.
16. ЦГИАУ. Ф. 268. Оп. 1.
17. Благовест. 1910. 23 мая. № 8–9.
18. ЦГИАУ. Ф. 385. Оп. 2.
19. ГАРФ. Ф. 116. Оп. 1. Д. 565.
20. Русское знамя. 1913. 13 июня. № 130.
21. Русское знамя. 1914. 13 февраля. № 36.
22. Русское знамя. 1915. 16 июля. № 158.
23. Русское знамя. 1911. 5 августа. № 174.
24. *Каут А.* О настроении русской молодежи // Мирный труд. 1904. № 7.
25. Второе годовое заседание «Кружка русских студентов» // Мирный труд. 1907. № 5.
26. ГАРФ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 226.
27. Вестник Русского Собрания. 1910. 18 ноября. № 33.
28. *Степанов С.А.* Черная сотня. М., 2005.
29. *Борисенко М.В.* Влияние опыта Первой российской революции на формирование общественного облика российского студенчества в межреволюционный период (1907–1917 гг.) // Новое о революции 1905–1907 гг. в России. Л., 1989.
30. ЦГИАУ. Ф. 838. Оп. 4. Д. 67.
31. Переписка правых и другие материалы об их деятельности в 1914–1917 годах // Вопросы истории. 1996. № 1.
32. Мирный труд. 1908. № 1. Объявления.
33. Русское знамя. 1912. 13 апреля. № 83.
34. ЦГИАУ. Ф. 1335. Оп. 1. Д. 476.
35. ЦГИАУ. Ф. 274. Оп. 1. Д. 3134.
36. Вестник Русского Собрания. 1906. 27 января. № 1.
37. Рекламное объявление // Мирный труд. 1904. № 6.
38. Одесский отдел Русского Собрания // Мирный труд. 1905. № 7.
39. *Кирьянов Ю.И.* Русское собрание: 1900–1917. М., 2003.
40. Русское знамя. 1915. 15 июля. № 157.
41. За Царя и родину. 1907. 19 августа. № 158.
42. Русское знамя. 1914. 5 июля. № 175.
43. Благовест. 1910. 28 февраля. № 6.
44. Русское знамя. 1910. 24 марта. № 67.
45. Вестник Союза Русского Народа. 1911. 11 июля. № 53.
46. Русское знамя. 1916. 4 февраля. № 27.
47. Русское знамя. 1916. 20 апреля. № 87.
48. Владимирский край. 1906. 29 ноября. № 22.
49. Русское знамя. 1906. 29 ноября. № 294.
50. ЦГИАУ. Ф. 419. Оп. 1. Д. 5829.
51. Черная сотня. 1906. Вып. 1.
52. Товарищ. 1907. 26 апреля. № 251.
53. ЦГИАУ. Ф. 385. Оп. 1. Д. 2131.
54. Русское знамя. 1916. 15 января. № 11.
55. Русское знамя. 1915. 6 мая. № 101.
56. Русское знамя. 1916. 15 мая. № 108.
57. Русское знамя. 1916. 13 февраля. № 35.

*Аннотация.* В статье рассматривается создание, социальный состав, численность финансирование и основные направления деятельности монархических организаций в Одессе в 1904–1917 годах.

Одесса стала одним из центров монархического движения в России, на протяжении изучаемого периода в ней действовало одновременно до десятка правых организаций, часть которых являлась филиалами всероссийских партий, часть – самостоятельными партиями. Высокая степень политизации населения города, обусловленная наличием в нем острых межэтнических и экономических противоречий, стала причиной массовости монархического движения, а пестрый социальный состав и личные конфликты в руководстве монархистов способствовали расколу действующих правых организаций Одессы и появлению новых.

Правые партии Одессы играли заметную роль в общественно-политической жизни города, в особенности в 1906–1912 годах. Затем в силу различных причин это влияние стало уменьшаться. Некоторый ренессанс монархического движения в Одессе пережило с началом Первой мировой войны. Однако призыв правых активистов в действующую армию, падение популярности монархических идей в обществе и социально-экономические трудности, вызванные военным временем, довольно быстро привели к критическому ослаблению правых организаций Одессы, без боя сошедших с политической сцены в феврале 1917 года.

*Ключевые слова:* Одесса, монархические партии, «Русское собрание», Союз русских людей, Союз русского народа, Русский народный Союз имени Михаила Архангела, А.И. Коновницын, Н.Н. Родзевич, Б.А. Пеликан.

Igor V. Omeliyanchuk, PhD in History, Professor, Department of History, Archeology and Regional Ethnography, Vladimir State University Named after Alexander and Nikolay Stoletov. E-mail: Omeliyanchuk@mail.ru

#### **Right-Wing Parties in Odessa in 1904 –1917**

*Abstract.* The article examines the creation, social structure, quantity, financing and main activity directions of the monarchist organizations in Odessa in 1904 – 1917.

Odessa became one of the centers of the monarchist movement in Russia, in the period under consideration there were about ten right-wing organizations in the area, some of them being subsidiaries of the all-Russia parties, and some – independent parties. High degree of the city population politicization was conditioned by sharp interethnic and economic contradictions and became the cause of mass monarchic movement, while mixed social structure and personal conflicts among monarchist leaders promoted the split of active monarchist organizations in Odessa and the appearance of the new ones.

Right-wing parties in Odessa played a prominent role in the public and political life of the city, especially in 1906 -1912. Then due to various reasons this influence started to decrease. With the beginning of the First World War the monarchist movement in Odessa experienced certain growth. However, the draft of right-wing activists to the army field forces, the decrease of monarchist ideas popularity in society, as well as social and economic difficulties of the war time, very soon led to the critical weakening of the right organizations in Odessa, followed by their disappearance from the political arena in February of 1917.

*Keywords:* Odessa, Monarchic Parties, "Russian Assembly", Union of Russian Men, Union of Russian People, Michael the Archangel Russian People's Union, A.I. Konovnitsyn, N.N. Rodzevich, B.A. Pelikan.

## **«Подлинное население Киева... держит нейтралитет»: русские монархисты и украинско-большевистское противостояние (январь 1918 года)\***

До 1917 года Киев имел репутацию одного из центров и оплотов монархизма и черносотенства. Казалось бы, Февральская революция 1917 года положила этому конец. В августе 1917 года сотрудник журнала «Республиканец», отвечая на вопрос читателя, почему Киев называют черносотенным городом, писал, что это лишь одна из сторон его жизни, причем сторона темная. «Если Киев периода царизма можно было упрекнуть в черносотенстве, то теперь этого сделать никак нельзя, т.к. более смелого, более честного и разумного защитника свободы трудно найти», – заключал он [1]. Но уже к концу года стало очевидно, что монархические настроения многих киевлян никуда не исчезли, просто горожане временно вынуждены были их скрывать. На рубеже 1917–1918 годов политическое положение Киева было крайне запутанным: к власти в городе и округе пришла Украинская Центральная рада, провозгласившая Украинскую народную республику (УНР) и начавшая украинизацию различных сфер жизни, но при этом не пользовавшаяся поддержкой большинства горожан. В Петрограде же власть захватили большевики, вступившие в конфликт с Центральной радой и подталкивавшие своих киевских представителей к выступлению против украинских властей. Настроения русских киевлян, оказавшихся между большевистским молотом и украинской наковальней, – весьма обширная тема, которая заслуживает достаточно подробного рассмотрения. В силу ограниченности места в данной статье мы попытаемся ответить лишь на два вопроса: 1) Как вели себя киевские монархисты и активисты русского движения в январе 1918 года, в период наибольшего обострения украинско-большевистского конфликта? 2) Правда ли, что киевские черносотенцы участвовали в Январском восстании на «Арсенале» на стороне большевиков?

Русские монархические организации, существовавшие до Февральской революции 1917 года, находились в тяжелейшем кризисе. Союз русского народа (СРН), формально сохранившийся, но растерявший большую часть своих членов, никакой публичной активности не проявлял до самого гетманского переворота. Некоторые деятели, ранее состоявшие в монархических организациях, пытались мимикрировать под украинцев: так, например, имеется информация, что некие люди, связанные с черносотенными кругами Холмской губернии и во время войны эвакуировавшиеся в Киев, баллотировались в Украинское Учредительное собрание по списку «Беженцев-украинцев Холмщины и Гродненщины», выставленному в Киевском избирательном округе [2]. По всей видимости, существовали и

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-00414 «“Богдановцы против мазепинцев”: русское движение Киева в 1917–1919 гг.».



некие подпольные черносотенные организации, планировавшие заниматься как минимум агитацией. Так, например, газета украинских эсеров «Народня воля» сообщала, что в середине января 1918 года в нескольких больших киевских гостиницах были произведены аресты, связанные с деятельностью черносотенцев. При обысках были изъяты брошюры под названием «Расплата» и «Проклятие», содержащие призывы к восстановлению монархии и борьбе с большевиками и украинцами [3].

Единственной заметной легальной русской организацией, большую часть которой составляли монархисты, был Внепартийный блок русских избирателей во главе с экс-депутатом Государственной думы, редактором газеты «Киевлянин» Василием Витальевичем Шульгиным. Блок был создан летом 1917 года на базе «Киевлянина», Национального культурно-политического общества «Русь», в которое вошли некоторые представители разгромленных черносотенных организаций, и Киевского клуба прогрессивных русских националистов. На выборах в Украинское Учредительное собрание, состоявшихся в январе 1918 года, список ВБРИ получил 29,47% голосов киевлян (без учета воинских участков – 33,22%), заняв безоговорочное первое место и став, таким образом, самой популярной политической силой в городе [4]. Пять лет спустя, находясь в эмиграции, Шульгин так оценил свой опыт участия в избирательных кампаниях: «Наши русские старые партии были <...> заражены парламентаризмом. Кадеты – вполне, почему они и оказались вполне непригодными действовать в революционных условиях. Более правые партии хотя и находились в младенческом состоянии, как партии, но тоже были отравлены ощущением необходимости парламентаризма. Так я, например, всю вторую половину 1917 года занимался “выборной борьбой”. В этой борьбе я в конце концов выиграл Киев и у украинцев, и у большевиков, но, имея за собой десятки тысяч голосов киевлян, не мог оказать ни тем ни другим захватчикам реального сопротивления, ибо не озаботился созданием организованной штыковой силы» [5, с. 2].

Таким образом, возглавляя политическую организацию, пользующуюся наибольшей поддержкой со стороны киевлян, Шульгин не имел собственных вооруженных отрядов, для того чтобы попытаться сыграть роль «третьей силы» в разворачивающемся противостоянии украинцев и большевиков. Когда стало совершенно ясно, что на Киев движутся советские войска, перед Шульгиным и вообще перед всеми русскими киевлянами, во многом ориентировавшимися на него, встал вопрос: кого поддержать?

Позднее Шульгин описал противостояние большевиков с украинцами как борьбу «варваров» с «полуварварами» («московских большевиков» с «киевскими полубольшевиками») [6]. Сам он, очевидно, первоначально склонялся на сторону «полуварваров», и именно к этому периоду – самому концу 1917 или первым дням 1918 года – относятся его переговоры с одним из лидеров украинцев Симоном Васильевичем Петлюрой, просившим помочь ему отбить большевистское наступление. Петлюра, в те дни отодвинутый от власти, занимался созданием своего воинского формирования – Гайдамацкого коша Слободской Украины, деньги для которого он взял у французов. Роль посредника при переговорах Петлюры и Шульгина сыграл лидер «Молодой Украины» – то ли конспиративной русофильской и антантофильской украинской партии, то ли парамасонской организации, агент французской разведки и просто авантюрист Сергей Константинович Маркотун (Маркотун). Год спустя, в январе 1919 года, Шульгин расскажет об этих переговорах на страницах одесской газеты «Россия» в своем открытом письме к Петлюре.

По его словам, на него вышел представитель французской миссии Луи Нинглер и сообщил следующее: «Украинцы разделились. Явно изменническая политика Грушевского и Винниченко, продавших или предавших немцам, глубоко возмущает г. Петлюру, почему он тайно организовал новую младоукраинскую партию (Jeune Ukraine), которая желает работать с Антантой и быть в теснейшей связи с Россией». Нинглер рассказал, что дру-



зья Петлюры желали бы поговорить с Шульгиным и выяснить, не найдется ли у «русской партии» общих с ними точек соприкосновения. Шульгин согласился, и к нему в качестве представителя «Молодой Украины» и Петлюры явился Маркотун (в статье 1919 года его фамилия не упоминалась, говорилось лишь о «друзьях Петлюры»). По словам Маркотуна, «Петлюра хочет порвать с Грушевским и Винниченко. Они, в сущности, большевики, а кроме того, всецело преданы интересам Германии и ненавидят Россию. Он же, Петлюра, имеет только двух врагов: немцев и большевиков... и только одного друга – Россию. Поэтому разрыв неминуем». Шульгин с интересом выслушал сообщение Маркотуна о «Молодой Украине» и спросил, чем он может быть полезен? Маркотун ответил, что Киев находится в страшной опасности, украинские войска – это одно недоразумение, и к тому же они стихийно переходят на сторону большевиков. При этом вокруг Шульгина как редактора «Киевлянина» группируется очень много русских офицеров (к этому времени фронт фактически развалился, и город был наводнен офицерами, оставшимися не у дел). Если бы Шульгин заключил соглашение с «Молодой Украиной» и направил русских офицеров в украинские части, он мог бы помочь защите Киева. Подумав, Шульгин ответил, что ввиду опасности, угрожающей его родному городу, он готов заключить соглашение с «Молодой Украиной», и условия его не будут тяжелы, хотя, вероятно, эта минута – в смысле уступчивости в политических требованиях – уже больше никогда не повторится. Шульгин изложил свои условия в письменной форме: «1) Эту страну, в которой мы живем и о которой спорим, обе стороны будут называть “Русью-Украиной” (Russie-Ukraine), а народ, ее населяющий, – “русско-украинским”. 2) Будет провозглашено равноправие языков русского и украинского. 3) Офицеры, которыми хотя бы воспользоваться, образуют русский полк, во главе которого станет русский генерал». Таким образом, Шульгин ради спасения Киева от большевиков был готов идти на уступки, ставя со своей стороны достаточно мягкие условия (по крайней мере на его взгляд), но договор так и не состоялся – видимо, Петлюра хотел, чтобы «русская партия» помогла ему без всяких условий, да и к тому же не имевший на тот момент реальных властных полномочий, он вряд ли мог провести в жизнь пожелания Шульгина. Так или иначе, дальше разговоров дело не пошло [7].

После появления в печати рассказа Шульгина о его переговорах с Петлюрой украинская пресса вынуждена была прокомментировать сенсационную новость о том, что головной атаман УНР за год до этого вел переговоры с «украинофобом» Шульгиным. «...Из этого письма видно, что непризнание Украины, термин “Малороссия”, “русская монархия” – это вещи, которыми В. Шульгин может торговать и по которым может делать уступки», – писала украинская газета «Нова рада» [8]. Несколько дней спустя та же газета вообще поставила под сомнение сам факт переговоров: «В письме В. Шульгина нет ничего про встречу и переговоры с самими С.В. Петлюрой, а только про какую-то неведомую группу, из которой ни одно имя не названо. А из французов являлся только какой-то господин Нинглер, которого сами французы отдают под суд. И так, стоит ли из пушек стрелять по этому тщедушному воробышку, которого выпустил В. Шульгин?» [9]. Русскоязычная украинская газета «Столичный голос» отреагировала еще жестче: «Это письмо настолько цинично по своей наглости, настолько лживо-тенденциозно и подло, – да, да, лживо и подло! – что нет возможности говорить о нем не только спокойно, но и реагировать на него обычным способом. В нем все от первой до последней строчки ложь, инсинуация, клевета, рассчитанная на неосведомленность союзников и на экспансивность общественных и политических подонков. Не знаю – захочет ли реагировать на него С.В. Петлюра, но наше общество, наша дипломатия должны, обязаны...» [10]. Насколько нам известно, сам Петлюра информацию о своих переговорах с Шульгиным так и не прокомментировал.

Впрочем, Маркотун, выступавший в качестве представителя Петлюры, факт переговоров подтвердил. «Как стыдно мне теперь перед Василием Витальевичем Шульгиным,

которого перед нашествием в Киев большевиков в 1917 г. [вероятно, опечатка – А.Ч.] я от имени партии просил убедить русское офицерство помочь вам, ручался, что вы не самостоятельный, а друг России и Антанты, как вы себя нам заявляли!» – обращался Маркотун к Петлюре полтора года спустя в своей статье в парижской газете «Общее дело» [11, с. 3]. Можно, конечно, предположить, что Маркотун использовал будущего головного атамана УНР «втемную», вообще не поставив его в известность о переговорах с «русской партией», но, если верить воспоминаниям Шульгина, записанным много лет спустя во Владимирском центральном, к нему вместе с лидером «Молодой Украины» приходил и личный адъютант Петлюры Попов (данный малозначительный факт Шульгин запомнил потому, что этот самый Попов, несмотря на свою великорусскую фамилию, «почитал себя чистокровным украинцем») [12, л. 22].

Так или иначе, соглашение с украинцами не состоялось, и Шульгин – впрочем, как и большинство русских киевлян – остался сторонним наблюдателем разворачивающихся событий. Когда уже в городе шли бои, он в последний раз пришел на заседание Киевской городской думы, гласным которой являлся. «Снаряды рвались над залом, – вспоминал Василий Витальевич. – Под их аккомпанемент я сделал предложение думе, которое было принято единогласно: в борьбе между украинцами и большевиками подлинное население Киева, признавая тех и других узурпаторами, держит нейтралитет» [6, с. 2]. Впрочем, несмотря на провал переговоров с Петлюрой, Шульгин все же передал собранные «Киевлянином» деньги и теплое белье для отряда генерал-майора К.А. Присовского, сражавшегося на стороне Центральной рады, а также призвал офицеров вступать в данное подразделение. По словам Шульгина, это был отряд, «для вида называвший себя “украинским”, но на самом деле состоявший из наших людей, офицеров, считавших себя русскими» [13, с. 293–294]. Но было уже слишком поздно: вскоре Киев, оставленный войсками УНР, заняли советские отряды во главе с бывшим подполковником, левым эсером Михаилом Артемьевичем Муравьевым. В ночь на 27 января (9 февраля) 1918 года Шульгин был арестован в своей квартире [14] и препровожден в Мариинский дворец, в котором происходили массовые расстрелы, и лишь удачное стечение обстоятельств, а также помощь, оказанная представителями самых разных политических групп, в том числе и некоторыми большевиками, спасли Василию Витальевичу жизнь.

Как известно, Шульгина нередко представляют в виде твердокаменного догматика, не способного к какому-либо сотрудничеству с украинцами, но на самом деле, как мы видим, это было не совсем так. На рубеже 1917–1918 годов он был готов работать с умеренными украинскими кругами, выступавшими за борьбу с большевиками и сохранение антигерманского фронта, даже пытался в своих статьях выделить некую «здоровую» часть украинского движения, готовую продолжать борьбу на стороне стран Антанты (к этой «партии, борющейся против австро-немецких клеветов», он относил Петлюру и украинского «министра иностранных дел» А.Я. Шульгина [15]). Очевидно, что для Шульгина вопрос продолжения войны с немцами был на тот момент ключевым. Большевиков он рассматривал как немецких агентов, а тех украинцев, которые сохранили верность союзникам по Антанте, воспринимал скорее как гипотетических союзников, пусть и временных. Позднее он размышлял: «Для меня большой вопрос, как бы я поступил, если бы Ленин или кто другой, овладевший всероссийской властью, объявил, что он продолжает войну с Германией. Весьма возможно, что я бы подчинился этому правительству, хотя бы на время» [16, л. 4]. Но большевики, как известно, вели мирные переговоры с немцами, и Шульгину ничего не оставалось, как попытаться договориться с Петлюрой, на тот момент взаимодействовавшим с французами. Впрочем, готовность Шульгина к компромиссу ни к чему не привела.

За год, прошедший после этих событий и включивший в себя и союз украинцев с немцами, и смерть сына Василида в бою с петлюровцами, и борьбу украинцев с русски-

ми вывесками в Киеве, Шульгин, несомненно, ожесточился, и какие-либо переговоры с Петлюрой и его людьми для него были уже совершенно невозможны. В марте 1919 года он в письме к послу России во Франции В.А. Маклакову так опишет свое отношение к большевикам и украинцам: «Принцип – Единая Россия – до известной степени приемлется и большевиками, которые недавно выбросили разного рода мазепинцев из Киева. Не думайте, пожалуйста, что мы, киевляне, очень огорчены этим. Наоборот, мы определенно предпочитаем большевиков украинцам, ибо украинцы те же самые большевики, со всеми теми методами управления и террором, но только с бесплатным прибавлением проклятой украинской мовы, от которой делается разлитие желчи у всех, кого не успели перестрелять галицийцы. Поэтому, если нас думают спасти от большевиков при помощи украинцев, то мы категорически отказываемся» [17, с. 44]. Но, как было показано выше, Шульгин пришел к этому выводу только под впечатлением от последующих событий (вероятно, тут свою роль сыграл и разрыв большевиков с немцами), в январе же 1918 года его позиция была иной, и Василий Витальевич был не прочь заключить тактический союз с частью украинцев против большевиков.

Но были люди, готовые подписаться под приведенными выше словами Шульгина уже в январе 1918 года. Здесь мы переходим ко второму поставленному вопросу, а именно к участию черносотенцев (или бывших черносотенцев) в восстании на киевском заводе «Арсенал». Январское восстание на «Арсенале», ставшее одним из самых ярких событий «великого и страшного» 1918 года, и так не обделенного всяческими происшествиями, со временем породило множество мифов. Один из них заключается в том, что киевские черносотенцы приняли активное участие в этом выступлении на стороне большевиков. Было ли это в действительности, или слухи о черносотенцах на «арсенальских» баррикадах не имеют под собой никаких оснований?

Напомним, что большевистское Январское восстание началось 16 (29) января и было подавлено тем самым упомянутым выше петлюровским Гайдамацким кошем Слободской Украины 22 января (4 февраля) 1918 года. Восставшие планировали продержаться до подхода войск Муравьева, наступавших на Киев, но сил на это у них не хватило. Хотя в восстании приняли участие и солдаты (в том числе из ранее «украинизированных» полков), и красногвардейцы с других заводов и районов, роль его ядра сыграли рабочие завода «Арсенал». С одной стороны, это было выступление в поддержку советской власти против «буржуазной» Центральной рады, с другой – в поддержку центрального петроградского правительства, Совета народных комиссаров, против сепаратистов, провозгласивших «самостийность» Украины. «Самостийность» сделала противниками украинства даже многих из тех, кто в прежнее время сочувствовал украинцам, – писал шульгинский журнал «Малая Русь». – Большевики же воспользовались провозглашением самостийности как новым приемом во время агитации в среде простого народа, как всегда прежде, так и теперь в своей массе отрицательно относившегося к отделению Малой Руси от остальной России» [18, с. 11–12].

Киевский публицист А.В. Абакумов в статье, посвященной восстанию на «Арсенале», сообщает следующее: «В Январском (1918 г.) восстании приняли участие не только большевики, левые эсеры, меньшевики-интернационалисты, максималисты и анархисты, но и остатки арсенальских организаций черносотенных партий “Союза русского народа” и “Союза Михаила Архангела”. Это едва ли не единственный случай, когда “белая” и “красная” стороны Второй Русской Смуты оказались в 1917–1919 гг. по одну сторону баррикад» [19]. Кроме того, на просторах Интернета можно встретить и другие утверждения об участии черносотенцев в Январском восстании. Так, например, в «Живом журнале» киевский историк А.Г. Плахонин привел следующее свидетельство: «Мой прадед рассказывал историю несколько иначе. Он во время Первой мировой и революций был мастером на

Арсенале, а в [19]80-е в заводском музее еще висело его фото, так что должен был знать, о чем говорил. По его словам, большая часть рабочих завода была сторонниками Черной сотни, и восстание против Рады подняли именно они. Представители левых партий, разделявшие их антиукраинские взгляды, лишь примкнули к этой массе черносотенцев. Впрочем, когда обстоятельства начали складываться против восставших, черносотенцы побросали оружие и ушли, оставив леваков воевать одних» [20].

Но возникает вопрос, можно ли принимать все это всерьез? Статья в газете, в которой не приводится ни одной ссылки, и комментарий, пусть и не анонимный, в «Живом журнале» – не слишком-то серьезные источники для того, чтобы делать какие-то выводы. В советских мемуарах о Январском восстании ничего о черносотенцах, конечно же, не писали.

Для начала обратимся к киевской прессе начала 1918 года и посмотрим, как она характеризовала «арсенальцев». В украинской газете «Нова рада» мы можем прочесть о том, что власти УНР действительно обвиняли восставших, среди прочего, и в «черносотенстве». Так, Рада народных министров УНР заявила, что к восставшим большевикам сразу же присоединились «черносотенно-монархические организации города Киева», что среди пленных и убитых противников украинцев есть «большевистские агитаторы с Петрограда» и «черносотенные деятели». Самых же восставших украинские власти именовали «черносотенно-большевистскими бандами» [21].

Меньшевики высказались мягче, но примерно в том же духе: «Кто на стороне восставших? Присмотритесь, и вы увидите здесь самых разнообразных людей. Здесь большевики, уже давно объявившие из Петрограда войну Украине и теперь идущие в Киев под лозунгом “вся власть народным комиссарам” большевикам [так в тексте – А.Ч.]. Здесь и явно черносотенные элементы, которые при царе давили всякое национальное движение, а теперь готовы кровью рабочих залить движение украинское. Здесь и рабочие – не большевики, но недовольные политикой Рады» [22].

Украинская социал-демократическая рабочая партия (УСДРП) 25 января 1918 года опубликовала в своем печатном органе «Робітнича газета» воззвание к рабочим Киева (примечательно, что оно было написано на русском языке, хотя сама газета была украиноязычной, – видимо, авторы ясно понимали, что если писать этот текст на украинском, то целевая аудитория обращения может ничего не понять). ЦК УСДРП утверждал, что «восстание подогревалось и поддерживалось черносотенными элементами; среди большевистских отрядов обнаружено их очень много, даже гораздо больше, чем самих большевиков». Действия восставших, по мнению украинцев, открывали широкую дорогу для контрреволюции: «Ведь недаром к большевизму присосалось так много черносотенных элементов и бывших охранников. Контрреволюция отлично понимает, что в той гражданской войне, которую несут большевики, выиграет только она. Черносотенцы и уголовные преступники пользуются гражданской войной и примазываются ко всякому движению в своих контрреволюционных погромных целях. Особенно благоприятную почву для контрреволюции представляет большевистское восстание, и большевики, несмотря на их заявления, что они борются с контрреволюцией, по существу помимо своей воли помогают контрреволюции». В завершение воззвания украинские эсдеки обращались к восставшим киевским рабочим: «Вы не должны быть империалистами, для вас не должно быть “единой неделимой России”» [23].

Но были ли под этими заявлениями хоть какие-то реальные основания? Или слово «черносотенец» использовалось просто как ругательство? Попробуем разобраться. Конечно, дыма без огня не бывает, и, наверное, украинские социал-демократы не стали бы обвинять рабочих в приверженности «единой неделимой России», если бы те начисто отрицали подобные идеи. Но все же обращение УСДРП – это пример контрпропаганды, да и

приверженность идее «единой неделимой России» не является прямым доказательством участия черносотенцев в восстании.

До революции в Киеве количество рабочих-черносотенцев было в разы больше, чем рабочих, состоявших в левых партиях. Только киевский Союз русских рабочих во второй половине 1900-х годов насчитывал, по разным данным, от 3000 до 6500 членов [24, с. 250]. Кроме того, рабочие также состояли и в других черносотенных организациях – Союзе русского народа, Союзе Михаила Архангела, «Двуглавым орле». Официальная советская «История завода “Арсенал” имени В.И. Ленина» неохотно признавала, что до революции на «Арсенале» «пыталась распространить свое влияние черная сотня. На груди у некоторых отсталых рабочих можно было видеть значки погромных организаций. Появлялись черносотенные газеты “Вече” и “Двуглавый орел”». В этой же книге сообщается, что, создав училище при заводе, «власти с самого начала его существования стремились обеспечить там религиозно-монархическое воспитание. С этой целью много часов отводилось “закону божьему”. В то же время на заводе усиливалась реакционная пропаганда». А в начале Первой мировой войны рабочих «Арсенала» и вовсе захватила «“патриотическая” волна» [25, с. 84, 86, 104].

Так обстояло дело в предреволюционное десятилетие. После Февральской революции все рабочие черносотенные организации прекратили свое существование, но встает вопрос, куда подались их бывшие члены? «Арсенал» уже с весны 1917 года становится одним из оплотов РСДРП (б), в остальных частях города особым влиянием не пользующейся. Небольшая группа большевиков смогла увлечь за собой подавляющее число рабочих завода, в том числе и бывших черносотенцев. Лучше понять произошедшее нам поможет статья рабочего «Арсенала» и при этом сторонника украинского движения Ф. Дорошко «Киевский арсенал и большевики», опубликованная уже после восстания. Он писал:

«Со всех сторон можно услышать, что Арсенал – это цитадель киевских большевиков.

Вот и я хочу сказать кое-что про этих большевиков.

В Арсенале работало более трех тысяч рабочих, из них идейных большевиков было аж 2 (если их можно так назвать), это А. Иванов и Фиалек, да еще и третий был, наиразумнейший и наихитрейший из них, – Косяков, октябрьский большевик [то есть присоединившийся к партии уже после октября 1917 года – А.Ч.], с начала революции был беспартийный месяца три, потом меньшевик, далее интернационалист, даже в одно время называл себя эсером, ну а в октябре сделался совсем большевиком.

И вот эти три большевика потянули за собой весь Арсенал.

Как же так получилось, что большинство арсенальцев пошло за тремя людьми? Я думаю, это получилось, потому что, во-первых, эти три добродия наилучшие ораторы из всех арсенальцев, наиболее смелые. Другие социалистические партии хотя имели подходящих, разумных людей, но люди то были слишком несмелые, да еще и здоровьем слабые, что до нас, украинских с.-д., то нам еще и приходилось бороться с тем, что нас называли националистами, шовинистами и т.п.; у меньшевиков было почти то же самое, что и у украинской партии, только что их не называли шовинистами; социалистов-революционеров как партии не было – как российской, так и украинской. <...>

Что же до сознательности “большевистской” массы, то это видно из таких примеров: когда к нам приезжало какое начальство, а особенно бывшая царица Мария Федоровна, то эти самые теперешние большевики прыгали через станки <...> да забегали вперед, чтобы, как говорил Шевченко, “хоть дулю, хоть полдули, лишь бы в самую рожу” дала та цаца. А какие веселые были лица у тех, кому это удавалось» [26, с. 2].

Хотя бывшие черносотенцы и пошли за большевиками, они, очевидно, не смогли за такой короткий срок перестроиться и полностью отказаться от своих прежних взгля-



дов. Да и вряд ли они как-то серьезно пытались понять большевистскую идеологию, идя скорее за броскими и радикальными лозунгами, а не за сухими строчками из «Капитала» Карла Маркса. Итогом подобного «синтеза» порой становились ситуации, выглядящие достаточно абсурдно. Так, например, во время выборов во Всероссийское Учредительное собрание на избирательных записках встречались такие надписи: «Да здравствует № 12. Большевики. Долой жидов» [12 – номер большевистского избирательного списка в Киевской губернии – А. Ч.] [27]. И это при том, что значительную часть сторонников большевиков в Киеве составляла как раз еврейская беднота, а руководящий состав партии был поистине интернационален!

Условный «большевистско-черносотенный синтез» вполне мог иметь место не только на «Арсенале», но и на других киевских заводах. В конце 1917 года в популярной газете «Киевская мысль» была опубликована заметка с интригующим названием: «Монархисты-большевики». В ней рассказывалось о том, что выступление служащих электрического предприятия, проникнутое «большевистской демагогией», возглавил некий бухгалтер Глоба-Михайленко, монархист и человек «самых правых убеждений». «И вот этот монархист в настоящее время ведет большевиков из центральной электрической станции по пути анархизма... Рабочие должны знать, куда они идут и кто их ведет!.. Несомненно, монархист Глоба-Михайленко не удовлетворяется постановлением думы, которая призывает к жертвам... Он их доведет до захвата предприятия», – сокрушался меньшевик И.Л. Левин [28]. Впоследствии, правда, И.М. Глоба-Михайленко написал письмо в редакцию «Киевской мысли», в котором, признавая свое отрицательное отношение к социализму, категорически отрицал, что имеет хоть какое-то отношение к подбиванию рабочих к забастовке [29]. Впрочем, история о том, что «монархисты и правые превратились в большевиков», одним Глобой-Михайленко не ограничилась. Гласный городской думы, избранный от шульгинского Внепартийного блока русских избирателей, Б.Н. Щеглов заявил на одном из заседаний: «История с Глобой-Михайленко – явление не единичное. Я знаю, что во многих заводах и фабриках рабочие, бывшие члены Союза русского народа и Союза Архангела Михаила, теперь стоят в рядах большевиков. Но эти господа ничего общего не имеют с теми политическими течениями, которые мы здесь представляем. Они мечтают о том, чтобы произвести полную реставрацию, положить конец всем свободам, всем конституционным гарантиям и в первую очередь повесить Шульгина и Родзянко» [28].

Сам Шульгин, которого эти бывшие черносотенцы за участие в отречении Николая II относили к «февралистам» и хотели повесить, также полагал, что большевистско-черносотенный альянс вполне реален. В декабре 1917 года он опубликовал статью под заглавием «Большевики и монархисты», в которых доказывал, что крайне правые и ленинцы имеют много общего, и высказывал предположение, что большевизм может эволюционировать в сторону монархизма:

«Мы думаем, что искренние фанатики большевизма весьма легко перейдут на сторону монархии и притом монархии абсолютной, самодержавной.

Черта, характерная для большевизма наших дней, состоит в презрении прежде всего к буржуазным взглядам. А что же может быть «буржуазнее», чем парламенты и парламентаризм и все, с ними связанное? Ведь даже Учредительное собрание Российской республики, избранное по архидемократическому закону, уже признается большевиками «кадетским измышлением».

Да и, по существу дела, большевики не могут не понимать, что большевизм масс весь состоит из элемента нетерпения. Немедленный мир и немедленная дележка всего добра – вот сущность большевизма.

Но ведь каждый, даже глупый, человек может понять, что коллектив, а в особенности коллектив в восемьсот человек, быстро работать не может. Ленин за месяц испек

столько декретов, что Учредительное собрание не “обговорило” бы их и за пять лет. Очевидно, что для “немедленности” декреты – единственная система.

Но что такое декреты? Декреты есть “указы” самодержавной власти. “Быть по сему”, – на подлинном собственной его Ленинства рукой начертано: Ульянов.

Таким образом, большевики на своем собственном опыте убеждаются в истине, впрочем, старой, как свет, что представительные собрания годны только для критики, проводить же реформы может только сильная власть. Если же реформирование должно идти особенно быстро (например, в военное время), то власть по необходимости должна быть диктаторская или самодержавная.

Отсюда только один скачок до царя» [30].

Вообще тема связи большевиков и монархистов в конце 1917 года активно обсуждалась в прессе, причем особенно старалась меньшевистская «Киевская мысль» [31, 32], желавшая опорочить связью с черносотенцами своих бывших соратников по РСДРП. И как будто поводы для этого были. Так, например, один из лидеров СРН академик А.И. Соболевский на выборах в Учредительное собрание голосовал за большевиков, так как те уж больно здорово «расправляются с либеральной слякотью» [33, с. 462]. Как отмечают историки А.А. Иванов и Д.И. Стогов, «вполне можно допустить, что бывшая инертная социальная база многотысячной черной сотни в изменившихся политических условиях действительно могла переориентироваться, как это не покажется на первый взгляд парадоксальным, с крайне-правых на крайне-левых – ведь в социально-экономических доктринах и антибуржуазном пафосе этих двух политически противоположных течений было немало схожего» [34, с. 98]. Историк и литературовед М.С. Агурский в своей книге «Идеология национал-большевизма» также отмечал «частичную общность взглядов либо психологии обоих движений» – черносотенного и большевистского, и указывал на легкость перехода от крайне правых к крайне левым и наоборот [35, с. 60]. Киев, похоже, не был исключением, и какая-то часть черносотенного низового актива действительно поддержала большевиков, почувствовав их силу и предпочтя «февралистам» и украинским сепаратистам комиссарское «самодержавие».

Весьма показателен еще один момент: осенью 1919 года, после занятия Киева денкинскими войсками, в городе возникнет так называемое национальное движение русских рабочих во главе с инженером К.Ф. Кирстой, к которому примкнут трудящиеся многих заводов, в том числе и «Арсенала» [36]. Это достаточно массовое рабочее движение, ориентированное на белых и не имевшее аналогов в других городах, советские исследователи будут обвинять в «аполитичной демагогии», «бешеной “патриотической” пропаганде» и антисемитизме, сравнивать с «зубатовцами» и даже утверждать, что «кирстовцы» пытались «положить начало фашистским союзам на Украине» [37, л. 4, 9, 11]. Нельзя исключать, что среди сторонников инженера Кирсты были и бывшие черносотенцы-«арсенальцы», в январе 1918 года участвовавшие в восстании, а впоследствии разочаровавшиеся в большевиках и вернувшиеся к более традиционной и привычной форме выражения своих взглядов.

Симпатии к восставшим «арсенальцам» испытывали многие киевляне, в том числе и монархисты, оставшиеся верными своим убеждениям. А.В. Бинецкий, в те дни учившийся в киевской Лесной гимназии и в политическом смысле ориентированный на «Киевлянин» и Шульгина, вспоминал о настроениях начала 1918 года: «Население города Киева крайне враждебно относилось к украинской власти. Многие лица, далеко не большевистского лагеря, соглашались скорее принять власть большевиков, чем украинцев. Шовинизм и глупость последних бросали в лагерь большевиков даже монархистов. Правда, редкие смельчаки становились открыто на сторону большевиков, но они делали т.н. общественное мнение. Это общественное мнение было враждебно Центральной раде. Киевские обыватели так думали: “Справиться бы с украинцами, т.к. они для всей

России представляют большую опасность, а большевики сами пропадут... Дни их власти сочтены...» [38, л. 63–63 об.]

Подобные настроения были не только в Киеве, но и в других городах самопровозглашенной УНР, в частности, в Одессе. Лидер одесского Русского народно-государственного союза (русской патриотической организации умеренного толка, впрочем, включавшей в свои ряды и некоторых бывших черносотенцев) И.И. Дусинский вспоминал: «...По отношению к Украинской Раде позиция союза все время была отрицательной, так как самостоятельная политика Рады стояла в прямом противоречии с основной общерусской платформой союза. Поэтому в периоды столкновений между украинцами и большевиками симпатии руководителей союза были определены на стороне последних. В частности, например, совет союза дебатировал даже вопрос о посылке приветствия главверху Муравьеву по случаю взятия им Киева, и приветствие не было послано лишь вследствие более быстрого, чем ожидалось, прибытия Муравьева в Одессу, а приветствовать в Одессе было неудобно, так как могло быть истолковано как заискивание...» [39, л. 128–129].

Есть и другие свидетельства, подтверждающие, что в конце 1917 – начале 1918 года многие большевики, действовавшие на Украине, если и не состояли ранее в черносотенных союзах, то вполне разделяли некоторые из их идей. Так, например, генерал-майор В.А. Мустафин вспоминал, что после вступления войск Муравьева в Киев в феврале 1918 года пожилой большевик, проводивший обыск в его квартире, выразил удовлетворение тем, что обыскиваемые не украинцы, а также сообщил, что надо стоять за «единую Россию»: «Мы, большевики, ее сделаем вовсе великой и отобьем охоту у хохлов и других растаскивать ее по частям!» [40, с. 443]. Да и сам левый эсер М.А. Муравьев, командовавший взятием Киев советскими войсками, признавал, что «в 1905 году был, как и большинство тогда офицеров, черносотенцем» (очевидно, имея в виду идейное сочувствие черносотенцам, а не формальное членство в какой-либо монархической организации) [41]. Шульгин был свидетелем того, как один из командиров большевиков, прапорщик А.О. Ремнев, попросил всех выйти из помещения своего штаба, заявив, что «сюда может входить только или Ленин... или Николай Второй!» [42]. По городу ходили слухи, что Муравьев лично сказал Шульгину: «Мы делаем с вами то же самое дело. Вы – пером, я – штыком». Шульгин, вынужденный опровергать этот слух на страницах «Киевлянина», посчитал, что тот был запущен «супротивниками» (очевидно, украинцами), желавшими связать его в общественном мнении с большевиками [43]. Конечно, нельзя исключать, что слухи о союзе черносотенцев и большевиков специально запускались украинцами. Но весьма показательным то, что в середине января 1918 года заявления украинской прессы об участии «контрреволюционеров-черносотенцев» в восстании должны были дискредитировать большевиков. Теперь же, месяц спустя, наоборот, заявление о связях с большевиками должно было опорочить «черносотенца» Шульгина. Василий Витальевич, желая избежать таких ассоциаций, еще в ходе Январского восстания, когда только появились слухи о связи восставших с черносотенцами, сделал специальное заявление о том, что его «Внепартийный русский блок» в этих событиях никакого участия не принимал [44].

Настроения муравьевцев, захвативших Киев в конце января 1918 года, на самом деле были крайне специфическими и совершенно не характерными для позднейших этапов большевизма. Городской голова Киева эсер Е.П. Рябцов рассказывал тому же Шульгину, что муравьевцы, хотевшие его арестовать, ворвались со словами: «А, украинский городской голова!» Рябцов сказал в ответ: «Да, по фамилии Рябцов и родом москвич». Этот ответ его спас: «физиономии», пришедшие его арестовывать, расплылись от удовольствия, и городского голову оставили в покое. «Этот маленький эпизод очень рельефно показывает, что истинная цель устроителей похода на Киев была вовсе не счеты с буржуазией, как будто притаившейся около Рады, а стремление разбудить вражду между

великороссами и малороссами... Если бы городской голова носил фамилию не Рябцов, а Рябченко, то весьма возможно, что его уже и не было бы на свете», – делал вывод Шульгин [45, с. 53]. В этом смысле, конечно, не приходится говорить о каком-то русском (общерусском) национализме, якобы исповедуемом муравьевцами в начале 1918 года. Их взгляды, представлявшие собой гремучую смесь из большевистских лозунгов и ненависти к «хохлам-сепаратистам», скорее можно охарактеризовать известным ленинским ругательством – «великорусский шовинизм» (хотя, конечно, «вождь мирового пролетариата», используя данный термин, имел в виду нечто иное). Само собой, что Шульгин, исповедовавший общерусские идеи, идеи единства малороссов, великороссов и белорусов, не мог испытывать никакой симпатии к муравьевцам, ненавидевшим «хохлов» и устроившим кровавую баню на улицах Киева.

Действительно, сразу же после вступления в город советских войск во главе с Муравьевым начались массовые расправы над офицерами и «буржуями», а также грабежи. Все это привело к тому, что у многих русских обывателей Киева от большевистских симпатий не осталось и следа, и вступление в город немецких оккупантов многие из них встречали пусть и без особой радости, но все же с облегчением. На страницах украинского иллюстрированного журнала «Гедз» появилась примечательная карикатура, высмеивающая русских киевлян, симпатизировавших большевикам, но потом сильно в них разочаровавшихся. На первой картинке изображен «югоросс» (то есть киевлянин, считавший себя малороссом, русским Южной Руси) в хорошем пальто и меховой шапке, удовлетворенно насвистывающий при виде входящих в город муравьевцев: «Слава тебе, Господи! Наконец пришли истинно русские люди!..» Вторая картинка изображает произошедшее на следующий день. Тот же киевлянин стоит с поднятыми вверх руками, а в его карманах роется звероподобный красногвардеец, размахивающий револьвером и кричащий: «Жизнь или кошелек!!!» На третьей картинке киевлянин, избитый и раздетый до нижнего белья, молится: «Господи, если бы побыстрее мазепинцы назад вернулись!» [46].

Подведем итоги. Очевидно, что большая часть русского населения Киева осталась в стороне от противостояния украинцев и большевиков. Некоторые из русских политических лидеров, например Шульгин, на тот момент считали, что большевики представляют большую опасность по сравнению с украинцами, и поэтому пытались вести переговоры с теми представителями украинского лагеря, которые, как тогда казалось, ориентируются на страны Антанты и не являются радикальными русофобами. По иронии судьбы, подобным человеком оказался Петлюра. Впрочем, компромисс найти так и не удалось, и «Внепартийный русский блок» Шульгина не принимал никакого участия в развернувшихся боевых действиях, хотя «Киевлянин» и оказал гуманитарную помощь группе русских офицеров, не испытывавших симпатии к украинцам, но все же считавших их меньшим злом и поэтому выступивших на стороне Центральной рады.

Несмотря на то, что Шульгин, исходя из своего анализа политической ситуации, не видел возможности оказать хотя бы моральную поддержку большевикам и вынужден был вести переговоры со своими заклятыми врагами украинцами, многие киевские обыватели, не вовлеченные в большую политику, настолько были утомлены украинизацией и полным развалом, царившим во всех сферах жизни, что готовы были отдать свои симпатии ленинскому Совету народных комиссаров и его местным сторонникам, ожидая, что пришедшие с севера советские войска освободят Киев от «мазепинцев». Конечно, говорить о том, что в Январском восстании участвовали члены черносотенных дружин, некорректно, так как к этому времени никаких рабочих правых организаций уже не существовало, но при этом представляется не только теоретически допустимым, но и весьма вероятным, что некоторые бывшие члены киевских монархических союзов действительно примкнули к большевикам, при этом не отказавшись от каких-то элементов своих прежних воззрений.

Их могли к этому подвигнуть и склонность к радикальным лозунгам, и авторитарный характер ленинской партии, и слабое понимание основ большевистской идеологии, и приверженность идее «единой неделимой России» – в противовес сепаратистам из украинской Центральной рады.

Январь 1918 года был интересным временем, когда крупные политические блоки, которые будут противостоять друг другу в годы Гражданской войны, еще только формировались, границы между ними были условными и не настолько определенными, как в последующие годы, в силу чего в Киеве можно было наблюдать парадоксальные на первый взгляд феномены: одного из идейных лидеров зарождающегося Белого движения Шульгина, готового заключить союз с Петлюрой, и местных монархистов-черносотенцев – настоящих и бывших, симпатизирующих большевикам как противникам сепаратизма и сторонникам «единой неделимой России».

### Литература

1. Ответы товарищу N // Республиканец. 1917. 20 августа. № 13. С. 17–18.
2. Заклик до біженців селян Холмщини // Нова рада. 1918. 9 січня. № 5. С. 2.
3. Арешт «чорної сотні» у Києві // Народня воля. 1918. 29 (16) січня. № 12. С. 3.
4. *Чемакин А.А.* Русские националисты и электоральная борьба в Киеве в условиях революции и гражданской войны (1917–1919) // Российская история. 2019. № 5. С. 132–158.
5. *Шульгин В.* Керенский // Новое время. 1924. 9 марта. № 861. С. 2–3.
6. *Шульгин В.* Жестокая дилемма // Возрождение. 1927. 22 апреля. № 689. С. 2.
7. *Шульгин В.* Открытое письмо к Петлюре // Россия (Одесское издание). 1919. 22 (9) января. № 1. С. 1.
8. Лист В.В. Шульгина до С.В. Петлюри // Нова рада. 1919. 28 (15) січня. № 19. С. 3.
9. Афера В. Шульгина // Нова рада. 1919. 30 (17) січня. № 21. С. 1.
10. *Александрович В. В.* Шульгин // Столичный голос. 1919. 29 (16) января. № 15. С. 1.
11. *Маркотун С.* За кулисами петлюровщины // Общее дело. 1919. 26 ноября. № 61. С. 2–3.
12. *Шульгин В.В.* Земля (Поэма в прозе) // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-5974. Оп. 1. Д. 264.
13. Фрагменты из мемуарной книги В.В. Шульгина «Война без мира» / публ. Д.С. Московской, подг. текста Н.В. Петровой // Историография Гражданской войны в России: Исследования и публикации архивных материалов / отв. ред., сост. Д.С. Московская. М., 2018. С. 284–336.
14. Арест В.В. Шульгина // Южная копейка. 1918. 28 января. № 2499. С. 1.
15. *Шульгин В.* Лебединая песнь // Киевлянин. 1917. 17 декабря. № 277. С. 1.
16. *Шульгин В.В.* Докладная записка // ГАРФ. Ф. Р-5974. Оп. 1. Д. 47а.
17. Спор о России: В.А. Маклаков – В.В. Шульгин. Переписка 1919 – 1939 гг. / сост., авт. вступ. ст. и примеч. О.В. Будницкий. М.: РОССПЭН, 2012.
18. *Бельговский К.* Летопись (1 ноября 1917 – 17 февраля 1918 г.) // Малая Русь. 1918. Вып. второй. С. 3–30.
19. *Абакумов А.В.* Киев. Январь 1918. Кто герои, а кто мятежники? // Русская правда. 2004. № 2. С. 9.
20. Комментарий А.Г. Плахонина от 30 января 2013 г. [Электронный ресурс] // Живой журнал / Режим доступа: <https://zalzyaka.livejournal.com/570621.html?thread=2606845#t2606845>
21. Від Ради Народніх Міністрів Української Народньої Республіки // Нова рада. 1918. 24 січня. № 13. С. 2.
22. Воззвание с.-д. меньшевиков // Киевская мысль. 1918. 23 января. № 14. С. 2.
23. Товарищи рабочие г. Киева! // Робітнич газета. 1918. 25 січня. № 232. С. 1.
24. *Кальченко Т.В.* Монархическое движение в Киеве и на территории Киевской губернии (1904–1919): Историческая энциклопедия. Киев: Интерконтиненталь-Украина, 2014.
25. История завода «Арсенал» имени В.И. Ленина. Киев: Наукова думка, 1986.
26. *Дорошко Ф.* Київський арсенал і більшовики // Робітнич газета. 1918. 7 березня. № 242. С. 2–3.
27. Избирательные курьезы // Киевская мысль. 1917. 29 ноября. № 284. С. 2.
28. Монархисты-большевики // Киевская мысль. 1917. 26 ноября. № 282. С. 4.
29. Письмо в редакцию // Киевская мысль. 1917. 28 ноября. № 283. С. 2.
30. *Шульгин В.* Большевики и монархисты. I // Киевлянин. 1917. 9 декабря. № 270. С. 1.
31. *Заславский Д.* Раздробленная Россия // Киевская мысль. 1917. 16 ноября. № 274. С. 1.
32. Черная сотня и большевики // Киевская мысль. 1917. 26 ноября. № 282. С. 3.



33. *Степанов С.* Черная сотня. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Эксмо; Яуза, 2005.
34. *Иванов А.А., Стогов Д.И.* Черносотенцы и большевики: правый взгляд на триумфаторов Октября // Революция 1917 года в России: новые подходы и взгляды: Сб. научн. ст. / ред. колл.: А.Б. Николаев (отв. ред. и отв. сост.), Д.А. Бажанов, А.А. Иванов. СПб., 2009. С. 90–98.
35. *Агурский М.С.* Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.
36. Присоединение к декларации // Путь рабочего. 1919. 31 августа. № 4. С. 2.
37. Выдержки из газет и документы о работе профсоюзов в Киеве при Деникине (Кирстовщина), август – ноябрь 1919 г. // Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 71. Оп. 3. Д. 1109.
38. *Бинецкий А.В.* Записки о 1917 и 1918 г. Киев // ГАРФ. Ф. Р-6562. Оп. 1. Д. 1.
39. Одесский мартиролог: Данные о репрессированных Одессы и Одесской области за годы советской власти. Т. 3 / сост. Л.В. Ковальчук, Г.А. Разумов. Одесса: ОКФА, 2005.
40. Воспоминания ген. В.А. Мустафина о назначении его одесским губернским старостой в период правления гетмана П.П. Скоропадского // Гетман П.П. Скоропадский. Украина на переломе. 1918 год: Сборник документов. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 426–488.
41. Кто такой Муравьев? // Новая жизнь. 1917. 2 (15) ноября. № 170 (164). С. 4.
42. *Шульгин В.* Дворец императрицы // Россия и славянство. 1928. 8 декабря. № 2. С. 3–4.
43. *Шульгин В.* Открытое письмо // Киевлянин. 1918. 25 февраля (10 марта). № 16. С. 1.
44. *Шульгин В.* Передовая от 23 января // Киевлянин. 1918. 23 января. № 14. С. 1.
45. *Шульгин В.* Дворец и тюрьма // Малая Русь. 1918. Вып. второй. С. 34–82.
46. *Стецько.* [Малюнок] // Гедз. 1918. № 3. С. 3.

*Аннотация.* Статья посвящена позиции русских монархистов Киева, оказавшихся в январе 1918 года между воюющими друг с другом украинцами и большевиками. В.В. Шульгин, один из лидеров «русской партии» Киева, попытался заключить тактический союз с украинцами в лице С.В. Петлюры для противодействия наступающим большевистским войскам, но переговоры ни к чему не привели. В конце концов основные структуры русского движения, как и большая часть русских киевлян, остались в стороне от украинско-большевистского конфликта. Несмотря на то, что миф об участии черносотенных партий в большевистском восстании на «Арсенале» не подтверждается, какая-то часть бывших членов рабочих монархических союзов, по всей видимости, действительно примкнула к восставшим. Автор делает вывод, что в начале 1918 года в Киеве окончательно еще не сложились те политические группировки, которые будут противостоять друг другу в Гражданской войне, в силу чего имели место тактические политические союзы, малопредставимые в последующие годы.

*Ключевые слова:* Киев, черносотенцы, монархисты, большевики, украинцы, «Арсенал», В.В. Шульгин, С.В. Петлюра, М.А. Муравьев

Anton A. Chemakin, PhD in History, Senior Lecturer, Institute of History, Saint-Petersburg State University.  
E-mail: a.chemakin@spbu.ru

#### **“The Actual Population of Kiev... Stays Neutral”: Russian Monarchists and Bolshevistic-Ukrainian Confrontation (January of 1918)\***

*Abstract.* The article is devoted to the viewpoint of Russian monarchists in Kiev who were caught in the crossfire of the Ukrainians and the Bolsheviks fighting with each other. One of the leaders of the “Russian Party” in Kiev V.V. Shulgin tried to enter into a tactical alliance with the Ukrainians in the person of S.V. Petliura in order to resist the advancing Bolshevik forces, but the negotiations collapsed. In the long run the main structures of the Russian movement, as well as the majority of the Russians in Kiev did not participate in the conflict of the Ukrainians and the Bolsheviks. And though the myth of the Black Hundreders participating in the Bolshevistic uprising at “Arsenal” plant was not confirmed, a certain part of the former members of workers’ monarchist unions most probably joined the rebels. The author comes to the conclusion that in the beginning of 1918 in Kiev the political groups that later confronted each other in the Civil War, were not finally formed, so there occurred certain tactical unions that were hardly imaginable in the later years.

*Keywords:* Kiev, Black Hundreders, Monarchists, Bolsheviks, the Ukrainians, “Arsenal”, V.V. Shulgin, S.V. Petliura, M.A. Muravyov.

\*The reported study was funded by RFBR, project number 20-09-00414 “‘Bogdanians’ against ‘mazepians’: Russian movement in Kiev in 1917–1919”.

## **Основные формы пропагандистской деятельности правых партий (1904–1914)**

Вызов, брошенный самодержавию Первой русской революцией, стал катализатором процесса консолидации консервативно-охранительных сил, приведшего к возникновению целого конгломерата монархических и русских националистических партий, объединившихся под лозунгом «Православие, самодержавие, народность» в рамках правого (монархического, консервативного, черносотенного) движения<sup>1</sup>. Ставя своей главной целью сохранение существующей в Российской империи политической системы и социальной структуры общества, консерваторы одним из способов ее достижения считали ведение активной агитационно-пропагандистской работы. Монархический журнал «Мирный труд», обращаясь к правительству, призывал: «Издайте газеты для народа, привлечите к ним лучшие силы, ведите листовую и устную пропаганду, нельзя на это жалеть денег» [1, с. 186].

Важнейшим инструментом пропаганды монархических идей правые считали повременную печать. Признавая ее важную общественно-политическую роль, ведущий идеолог правых Л.А. Тихомиров еще в 1896 году писал: «...или мы найдем для нее [печати] формы, сообразные нашему строю, или же – окончательно уподобимся европейским странам в государственном устройстве» [2, с. 224]. В 1904 году правый публицист А. Каут писал, что «хорошо поставленная печать, ответственная перед судом и законом, вполне чуждая зависимости от космополитов-плутократов, может принести стране несравненно большую пользу, чем пресловутая «организация» [парламент – И.О.]» Более того, «создание национальной русской печати, получившей свободу поисков лучшего и критики современного» станет, по мнению А. Каута, «условием» и «залогом наступления светлых дней для России» [3, с. 207, 210].

Уже к началу 1906 года, по данным монархистов, в России издавалось 89 газет и журналов правого и крайне правого направления [4, с. 112]. К октябрю 1908 года, по сведениям Главной палаты Русского народного Союза Михаила Архангела (СМА), их число уже превысило 120 [5, д. 81, л. 1 об.].

Но, несмотря на кажущееся солидным общее количество правых изданий, по совокупному объему тиража они значительно уступали революционной прессе и поэтому не могли эффективно противодействовать гораздо более многочисленным печатным органам оппозиции. Например, в Москве в 1907 году издавалось 270 тыс. экземпляров левых газет, 100 тыс. нейтральных и только 60 тыс. правых [6, с. 159]. Делегаты I Всероссийского

<sup>1</sup> В данной работе к монархическому лагерю отнесены умеренно правый Всероссийский национальный Союз и партии правее его – «Русское собрание», Союз русского народа и др.

Омелянчук Игорь Владимирович, доктор исторических наук; профессор кафедры истории, археологии и краеведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. E-mail: Omeliyanchuk@mail.ru

съезда правой русской печати (Москва, 29–30 апреля 1907 года), даже обратились к проходившему параллельно IV Всероссийскому съезду Русских людей с ходатайством «о содействии всеми способами распространению правой русской печати» [7].

Во многих монархических организациях создавались партийные структуры, отвечающие за их издательскую деятельность. 12 мая 1904 года учрежден «Издательский наряд» при «Русском собрании», целью которого являлось издание различного рода «листочков» [6, с. 200]. 1 января 1906 года по инициативе В.Н. Пуришкевича был основан Издательский комитет при Союзе русского народа (СРН). Председателем его был избран художник А.А. Майков, секретарем – журналист А.В. Ососов. В задачи комитета входило: 1) разбирать поступающие в Главный совет рукописи, производить их оценку, печать и рассылать на места те из них, которые будут признаны отвечающим задачам Союза, 2) объединить в книжном магазине при Совете всю монархическую литературу, и сделать его центром издания и распространения различных книг, брошюр, воззваний и т.п. Но после выхода В.М. Пуришкевича из состава Союза деятельность Издательского комитета затихла. После раскола в СРН на две фракции – «дубровинцев» и «обновленцев» – в феврале 1911 года при Обновленческом Главном совете была создана аналогичная структура – Печатный разряд, которую возглавил М.Ф. Таубе [6, с. 160–162].

В 1911 году была создана комиссия для руководства издательской деятельностью Всероссийского национального союза (ВНС), которую возглавил сам председатель Союза П.Н. Балашев. Он же руководил и комиссией по распространению национальной печати [6, с. 137]. Особое внимание прессе лидеры ВНС уделяли в период избирательной кампании в IV Думу. 1 марта 1912 года для «для пропаганды и развития национальной идеи» и поддержания печатных органов, «служащих этому делу», В.В. Шульгин учредил в Петербурге телеграфное бюро собственных корреспондентов [8, д. 1, л. 11 об.]. «Не преследуя материальных выгод, – писал назначенный руководителем бюро Н.Н. Бем, – группа лиц патриотов организовала дело телеграфной информации исключительно для газет правого лагеря и именно национального направления». Самая низкая плата за пользование материалами бюро для монархических повременных изданий составляла 60 руб. в месяц [8, д. 2, л. 13, 13 об.]. Кроме информации телеграфных агентств это бюро должно было рассылать в националистические газеты и статьи, написанные столичными журналистами. При этом по требованию руководителя бюро «получаемые статьи наши должны печататься газетами без изменений и в ближайшем же номере, и иногда в сроки, заранее определенные. Без этих условий не возможна правильная постановка столь сложного дела» [8, д. 1, л. 11 об.].

Для координации усилий правого лагеря в издательском деле монархистами предпринимались попытки создать и надпартийные структуры. 18 февраля 1907 года было избрано правление «Союза представителей правой русской печати» в состав которого вошли М.Л. Шаховской (председатель), В.Г. Янчевецкий (секретарь), П.Ф. Булацель, П.Г. Бывалькевич, С.М. Кузьмин, В.М. Скворцов, Н.И. Тур, Э.Э. Ухтомский и В.В. Ярмонкин. К этой организации примкнуло до 20 столичных изданий. 29–30 апреля 1907 года в Москве был даже проведен съезд Правой русской печати, главной задачей которого было объединение правых газетчиков и издателей. Кроме того, в программе съезда значились следующие вопросы: учреждение при правлении Союза бюро, осведомляющего органы правой русской печати; учреждение справочного бюро спроса и предложений литературного труда; образование союзного денежного фонда; учреждение центральных пунктов для торговли газетами и изданиями [9 д. 38, л. 2–3]. Как уже упоминалось, участники форума правой печати обратились к проходившему параллельно в Москве IV Всероссийскому съезду русских людей, с ходатайством «о содействии всеми способами распространению правой русской печати» [7].

В финансировании «Союза» на начальном этапе активное участие принимала член Главного совета СРН Е.А. Полубояринова. Но конфликт в Союзе между А.И. Дубровиным и В.М. Пуришкевичем сказался на деятельности и этой организации. После того как В.М. Пуришкевич напечатал на страницах «Колокола» оскорбительное для Е.А. Полубояриновой стихотворение, последняя отказалась финансировать «Союз представителей правой русской печати» и деятельность его постепенно прекратилась вследствие нехватки денежных средств [6, с. 251–252].

В мае 1912 года на V Всероссийском съезде русских людей М.Ф. Таубе внес предложение создать «Ломоносовское общество» для объединения усилий всех монархических организаций по изданию просветительной народной литературы и пособий [6, с. 160]. Но эта идея так и не была реализована.

Кроме периодических изданий монархисты выпускали множество различных листовок и брошюр, пользовавшихся порой даже большим успехом, чем газеты, особенно среди крестьянства. За 1904 год Харьковское отделение «Русского собрания» отдельными изданиями за свой счет выпустило 17 докладов своих членов, прочитанных на собраниях отдела [10, с. 173.]. С конца января 1905 года до начала 1906 года этой организацией было выпущено более 200 тыс. экземпляров листовок и брошюр [4, с. 112]. Одесский отдел «Русского собрания» со времени своего основания до января 1906 года выпустил 10 листов [11]. А всего за 1905–1914 годы «Русским собранием» было издано 17 книг, 100 брошюр и 62 листовки общим тиражом 1,6 млн экземпляров [6, с. 202].

Редакция печатного органа СРН газеты «Русское знамя» только за август 1906 года распространила 5 млн экземпляров листовок, обращенных к различным слоям населения. Издательским комитетом при СРН было выпущено 70 названий разных произведений общим тиражом более 13 млн экземпляров. Брошюра «Горит Россия» была издана Ярославским отделом СРН тиражом 20 тыс. экземпляров. Московское издательство «Верность», принадлежавшее председателю Русского монархического союза (РМС) протоиерею И.И. Восторгову, за 1906–1914 годы выпустило 301 издание общим тиражом 1 млн 850 тыс. экземпляров, при этом самому И.И. Восторгову принадлежало авторство 53 брошюр [6, с. 164, 168, 223]. Все эти издания продавались по очень дешевой цене [12, с. 417].

По подсчетам А.В. Шевцова, общий тираж изданий Союза русских людей (СРЛ) составил более 2 млн 520 тыс. экземпляров, Русского народного союза имени Михаила Архангела (СМА) – около 1,3 млн экземпляров [6, с. 209–210, 226]. Националистами было выпущено 10 книг, 48 брошюр и 14 листовок общим тиражом более 300 тыс. экземпляров. Только тираж выпущенной в рамках предвыборной компании в IV Думу книги «Националисты в 3-ей Государственной Думе» (СПб., 1912) достиг 100 тыс. экземпляров. Распространялась она бесплатно. Для ее рассылки было истрачено 4140 руб. то есть сумма, сравнимая с годовыми поступлениями в кассу ВНС. Тираж изданий исторической серии «Отечественная библиотека», выходявшей под эгидой националистов, составил более 1 млн книг и 1 млн картин и снимков [6, с. 137, 138, 140].

Активно занимались издательской деятельностью и региональные монархические организации. Так, в Киеве тираж изданий «Русского братства» составил не менее 20 тыс. экземпляров, Союза русских рабочих – 27 тыс., а «Двуглавого орла» – 200 тыс. [6, с. 246, 247]. Патриотическое общество мастеровых и рабочих Уфимских железнодорожных мастерских 15-тысячным тиражом издало и распространило по Уфимской губернии агитационное письмо от имени общества [13, с. 39].

Тематика издаваемых монархистами брошюр была самой разнообразной. Представление о ней дают издания Тамбовского СРЛ с 22 октября 1906 года по 22 октября 1907 года: «Отчет о деятельности союза за 1906 г.» «В память Г.П. Луженовского», «О сельской общине» и «Земский собор и русская государственность» (автор обеих А.П. Григо-

ров), «Речь преосвященного Иннокентия при освящении знамен», «Царская милость союзу русского народа», «Воззвание лиги французского дела» и «О чтении газет» [14, с. 78]. Главный совет Всероссийского Дубровинского Союза русского народа (ВДСРН) с целью напомнить русским людям «об их обязанностях по отношению к Царской Самодержавной власти, принятых ими на себя с достопамятного дня 21 февраля 1613 г.» издал брошюру под названием «О грамоте Царю Михаилу Федоровичу про избрание его на Всероссийский престол и о выраженных в ней обязанностях русских подданных по отношению к Царской Самодержавной власти» [15, т. 2, с. 433]. Главная палата СМА для популяризации патриотических идей в русском обществе выпустила огромным тиражом 131 700 экземпляров книгу «Година бед – година славы 1812 г.» [15, т. 2, с. 251]. Кроме того, этим союзом было выпущено 14 томов «Книги русской скорби», в которой перечислялись имена тех, кто погиб от рук революционеров.

Одним из центров издания монархической литературы стала типография Почаевской Лавры на Волыни. В рапорте жандармского офицера из г. Балта говорилось, что «крестьяне получают печатные издания из Почаева целыми тюками» [16, д. 1664, л. 49]. Наиболее распространенными брошюрами, изданными в Лавре, были «Союзная наука» и «Катехизис Союза Русского Народа» [17, л. 186]. Довольно много литературы присылалось на Волынь из Петербурга и Москвы, в основном антисемитского содержания. Подобные издания накаляли и без того взрывоопасную атмосферу в отношениях между крестьянами и еврейскими торговцами [18, л. 2]. Полиция не всегда приветствовала распространение черносотенной литературы на селе. В том же рапорте из Балты указывалось: «В числе изданий, выпускаемых Почаевской Лаврой и получивших распространение... имеются брошюры Марии Гриневой [так в документе, правильно: Мариуцы-Гриневой – И.О.] явно революционного содержания» [16, д. 1664, л. 49]. Революционность этих брошюр заключалась в призывах изгнать евреев из сел, отобрать земли у польских помещиков и передать крестьянам, не платить земских сборов и т.п.

Для распространения печатной продукции монархического направления при многих отделах СРН создавались так называемые союзные библиотеки. Например, Почаевский отдел СРН составил 100 таких библиотек, половина которых была роздана по окрестным селам [6, с. 186]. Создавались так же склады монархической литературы. Наиболее активно действовал склад, созданный при Издательском комитете СРН. По словам В.М. Пуришкевича «что ни неделя – по 500 ящиков литературы высылается в те места, где спрос на эту литературу не прерывается» [6, с. 177]. На местах так же имелись аналогичные партийные структуры. В Харьковском отделе СРН такой склад «противореволюционных изданий» размещался в бюро Союза в доме Покровского монастыря [19, л. 10 об.].

Другим способом ознакомить население с содержанием печатной продукции монархистов являлось создание под эгидой правых партий чайных-читален. В мае-июне 1906 года В.М. Пуришкевич получил от Департамента полиции 2500 руб. на устройство в столице пяти чайных-читален Союза и еще 5 тыс. руб. на наем для них помещений [20, с. 491]. В Петербурге действовали Коломенская, Литейная и Спасская чайные-читальни СРН. Обходилось это довольно дорого. За аренду помещения для Спасской читальни его владельцу камер-юнкеру В.И. Кривошеину платили 1320 руб. за год. Официальные власти не всегда шли навстречу подобным начинаниям СРН. Так, Калужская городская дума обложила чайную-читальню Союза сбором в 170 руб. Совет местного СРН выразил протест, так как аналогичные чайные общества трезвости не облагались налогом, но протест был отклонен властями [6, с. 182, 183].

Правая пресса явно проигрывала оппозиционной и в вопросе распространения, так как разносчики газет неохотно брались продавать монархические издания. В обращении «От правых газетчиков» говорилось: «Образовались артели... тысячи газетчиков [разнос-



чиков – И.О.] слуг жидов на каждом перекрестке кричат газета копейка, вечерние биржевые, и не услышать вам возгласа, а здесь продается Русское знамя! А у нас у правых одна артель, и та недостойна названия артели» [5, д. 764, л. 2]. Поэтому на съезде союзных старост в Почаеве было рекомендовано завести союзные газетные киоски в каждом городе, на станциях, в больших местечках, нанимая сидельцев на средства отдела [6, с. 180]. Националисты последовали примеру СРН в период избирательной компании в IV Думу. Так, при Киевском клубе русских националистов в феврале 1912 года был открыт книжный киоск, аренда которого обходилась клубу в 100 руб. Луганский, Брянский Гомельский отделы ВНС открыли книжные лавки [6, с. 141]. По договоренности с Городской управой Киевский клуб русских националистов (ККРН) 10 февраля 1912 года в центре города напротив здания 2-й гимназии на углу Фундуклеевской и Пушкинской улиц открыл книжный киоск, аренда которого обходилась в 100 руб. [21, с. 31]. Киоск распространял только газеты монархического направления, а также издания Всероссийского национального Клуба и ККРН [21, объявления, с. 1].

Издание и распространение монархических книг, брошюр и газет не преследовало, как правило, коммерческих целей. Например, весь доход от изданной Н.Н. Родзевичем брошюры «Из-за чего началась русско-японская война» (Одесса, 1904) пошел на усиление русского флота [22, с. 236]. Лидеры харьковского «Русского собрания» подчеркивали, что «отдел совершенно не преследует коммерческих целей: включив в смету статью расхода 250 рублей на издания, он отказался даже от возмещения своих затрат, пожертвовав не прибыль, а всю валовую выручку на военные нужды» [10, с. 173].

Правда, со временем благотворительность в издательских делах монархических партий стала исчезать. Так, с 1 января 1907 года была прекращена бесплатная рассылка печатного органа СРН газеты «Русское знамя» частным лицам и сокращена рассылка отделам. Исключение было сделано только для нижних чинов армии, которым газета рассылалась в прежнем объеме [6, с. 181]. В 1912 году из 131 700 изданных СМА экземпляров книги «Година бед – година славы 1812 г.», только 2440 (менее 2%) были разосланы бесплатно [15, т. 2, с. 251].

Большинство правых газет продажей номеров и подпиской не могли компенсировать даже затраты на их издание, в силу чего испытывали определенные финансовые затруднения. Достаточно репрезентативна финансовая отчетность издания Лубенского отдела СРН «Благовест» (одной из немногих уездных правых газет). На издание номера тратилось 25 руб., распространители брали 200–300 экземпляров по 2 коп., которые потом продавали по 3 коп. за номер. Таким образом, выручка составляла менее ¼ затрат. Остальное покрывалось добровольными взносами членов отдела [23]. В письме Лубенских союзников в Главный совет СРН нерегулярность выхода номеров газеты объяснялась тем, что издавалась она на собственные средства председателя отдела, и отмечалось, что «за все время существования «Благовеста» никто из имущих никогда не дал ни гроша и единственную лепту получили мы от дорогого всем нам почетного председателя Союза А.И. Дубровина, приславшего нам 50 руб.» [9, д. 407, л. 9].

Даже столичные газеты не сводили концы с концами. Подписка на «Русское знамя» покрывала менее 25% расходов на его издание, остальное составляли частные пожертвования. В начале 1906 года председатель Главного совета СРН А.И. Дубровин внес 20 тыс. руб. на организацию ежедневного издания газеты. В мае, когда эти деньги закончились, весьма кстати пришлось 5 тыс. руб. пожертвованные княгиней А.И. Абамелек. В дальнейшем «Русское знамя» издавалось на средства Е.А. Полубояриновой, тратившей на газету до 60 тыс. руб. в год [6, с. 170]. В 1913 году на издание 200–300-страничного печатного органа СМА журнала «Прямой путь» было затрачено 17 056 руб. 91 коп., прибыль же, приносимая его реализацией, составляла всего 5100 руб. [15, т. 2, с. 381].

Поэтому правые постоянно обращались к своим сторонникам с просьбами о материальной поддержке монархических изданий «доброхотными пожертвованиями». Примером может служить «Русское собрание», объединявшее в своих рядах весьма состоятельных людей, пожертвования со стороны которых были заметной частью бюджета «Вестника Русского собрания» [см. 11. По сведениям киевского генерал-губернатора, орган Житомирского отдела СРН газета «Жизнь Волыни», так же получала «крупные субсидии от лиц, сочувствующих ей» [24, д. 90, л. 11]. Частные пожертвования составляли значительную часть бюджета газеты воронежских националистов «Живое слово». На ее издание А.Г. Просвиркин перечислил 100 руб., а А.В. Кащенко и архиепископ Анастасий – по 1000 руб. [25, с. 59].

Кроме частных пожертвований правая печать получала весьма серьезную финансовую помощь и от государства. По словам С.Ю. Витте, «газеты «черносотенные»... во всех отношениях поддерживаются свыше» [26, с. 271]. В 1913 году упоминаемое выше «Бюро Шульгина», в частности получило субсидию 2400 рублей. Бывший министр внутренних дел Н.А. Маклаков в 1917 году сообщил следственной комиссии, что на издание печатного органа правой фракции ВНС «Голос Руси» В.Г. Ветчинин получил 15 тыс. руб. [6, с. 136, 144]. На издание обновленческого «Вестника СРН» правительство выделяло ежегодно субсидию 5 тыс. руб. [6, с. 173]. В финансировании «Земщины» принимало участие правительство, ежемесячно перечислявшее через Н.Е. Маркова 2-го 8–9 тыс. руб. на ее содержание [27, с. 197]. Правда, сам глава правительства П.А. Столыпин это отрицал. В письме к А.П. Извольскому от 1 июля 1910 года он утверждал, что «никакой субсидии “Земщина” от Главного управления по делам печати не получает» [28, с. 368]. Многие монархические газеты (особенно петербургские и московские) пользовались дотациями и субсидиями из так называемого Рептильного фонда Главного управления по делам печати [29, с. 137].

Одесское городское жандармское управления сообщало об источниках финансирования печатного органа местного отдела «Русского собрания»: «Средства, на которые существует “Русская речь”, слагаются из городских субсидий в 12 000 р., заработка от исполнения городских типографских заказов и платы за городские объявления по повышенной таксе. Несмотря на это, бывают дни такого финансового кризиса, что городское управление, негласно, выдает газете небольшие единовременные пособия» [30, л. 2].

По вопросу получения монархическими изданиями правительственных субсидий в правом лагере разгорелась жаркая полемика. Одна сторона доказывала, что получение денег от правительства лишает монархические газеты самостоятельности в политических вопросах. Так, редакторы «Вече» заявили, что «газету издавать на казенные деньги считается позорным, так как тем самым придется сделаться каким-то правительственным рабом» [цит. по: 31, с. 29]. Другая сторона утверждала, что в получении правительственных денег нет ничего предосудительного, «ведь правая печать без поддержки обойтись не может, а тут нет греха, если делается это с разбором» [32, с. 110]. Редактор газеты «За Царя и Родину» Н. Гребенщиков в письме в Главный совет СРН прямо указывал на то, что «ни одна газета патриотического правого направления не имеет успеха и может существовать [только] при субсидиях и общественной помощи» [9, д. 779, л. 2].

Поддержка правой печати со стороны властей заключалась не только в финансовой помощи из государственного бюджета. Так, курский губернатор «признав необходимым, чтобы “Курская быль” выписывалась всеми полицейскими управами, высказал желание, чтобы начальники полиции способствовали неофициальным путем распространению названной газеты в порученных им районах» [33, с. 104]. Владимирский губернатор предписанием от 21 июня 1912 года за № 1461 обязал уездных исправников распространять изданную Союзом Михаила Архангела книгу «Година бед – година славы». Аналогичное распоряжение было отдано и Нижегородским губернским правлением [5, д. 253, л. 9, 71].



Еще одной проблемой правой печати стало отсутствие квалифицированных журналистских кадров. Несмотря на участие в монархическом движении многих талантливых литераторов, филологов, публицистов, таких, к примеру, как пушкиновед Б.В. Никольский, филологи академик К.Я. Грот, А.И. Соболевский [34, с. 18], писатель В.Л. Величко, во многих монархических изданиях работали случайные люди. По мнению С.Е. Крыжановского, в рядах правых партий, «вообще менее образованных, если не считать немногочисленных талантливых лиц, вообще не было людей, умеющих держать перо в руках. Приходилось поэтому, особенно в провинциальных центрах, довольствоваться газетными кустарями, не имевшими ни навыков, ни такта» [цит. по: 6, с. 159].

В целом издательская деятельность правых не достигла главной поставленной цели – не допустить распространения либеральных и социалистических идей в российском обществе и способствовать укреплению монархических принципов в сознании населения. Главной причиной поражения правой печати стала нехватка денежных средств в изобилии имевшихся у либеральных изданий, щедро спонсируемых буржуазией. Поддержка государства, в том числе и финансовая, не смогла полностью решить эту проблему, хотя и способствовала поддержанию на плаву некоторых монархических изданий. После охлаждения отношений между правыми партиями и властью ситуация еще более усугубилась, и тиражи черносотенных газет начали неуклонно сокращаться. Другой важной проблемой временной монархической печати являлась нехватка квалифицированных кадров, по разным причинам не желавших сотрудничать с правыми изданиями.

Правая печать, по сравнению с оппозиционной, пользовалась меньшей популярностью среди населения. Объяснялось это не в последнюю очередь тем, что монархические газеты, в отличие от либеральных и социалистических, как правило, не стремились к погоне за сенсациями, обеспечивающими коммерческий успех изданию. К тому же правая печать чаще всего излагала официальную позицию по тем или иным вопросам, в то время как в условиях нарастающего недоверия к власти со стороны общества читающую публику интересовала иная точка зрения на происходящие события.

Для отстаивания своих политических убеждений монархисты порой использовали и оружие политических противников – манифестации. Первым политическую активность проявило правое студенчество. 30 января 1904 года после начала Русско-японской войны, монархически настроенная часть студентов Петербургского университета собралась на сходку, после которой «в количестве 400 человек с национальными флагами и пением «Боже, царя храни» отправилась ко дворцу, перед которым устроила манифестацию» [35]. Харьковский губернатор сообщил министру внутренних дел: «Несмотря на столь энергичное противодействие антирусских кружков, поддерживаемых некоторыми членами профессорской корпорации, студенты русского направления приняли весьма деятельное участие в патриотических манифестациях, происходивших в Харькове после объявления войны Японии [36, д. 1108, л. 1 об. – 2].

Особенно массовыми монархические демонстрации были в октябре 1905 года после опубликования манифеста 17 октября, но возникли они стихийно, без организующего участия партийных структур правых. В тактическом арсенале правых организаций манифестации сохранились и в последующие годы, хотя использовались они и не так часто. Их главное отличие от подобных мероприятий, проводимых оппозицией, заключалось в том, что, как правило, массовые акции монархистов проводились с согласия местных властей и не заканчивались нарушениями общественного порядка. Даже патриотическая манифестация, проведенная в Одессе 4 июня 1907 года в период резкого обострения противостояния между еврейским и православным населением города, завершилась без эксцессов. По сообщению Южного охранного отделения, процессия, «с украшенными цветами портретом Государя, стягом и национальными знаменами, торжественно в полном порядке

проследовала в собор, слушала молебен и в том же порядке под охраной 200 казаков и цепи, составленной из союзников, дефилировала мимо дворца командующего войсками». Окончилась манифестация в 3 часа пополудни, «и в течение остального дня порядок и общественная тишина ни чем нарушены не были» [37, л. 16].

Более популярным видом массовых политических акций монархистов стало проведение молебнов и крестных ходов с участием членов правых партий. Каждое собрание монархических организаций начиналось с совместного молебна. При открытии IV Всероссийского съезда Русских людей 26 апреля 1907 года делегатами было принесено 200 освященных в Епархиальном доме хоругвей и совершен крестный ход [38].

Еще одним методом пропагандистского воздействия правые считали торжественные панихиды. Например, на общем собрании Тверского отдела Союза русского народа (СРН) 25 марта 1907 года была отслужена панихида по губернатору П.А. Слепцову и по К.П. Победоносцеву [39]. Циркуляром от 4 мая 1912 года Главный совет ВНС «решил предложить всем местным отделам отслужить панихиды по императоре Александре III в день открытия [в Москве] памятника 15 мая» [8, д. 1, л. 8].

Весьма часто правые организации посылали депутации к монарху. Их прием самодержцем должен был повысить авторитет правых партий в глазах населения, монархические настроения которого были достаточно сильны, вплоть до начала Первой мировой войны, а также скорректировать позицию власти по важным общественно-политическим вопросам в соответствии с идейными установками правых. Так, 31 декабря 1904 года «Русским собранием» была направлена к царю депутация как ответ на «эпоху доверия», объявленную князем П.Д. Святополк-Мирским. Непосредственным поводом к этому послужили резолюции земской банкетной компании и указ 12 декабря 1904 года, обещавший крупные внутренние преобразования. Представители «Русского собрания» указали монарху на необходимость сохранения «самодержавия, православия и народности» [40, с. 13].

6 июня 1905 года во время приема депутации от объединившихся земских и городских деятелей левого крыла, император заявил: «...Отбросьте свои сомнения: моя воля, воля царская, созвать выборных от народа – непреклонна; привлечение их к работе государственной будет выполнено правильно». Эти слова произвели в «правых рядах сильное замешательство», вследствие чего была составлена очередная депутация к царю, состоящая из «людей всех званий и состояний, от духовенства, дворян, крестьян, торговцев, промышленников и людей науки» и объединившаяся «на почве незыблемости самодержавия». В ее состав вошли гласный орловского земства А. Нарышкин, генерал-лейтенант А.А. Киреев, звенигородский предводитель дворянства П.С. Шереметов, гласный петербургского уездного земства и городской думы граф А.А. Бобринский, курский губернский предводитель дворянства граф В.Ф. Дорер, гласный Московской городской Думы и выборный от московских старообрядцев Расторгуев, новгородский мещанин Маторов, крестьяне Гришин, Баженов (Московская губ.), Яковлев (Смоленская губ.) и Несчастный (Калужская губ.). Депутация была принята монархом 21 июня 1905 года. Императору был поднесен адрес, в котором «отстаивались незыблемые основы самодержавия». После чего А. Нарышкин в своей речи выразил опасения «как бы новый закон о выборах не явился бы попыткой парламентарного учреждения с теми последствиями, которые и на Западе вызвали жалобы со стороны мудрейших людей» [41, т. 1, с. 57–59].

Как правило, депутации посылались от центральных руководящих органов всероссийских союзов и организаций. Но иногда к царю получали доступ и представители местных отделов монархических партий. 1 января 1906 года, через неделю после создания Иваново-Вознесенской самодержавно-монархической партии (ИВСМП), ее партийный комитет решил обратиться к «начальнику губернии» с просьбой «войти с ходатайством перед Его Императорским Величеством о разрешении в полном составе нашему Комитету

представиться Государю Императору и выразить верноподданные чувства от имени всех членов нашей партии». Просьба была исполнена. Однако Петербург, прежде чем дать согласие, потребовал от местного полицмейстера выслать телеграммой в Департамент общих дел МВД «список членов депутации Иваново-Вознесенской монархической партии, желающих представиться государю императору». 16 февраля депутация была принята Николаем II. После «челобитни» председатель партии И.П. Борисов обратился к царю: «Ваше Императорское Величество, молим Тебя, будь самодержавным и неограниченным Государем». Николай II поблагодарив депутацию за верноподданные чувства, успокоил монархистов, изложив свое политическое кредо: «Передайте Вашим братьям-единомышленникам, что я как встарь буду Самодержавный и неограниченный. Милости, дарованные Манифестом, я выполню для блага всего народа». После этих слов, как свидетельствует документ, «депутация земно благодарила» императора [42, л. 1, 1 об., 7, 32].

27 марта 1906 года Союз русских рабочих (СРР), руководящие органы которого находились в Киеве, «имел счастье представить... депутацию Его Императорскому Величеству в лице рабочих К. Цитовича и Р. Данилова» [43, д. 72, л. 1].

Очень часто депутации монархических организаций представлялись самодержцу во время его поездок по стране. Так, во время пребывания монарха в Киеве проездом на торжества, посвященные 200-летию Полтавской победы, местные монархисты, воспользовавшись случаем, направили к царю депутацию от восьми киевских организаций: «Русского собрания», Киевской Русской монархической партии (КРМП), «Русского братства», Губернского отдела СРН, отделившегося от него Киевского СРН, Русского народного Союза имени Михаила Архангела и Клуба русских националистов [44, л. 118–119]. 1 июня 1912 года во время посещения Николаем II Сергиева Посада его встречала депутация от местного монархического союза [41, с. 676].

Другим способом демонстрации лояльности к самодержавию была посылка верноподданных телеграмм на высочайшее имя. Телеграммы отправлялись царю по самым различным поводам и без оных. Например, киевская молодежная монархическая организация «Двуглавый орел» поздравляла монарха с Рождеством [45, л. 9]. Но подавляющее большинство телеграмм носили политический характер. В конце января 1904 года харьковским «Русским собранием» была отправлена телеграмма следующего содержания: «Харьковский отдел Русского Собрания после пламенной молитвы о даровании на врага победы и одоления и многолетия Помазаннику Божьему, единодушно повергает к стопам Самодержавного Православного Царя всея Руси выражение неизменной преданности, беспредельной любви и полной готовности принести всякие жертвы» [10, с. 194].

Члены киевского «Русского братства» на одном из своих собраний «придя к заключению, что самым верным путем проведения основной цели братства, является непосредственное обращение к Его Императорскому Величеству, решили послать телеграмму на имя члена Государственного Совета К.П. Победоносцева», в которой просили бывшего обер-прокурора Св. Синода «повергнуть к стопам государя императора следующую всеподданнейшую просьбу: Великий обожаемый русским народом Государь, всеподданнейше умоляем не допускать изменения основных законов империи о Самодержавии. Самодержавие есть фундамент могущества России и благо русского народа» [46, л. 3].

Но особенно много телеграмм посылалось по поводу деятельности Государственной Думы. Кимрский отдел СРН Тверской губернии послал телеграмму председателю Думы с просьбой уведомить, как вели себя тверские депутаты при открытии Государственной Думы, а именно стоя или сидя они слушали обращение императора [47]. Не получив ответа на свой запрос, Кимрский отдел СРН переслал председателю Думы 16 копеек на ответ [48].

Достаточно часто потоки телеграмм инспирировались руководящими органами правых организаций. По сведениям П.Н. Милюкова, товарищ председателя СРН В.М. Пуришке-



вич от имени Главного совета Союза уже через неделю после открытия II Думы разослал местным отделам секретный циркуляр, в котором предписывалось «как только появится знак креста в органе Союза «Русском знамени»... тотчас же начать обращаться настойчивыми телеграммами к государю императору и к председателю Совета министров Столыпину, и в телеграммах настойчиво просить и даже требовать: а) немедленного роспуска думы... и б) изменения, во что бы то ни стало, избирательного закона» [49, с. 422]. 14 марта 1907 года на первой странице «Русского знамени» черный крест, наконец, появился [50] (впрочем, появлялся он и в последующих номерах в течение месяца).

Но монархистам и не требовалось особого указания, чтобы выразить свое негативное отношение к действующей Государственной Думе. Так, еще 4 марта (за десять дней до появления условного знака на странице «Русского знамени») Муромский отдел СРН телеграммой призывал государя не верить членам Думы: «Люди эти чужие русскому народу... они враги Твои и наши, они потеряли совесть, продали и предали Веру, Тебя и Родину, словом это выродки рода человеческого. Велико и тяжело бедствие нашей многострадальной Родины, изнывающих под злодейскими ударами этих извергов» [51].

А после 14 марта 1907 года в столицу хлынул настоящий поток телеграмм с просьбой роспуска Думы. 18 марта Старицкий отдел Союза отправил следующую телеграмму: «Великий Государь, Старицкий отдел СРН молит тебя Царь-Батюшка, не дай погибнуть нашей многострадальной Родине. Разгони крамольную и неработоспособную Думу» [52]. Воронежский СРН тоже отправил подобную телеграмму с просьбой «распустить Думу, более чем наполовину состоящую из террористов» и стремящуюся «устроить самое дикое проявление революции, ниспровергнуть Монархию и тем погубить Россию» [53, с. 99]. Ковровский отдел СРН телеграфировал: «Государь! В Твоей власти прекратить глумление над исстрадавшейся родиной, Ты один Самодержавный Помазанник Божий волен оградить Русский Народ от оскорблений, к Тебе прибегаем с мольбою, повели распустить Думу, оскорбляющую русские чувства и изменить избирательный закон, который бы обеспечил доступ в Думу действительно лучшим русским людям верным Престолу и Отечеству» [54]. Шуйский Союз русских православных людей в аналогичной телеграмме указывал: «По старому закону не будет мира и процветания в исстрадавшейся Родине и покоя любвеобильному сердцу государеву» [55].

В связи с делом Бейлиса Главная палата СМА, считая «безусловно, необходимым морально поддержать... доблестных и стойких разоблачителей жидовского изуверства», секретным циркуляром предложила «всем своим отделам *немедленно* же послать в Киев, в Окружной суд на г. Замысловского и Шмакова телеграммы с выражением им своего сочувствия, ободрения и уверенности в торжестве русской против жидов правды» [5, д. 255, л. 25].

Ранее отношение исследователей к подобной деятельности было достаточно ироничным. Но, на наш взгляд, верноподданнические телеграммы, публикуемые в прессе, оказывали влияние на формирование общественного мнения, подобно тому, как это делают современные социологические опросы, создавая иллюзию влиятельности и силы какого-либо политического течения. Обилие телеграмм, одобряющих те или иные действия правительства (например, отставка С.Ю. Витте, роспуск Думы и т.п.) или оказывающих давление на власти по различным поводам, служили противовесом многочисленным петициям оппозиции и представляли собой один из видов общественной поддержки власти, без которой не может обойтись ни одно правительство, даже самодержавное.

Сам Николай II ценил такие формы поддержки режима. После того, как Союз русских рабочих телеграммой выразил одобрение и полную поддержку роспуску II Думы «Государь Император изволил благодарить» СРР, выразив это «следующими Монаршими словами: «Прочел с удовольствием, искренне тронут»» [43, д. 72, л. 1]. По мнению американского



историка Д. Роусона, распустить II Думу и изменить избирательный закон Николай II решил только после того, как правые организации уверили его в широкой «всенародной» поддержке этого шага [56, p. 229].

Немало телеграмм и адресов было послано правыми по еврейскому вопросу. Главной опасностью некоторые монархические организации считали расширение прав евреев. СРН сразу же четко обозначил свои позиции: 23 декабря 1905 года участник удостоенной высочайшей аудиенции депутации Союза купец И.И. Баранов просил Его Императорское Величество не давать евреям равноправия [57, с. 383].

Харьковский СРН в своем обращении, опубликованном в журнале «Мирный труд», обращал внимание государя на то, что «вопреки велениям закона и требованиям Правды, замышляется новое расширение прав евреев, и без того захвативших уже русскую печать, торговлю и промышленность, наводнивших высшие учебные заведения в ущерб русскому юношеству» и молил царя «защитить верноподданных своих от надвигающегося еврейского ига» и не давать «евреям равноправия, знаменующего собой порабощение золотому тельцу наших собратий по вере и крови» [58, с. 165]. Воронежский СРН послал царю телеграмму с просьбой не утверждать губительного проекта Совета министров о расширении прав еврейства» [53, с. 98]. Тамбовский отдел Союза русских людей (СРЛ) просил монарха оградить «своих верных подданных от эксплуатации крамольников-евреев» и повелеть «своему правительству строго соблюдать законы о евреях», выселив «всех евреев, незаконно поселившихся внутри России, обратно в черту их оседлости» [14, с. 74].

Посылали правые и телеграммы в поддержку деятельности своих сторонников. Так, после исключения Н.Е. Маркова 2-го на пятнадцать заседаний Государственной Думы Старицким отделом СРН на его имя была послана телеграмма за подписью председателя архимандрита Павла, в которой Марков 2-й приветствовался как борец за правду «против жидовского правосудия». «Нисколько не сомневаясь, – говорилось в телеграмме, – что правда всегда восторжествует, Старицкий отдел посылает Вам искреннюю благодарность и привет от чистого сердца: *Marcoff Secundus vivat et valeat, Justitia floreat*. На что Марков 2-й ответил: «Душевно благодарю отца Архимандрита и братьев по Союзу. Старичане свои не выдают» [59, л. 16].

Тамбовским СРЛ были отправлены телеграммы члену Госсовета Ф.В. Дубасову и премьер-министру П.А. Столыпину с выражением сочувствия по поводу покушений на них, а также членам Думы епископу Евлогию (В.С. Георгиевскому) и В.М. Пуришкевичу «с выражением сочувствия их трудам и беззаветной деятельности на пользу родины» [14, с. 69, 71].

Весьма часто монархические организации обращались с различного рода ходатайствами в органы власти, а порой и к самому самодержцу. Поводы к таким обращениям были самыми разнообразными. Например, «антиправительственная лекция», прочтенная в Харьковском университете доцентом Яснопольским в начале 1905 года. «По содержанию своему, – доносил харьковский губернатор, – эта лекция до того возмутила присутствовавших на ней студентов «русского» кружка, что они решились выступить с открытым протестом, обвиняя Яснопольского в подстрекательстве к бунту и смутам в такое время, когда долг каждого русского, без различия направлений, стать в ряды защитников угрожаемого врагом отечества. В петиции за подписью 30 членов «Общества русских студентов» университетскому начальству была представлена просьба об устранении приват-доцента Яснопольского от чтения лекций». Петиция была удовлетворена [36, д. 1108, л. 3].

Харьковский и Волчанский отделы СРН ходатайствовали перед царем о помиловании крестьян, осужденных за «противореволюционные беспорядки» в 1905 году, завершившиеся убийством врачей Познанского и Постникова. Это обращение увенчалось успехом: 28 июля 1907 года последовало Высочайшее повеление освободить осужденных от всяко-

го наказания [60, с. 130]. Лубенские союзники ходатайствовали об «изъятии из обращения новых почтовых марок с изображением русских венценосцев, на которые накладываются почтовые штемпеля, что глубоко оскорбляет народное чувство» [9, д. 407, л. 10]. Тамбовский СРЛ просил самодержца выделить «один или два университета исключительно для студентов-«академистов» и для профессоров, желающих учить», а так же обращал внимание министра путей сообщения на «крайне недоброжелательное отношение местного инженера на железной дороге Мыльниково к членам союза [русских людей]» [14, с. 73]. С аналогичным обращением, но уже к начальнику Юго-Западной железной дороги, выступил председатель Киевского железнодорожного отдела СРН. «В вашем ведомстве, – писал он, – совершается гонение на все русское. Поляки и евреи занимают самые важные и стратегически ответственные должности» [61, л. 11]. Старицкий отдел СРН в феврале 1909 года ходатайствовал перед Св. Синодом о восстановлении Архимандрии в Старицком Успенском монастыре [59, л. 1 об.].

24 марта 1907 года В.М. Пуришкевич в качестве товарища председателя Главного совета Союза русского народа обратился к московскому генерал-губернатору В.Ф. Джунковскому с запросом, почему член СРН Скорняков не утвержден им в должности члена Коломенского уездного училищного совета. Вслед за обращением последовала бурная переписка, в результате которой В.М. Пуришкевич был оштрафован на 25 руб. по 286-й статье Уложения о наказаниях (оскорбление должностного лица) [41, т. 1, с. 313].

В силу своего христианско-традиционалистского мировоззрения важное место монархисты уделяли и вопросам общественной морали. Тем более что в начале XX века различные модные течения в литературе и искусстве, давали для этого множество поводов. Тамбовский СРЛ обратился к губернатору с просьбой запретить ставить в местном театре «кощунственные и порнографические произведения» Л. Андреева: «Анатэма», «Анфиса», «Дни нашей жизни» и тому подобные пьесы или по крайней мере оградить от них учащееся юношество [62, с. 220]. «Русское монархическое собрание» обратилось к московскому генерал-губернатору с ходатайством запретить ставить пьесу «Черные вороны», в которой «помимо разных кощунственных выходок, осмеивается личность уважаемого всеми пастыря отца Иоанна Кронштадтского» [63].

В.М. Пуришкевичем были посланы телеграммы на имя премьер-министра и министра внутренних дел, в которых выражалось возмущение по поводу показа в Народном доме в Севастополе пьесы по роману М.П. Арцыбашева «Санин». По мнению лидера СМА, это произведение – «проповедь грязного разврата, безнравственности, опозорения лучших чувств человека и гражданина. В форме романа «Санин» воспрещен в России и за границей. Постановка «Санина» на сцене Народного дома в Севастополе, где большая часть публики – солдаты и матросы, есть преступление, ибо сеет нравственный и революционный разврат хуже всяких митингов и прокламаций» [64, с. 155].

В Постановлениях съезда русских людей в Москве (27 сентября – 4 октября 1909 года) властям рекомендовалось принять меры «к изъятию из обращения богохульных, антихристианских и безнравственных произведений... Л. Толстого, Арцыбашева, социалистических авторов и т.п.» [64, с. 321]. Съезд Всероссийского Дубровинского СРН (Москва, 21 ноября – 1 декабря 1911 года) в своей резолюции «О политической благонадежности» выступил с требованиями «контролировать деятельность кинематографов, дабы спасти учащихся от развращения» и «изъять богоборные книжки Толстого из школ» [65, с. 26].

Серьезной проблемой в Российской империи было чрезмерное употребление населением спиртных напитков. Государству оно обходилось в 1 млрд рублей в год [41, т. 1, с. 453]. Для сравнения – весь бюджет России в 1907 году составлял около 2,4 млрд рублей. По словам первого председателя «Русского собрания», члена Государственного совета князя Д.П. Голицына, «русский народ пропивает половину своего громад-

ного государственного бюджета» [66, с. 201]. Правая газета «Волынская земля» писала: «У нас на Волыни около 2 тысяч церквей и почти столько же школ. А пивных по селам свыше 4 тысяч, да в городах 3 с половиною тысячи. Казенных винных лавок и трактиров не считаем. Некоторые паны содержат по 100, по 200 и более пивных. Ну куда же угнаться доброму христианскому воспитанию за кабацким развращением» [67].

Монархические партии со всех трибун всеми способами пропагандировали трезвый образ жизни. В постановлениях Московского съезда русских людей 1909 года предлагалось в вопросе борьбы с пьянством придерживаться политики «кнута и пряника», а именно: «наказания, налагаемые за проступки, совершаемые в пьяном виде... не уменьшать, как применяется в судебной практике в данное время, а увеличить до одной или двух степеней», и, одновременно, «оказывать большие преимущества лицам с полным воздержанием от спиртных напитков». Кроме того, за донос на корчмаря, осуществляющего тайную продажу водки, предлагалось ввести премию в размере 15 руб. При этом участники съезда подчеркнули, что «наряду с мерами запретительного и карательного характера необходимы меры просветительного воздействия на молодое поколение» [68]. Делегаты съезда ВДСРН (Москва, 25 ноября – 1 декабря 1911 года) решение о борьбе с пьянством «губящем деревню, разрушающем семью и убивающем порядок и законность» внесли в постановление «О политической благонадежности», в котором требовали запретить участвовать в сельских сходах, наряду с политическими ссыльными, также и пьяным, в особенности не допускать их к подписанию сельских приговоров. Съезд также признал необходимым «просить от фабрик и заводов отдалить кабаки и пивные, чтобы рабочие не пропивали свои заработки и кровные гроши с такою легкостью», а также «увеличить цену водки и размер посуды, дабы водка продавалась только в крупной посуде» [65, с. 21, 26, 27].

Стремясь уменьшить употребление спиртного населением, монархисты не только печатно и устно выступали за ограничение продажи водки, но и открывали чайные, в которых была запрещена продажа горячительных напитков, издавали брошюры, направленные против пьянства, и т.п. Под эгидой правых партий открывались общества трезвости.

В Казани подобное общество было организовано председателем местного «Русского собрания» А.Т. Соловьевым [69, с. 92]. Несколько таких организаций действовало в Москве под эгидой Русского монархического союза [15, т. 2, с. 426]. В Киеве было создано Юго-западное общество трезвости, которое возглавил профессор И.А. Сикорский, а его заместителем стал о. Ф.Н. Синькевич [70, с. 202]. В г. Глазове Вятской губернии подобное общество было открыто стараниями активного борца за трезвость председателя местного отдела СРН, впоследствии члена IV Государственной Думы Н.В. Жилина [71, с. 216].

В Уфе Общество трезвости открылось в 1910 году при «Братстве Воскресения Христова». В состав руководства общества входили товарищ председателя Уфимского губернского отдела СРН священник А.М. Дьяконов и лидер уфимских монархистов купец Г.А. Бусов. Отдел общества трезвости при Вокзальной церкви, прихожанами которой были в основном члены Патриотического общества мастеровых и рабочих уфимских железнодорожных мастерских, возглавлял священник И.Т. Хохлов, являющийся редактором-издателем антиалкогольного православно-просветительного журнала «Сеятель». Уфимские железнодорожники – члены общества трезвости заявили о своем полном воздержании от употребления спиртных напитков. По поручению Министерства путей сообщения о. И. Хохлов в 1914 году ездил по многим железнодорожным станциям и читал лекции о вреде пьянства [13, с. 46, 47]. Председатель московского Русского монархического союза В.В. Томилин обратился к министру финансов с просьбой выделить 10–11 тыс. руб. на издание разовой газеты «Отрезвление» тиражом от 0,5 до 2 млн экземпляров, которая распространялась бы по всей стране в «день трезвости» [6, с. 216]. Но это начинание не было поддержано властями.

Главный совет СРН так же вносил свою лепту в борьбу с пьянством. Например, на своем заседании 11 декабря 1912 года он поддержал ходатайство о запрещении трактира в селе Белозерье Черкасского уезда Киевской губернии, поданное Киевскому генерал-губернатору священником означенного села. Исключения не делались даже для членов Союза. Так, ходатайство члена Климово-Заводского отдела СРН Миронова о сохранении принадлежащего ему трактирного заведения, несмотря на постановления обществ о закрытии питейных заведений, было решено отклонить «с соответствующим объяснением» [15, т. 2, с. 85, 415].

Одним из средств идеологического воздействия на народные массы правые считали сооружение памятников выдающимся людям, много сделавшим для сохранения самодержавия. Националисты считали, что первое место в их ряду, безусловно, следует отдать П.А. Столыпину, не только отличившемуся на стезе служения престолу, но и павшему на своем посту от рук «врага отчества» М. Богрова (которого монархисты, кстати, всегда считали агентом царской охраны, а не революционером-террористом) [72, с. 212].

Сооружение памятника было объявлено делом чести ВНС. Для сбора необходимых средств был создан особый комитет, в деятельности которого участвовал городской голова Дьяков, а председателем комитета стал сам начальник края Ф.Ф. Трепов. В местных отделах ВНС была объявлена подписка по сбору пожертвований на памятник П.А. Столыпину. Правда, в некоторых губерниях эта акция не принесла желаемого результата. Так, к концу мая 1912 года в подписном листе Тверского отдела ВНС значилась лишь одна фамилия его председателя генерала П.А. Шупинского, пожертвовавшего 5 руб. [8, д. 1, л. 3].

В 1913 году состоялось торжественное открытие памятника П.А. Столыпину в Киеве. По бокам пьедестала были поставлены две бронзовые фигуры – русской женщины и былинного богатыря. На памятнике были увековечены высказывания погибшего главы правительства. С одной стороны постамента была надпись: «Вам нужны великие потрясения, нам нужна Великая Россия», – с другой: «Твердо верю, что свет Русской национальной идеи, зародившейся в Юго-Западном крае, не померкнет, а разовьется и озарит всю Россию» [41, т. 2, с. 242, 243]. 1 сентября 1913 года в Симбирске местным отделом ВНС так же был открыт памятник П.А. Столыпину [69, с. 94].

По мнению же лидеров Киевского патриотического общества молодежи «Двуглавый орел», «лучшим нерукотворным памятником Столыпину» будет выселение евреев из Киева [73]. Поэтому организация выступила с инициативой сооружения памятника десятилетнему мальчику А. Ющинскому, убитому в Киеве в 1911 году и ставшему символом прокатившейся по России кампании антисемитизма в связи с так называемым делом Бейлиса. Обвинения, выдвинутые против приказчика кирпичного завода М. Бейлиса, которому инкриминировали совершение этого преступления, превратилось в обвинение против всего еврейского народа, якобы совершающего ритуальные убийства христиан. Но задуманный памятник так и не был сооружен, хотя уже начали поступать средства от сторонников этой идеи [73].

Порой правым так и не удавалось реализовать свои замыслы в сфере монументальной пропаганды. Так, 7 января 1906 года на первом собрании Иваново-Вознесенской самодержавно-монархической партии ее казначеем А.Р. Фельдманом была выдвинута идея сооружения «монумента Царствующему государю», представляющего собой стоящую на скале царскую фигуру, «а у подножия разорванные цепи, как эмблема уничтоженного “средостения” между царем и народом». Члены партии «пожелали видеть составителя проекта и одобрительно кричали: “Давай его сюда, давай!” Но его на собрании не оказалось», – сообщала «Клязьма» [75]. Однако дальше обсуждения проекта дело не продвинулось. Вероятно, у монархистов не нашлось средств на реализацию столь грандиозного замысла.





В начале 1911 года иваново-вознесенские монархисты вновь вернулись к идее сооружения монумента. На этот раз товарищ председателя ИВСМП А.Г. Селивановский предложил «увековечить день памяти 19 февраля по случаю освобождения крестьян от крепостной зависимости, постановкой памятника Александру II на добровольные пожертвования членов и сочувствующих; предложение это было принято единогласно» [76]. По поводу средств на сооружение монумента А.Г. Селивановский заявил, что «одно лицо, имя которого он не называет, не прочь дать хорошие средства для увековечения знаменательного дня, на постройку монумента Царю-Освободителю, причем указал, что желательно было бы поставить монумент на бульваре, против церкви Ал. Невского, разбив там предварительно сад-цветник, снабженный надлежащей изгородью». Правда, «относительно места постановки будущего монумента голоса разделились: стали предлагать постановку в другом месте – кто против здания думы, кто – у собора» [77]. 13 марта 1911 года на очередном собрании ИВСМП «был пописан протокол собрания монархистов от 23 января, для сбора пожертвований на постановку памятнику Александру II» и «тут же была открыта добровольная подписка на означенные цели, давшая несколько рублей» [78]. Однако дело вновь застопорилось. Вероятно, в обоих случаях (и в 1906, и в 1911 годах) репутация Иваново-Вознесенской самодержавно-монархической партии и ее лидеров не внушала доверия властям. Поэтому спустя три года уже общество хоругвеносцев, возглавляемое А.Г. Селивановским, обратилось в городскую думу с просьбой «выдать разрешение на постановку памятника Императору Александру II». Дума такое разрешение выдала, постановив при этом, что памятник надо соорудить «на совместные средства города и хоругвеносцев» [79]. Но начавшаяся вскоре война не позволила осуществить задуманное.

На заседании общего собрания Старицкого отдела СРН 30 декабря 1909 года было признано весьма желательным поставить в Твери памятники тверскому губернатору П.А. Слепцову (убит 25 марта 1906 года) и члену Госсовета графу А.П. Игнатьеву (убит 9 декабря 1906 года) и предложено секретарю отдела А.П. Раевскому составить относящийся к этому делу доклад [59, л. 6]. Но дальше намерений в этом деле старицкие монархисты так и не продвинулись.

Устав СРН в разделе «Деятельность» провозглашал: «Союзу предоставлено право строить церкви» [80, л. 145]. Почаевский отдел (вероятно, потому, что во главе его стояло местное духовенство) воспользовался этим правом и решил построить «союзную церковь» в селе Маневичи на Волыни. Средства на ее сооружение поступали обычно в виде частных пожертвований, сумма которых периодически сообщалась газетой «Почаевские известия» [см., напр., 81].

В ознаменование 300-летия царствования Дома Романовых монархисты приняли решение построить храм-памятник в Санкт-Петербурге. В Киеве в 1910 году во время богослужения на Покров (1 октября – праздник всех монархических организаций) местным Советом СРН прихожанам были розданы листки-воззвания с призывом пожертвовать средства на построение храма. В результате в Киеве было собрано 179 руб. 68 коп. и препровождены в консисторию [82, с. 219]. К концу VI Всероссийского съезда русских людей (19–23 февраля 1913 года) сумма, собранная на построение храма-памятника в Санкт-Петербурге, составила уже 89 тыс. руб. [15, т. 2, с. 310]. В Казани местное «Русское собрание», не дожидаясь постройки храма в столице, к 300-летию царствования Дома Романовых соорудило часовню над могилой митрополита Ефрема [69, с. 94].

В Москве на Ходынском поле И.А. Колесниковым и К.Ф. Колесниковой воздвигнут храм-памятник русской скорби в честь иконы Божией Матери «Отрада и Утешение». «Внутри этого храма, на мраморных досках, начертаны имена и увековечена память 2000 убитых злодеями, верных Царских слуг, начиная с Великого князя Сергея Александровича и

кончая нижними воинскими чинами и полицейскими стражниками», – сообщала монархическая пресса [83, с. 360].

Для формирования политической позиции своих членов, а также для повышения их общеобразовательного уровня на собраниях монархических организаций делались различные доклады и сообщения. Темы их были различными – от исторических до злободневных. Особенно активным в этом направлении было «Русское собрание». Так, в Петербургском отделе организации с октября по декабрь 1902 года было сделано десять докладов: «О влиянии иностранных капиталов» (Г.К. Коллежинский), «О журнальной деятельности первых славянофилов» (А.П. Вышенский), «О культуре и самобытности» (Н.М. Соколов), «О Ломоносове» (А.Г. Филонова), «О влиянии русских женщин на судьбу выдающихся людей» и «Русское мореходство и устранение зависимости от иностранного капитала» (П.Ф. Булацель), «Западные окраины и русская государственность» (М.М. Бородин), «О второй жене Державина» и «Из воспоминаний В.Н. Воейковой о падении Сперанского» (И.П. Хрущов), «О сражении под Горным Дубняком» (В.Н. Токмаков) [84, с. 181–192]. В помещении «Русского собрания» был даже устроен «обширный этнографический музей», в котором «особенно богат и разнообразен русский инородческий отдел». Заведовали музеем Е.К. Яковлев и А.Н. Колюбакин [85, с. 175].

В Харьковском отделе «Собрания» в 1904 году профессором П.Н. Бучинским сделан доклад «О разрыве России с Англией и Францией в 1854 году», профессором А.С. Вязигиным «О взглядах Тютчева на Россию, революцию и их современном значении», а также «О церковно-общественной деятельности папы Григория Двоеслова» [86, с. 142, 143, 145]. В Одесском отделе этой организации за 1905 – начало 1906 года прочитано десять докладов, среди них «Об учреждении патриаршества на Руси» и «Об отношении русских людей к действительности» (докладчик – епископ Анатолий), «О поездке в Москву» (Н.Н. Родзевич) и несколько «чтений» исторического и религиозно-нравственного характера, например, «Подвиги св. Ольги» и «Жизнь русских славян» [87, с. 199, 200].

В Тверской губернии Старицкий отдел СРН по воскресеньям с благословения архиепископа Тверского и Кашинского Антония проводил чтения для народа «религиозно-нравственного и патриотического содержания». Для этой цели было приспособлено обширное помещение под Введенской церковью Старицкого Успенского монастыря, вмещавшее более 1000 слушателей. Чтения пользовались огромной популярностью среди населения Старицы и окрестных деревень, чему способствовал «довольно разнообразный выбор присылавшихся для чтения брошюр с туманными картинками» (вероятно, проекционный фонарь) [88, с. 94–95]. Согласно донесению киевского генерал-губернатора, во Владимир-Волыньском уезде деятельность отделов СРН в первую очередь «выражается в устройстве религиозно-нравственных чтений и бесед» [24, д. 90, л. 13].

В Киеве организацию чтений для народа взял на себя Кружок русских женщин, проводя их каждый праздник в четырех или пяти местах города [89]. Местные студенты-академисты<sup>1</sup> выступили с докладом, посвященным 50-летию освобождения крестьян [90, с. 26]. Наибольшую активность в организации публичных чтений для народа в Киеве развернул СРН. При губернском отделе Союза была создана специальная комиссия по устройству религиозно-нравственных чтений, которую возглавил будущий председатель губернского отдела СРН о. М.П. Алабовский. В ее состав входило 33 человека, большинство среди них являлось священниками и воспитанниками Духовной академии и семинарии. Кроме того, в комиссию входило несколько женщин. Большая часть чтений проводилась в помещении чайной Юго-Западного общества трезвости, заведовала которой Е.П. Шереховская [70, с. 203]. Темами

<sup>1</sup> «Академисты» – члены формально беспартийных студенческих «академических корпораций», выступавших против забастовок в университетах, за «чистую академическую науку». Действовали в тесном контакте с правыми партиями.

для них служили: «а) по отделу религиозно-нравственному – объяснение символа веры, беседы на евангельские чтения и по поводу события праздника, жития святых и т.п.; б) по отделу патриотическому – рассказы из родной истории, о царях – строителях русской земли, о выдающихся исторических деятелях и важнейших событиях, жизненное значение для Государства Царского Самодержавия и вообще, о любви к Царю и отечеству и проч.; в) по отделу беллетристическому – рассказы нравоучительного содержания и стихотворения религиозного и патриотического характера».

Согласно отчету комиссии, в 1910 году было проведено 59 чтений, которые посетило 2219 человек. «Посетителями являлись рабочие, крестьяне, приезжающие в город, и обитатели ночлежных домов, так называемые “босяки”». Во время чтений роздано около 2190 экземпляров листовок, брошюр и газет [70, с. 202–203].

Иногда подобные мероприятия проходили в зале Религиозно-просветительного общества, там же, где проводились общие собрания губернского отдела СРН. Так, в марте 1911 года архимандрит Виталий и некоторые священники Волынской епархии провели чтения на тему «О могилах казаков, погибших в Берестечской битве», сопровождавшиеся «световыми картинками» [70, с. 198].

Правая газета «Благовест» сообщала, что «чтения устраиваются во всех почти отделах, и привлекают большое число посетителей» [89], что в общем-то соответствовало истине, учитывая религиозность населения и, как правило, бесплатный вход на подобные мероприятия.

Лидеры монархических партий периодически совершали поездки по России для чтения лекций на актуальные политические темы. Председатель Казанского царско-народного общества В.Ф. Залесский в январе 1907 года выступал с такими лекциями в Уфе. По окончании чтения председатель Уфимского СРН Г.А. Бусов подарил В.Ф. Залескому икону от имени Союза и поблагодарил за прочитанную лекцию [13, с. 37].

Весной 1912 года В.М. Пуришкевич совершил длительное турне по стране, во время которого читал лекции «Проснувшийся Китай как угроза русскому переселенческому движению» и «Работа партии народной свободы (кадетов) в Государственной Думе над разрушением русской государственности». Цена билетов в первый ряд достигала 5 руб., на галерку – 20 коп. [5, д. 202, л. 3, 3 об.]. Во время пребывания в Харькове 2 и 3 апреля лидер СМА выступил с докладом «Третья Государственная Дума в своих запросах правительству», на котором присутствовало около 300 человек. Об успехе лекции В.М. Пуришкевича свидетельствует то, что закончилась она в 12 часов ночи. Все средства, полученные за выступления, были переданы в пользу бесплатной школы для беднейших детей города Харькова, действовавшей при Харьковском отделе «Русского собрания» [5, д. 648, л. 9, 10].

В рамках организованных СМА образовательных курсов для членов 1-го Всероссийского экономического союза первую лекцию («Слово против тех, которые говорят, что Господь Иисус был революционером») прочитал Антоний Волынский. На мероприятии, собравшем около 400 слушателей, присутствовали лидеры правых: Н.Е. Марков 2-й, Г.А. Щечков, епископ Митрофан Гомельский, о. Вераксин, А.С. Вязигин, волынский предводитель дворянства кн. Волконский и др. [15, т. 1, с. 538, 539]. Несмотря на то, что 1-й Российский экономический рабочий союз объявил себя вне политики, темы всех лекций явно несли политическую нагрузку. К.Ф. Головин выступил с лекцией «О социалистах», выступление Н.Е. Маркова 2-го весьма красноречиво называлось «Оправдание богатства». В дальнейшем на собраниях РЭРС читали лекции и другие известные правые деятели, в частности В.А. Бобринский, В.В. Шульгин, М.Д. Чельшев, Г.Г. Замысловский, П.В. Березовский, В.А. Образцов, И.И. Балаклеев, В.М. Пуришкевич и другие [5, д. 94, л. 42, 44, 15].

Националисты устраивали публичные лекции с платным входом. Так, 30 января 1912 года в Тверском благородном собрании состоялись лекции В.А. Бобринского («О русском национализме в западной и средней России») и Л.В. Половцова («Русские

националисты в Государственной Думе»), организованные Тверским отделом ВНС. Цена входных билетов была весьма высокой и составляла от 30 копеек до 1 рубля [91, л. 78].

Еще одной стороной пропагандистской деятельности правых стала благотворительность. «Русское собрание» с началом Русско-японской войны стало оказывать посильную помощь вооруженным силам. В Петербурге в начале февраля 1904 года при хозяйственном наряде этой организации было создано особое женское отделение, которое открыло мастерские для заготовки перевязочных средств и белья для отсылки на Дальний Восток, в действующую армию [92, с. 192–194].

Харьковский отдел «Русского собрания» в марте 1904 года отправил на Дальний Восток «350 писанок [разукрашенных пасхальных яиц] на сумму 70 руб. 1 коп.». К октябрю 1904 года в результате подписки и кружечного сбора отдел смог пожертвовать «на усиление флота 772 рубля», а «3 ноября отослать Тамбовцам и Пензенцам [Тамбовскому и Пензенскому полкам – И.О.] 295 рождественских мешков с различными необходимыми для обихода предметами и 119 пар теплых перчаток на 209 руб. 42 коп.» [10, с. 173]. В следующем году «на выдачу пособий раненым, утратившим трудоспособность», отделом было истрчено 192 руб. [93, с. 183]. Не отставал и Одесский отдел «Собрания», учредители которого поднесли отправлявшейся на фронт 4-й стрелковой бригаде икону св. великомученика Пантелеймона и передали 160 мешочков с подарками. В каждом из них находилось 1/8 фунта чаю, 2 ф. сахару, 100 папирос, кусок мыла, гребенка, иголки и нитки и книжка для чтения [94, с. 171]. На общем собрании Тверского отдела СРН, состоявшемся 3 июня 1907 года, было собрано 33 руб. в фонд убитых воинов [95].

После окончания боевых действий, благотворительность правых партий приняла иную форму. Теперь предпочтение отдается проведению различных вечеров, концертов, спектаклей, раздаче подарков в виде икон, молитвенников и т.п. Например, 2 марта 1907 года Ярославский отдел СРН устроил в манеже в пользу голодающих литературное утро [96]. Житомирским отделом СРН по инициативе его председателя генерал-майора А.М. Красильникова «основано Русское благотворительное общество, цель которого оказывать поддержку беднейшему русскому населению» [24, д. 90, л. 11].

Иногда устраивались благотворительные обеды, обычно на церковные праздники. Кременчугский отдел СРН в 1909 году на Пасху устроил такой обед на 60 человек, на Рождество на 80 человек и елку для 50 бедных детей [97]. В Нежине Союз «устраивал ежегодные общие разговения для беднейшей части населения в Светлое Христово Воскресение». В них участвовало до 1000 человек, получавших при этом бесплатно сало, яйца, куличи [98, л. 12]. В Киеве на шестой неделе Великого поста 1910 года «по инициативе Е.П. Шереховской и, главным образом ея стараниями, было устроено говенье для 12 человек – из “босяков”, по несколько лет не говевших и даже не бывавших в церкви». Исповедь принял один из лидеров киевских монархистов о. М.П. Алабовский, и в день причастия была устроена праздничная трапеза для говевших [70, с. 204].

В Харькове наиболее активную благотворительную деятельность развернуло местное «Общество русских женщин». В 1912 году под его эгидой было устроено «общее разговение для беднейших жителей г. Харькова в помещении школы. Разговелось 226 чел. (11 женщин, 20 детей, 195 мужчин), каждый получил 2–3 куса кулича, 1 ложку сырной пасхи, 2–3 яйца, ломоть хлеба, по куску сала, колбасы, свинины, ветчины, жареного мяса и 2–4 стакана чаю». На это мероприятие было пожертвовано 127 руб. 20 коп. На Новый год в одном из помещений Дома трудолюбия обществом также была устроена елка, на которую было пожертвовано 87 руб. 20 коп. [99, с. 8, 9, 15].

В Казани, созданное под руководством председателя местного «Русского собрания» А.Т. Соловьева «Общество помощи бедным» в марте 1909 года открыло приют для престарелых нищих. Позднее были открыты холерная больница и аптека. Казанским

«Обществом православных русских женщин» под председательством М.М. Соколовой был создан приют для нищих детей [69, с. 92, 93]. Киевский отдел СРН содержал Дневной приют св. Ольги, в котором «призывал до 30 детей беднейших русских семей, воспитывая их в православно-русском духе» [82, с. 221]. Главный совет «обновленческого» СРН в своей штаб-квартире по адресу Басков переулок, 3, открыл бесплатную лечебницу [15, т. 2, с. 299]. При Главной палате СМА (Моховая, 30, кв. 11) с 1 декабря 1911 года организовано «бесплатное юридическое бюро для подачи юридической помощи членам монархических организаций, как местным, в Петербурге проживающим, так равно и иногородним» [5, д. 202, л. 7]. Даже такая «боевая» организация как «Общество активной борьбы с революцией и анархией» (ОАБР), открыла в Петербурге несколько столовых для нуждающихся рабочих [33, с. 220].

Таким образом, основными формами и методами ведения правыми партиями агитационно-пропагандистской деятельности стали повременная печать, книги, брошюры, листовки, манифестации, крестные ходы, молебны и панихиды, посылка депутатов к монарху, организация публичных лекций и чтений для народа, а также благотворительные акции различного характера. Такое разнообразие форм пропагандистской деятельности в первую очередь было вызвано стремлением монархистов охватить все социальные группы и слои населения в целях создания всеобщего всеклассового политического движения.

Повышенное внимание, уделяемое правыми непечатным формам политической пропаганды, объяснялось также и их опорой на низшие социальные слои – крестьянство, мещанство, неквалифицированных рабочих и т.п. Ведение политической агитации в этой социальной среде подобными методами было наиболее эффективным, что объяснялось очень низким уровнем образования, а порой и полной неграмотностью ее представителей. Кроме того, монархисты всегда подчеркивали, что они являются сторонниками «малых дел», то есть пусть постепенного, но реального улучшения социально-экономического положения населения, поэтому в своей агитационной работе отдавали предпочтение именно делам – благотворительным акциям, посылке депутатов, ходатайствам и т.п., считая их воздействие на население более эффективным, чем громкие слова и лозунги.

Но деятельность правых по распространению своих идей в широких народных массах в силу продолжавшейся радикализации российского общества имела ограниченные успехи, так как монархисты, связанные рамками консервативной идеологии, не могли обещать населению немедленных социально-политических перемен, чем злоупотребляли их противники.

## Литература

1. Смысл последних событий // Мирный труд. 1906. № 2.
2. Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М., 1999.
3. Каут А. Мнимая спасительность парламентаризма // Мирный труд. 1904. № 8.
4. Непролетарские партии России: урок истории. М., 1984.
5. ГАРФ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 81.
6. Шевцов А.В. Издательская деятельность русских несоциалистических партий начала XX в. СПб., 1997.
7. Тверское Поволжье. 1907. 31 мая. № 170.
8. Государственный архив Тверской области (ГАТО) Ф. 921. Оп. 1.
9. ГАРФ. Ф. 116. Оп. 1.
10. Хорсов П. Харьковский отдел Русского Собрания // Мирный труд. 1904. № 10.
11. Вестник Русского Собрания. 1906. 27 января. № 1.
12. Русское православие: вехи истории. М., 1989.
13. Максимов К.В. Патриотическое общество мастеровых и рабочих Уфимских железнодорожных мастерских (1905–1917). Уфа, 2003.
14. Краткий очерк деятельности Тамбовского Союза Русских людей с 1 октября 1906 по 1 октября 1907 года. (2-й год) // Мирный труд. 1907. № 11.
15. Правые партии: Документы и материалы: в 2 т. М., 1998.
16. Центральный государственный архив Украины (ЦГИАУ). Ф. 301. Оп. 1.



17. ЦГИАУ Ф. 274. Оп. 1. Д. 3126.
18. ЦГИАУ Ф. 1335. Оп. 1. Д. 76.
19. Государственный архив Харьковской области (ГАХО). Ф. 29. Оп. 1. Д. 307.
20. Политические партии России. XIX – первая треть XX века: Энциклопедия. М., 1996.
21. Сборник клуба русских националистов. Вып. 4–5. Киев, 1913.
22. Мирный труд 1904. № 6.
23. Благовест. 1909. 6 декабря. № 4–5.
24. ЦГИАУ. Ф. 442. Оп. 862.
25. Рылов В.Ю. Правое движение в Воронежской губернии. 1903–1917. Воронеж, 2002.
26. Витте С.Ю. Воспоминания: в 3 т. Т. 2. М., 1960.
27. Богоявленский Д.Д. Николай Евгеньевич Марков и Совет Министров: «Союз русского народа» и самодержавная власть // Консерватизм в России и мире: Прошлое и настоящее: Сб. науч. трудов. Воронеж, 2001. Вып. 1.
28. Столыпин П.А. Переписка. М., 2004.
29. Летенков Э.В. Из истории Рептильного фонда Главного управления по делам печати // Вестник Ленинградского государственного университета. 1973. № 14. Вып. 3.
30. ЦГИАУ. Ф. 385. Оп. 1. Д. 2995.
31. Раскин Д.И. Идеология правого русского радикализма в конце XIX – начале XX вв. // Национальная правая прежде и теперь. Ч. 1. СПб., 1992.
32. Переписка и другие документы правых (1911–1913) // Вопросы истории. 1999. № 10.
33. Степанов С.А. Черная сотня в России (1905–1914 гг.). М., 1992.
34. Кожин В.В. Загадочные страницы истории XX в. М., 1995.
35. Марголис Ю.Д. Петербургский университет 1905–1907 гг. в воспоминаниях современников // Новое о революции 1905–1907 гг. в России. Л., 1989.
36. ГАХО. Ф. 3. Оп. 287. Ч. 1.
37. ЦГИАУ. Ф. 268. Оп. 1. Д. 112.
38. Тверское Поволжье. 1907. 29 апреля. № 156.
39. Тверское Поволжье. 1907. 30 марта. № 143.
40. Залежский В. Монархисты. Харьков, 1929.
41. Джунковский В.Ф. Воспоминания. Т. 1. М., 1997.
42. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 14. Оп. 4. Д. 2833.
43. ЦГИАУ. Ф. 838. Оп. 4.
44. ЦГИАУ. Ф. 276. Оп. 1. Д. 243.
45. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1286. Оп. 7. Д. 647.
46. ЦГИАУ. Ф. 275. Оп. 1. Д. 1123.
47. Тверское Поволжье. 1907. 11 марта. № 135.
48. Тверское Поволжье. 1907. 18 марта. № 138.
49. Милюков П.Н. Воспоминания. (1859–1917). Т. 1. М., 1990.
50. Русское знамя. 1907. 14 марта. № 58.
51. Владимирский голос. 1907. 28 марта. № 4.
52. Тверское Поволжье. 1907. 23 марта. № 140.
53. Очерк деятельности Воронежского отдела Союза Русского Народа за 1-й год его существования (22 окт. 1906 – 22 окт. 1907 г.) // Мирный труд. 1908. № 7.
54. Русское знамя. 1907. 23 марта № 66.
55. Русское знамя. 1907. 25 марта. № 68.
56. Rawson, Don C. Russian Rightists and the Revolution of 1905. Cambridge, 1995.
57. Левицкий В. Правые партии // Общественное движение в России в начале XX в. Т. 3. Вып. 5. СПб., 1914.
58. Обращение Харьковского отдела Союза Русского Народа к Его Императорскому Величеству // Мирный труд. 1906. № 8.
59. ГАТО. Ф. 1166. Оп. 1. Д. 1.
60. Аносов И. Годовой отчет Харьковского Союза Русского Народа за 1907 г. // Мирный труд. 1908. № 2.
61. ЦГИАУ. Ф. 274. Оп. 4. Д. 209.
62. Краткий очерк деятельности Тамбовского Серафимовского союза русских людей с 1 октября 1909 г. по 1 октября 1910 г. (пятый год существования) // Мирный труд. 1911. № 1.
63. Вече. 1907. 11 ноября. № 81.
64. Кирьянов Ю.И. Правые партии в России 1911–1917 гг. М., 2001.
65. Постановления Всероссийского съезда СРН. и примыкающих к нему организаций. 21 ноября – 1 декабря 1911 г. в г. Москве. СПб., 1912.
66. Голицын-Муравлин Д.П. Исконный враг русского народа // Мирный труд. 1914. № 1.
67. Волынская земля. 1912. 13 сентября. № 129.
68. Колокол. 1909. 3 ноября. № 1093.
69. Михайлова Е.М. Черносотенные организации Среднего Поволжья в 1905–1917 гг. Чебоксары, 2000.
70. Отчет о деятельности Киевского губернского отдела С.Р.Н. за 1911 год // Мирный труд. 1913. № 3.
71. Иванов А.А. Последние защитники монархии: Фракция правых IV Государственной Думы в годы первой мировой войны (1914 – февраль 1917). СПб., 2006.
72. Аврех А.Я. П.А. Столыпин и судьбы реформ в России. М., 1991.
73. Двуглавый орел. 1912. 5 сентября. № 35.
74. Двуглавый орел. 1913. 24 ноября. № 49.
75. Клязьма. 1906. 12 января. № 10.
76. Ивановский листок. 1911. 25 января. № 18.
77. Старый Владимирец. 1911. 25 января. № 19.
78. Ивановский листок. 1911. 15 марта. № 57.

79. Старый Владимирец. 1914. 1 февраля. № 26.
80. ЦГИАУ. Ф. 442. Оп. 636. Д. 647. Ч. 2.
81. Почаевские известия. 1909. 12 марта. № 710.
82. Отчет о деятельности Киевского Губернского отдела Союза Русского Народа за 1910 г. (4 год существования) // Мирный труд. 1912. № 1.
83. Торжество русского объединения // Мирный труд. 1912. № 5–6.
84. Деятельность обществ // Мирный труд. 1903. № 5.
85. *Смелков В.* Петербургское Русское Собрание // Мирный труд. 1904. № 8.
86. *Хорсов П.* Деятельность обществ // Мирный труд. 1904. № 7.
87. РГИА. Ф. 1284. Оп. 187. Д. 157.
88. Общественно-политическая жизнь Тверского края в 1907–1914 гг. // Тверской край в XX веке: Документы и материалы. Вып. 2. 1907 – февраль 1917. Тверь, 1995.
89. Благовест. 1909. 21 октября. № 2–3.
90. Сборник Киевского отдела Всероссийского национального студенческого союза. Киев, 1912.
91. ГАТО. Ф. 921. Оп. 1. Д. 1.
92. Деятельность обществ // Мирный труд. 1904. № 4.
93. *Хорсов П.* Вторая годовщина открытия Харьковского Отдела Русского Собрания // Мирный труд. 1905. № 10.
94. Деятельность обществ // Мирный труд. 1905. № 2.
95. Тверское Поволжье. 1907. 8 июня. № 173.
96. Тверское Поволжье. 1907. 9 марта. № 134.
97. Благовест. 1910. 6 августа. № 10.
98. ЦГИАУ. Ф. 1439. Оп. 1. Д. 1648.
99. Отчет Харьковского общества русских женщин за 1912 г. 2-й год существования. Харьков, 1913.

*Аннотация.* В статье рассмотрены основные формы и методы агитационно-пропагандистской деятельности монархических партий в России в начале XX столетия. Среди них выделены повременная печать, издание книг, брошюр, листовок, проведение манифестаций, крестных ходов, молебнов и панихид, отправка депутаций к монарху, организация публичных лекций и чтений для народа, а также благотворительные акции различного характера. Разнообразием форм пропагандистской деятельности монархисты стремились охватить все социальные группы и слои населения для создания всеобщего и всеклассового политического движения в защиту самодержавия.

Имея определенные успехи в продвижении своей идеологии, правые тем не менее в итоге проиграли своим оппонентам из лагеря радикальной оппозиции, так как монархисты, связанные рамками консервативной идеологии, не могли обещать населению немедленных социально-политических перемен, чем порой злоупотребляли их противники. Кроме того, идеологическая парадигма правого лагеря, выражаемая формулой «православие, самодержавие, народность», под влиянием модернизационных процессов, проходивших в России с середины XIX века, уже не соответствовала ее социально-экономическим реалиям.

*Ключевые слова:* правые партии, монархисты, консервативная идеология, общественное мнение, политическая пропаганда.

Igor V. Omeliyanchuk, PhD in History, Professor, Department of History, Archeology and Regional Ethnography, Vladimir State University Named after Alexander and Nikolay Stoletov. E-mail: Omeliyanchuk@mail.ru

### **Main Forms of Propagandistic Activities of the Right-Wing Parties (1904 – 1914)**

*Abstract.* The article examines the main forms and methods of agitation and propagandistic activities of monarchic parties in Russia in the beginning of the 20th century. Among them the author singles out such ones as periodical press, publication of books, brochures and flyers, organization of manifestations, religious processions, public prayers and funeral services, sending deputations to the monarch, organization of public lectures and readings for the people, as well as various philanthropic events. Using various forms of propagandistic activities the monarchists aspired to embrace all social groups and classes of the population in order to organize all-class and all-estate political movement in support of the autocracy.

While they gained certain success in promoting their ideology, the Rights, nevertheless, lost to their adversaries from the radical opposition camp, as the monarchists constrained by their conservative ideology, could not promise immediate social and political changes to the population, and that fact was excessively used by their opponents. Moreover, the ideological paradigm of the Right camp expressed in the "Orthodoxy, Autocracy, Nationality" formula no longer agreed with the social and economic realities of Russia due to modernization processes that were underway in the country from the middle of the 19th century.

*Keywords:* Right-Wing Parties, Monarchists, Conservative Ideology, Public Opinion, Political Propaganda.

## **«В трудную минуту спасает исключительно дисциплина»: малоизвестные статьи В.В. Шульгина из газеты «Единая Русь» (Одесса, январь 1920 года)\***

3 (16) декабря 1919 года Киев был оставлен белыми войсками, и редактор «Киевлянина» Василий Витальевич Шульгин вместе с небольшой группой друзей и приближенных был вынужден отступать в сторону Одессы. Как отмечалось в одной из газет, Шульгин «ушел из Киева с последними отходившими из города нашими войсками и вступил в одну из воинских частей у Киева, продолжая с оружием в руках защищать то русское дело, к защите которого он неуклонно призывал со страниц “Киевлянина”» [1]. Впечатления от этого отступления и сопутствовавшего ему чудовищного разложения белых войск он впоследствии опишет в книге «1920 год» [2, с. 10–25]. Какое-то время Шульгин и его друзья шли пешком, с оружием в руках, а затем, поняв, что белые армии откатываются на юг без какого-либо сопротивления, без малейшей попытки остановиться хоть на каких-то рубежах и организовать оборону, сели на паровоз и отправились в Одессу, куда и прибыли 27 декабря 1919 года (9 января 1920 года). Один из близких соратников Шульгина полковник А.А. фон Лампе записал в своем дневнике: «Говорил с Шульгиным. Он резюмирует свой поход от Киева до Шпол кратко, но сильно: “армии нет”, и в этом наше поражение. Грабят все, но самый грабеж, вернее, основа его, имеет оправдание – денег никому не дают, их не хватает даже при условии платы одесскими тысячными (аэропланы или колокола, как их здесь называют). А отсюда грабеж вынужденный, а от него один шаг и до широкого грабежа с целью обогащения» [3, л. 178]. Позднее тот же фон Лампе расскажет подробности беседы с Шульгиным в одном из частных писем: «Видел Василия Витальевича – должен сказать, что многое мне не понравилось. <...> Он разочарован и потрясен всем виденным во время 150-верстного похода с полком из Киева. Все виденное <...> вылилось в формирование отряда, который должен был нести какие-то чрезвычайно честные функции, за всеми наблюдать, многих судить, словом, являлся едва ли не движущейся чрезвычайкой» [3, л. 230–230 об].

Подробности о плане Шульгина можно найти в его письме к барону П.Н. Врангелю, находившемуся в то время в Новороссийске. Считая, что дело на Кубани идет к проигрышу, а на казачество рассчитывать нельзя, Шульгин полагал необходимым создание новой армии в Новороссии:

«Говорю *новой армии*, ибо старая, по моему мнению, ничего не создаст. Отдохнув, отоспавшись и отъевшись, эти старые части, может, пойдут вперед. Но грабить они будут по-прежнему, ибо сильно испорчены. А если будут грабить, то кадрили на полях России –

\* Исследование выполнено в рамках гранта Президента РФ для молодых ученых – кандидатов наук № МК-621.2019.6 «Русская свобода и Великая Россия»: “либерально-консервативная” группа В.В. Шульгина и П.Б. Струве в годы революции и Гражданской войны».

Чемакин Антон Александрович, кандидат исторических наук, старший преподаватель Института истории СПбГУ. E-mail: a.chemakin@spbu.ru



занятие совершенно бесцельное. Грабятские войска если и уничтожают стоящие перед ними организованные горсточки большевиков, то в то же самое время своим поведением вызывают к жизни в десять раз больше большевиков неорганизованных, которые встанут у них за спиной.

Мое глубокое убеждение, что надо формировать в спешном порядке новую армию, хотя и небольшую численно сначала, но хорошо всем снабженную и насквозь пропитанную отвращением к грабежу.

Здесь в Одессе это пытаются сделать, но вместо того, чтобы поручить это самое важное дело одному твердому и умелому человеку, вместо этого создали какой-то совдеп из генералов, штабов, городской думы и общественных организаций. Идет глупая неразбериха, которая может окончиться позорной гибелью в то время, как налицо все данные спасти страну.

Я скажу свою мысль прямо. Я думаю, что во главе новой армии, армии контрграбителей, армии, которая будет медленно и прочно захватывать сначала уезды Новороссии, а потом, оперившись, потихоньку двигаться к северу, должны стоять Вы, глубокоуважаемый Петр Николаевич. Ваше имя популярно. Твердость Вашего характера и военный талант известны. Из всех комбинаций, я думаю, что эта была бы самая удачная» [4].

Комбинация с приглашением Врангеля в Одессу не удалась, но Шульгин все равно начал формирование задуманного им добровольческого подразделения, в конце концов получившего название «Батальон особого назначения» (сам Шульгин называл его «Отрядом особого назначения»). Главнначальствующий Новороссийской области Н.Н. Шиллинг вспоминал, что «обращался ко мне в штаб с просьбой разрешить формирование какого-то отряда и стать во главе его самому лично В.В. Шульгин, имевший, видимо, желание стать, так сказать, “вождем”, но я сказал В.В. Шульгину, что все это дело находится в руках генерал-квартирмейстера штаба, <...> который, кажется, так же, как и я, не особенно-то сочувственно отнесся к предложению Шульгина, так как ему в просьбе было отказано» [5, л. 61 об]. В действительности Василий Витальевич смог «легализовать» свой отряд, но произошло это уже после отъезда Шиллинга в Крым, в последние дни перед эвакуацией Одессы. В газете «Единая Русь» было опубликовано объявление о том, что «запись добровольцев в батальон, формируемый при ближайшем участии В.В. Шульгина, принимается в течение целого дня полковником Демидовичем в здании 2-й мужской гимназии: Старопортофранковская ул., угол Градоначальнической» [6].

Е.Г. Шульгина, жена Василия Витальевича, занимавшаяся формированием санитарного отряда при батальоне, писала:

«Пусть “офицерье”, затопляющее улицы Одессы, останется одиноким, презираемым. Пусть оно останется одиноким. Пусть оно останется парием.

Пусть те, которые не пойдут на фронт, почувствуют женское презрение. Пусть они выносят его и вынесут, если могут.

Теперь делается последняя проба.

В отдельные отряды соберутся русские офицеры, русские юноши, и еще раз сделают попытку купить Россию – купить свою кровь, жизнью и самопожертвованием.

Мы перекрестим, благословим их – и отдадим» [7].

Большую часть добровольцев, записавшихся в отряд, собственно, и составляла молодежь – юнкера и гимназисты. «Разумеется, теперь ясно, что это был кустарный дилетантизм, *kinder-spiel*<sup>1</sup>, покушение с негодными средствами... как и вся одесская “отрядомания”, впрочем, – вспоминал Шульгин. – Однако, нельзя не сказать, что это обычный

<sup>1</sup> Детская игра (нем.).

путь человеческой мысли: когда теряют надежду спасти целое, пытаются начинать с атомов...» [2, с. 41]

Переломить складывающуюся ситуацию добровольческое подразделение Шульгина, конечно, не могло, так как в городе просто-напросто не оказалось той власти, вокруг которой он в одной из своих статей призывал сплотиться, но все же «Отряд особого назначения» сыграл некоторую роль в день падения Одессы. Утром 25 января (7 февраля) 1920 года в районе 11 часов дня в городе раздался треск пулеметов, а затем началась паника. Не было понятно, то ли в Одессу ворвались красные, на тот момент стоявшие на окраине, за Пересыпью, то ли в самом городе было поднято восстание. Один из свидетелей так описывал увиденное им:

«Тысячи людей в безумной панике ринулись в порт. Перегруженные автомобили, с которых слетали на полном ходу чемоданы и корзины, ручные тележки, извозчики, все это, перегоняя друг друга, столпилось на Карантинном молу. <...>

Между тем, пулеметы все приближались, и скоро пули засвистели над портом. Толпа рассыпалась за пакгаузы, под вагоны – но ясно было, что это лишь краткая отсрочка. Люди, запертые на молу, обречены были на гибель.

В эту минуту у обезволенных, охваченных паникой появилась решимость отчаяния. <...>

Сорганизовалась небольшая группа офицеров и солдат, пошедшая в контратаку. Основу этой группы составила единственная организованная часть, оказавшаяся в порту, – отряд В.В. Шульгина, насчитывавший 2–3 десятка человек. К ним присоединились другие – и пошли в гору против неведомого противника.

Через несколько минут стрельба стихла. Большевики, обстреливавшие порт, бежали. Офицеры, пошедшие в контратаку, почти без потерь заняли бульвар, дошли до Греческой и Пушкинской улиц. Но их было слишком мало – и они не рискнули двинуться дальше в город. Правда, во время боя выяснилось, что стреляли местные восставшие большевики – но ясно было, что с часу на час нужно ждать подхода регулярных частей» [8, с. 2].

Таким образом, шульгинский «Отряд особого назначения» не выполнил той роли, которая ему предназначалась, не стал ядром новой армии, отказавшейся от грабежа, но в решающий момент он все-таки оказался силой, не допустившей окончательной и бесповоротной катастрофы и выигравшей какое-то время для погрузки военнослужащих и беженцев на стоявшие в одесском порту суда или организованного отступления к румынской границе.

\*\*\*

Во время формирования отряда Шульгин, рекламируя свое начинание и стараясь привлечь добровольцев, опубликовал в газете «Единая Русь» три статьи. В первых двух описывались причины сложившегося тяжелого положения и предлагались меры по его изменению, в третьей же статье содержался непосредственный призыв записываться в отряд. Таким образом, можно сказать, статьи Шульгина в «Единой Руси» представляют собой идейное обоснование проекта создания дисциплинированного и «контрграбительского» добровольческого отряда.

Газета «Единая Русь», орган прогрессивных русских националистов, издавалась в Одессе с 13 (26) августа 1919 года по 24 января (6 февраля) 1920-го (всего вышло 133 номера) и редактировалась племянником и единокровным братом Шульгина Ф.А. Могилевским [9, с. 29], выведенным в книге «1920 год» под псевдонимом «Эфем». Статьи Шульгина в «Единой Руси» публиковались и ранее, на протяжении всей осени 1919 года, но это были тексты из «Киевлянина», передаваемые в Одессу по телеграфу (всего, по нашим подсчетам, с сентября по декабрь на страницах газеты появились 22 его статьи).



Три статьи, приводимые ниже, были написаны специально для «Единой Руси» в январе 1920 года. По большому счету, эти статьи Шульгина совершенно не известны ни исследователям, ни широким читательским кругам. До сих пор они фактически не были введены в научный оборот, хотя однажды ссылка на статью «Правда» все же появилась в книге советского историка Д. Кина «Деникинщина» [10, с. 264]. Подшивки «Единой Руси» за январь 1920 года хранятся в Одесской национальной научной библиотеке (Одесса) и Государственной научной архивной библиотеке (Киев), отдельные номера есть в Российской государственной библиотеке (Москва), Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург) и Славянской библиотеке (Прага). Статьи воспроизводятся по номерам газеты из одесской и киевской библиотек.

В настоящее время завершается работа над сборником публицистики В.В. Шульгина «Белые мысли», в который войдут все его статьи, опубликованные на протяжении трех с половиной лет Революции и Гражданской войны – с марта 1917 по август 1920 года. Книга должна выйти в издательстве «Кучково поле» до конца текущего года.

### Правда

Стремительный отход Добровольческой армии к югу, оставление ею огромной территории, казалось, навсегда вырванной у тирании большевиков, не может не вызывать чувства тревоги, удивления и разочарования у всех искренних друзей России. Нам думается, что было бы в высшей степени полезно представить теперь же достаточные и безобязанные объяснения, почему все это произошло.

При этом нам думается, что надо иметь смелость выговорить правду до конца и снять вуаль с происшедших событий бестрепетной рукой.

Вот главные причины.

Армия в значительной степени растаяла от боевых потерь и болезней. Из болезней страшнее всего оказалась эпидемия сыпного тифа, свирепствующая на пространстве всего Юга России.

Но нас спросят, почему же не было послано подкреплений и пополнений редееющим полкам? Не значит ли это, что приток добровольцев прекратился и что произведенные мобилизации прошли малоуспешно?

Да, это так. Города давали довольно значительный приток добровольцев, но деревня добровольцев почти не дала. Мобилизации в деревне также проходили плохо.

Почему же русская деревня не поддержала Добровольческую армию?

Если бы Добровольческая армия проходила по бесконечным равнинам Южной России хорошо снабженная всем необходимым и добросовестно расплачивалась с населением за все у него взятое; если бы вслед за армией вступали бы в действие полицейские или жандармские отряды, которые уничтожали бы бандитизм и обеспечивали бы населению элементарные гарантии жизни и имущества; если бы в тылу Добровольческой армии немедленно налаживался бы транспорт; если бы вслед за захватом территории в население проникали бы самые необходимые товары вроде соли, спичек, керосина, железа, товары, по которым буквально истосковалась русская деревня, – *успех Добровольческой армии был бы среди крестьян полный*. Пополнения как добровольные, так и взятые при помощи мобилизации широкой волной потекли бы в ее ряды.

Но этого, увы, не случилось. Войска, плохо снабженные, не получая от интендантства всего того, что им нужно, не получая и денег, поневоле принуждены были прибегнуть к системе реквизиции. Эта система в суровых условиях гражданской войны очень быстро выродилась в грабеж мирного населения.

Не стоит объяснять, что *голодная и нищенская армия* может быть только бедствием для страны, по которой она проходит. Могла ли такая армия вызвать чувство симпатии у населения, могла ли она вызвать приток добровольцев?

Ответ ясен.

– Нас грабили большевики, пришла Добрармия, которую мы так ждали, и тоже стала нас грабить, – вот что говорили крестьяне.

Дело осложнялось еще тем, что ввиду отсутствия пополнения пришлось наши полки укомплектовать главным образом пленными, взятыми у Красной армии. Эти солдаты хотя и не отказывались сражаться против большевиков, но принесли с собой весь разврат красноармейских обычаев. Ведь в глазах большевиков огромное большинство населения – буржуи, которые подлежат граблению.

Вынужденный грабеж, которым последние месяцы занималась Добрармия, имел еще другое роковое последствие.

Дело в том, что офицеры, которые принуждены были присутствовать при безобразных сценах, не имея возможности или решимости им воспрепятствовать, этим невольным соучастием сильно скомпрометировали себя в глазах своих подчиненных.

Солдаты, почувствовавшие, что можно безнаказанно совершать преступления на глазах своих начальников, – уже не солдаты. Это опасный элемент, вооруженная толпа, управление которой в значительной степени утрачено. Отсюда проистекало сильное падение дисциплины со всеми его последствиями.

Не менее важным фактором, повлиявшим на отход войск, оказался суровый климат России. Английские шинели, которыми снабжены были наши солдаты, весьма пригодны для осенней погоды, но оказались слишком легкими для русской зимы. В некоторых местах часть людей в буквальном смысле замерзла на позициях, а остальные должны были уходить, чтобы не быть взятыми в плен с отмороженными руками и ногами.

Почему же оказалась так плохо снабженной Добровольческая армия? Почему она не получала денег? Почему в тылу войск не были образованы полицейские отряды? Почему не были восстановлены железные дороги? Почему не началась торговля?

Нельзя забывать, что свирепствующая уже три года революция все уничтожила в несчастной стране. Администрация, транспорт, торговля, промышленность, все культурные начинания – все разрушено. Восстановить все это можно только очень медленно. Нельзя в несколько месяцев вернуть то, что создавалось веками.

Между тем войска неудержимо шли вперед. Они шли вперед, не оглядываясь на огромные пройденные пространства, забывая о том, что за ними ничего нет – ни железных дорог, ни функционирующей администрации, ни полицейских отрядов, способных предотвратить накопление грабительских банд, – ничего, кроме анархии и разрушения. Шли, пока не сделались жертвой своей стремительности.

Что же теперь делать?

На это ответ один: не повторять сделанных ошибок.

Прежде всего, надо оставить планы нового быстрого захвата территорий. Как раз наоборот. Надо сосредоточиться в тех провинциях, которые еще у нас в руках, благо они представляют совершенно достаточные базы для создания новых сил.

Здесь, в этих провинциях, надо заняться энергичным приведением армии в порядок. Надо снабдить армию всем необходимым. Надо дать ей денег. Надо создать новые крепкие части, насквозь проникнутые глубоким отвращением к грабежу и всякого рода насилию над мирными жителями, – части, в которых дисциплина будет на должной высоте.

Но существует ли необходимый кадр для создания таких крепких, так сказать, «опорных» частей?



Мы позволим себе утверждать, что элементы вполне готовые для воссоздания армии – есть. Кривая морального падения уже прошла самую низкую точку и сейчас идет вверх. Процесс оздоровления начался. В каждом полку существуют ячейки, которые уже прекрасно поняли, в чем причина бедствий; ячейки, которые будут ядром возрождающейся армии. Они ждут только бодрого и властного призыва, который объединил бы их и подбодрил.

Дело облегчается тем, что противник крайне слаб. Захват огромных территорий также обессилил и его армию. Тиф свирепствует у большевиков больше, чем у нас. Население же ненавидит их всеми фибрами души.

Только система жесточайшего террора кое-как заставляет двигаться большевистские войска и гражданский аппарат.

Если нам удастся создать в ближайшее время дисциплинированную военную силу, даже в сравнительно скромных размерах, мы не только удержим занимаемую сейчас нами территорию, но скоро снова начнем движение к северу.

Но на этот раз продвижение должно быть медленное, систематичное. Присоединяемые уезды, волости и деревни должны получать сейчас же все то, что им необходимо, и только после прочного закрепления можно двигаться дальше.

Мы обнажили русскую действительность безбоязненно, ничего не скрывая. Мы надеемся, что этим путем мы лучше всего вселим в наших друзей уверенность, что наше дело не проиграно. Глубоко сознав наши ошибки, беспощадно осудив неудачные методы, безжалостно расправившись с негодными и разложившимися элементами, мы с Божьей помощью спасем Россию и Родину.

*Единая Русь. 1920. 12 (25) января. № 123. С. 1*

### **Единственный выход**

Сведения, доходящие с Кубани, говорят о том, что казачество вновь всколыхнулось. Надо думать, что казаки отобьют натиск большевиков. Надо принять в расчет и то, что главные силы большевиков, сделавшие почти всю операцию, это – конница Буденного<sup>1</sup>. Большевики побили нас нашим же собственным оружием, в точности скопированным знаменитым рейдом Мамонтова<sup>2</sup>, благодаря которому мы дошли до Орла. Навряд ли конница Буденного сможет что-нибудь сделать на Кубани. Во-первых, всякая конница, прошедшая сотни верст, должна быть в совершенно расслабленном состоянии. Лошади их, вероятно, измучены в конец, должен быть недостаток в подковах после столь продолжительного зимнего похода. На Кубани же может быть выставлена свежая конница, а кроме того, сведения из разных источников подтверждают, что кубанцы подымаются почти поголовно. Зная испытанную доблесть в боях этих людей, можно думать, что они отбросят врага и снова перейдут в наступление.

Имея на правом фланге испытанный утес, о который большевики уже два раза расшиблись, с нашей стороны было бы совершенно непростительно не использовать времени, когда на левый фланг, т.е. на Новороссию, напор сравнительно гораздо слабее.

Мы должны сорганизоваться и создать здесь боевую силу.

Что для этого нужно?

<sup>1</sup> Буденный Семен Михайлович (1883–1973) – советский военачальник, один из организаторов красной кавалерии в годы Гражданской войны, маршал Советского Союза.

<sup>2</sup> Мамантов (Мамонтов) Константин Константинович (1869–1920) – генерал-лейтенант, один из руководителей Донской армии. В конце лета – начале осени 1919 года во главе 4-го Донского корпуса совершил глубокий рейд по тылам красных.

Для этого нужна, прежде всего, единая воля. Никогда и ни при каких обстоятельствах никакой «совдеп», как бы он ни назывался, не создавал боевой силы и не умел ею распорядиться. Самая совершенная из республик, римская, на время опасности избирала диктатора, которому вручала все права. Поэтому попытки сделать дело при помощи всевозможных комитетов, на наш взгляд, к цели не приведут.

Это вовсе не значит, что власть должна чуждаться населения, отгородившись от него китайской стеной. Как раз наоборот, власть должна очень внимательно, очень пристально всмотреться в психологию окружающей массы, памятуя, что «управлять это – предвидеть». Прежде, чем ставить задания этому населению, нужно крепко подумать, по пословице: «семь раз примерь, а один раз отрежь».

Но затем, когда задания выработаны соответственно с тем, что население может и хочет сделать, они должны быть поставлены в форме категорического требования, *единоличного приказа*, не подлежащего ни колебанию, ни обсуждению. И если поставленные задания будут хорошо продуманы и тщательно подготовлены, население выполнит их, ибо оно жаждет повиноваться власти разумной и твердой.

Эти азбучные истины приходится сейчас повторять ввиду того, что в силу каких-то непонятных причин у нас опять затуманилось сознание действительности. Мы забыли все уроки прошлого. Мы забыли о том, что совдепами пробовали поправлять дело и что из этого вышло. Мы забыли о трех годах революции, мы забыли, что даже большевики отказались от выборного коллектива, рокового для эпохи смуты и войны, мы забыли о том, что *в трудную минуту спасает исключительно дисциплина*.

Если это верно относительно населения вообще, которое в настоящую минуту может иметь только одну обязанность – обязанность повиноваться, то тем более это верно относительно всех агентов власти.

Положительно удивляет, когда слышишь, что предписание начальника, вместо исполнения, обсуждается подчиненными инстанциями, задерживается, откладывается – словом, не приводится в исполнение. В таких случаях, по нашему мнению, ответ должен быть один: военно-полевой суд.

История нашего отступления, несомненно, показывает, что были сделаны крупные ошибки. Но что из этого следует?

Из этого следует, что есть два пути: один – совершить революцию против существующей власти, а другой – дать этой власти возможность исправить сделанную ошибку.

Кто настолько туп, что собирается еще раз сделать революцию, пусть делает. Но кто уже обжегся на этом, пусть не *«совдепничает»*. Ибо совдеп неизменно приводит к революции, и это надо твердо и хорошо себе усвоить.

Не было совдепа более благожелательного и более патриотичного, чем четвертая Государственная дума, провозгласившая лозунг «все для победы». Окончилось это самой ужаснейшей революцией, ибо такова природа совдепа, что он годен только для критики, а творить не может.

Критика хороша, когда есть время. Но когда противник стоит у ворот, времени нет.

А потому выход один. Сплотиться вокруг власти не для *публичных советов*, – это не нужно и вредно. Сплотиться вокруг власти для исполнения заданий.

Если высшая власть будет внимательна к населению и войскам и будет вместе с тем безжалостно требовать повиновения себе, то, даже совершая ошибки, она скорее выйдет на путь, чем если ее требования будут где-то застревать в подчиненных инстанциях. Здесь нельзя останавливаться ни перед какими мерами вплоть до самых жестоких, чтобы заставить толпу разложившихся второстепенных агентов власти повиноваться немедленно и беспрекословно.

Если высшая власть приказывает не грабить, то грабеж должен быть прекращен, хотя бы для этого пришлось расстрелять сотню безумных людей.

Если власть приказывает снабдить армию всем необходимым, то это должно быть сделано. А если не будет сделано, то к господам снабжающим должна быть применена та же система, как и к грабителям.

Ибо основная причина грабежа – *это неисполнение приказаний о снабжении.*

И на этот саботаж один ответ – расстрел.

Если армия будет снабжена и прекратится грабеж, мы спасены.

Это надо понять и запомнить всем. Или мы расстреляем грабителей и бездельников и отбросим большевиков, или же воры и саботажники при помощи большевиков сбросят нас в море.

Третьего выхода нет.

*Единая Русь. 1920. 15 (28) января. № 125. С. 1*

### **Передовая статья от 23 января (5 февраля) 1920 года**

Надо отдать справедливость большевикам, они отличаются редким умением гипнотизировать не только своих сторонников, но и противников. Ярким доказательством служит происходящее сейчас в Одессе.

Нас погрузили в какой-то транс. Мы находимся под сильнейшим гипнотическим их влиянием. Они убедили нас, что мы должны отступить, и мы отступаем. Они убедили нас, что Одесса непременно будет сдана, и мы в это свято верим. Ни наше собственное множество, которое бросается в глаза в этом огромном городе, кишашем вооруженными людьми, ни численная ничтожность наступающих вражеских отрядов, ни отсутствие среди них какого бы то ни было воодушевления не может разбудить нашей мысли и воли.

Загипнотизированные ползущей с севера змеей, мы стеклянными глазами смотрим на приближающуюся ядовитую пасть, неподвижные, обессиленные, ждем, пока она нас проглотит.

Одно, чего опасаются большевики, это чтобы в последнюю минуту не проснулся инстинкт самосохранения. Естественное здоровое чувство страха может пробудить нас от сна и заставить взяться за оружие. А в ту минуту, когда мы это сделаем, Одесса будет спасена.

И вот, чтобы этот страх не проснулся, большевики придумали еще одно усыпляющее средство.

Все эти дни Одесса ожидала какого-то переворота. В чем должен был заключаться переворот?

Вот. Есть, мол, такие благодетели на свете, как украинцы. Украинцы поставят не то гетмана, не то атамана и при помощи галицийских войск<sup>1</sup>, которых «видимо невидимо», защитят Одессу. Гетман или атаман не только не будет вырезывать господ офицеров, но, наоборот, разрешит им и дальше отдыхать и набираться сил в симпатичном городе Одессе. Значит, все прекрасно в этом лучшем из миров и *можно не беспокоиться.*

Так большевистская змея успокаивает при помощи добрых друзей-украинцев глупую русскую птичку, о которой давно-давно сказано:

Ходит птичка весело  
По тропинке бедствий,  
Не предвидя от сего  
Никаких последствий.

<sup>1</sup> Имеется в виду Украинская галицкая армия (УГА), осенью 1919 года перешедшая на сторону Вооруженных сил на Юге России и передислоцированная в район Одессы.



Не имея решительно никакой охоты разыгрывать роль этой наивной пташечки, я, нижеподписавшийся, советую всем, способным вырваться из-под большевистского гипноза, немедленно взяться за оружие.

Я считаю своим долгом предупредить.

Господа убаяканные, господа успокоившиеся, господа отдыхающие, вас вырежут, как цыплят. Никакой гетман и вообще никто, неизвестно откуда выскочивший благодетель, вас не защитит, все это обман, Мара<sup>1</sup>, наваждение, которое наводят на вас ваши лютые враги.

Беритесь за оружие, пока не поздно. Даже нечего братья, потому что вы носите его за плечами. У огромного большинства из вас есть винтовки, и весь вопрос в том, чтобы вы явились в те части, которые уже существуют или которые вновь образуются.

Вы, конечно, думаете: «Ну что, я пойду, а другой не пойдет, и, в общем, нас будет мало, и будет еще хуже».

Это нелепейшее из рассуждений. Сколько нас ни было, но, собранные в кулак, мы будем иметь неизмеримо больше шансов и защититься, и победить, чем если нас в одиночку позорно будут расстреливать по дворам и закоулкам.

Ужели три года революции не научили вас этому?

Не было случая, чтобы горсточка людей, собравшаяся вместе и твердо решившаяся, не прошла, не пробилась туда, куда она хочет.

Вспомните Корнилова<sup>2</sup>, который с горстью текинцев<sup>3</sup> прошел через всю Россию. Вспомните Дроздовского<sup>4</sup>, который из Бессарабии прошел на Дон. Много их было? Тысяча человек. Вспомните, как отступала Добровольческая «армия» в начале 1918 года из Ростова. Их была горсть, и они создали армию. А те, кто остались в Ростове, были бесславно вырезаны большевиками в одиночку.

Беритесь за оружие! Вернитесь в ряды!

Между прочим, формируется батальон, поставивший себе целью подобрать такой состав, за который можно было бы поручиться.

Многое пришлось увидеть за последние месяцы. Мы видели отряды и полки, которые сражались с большевиками и уничтожали их винтовками и пулеметами, но сколько они не старались, там, где прошли эти полки, выросло большевиков в десять раз больше, чем удавалось уничтожить оружием.

Почему это происходило?

Да потому, что эти полки слишком много воевали не только с большевиками, но и с мирным населением. Потому что стон, плач и ужас стоял в деревнях после их прохода.

Мы хотим подобрать такой состав, который бы глубоко чувствовал, почему и отчего произошла беда.

Наше скромное начинание приютилось в здании Второй гимназии на углу Старопортофранковской и Градоначальнической. От вас зависит превратить это маленькое дело в большое.

*Единая Русь. 1920. 23 января (5 февраля). № 132. С. 1*

<sup>1</sup> Мара – привидение, призрак.

<sup>2</sup> Корнилов Лавер Георгиевич (1870–1918) – генерал от инфантерии, главнокомандующий русской армии в 1917 году, один из организаторов Белого движения на Юге России и главнокомандующий Добровольческой армии в 1917–1918 годах.

<sup>3</sup> Текинцы – туркменское племя, представители которого составляли личный конвой Л.Г. Корнилова.

<sup>4</sup> Дроздовский Михаил Гордеевич (1881–1919) – один из лидеров Белого движения, полковник (генерал-майором стал незадолго до смерти). В конце 1917 года сформировал в Яссах отряд добровольцев, во главе которого совершил поход на Дон для соединения с Добровольческой армией.

## Литература

1. Из Киева // Единая Русь. 1919. 13 (26) декабря. № 101. С. 3.
2. Шульгин В.В. 1920 г.: Очерки. София: Российско-Болгарское книгоиздательство, 1921.
3. Лампе А.А., фон. Дневник. Книга № 24 (29) // ГАРФ. Ф. Р-5853. Оп. 1. Д. 1.
4. Шульгин В.В. Письмо П.Н. Врангелю. [Январь 1920 г.] // Hoover Institution Archives (HIA). P.N. Vrangell Collection. Box 161. Folder 27.
5. Шиллинг Н.Н. Из моих воспоминаний с 1 января 1919 года по 1 апреля 1920 года // ГАРФ. Ф. Р-5881. Оп. 2. Д. 747.
6. Запись добровольцев в батальон // Единая Русь. 1920. 23 января. № 132. С. 1.
7. Шульгина Е. Две породы // Единая Русь. 1920. 19 января. № 129. С. 1.
8. Одессит. Последние часы Одессы // Юг. 1920. 4 февраля. № 155. С. 2–3.
9. Праці Одеської Центральної Наукової Бібліотеки. Т. III: Одеська періодична преса років революції та громадянської війни 1917–1921 / за ред. проф. С.Л. Рубінштейна. Одеса: Одеська національна наукова бібліотека імені Максима Горького, 1929.
10. Кин Д. Деникинщина. Л.: Прибой, 1927.

*Аннотация.* Публицистическое наследие известного политика и писателя В.В. Шульгина все еще является малоизученным. Его статьи, напечатанные в январе 1920 года в одесской газете «Единая Русь», до сегодняшнего дня ни разу не переиздавались. В начале 1920 года Шульгин пытался создать в Одессе добровольческий «Отряд особого назначения», который, по его мнению, в перспективе мог стать ядром новой армии «контрграбителей», избавленной от грехов, поразивших Белое движение. Несмотря на то, что «Отряд» так и не смог переломить ситуацию, он сыграл достаточно важную роль во время эвакуации Одессы. Публикатор приводит полный текст и обстоятельства появления на свет трех статей Шульгина, в которых описываются причины поражений белых и намечаются пути выхода из кризиса, а также пропагандируется идея организации нового добровольческого подразделения.

*Ключевые слова:* В.В. Шульгин, «Отряд особого назначения», «Единая Русь», Белое движение, Одесса, Гражданская война.

Anton A. Chemakin, PhD in History, Senior Lecturer, Institute of History, Saint-Petersburg State University.  
E-mail: a.chemakin@spsbu.ru

### **“In the Hour of Need Discipline Comes to the Aid”: Little-known Article of V.V. Shulgin Published in “United Russia” Journal (Odessa, January 1920)**

*Abstract.* The publicistic legacy of the prominent politician and writer V.V. Shulgin is still insufficiently studied. His articles published in 1920 in Odessa journal “United Russia” haven’t been reissued since then. In the beginning of the 1920-ies Shulgin tried to organize in Odessa volunteer “Special task force” that would be free from the sins that had affected the members of the White Movement. And though the “Task Force” didn’t manage to improve the situation it still played a very important role in the period of evacuation in Odessa. The author of the present article quotes Shulgin’s complete text and relates the circumstances of publishing those three articles where Shulgin disclosed the main causes of the defeat of the White Movement, outlined the ways of overcoming the crisis and advocated organizing new volunteer forces.

*Keywords:* V.V. Shulgin, “Special Task Force”, White Movement, Odessa, Civil War.

## **Историософия Н.Е. Маркова: библейские основания и концептуальные открытия**

Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными, ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?

*2 Кор.: 14–16*

Не для отчаяния, не для внедрения духа безнадежности выводятся на свет злобные деяния темной силы, а для обнаружения и указания для многих невидимого врага, потому и опасного, что невидимого, до тех пор опасного, пока люди его не замечают...

*Н.Е. Марков*

Имя Николая Евгеньевича Маркова (1866–1945), выдающегося общественного деятеля, публициста и мыслителя, депутата Государственной Думы, одного из вождей русских монархистов первой половины XX века, достаточно хорошо известно. Первым крупным историком, который очистил образ Н.Е. Маркова от идеологических штампов и невежественной клеветы, был ныне покойный Ю.И. Кирьянов [10]. Самой подробной статьей о Н.Е. Маркове на сегодняшний день является работа двух исследователей, специально изучавших его наследие, – Д.Д. Богоявленского и А.А. Иванова [2]. Содержательны и статьи М.Б. Смолина и Д.И. Стогова в собраниях его сочинений, причем именно благодаря стараниям М.Б. Смолина собрание трудов Н.Е. Маркова впервые вышло в России в 2002 году.

В настоящее время Н.Е. Марков рассматривается в первую очередь как политик [3, 6, 18], а не как мыслитель, и пора восполнить этот пробел. Его историософия, изложенная в фундаментальном исследовании «Войны темных сил», состоящем из двух книг, вышедших в 1928 и 1930 годах в Париже в издательстве князя М.К. Горчакова «Долой зло», является ярким явлением в традиционализме XX века, опередившим аналогичные исследования на Западе. (В 1936 году в Париже вышла книга «Оккультная война» Эммануэля Малинского и Леона де Понсэна, концептуально близкая работе Н.Е. Маркова). Как писал Д.И. Стогов, «книга Н.Е. Маркова “Войны темных сил” – это во многом и предостережение грядущим поколениям о том, что может произойти с нами, если мы отойдем

*Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenkiy1972@rambler.ru*



от христианских заповедей, от истинной Православной Веры, если будем потворствовать любым антихристианским силам» [19, с. 46]. Таков публицистический смысл этой книги, лежащий на поверхности. А на более глубоком уровне в исследовании Н.Е. Маркова мы обнаруживаем возвращение к библейскому и святоотеческому пониманию всемирно-исторического процесса – именно то, чего еще не было в русской философской традиции до него и что особенно актуально в наше время.

«Войны темных сил» представляет собой историческое исследование на широком и разнообразном эмпирическом материале – каждая из двух книг соответствует современной докторской диссертации: здесь использованы труды новейших для того времени исследователей по ключевым проблемам, вводится в оборот большое количество редких и малоизвестных источников; выстраивается последовательная фактографическая аргументация. Однако главным в книге является ее историософская концепция, основанная, с одной стороны, на анализе большого эмпирического материала, а с другой – опирающаяся на особое понимание самого исторического процесса. Это особое понимание позволяет открыть такие закономерности и структуры истории, которые остаются невидимыми для исследователей с иным мировоззрением. В данной статье мы проанализируем важнейшие из этих структур.

Предмет своего изучения Н.Е. Марков определяет как «деятельность тайных врагов человечества, темных ненавистников Христа»; «натиск врагов рода человеческого» и раскрывает «окончательные цели и устремления сатанинской силы к созданию “царства мира сего”» [12, с. 181]. Тем самым речь идет о предельной метафизике Истории в целом, но воплощенной в важных событиях истории конкретных стран. Здесь четко воспроизводится концепция «двух градусов» Блаженного Августина: «Итак, два града созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, а небесный – любовью к Богу, доведенною до презрения к самому себе» [2, с. 63]. В экзистенциальном плане такое протекание истории в двух онтологических измерениях означает, как пишет о. Георгий Флоровский, что «христианин будет рассматривать историю одновременно и как тайну, и как трагедию, – тайну спасения и трагедию греха» [21, с. 707].

Для свв. Отцов Церкви история всегда представала в обратном направлении времени – с точки зрения Страшного Суда как ее итога. В святоотеческой традиции нет иной историсофии, кроме эсхатологии: ведь уже начат «обратный отсчет» времени от Конца, и все происходящее мыслится только как процесс битвы людей Христа и людей Антихриста, в результате которого последний будет иметь кратковременное торжество вследствие необратимой деградации человечества, но за ним следует Второе пришествие Христа. Как пишет современный автор П.Б. Михайлов в статье «История как призвание богословия», «эсхатология есть единственно последовательный и верный способ исторического познания, она-то и есть то самое прозрение в преходящем мире высшего предельного смысла; в ней-то и заключено целостное видение природы времени как собрания всего исторического развертывания в единой точке истинного бытия мира» [14, с. 21].

Все происходящие события в своем конкретном протекании никак не предопределены, поскольку они являются результатами свободного выбора людей, однако сущность этих событий заранее известна из Откровения. В частности, об этой сущности новейших событий Н.Е. Марков пишет так: «Революция стара, как мир. Революция старше самого человечества: задолго до сотворения первого человека, совершеннейшее творение Божие, высший ангел – сатанаил-денница – возгордился своим совершенством, возомнил себя равным Творцу видимого и невидимого мира и, увлекши за собою множество ангелов, возмутился против Бога» [12, с. 181]. Таково общее понимание сущности революции, о котором говорили святые подвижники нового и новейшего времени, и Н.Е. Марков воспроизводит эту традицию. В свою очередь, «из противопо-

ложных стремлений возникла вечная борьба добра и высшего духа со злом и низшей плотью. Эта стихийная борьба непрерывно и не ослабевающая длится на протяжении жизни всех народов и является первоосновой всей истории человечества <...> И в каждом человеке всю жизнь его борется духовный верх с животным низом» [12, с. 181–182]. Соответственно, и «устройства человеческие», то есть социальные институты, по его определению, «одни стремятся всячески вырасти вверх, одухотворить низменную плоть и сделать людей достойными Бога; другие влекут людей вниз – под общее равнение, отрицают небесные высоты, поклоняются животному началу и, как гады, ищут счастья в низменности» [12, с. 183]. Тем самым всемирно-исторический процесс рассматривается Н.Е. Марковым как продолжение космогонического процесса и как продолжение тех событий, которые произошли в мире горнем еще до сотворения мира. Это не что иное как возвращение к библейскому и святоотеческому взгляду на историю.

Такое видение истории непосредственно вытекает из заповеди, данной через апостола Павла во 2-м послании к коринфянам: «Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными, ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами? Ибо вы храм Бога живаго, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом» (2 Кор.: 14–16). Тем самым библейское видение истории в первую очередь основано на духовном разделении человечества на Божий народ, живущий по заповедям, и на тех, кто противится Богу и тем самым служит антихристу, независимо от того, понимает это или нет. Исходя из этого принципа, соответственно понимаются и отдельные исторические события, явления и социальные институты.

Например, в «Оккультной войне» (1936) Леон де Понсэн и Эммануэль Малинский очень четко исходили из указанного принципа, давая следующее ключевое определение: «Буржуазная революция, демократия, революция “социальная”, коммунизм – суть ничто иное, как этапы грандиозной дуэли между двумя великими принципами, персонифицированными: один – в подлинном христианстве, другой – в анти-Церкви. И если Сатана восстал во имя свободы и равенства против Бога, это произошло не просто в силу его “нежелания подчиняться”, но для подчинения себе, заменяя собой законный авторитет Всевышнего. Таким образом, народ не есть субъект, а объект в этой эволюции пресловутого демократического прогресса, отмеченного насильственными революциями, которые убыстряют его ход» [11, с. 85].

К сожалению, христианские мыслители вплоть до катастроф XX века пребывали в «розовых» иллюзиях, полагая, что ход истории – это лишь триумфальное шествие христианства, и забывая о том, что Откровение говорит о его поражении в ходе истории и приходе Антихриста, которому поклонятся все народы. В русской философии поворот к эсхатологическому сознанию совершил Вл. Соловьев, который после наивных мечтаний о «теократии» обратился к теме Апокалипсиса. Позднее Н.А. Бердяев в «Философии неравенства» во многом уже воспринял библейский взгляд на историю. По его определению, человеческий разум «верит, что своими силами он может устроить человеческую жизнь на земле, рационализировать ее без остатка, не оставить места для действия сил таинственных и сверхразумных. Но кончается рационалистическая революция тем, что расковывается хаос и начинают господствовать силы иррациональные и темные <...> В истории действуют оккультные силы, как организованные, так и неорганизованные. И те, которые находятся во власти этих сил, часто сами не знают об их существовании. Действие сил совершенно иррациональных вырабатывает совершенно рационалистическое сознание» [1, с. 297]. Тем самым создатели «рая на земле» всегда движимы силами inferнальными и демоническими. Главная хитрость демонических сил как раз и состоит в том, что они маскируются под «силы света» и внушают это своим адептам.



Н.Е. Марков приводит следующее признание из письма 1822 года одного крупного масона и основателя тайной ложи карбонариев, в котором описана технология обмана: «Внушив некоторым душам отвращение к семье и религии (одно неизбежно следует за другим), вызывайте в них желание вступить в ближайшую ложу. Принадлежность к тайному обществу до того обыкновенно льстит тщеславию простого обывателя, что я каждый раз прихожу в восторг от человеческой глупости... Тайнственность всегда имеет большое обаяние для людей; быть членом ложи, чувствовать себя вне опеки жены и детей, быть призванным хранить какую-то страшную тайну (которой ему, кстати, никогда не поверяют) – все это доставляет наслаждение и гордость некоторым натурам <...> В ложах мы овладеваем разумом, волей, душой человека <...> а когда видим, что он для нас созрел, направляем его к тайному обществу, по отношению к которому масонство является лишь плохо освещенной передней» [12, с. 242–243].

Враг рода человеческого потому и называется «лукавый», то есть кривой, что никогда не действует прямо и открыто, но всегда выдает себя за нечто иное – благое и привлекательное. «Свобода, равенство и братство» – лозунги, под прикрытием которых очень эффективно разрушали христианскую цивилизацию, сами по себе выглядят благими, и поэтому никто не решается им возражать. Но, заманивая людей под эти внешне благие лозунги, затем уже можно легко вложить в них любое содержание, в том числе и антихристианское: свобода духа подменяется свободой гордыни и греха; равенство перед Богом подменяется плебейской завистью и уравниванием всех во всеобщем моральном разложении; братство во Христе подменяется разрушением суверенности личности и всеобщей манипуляцией людьми. Личность как образ Божий в человеке подменяется демоническим его и его похотями. Путь лукавого состоит в технологии таких подмен. Суть Нового времени как цивилизации тотального переворачивания смысла всех ключевых понятий отражена в легенде о Фаусте [5].

Главным предшественником Н.Е. Маркова в истории русской мысли, у которого находим такое же библейское историческое мышление, был Ф.И. Тютчев. В трактате «Россия и Революция» он писал: «Уже давно в Европе существуют только две действительные силы: Революция и Россия. Эти две силы сегодня стоят друг против друга, а завтра, быть может, схватятся между собой. Между ними невозможны никакие соглашения и договоры. Жизнь одной из них означает смерть другой. От исхода борьбы между ними, величайшей борьбы, когда-либо виденной миром, зависит на века вся политическая и религиозная будущность человечества» [20, с. 67]. Тютчев видел в этом противостоянии проявление того же самого разделения человечества, о котором говорил апостол Павел: «Россия – христианская держава, а русский народ является христианским не только вследствие православия своих верований, но и благодаря чему-то еще более задушевному. Он является таковым благодаря той способности к самоотречению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы. Революция же прежде всего – враг христианства. Антихристианский дух есть душа Революции, ее сущностное, отличительное свойство. Ее последовательно обновляемые формы и лозунги, даже насилия и преступления – все это частности и случайные подробности. А оживляет ее именно антихристианское начало, дающее ей также (нельзя не признать) столь грозную власть над миром <...> Человеческое я, желающее зависеть лишь от самого себя, не признающее и не принимающее другого закона, кроме собственного волеизъявления, одним словом, человеческое я, заменяющее собой Бога, конечно же, не является чем-то новым среди людей; новым становится самовластие человеческого я, возведенное в политическое и общественное право и стремящееся с его помощью овладеть обществом. Это новшество и получило в 1789 году имя Французской революции. С того времени Революция во всех своих метаморфозах сохранила верность собственной природе и, видимо, никогда еще

не ощущала себя столь сокровенно антихристианской, как в настоящую минуту, присвоив христианский лозунг: братство. Тем самым можно даже предположить, что она приближается к своему апогею» [20, с. 68]. Н.Е. Маркову пришлось писать уже об этом апогее, который гениально предвидел Ф.И. Тютчев.

В святоотеческой традиции есть важное для нашей темы толкование Апокалипсиса у св. Иоанн Златоуста: «Когда прекратится существование Римского государства, тогда он <антихрист> придет. Потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится <антихристу>; но после того, как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю – и человеческую, и божескую власть» [9, с. 598]. Что здесь имеется в виду под именем Римского государства? Исследователи этого толкования сходятся на том, что это имя нужно понимать символически – как обозначение законной государственной власти, ибо противоположность здесь обозначена как «безначалие». Вместе с тем, текст Ф.И. Тютчева позволяет толковать слова св. Иоанн Златоуста и буквально, поскольку Российская Империя была исторической формой Римского государства – после государства Второго Рима<sup>1</sup>, и в качестве Третьего Рима противостояла царству Антихриста – Революции. Однако символический смысл в данном случае важнее, поскольку позволяет понять те «лукавые» пути, которыми ведется борьба против христианства.

«Лукавость» пути антихристовых сил состоит в том, что они не борются с христианским государством прямо и открыто, но делают это скрытно и опосредованно и тем самым намного более эффективно, чем открытая и честная борьба. Результатом такой «лукавой» борьбы становится так называемая революция. Как пишет Н.Е. Марков: «Никаких сколько-нибудь глубоких оснований для восстания 1789 года у французского народа не было, никакого народного подъема ко дню восстания тоже не было. Все сделалось искусственно через планомерную подготовку и обработку народных настроений обманщиками – посланцами масонских лож, затративших на революцию громадные суммы еврейских денег <...> *Масоны имели над другими гражданами то преимущество, что они уже были подготовлены к замене разрушавшихся сложных и гнетущих учреждений простыми и ясными формами масонского управления.* Таким образом, масоны проникли в большом числе в народное представительство и чтобы увидеть, какое они там заняли место, достаточно назвать трех из них: Лафайета, Мирабо и Сийэса» [12, с. 249].

Действительно, перед событиями 1789 года во Франции, по свидетельствам современников и по данным объективной статистики, в течение полувека шел быстрый рост доходов всех слоев населения, а также демократизация жизни и падение значения высших сословий – то есть все то, что обычно считают результатом революции, на самом деле было ее предпосылкой (и эта закономерность наблюдается во всех без исключения

<sup>1</sup> Отметим, что придуманный на Западе для обозначения Второго Рима искусственный термин «Византия» изначально не только исторически некорректен, но был сознательным оскорблением. Некоторые авторы старого Рима еще в Античности стали именовать Новый Рим «Византием» по имени поселения, которое ранее было на его месте. Это то же самое, как если бы Санкт-Петербург называли Ниеном или Канцами – по названию той крепости, которая была в устье Невы ранее. Сами жители новой Римской Империи называли себя по-гречески «ромеями», то есть буквально – «римлянами», а свою державу – Романией. Официальным ее названием была «Империя римлян», на среднегреческом (византийском) языке – Βασιλεία Ῥωμαίων, «Василия Ромеон». В Средние века в Западной Европе ее именовали именно так. И только спустя более ста лет после захвата Второго Рима турками в 1557 году немецкий историк Иероним Вольф опубликовал книгу «Corpus Historiæ Byzantinæ» и впервые ввел термин «Византия» в «научный» оборот. Это было сделано целенаправленно, чтобы ложно показать, будто бы Новый Рим – это якобы не Римская Империя, и будто бы «наследницей» Древнего Рима является «Священная Римская империя германской нации». То есть термин «Византия» – это классический пример исторической подтасовки, выполняющей политический заказ [см. 7].

«революциях»). Революция остановила эти процессы, обрушив страну в нищету, деспотизм, череду опустошительных войн и разруху.

Но главное даже не в этом, а в том, что революция была организована структурой, существовавшей параллельно государству, но вполне легальной и заранее очень хорошо организованной. Такой организацией была сеть масонских лож, скрывавших и от большинства своих членов, и тем более от общества истинную цель своей деятельности. Н.Е. Марков приводит, например, такое свидетельство современника этих событий: «Уже давно Париж был полон таинственными подстрекателями, которые сыпали деньгами направо и налево. Пришла откуда-то весть, что парижские волнения отозвались не только в соседних городах, но и в отдаленных провинциях. Агенты, очевидно, отправленные все из одного центрального места, рыскали по дорогам, городам и деревням, нигде не останавливаясь надолго, били в набат, объявляли то о нашествии иноземных войск, то о появлении разбойников, призывая всюду к оружию. Раздавали деньги. Эта агитация оставляла страшные следы: грабили хлеб, поджигали дома, убивали владельцев» [12, с. 251]. Поскольку сама революция имеет исключительно разрушительные последствия, то очевидно, что ее организаторы имели целью вовсе не «благо народа», как они лицемерно заявляли в своих лозунгах, а нечто совсем иное. Цель революции заранее декларировалась тайными обществами, а затем была реализована в ее деяниях. Эта цель – уничтожение христианского государства и христианской цивилизации в целом.

Метод, которым руководствуется Н.Е. Марков в своей реконструкции подлинных движущих сил и организаторов революции (которые тщательно маскируются за организованными толпами, изображающими «народ», и за идеологией якобы «народного восстановления»), можно определить как *метод реконструкции исторического субъекта*. Суть его в том, чтобы из-за внешней видимости, создаваемой организаторами революции, всегда умело остающимися «в тени», извлечь их из «тени» на свет Божий. Такой метод является формой борьбы с «идолами театра», о которой писал Ф. Бэкон. Н.Е. Марков вовсе не «конспиролог», а научно-кропотливый исследователь, но его тематика такова, что ее обычно невозможно исследовать на привычных источниках, а только косвенно – здесь события реконструируются только по их последствиям и по редким «инсайдерским» свидетельствам, оставаясь скрытыми от непосвященных. (Эти свидетельства тщательно замалчиваются и дискредитируются организаторами всех «революций».) Это его научная инновация, чрезвычайно важная для исследования Новой и Новейшей истории. Только такой метод адекватен также и для понимания «революции» 1917 года и вообще всех важнейших событий XX века.

Поскольку народ еще остается христианским, то революция имеет радикально антинародный характер, уничтожая лучшую часть народа и опираясь в первую очередь на различного рода маргиналов и подонков общества. Н.Е. Марков приводит характерное признание современника тех событий: «совершенная 21 января 1793 г. под охраною невиданного до того дня стечения войск казнь короля – в городе, где из 80 000 постоянных жителей не нашлось бы и 2000 желавших смерти монарха» [12, с. 260]. Это объясняется тем, что «король Луи XVI был “казнен” 21 января 1793 г., но смертный приговор ему был вынесен еще в 1785 г. на конгрессе иллюминатов во Франкфуртена-Майне под председательством Вейсгаупта. На этом же конгрессе был приговорен к смерти и шведский король Густав III, убитый семь лет спустя. Участник этого масонского конгресса французский граф Вирие, ужаснувшись принятым постановлениям, раскаялся и впоследствии посвятил свою жизнь защите короля и монархии. Но это уже было сверх его сил. Этот бывший масон задолго до революции говорил барону де Жилье: “Заговор, который составляет, так хорошо обдуман, что монархии и Церкви нет спасения”» [12, с. 259].

Принцип «лукавого», то есть лицемерного обмана, лежащий в основе действий революционеров, Н.Е. Марков показывает на многих примерах, в частности, на том, что «Мирабо вперед знал о предстоящем установлении террора, и, будучи не до конца испорченным человеком, он предупреждал об этом короля и королеву в самом начале революции. Также сообщил он им, что «система террора была уже разработана филантропической группой» <...> Система массового убийства лучших людей Франции вырабатывалась группой *филантропической*, то есть человеколюбивой. Поистине это было сатанинское издевательство над человеколюбием. Замечательно и то, что занятия по выработке террора происходили в масонской ложе «соединенных друзей» у герцога де Ларошфуко и в доме герцога Авмонского; *знатнейшие аристократы не только предоставляли свои дома для выработки лучшего способа ограбления и истребления аристократов, но и сами лично участвовали в этих обсуждениях*» [12, с. 256]. А затем, по неизменному закону всех «революций», первых заговорщиков уничтожили последующие.

«Механизм» революции заранее обеспечивается тем, что создаются организации, частью легальные, частью тайные, параллельные государству, но более организованные, чем оно. Таким организациями были в первую очередь масонские ложи, созданные для уничтожения христианства, но эта цель была известна только их высшему руководству, а обычные ложи использовались в качестве марионеток. Так, например, уже накануне 1917 года заведующий заграничной агентурой Департамента полиции (Парижское бюро) Л.А. Ратаев писал в своем отчете об их деятельности, что «причиной ненависти масонства к России является то, что ее считают самым надежным оплотом христианства» [цит. по: 15, с. 110–111].

Согласно православной историософии, Россия стала главной целью мировых антихристианских сил после сокрушения христианской Франции, поскольку Россия является главным мировым «удерживающим» от прихода Антихриста, и оккультные силы, готовящие его приход, очень хорошо знают об этом. Откуда у России такая роль в мире? Она сложилась исторически. Как писал А.С. Панарин, «наша идентичность в качестве Святой Руси и определилась в XV веке в форме народа – защитника православного идеала, который больше некому охранять» [17, с. 43]. Это обусловлено тем, что «Московская Русь вплоть до церковного раскола являет собой удивительное совпадение духовных интенций общины и интенций государственности. Государство выступало не столько в своем институционально-административном образе внешней понукающей силы, сколько в образе большой православной общины, во главе со святым православным царем. Это и есть модель византийской, восточнохристианской теократии, воплощенная в Московской Руси» [16, с. 256].

Новое время было временем разделения христианского мира на его западную часть, впавшую в апостасию и сдавшуюся перед темными силами антихристовой «революции», и восточную – устоявшую вплоть до 1917 года. Методом от «лукавого» апостасия лицемерно изображалась в качестве так называемой автономии личности (в то время как сама личность лукаво была подменена демоническим его). Но «автономия означает неминуемый уклон в индивидуалистический эгоизм, и своеволие – в потакание земному, а не небесному, материальному, а не духовному. Из того, что второе пришествие Христа (Парусия) откладывается, западные и восточные христиане сделали противоположные выводы. На Западе это открывало дорогу попустительству грешным земным влечениям, а вместе с ними – и автономии «гражданского общества» от духовной и царской власти. На православном Востоке это означало, напротив, что в условиях отсрочки Божьего суда его полномочия не могут оставаться в бездействии – они должны быть делегированы Церкви и государству, которым надлежит, в напряженном историческом ожидании Парусии, стоять на страже высшей правды» (А.С. Панарин) [17, с. 276–277].



В XIX веке, как пишет Н.Е. Марков, «только выдающееся мужество и решительность молодого Императора Николая Павловича спасли Россию от кровавых ужасов революции, которая, конечно, смела бы всех этих баричей-декабристов и перешла бы в пугачевщину и истребление всех “господ”, что, собственно, и входило в расчеты истинных руководителей масонства – этих извечных разрушителей престолов и алтарей. Документально установлено, что декабристы сговорились не только убить Императора Николая I, но и перебить всю царскую семью» [12, с. 286]. В свою очередь, в «Оккультной войне» (1936) Леон де Понсэн и Эммануэль Малинский писали о событиях в Европе 1848 года: «Только царь Николай 1-й был способен сломать спинной хребет дьявольскому заговору. Ему достаточно было только наступить сапогом на ядовитое пойло, приготовленное для отравления всего, что ему препятствовало... Но он ограничился лишь тем, что подавил один из местных симптомов, революцию в Венгрии (чего не могут ему забыть до сих пор “борцы за свободу и демократию”»)» [11, с. 109]. Именно этим объясняется бешеная демонизация всеми темными силами великого государя Николая I, спасшего Россию от революционной катастрофы и неизбежного распада.

До сих пор большинство людей продолжают воспринимать новейшую историю в рамках модели борьбы национальных государств и их коалиций между собой. На самом же деле эта борьба давно уже стала полностью управляемой силами более высокого порядка. С того времени, как в XIX веке сформировался мировой рынок с мировыми деньгами и единым мировым финансовым центром силы, мы имеем дело не со спонтанной борьбой разных государств между собой, а с управляемым из этого центра процессом войны (в разных ее формах) консолидированного Запада против всего остального человечества в целях его подчинения интересам глобальной финансовой олигархии. Хотя внешне все выглядит по-прежнему как борьба разных государств, однако эти процессы полностью управляемы и контролируются «хозяевами мировых денег», находящимися в разных странах Запада, но имеющими единый центр принятия решений, который в настоящее время полностью переместился в США.

Началом установления мировой диктатуры финансовой олигархии было принятие в 1816 году Британской Империей золотого стандарта в денежное обращение. Ротшильды к этому периоду уже контролировали основную часть золотых запасов Банка Британии, они и зафиксировали цену золота. Принятие любой страной золотого стандарта означало, что денежная система такой страны вставала под контроль Банка Британии, а значит и Ротшильдов, то есть она напрямую становилась зависима от лондонских посредников по продаже золотых слитков. Когда Россия получила крупный займ, предоставленный британскими Ротшильдами в 1864 году, в стране появился первый коммерческий кредитный банк, однако после проведения реформы бюджетный дефицит только увеличился. Во время гражданской войны на Североамериканском континенте Ротшильды уже четко отработывали технологию «управляемого хаоса» и искусственно разжигаемых гражданских войн, которую мировая олигархия затем будет успешно применять по всему миру: они финансировали обе воюющие стороны, зарабатывая и на тех, и на других: лондонский банк Ротшильдов давал деньги армии Севера, а парижский банк – армии Юга.

Насколько Россия уже тогда попала в сети мировой финансовой олигархии, хорошо показывает история, описанная А. Герценом в мемуарах «Былое и думы», в разделе с издевательским названием «Император Джемс Ротшильд и банкир Николай Романов». Герцен обманым путем продал Ротшильду свои ценные бумаги, которые были недействительны, поскольку в России находились под арестом по решению суда. Однако Ротшильд, узнав об этом, не только не вернул их Герцену, но наоборот, потребовал от России произвести все выплаты по этим незаконным бумагам. И тогда, как пишет, нагло издеваясь над русским царем, Герцен, «петербургский 1-й гильдии купец Николай Романов, уstraшенный конкур-



сом и опубликованием в «Ведомостях», уплатил, по высочайшему повелению Ротшильда, незаконно задержанные деньги с процентами и процентами на проценты, оправдываясь неведением законов» [4, с. 140]. В результате этого акта Герцен попал в финансовое рабство к Ротшильду и как следствие был вынужден предать Родину во время войны. Он писал прокламации для разложения русской армии во время Крымской войны и на деньги Ротшильда издавал в Лондоне журнал «Колокол», который нелегально ввозился в Россию в целях подрыва государственного строя и морального разложения русской элиты.

Движущей силой мировой истории с середины XIX века является мировой рынок и управляющая им мировая олигархия. Силой, которая им противостоит, являются пока еще суверенные цивилизации, в первую очередь Россия. Борьба этих двух сил и определяет ход истории в течение последних полутора веков. Эту новую сущность всемирно-исторического процесса первым в мире открыл Н.Я. Данилевский в своей гениальной книге «Россия и Европа» (1869). Решающим событием в становлении новой мировой системы стала Первая мировая война, целью которой было уничтожение государств, до того времени еще не подчинявшихся «хозяевам мировых денег» и сохранявшим реальный суверенитет. Это были Империи – Российская, Германская, Австро-Венгерская и Османская. Официальная мировая пропаганда, естественно, изображала это как «победу прогресса» над «отжившими монархиями», однако реальная цель этого была совсем другой. Уничтожение этих последних суверенных государств привело к их распаду на множество марионеточных режимов, полностью зависимых от их финансовых хозяев с Уолл-стрит. Большевицкий режим в России внешне казался независимым и даже противостоящим Западу, однако на самом деле диктатура большевиков изначально была проектом Уолл-стрит как самый эффективный инструмент уничтожения исторической России – и этот проект был свернут его инициаторами после того как он выполнил свою роль.

Ученых и мыслителей, которые понимают этот реальный процесс, пытаются дискредитировать, приписывая им некую мифическую «теорию заговора». На самом же деле не существует никаких «теорий заговора»: заговоры – это не теория, а практика создания «управляемого хаоса» в странах, которые уничтожают с помощью акций спецслужб и предателей, внешне изображая это как «народные революции». А затем ликвидируют и самих заговорщиков – как это обычно делают с наемными убийцами – если не физически, то как политическую силу. (Так, заговорщиков февраля 1917-го ликвидировали заранее завезенные в Россию заговорщики октября 1917-го; а этих последних, после того, как они выполнили свою работу по разрушению России, ликвидировали заговорщики 1991-го). По технологии дискредитации всех знающих людей, академических историков приучают больше всего на свете бояться мифических «теорий заговора», к числу которых *de facto* относят все, что выходит за рамки внешней картинки событий, создаваемой наемными журналистами. Тем самым в наше время историка заставляют мыслить исключительно на уровне «читателя газет» (М. Цветаева), а также ссылаться на «объективные законы истории», взятые из арсенала какой-нибудь модной в данный момент идеологии. Анализ скрытых причин и действующих факторов исторического процесса, то есть именно то, что и делает историю наукой, давно уже стал «нерукопожатным».

К чести России, у нее всегда было достаточно подлинных ученых и мыслителей, способных видеть сущность истории и ее скрытые движущие силы. Среди новейших примеров можно упомянуть доктора юридических наук, профессора Санкт-Петербургского университета Д.А. Шестакова, который ввел термин «глобальная олигархическая власть» (ГОВ), обозначающий «неформальную и нелегитимную власть мировой олигархии», скрытно управляющую миром путем установления контроля с помощью финансовых рычагов над законными правительствами. Этот термин был предложен им 27 июня 2014 года на заседании Санкт-Петербургского международного криминологического клуба в рамках его



доклада «Криминологическая теория революций», а обоснование концепции мировой криминально-олигархической власти было сделано им еще раньше в работе «Планетарная олигархическая преступная деятельность» [23]. Только такой уровень анализа мировых процессов позволяет понять подлинные причины исторических событий XX века, в первую очередь «революций» и войн.

Исток всех мировых антихристианских сил Н.Е. Марков обозначает термином «иудейство». Кого имеет в виду Н.Е. Марков, употребляя слово «иудеи»? У него речь идет о силе, которая управляет мировыми процессами, разрушая целые государства и уничтожая христианскую цивилизацию в целом. Тем самым очевидно, что здесь речь идет не о евреях как этносе, поскольку они как этнос в то время представляли собой массу полунищего населения, живущего ремесленным трудом и торговлей, и поэтому никак не способного влиять на мировые события. (Из этой массы многие были использованы в качестве «пушечного мяса» во время большевистской революции, но чаще всего они потом становились ее жертвами.) Речь идет об особой группе людей, чьи предки были этническими евреями, но которые давно уже не живут среди своего народа, не исповедуют иудаизм, но являются частью мировой финансовой олигархии. Об этих людях ясно сказано в Священном писании. Как известно, в книге Откровения апостол и евангелист Иоанн Богослов упоминает о людях, которые «говорят о себе, что они Иудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское» (Откр. 2: 9). А во времена Христа эти люди назывались «саддукеями». Это те, кому Спаситель сказал: «Отец ваш – дьявол» (Ин. 8: 44). Поэтому нет никаких оснований считать, что Н.Е. Марков исповедует так называемый антисемитизм. Он пишет не о евреях как этносе, а о вполне определенной социальной группе людей, для которой определяющим является не этническое происхождение, а антихристианское мировоззрение. Все определения Н.Е. Маркова основаны на Священном Писании и не являются его личным изобретением.

Для конкретизации данного тезиса можно привести фрагмент одного из важнейших исторических исследований последних лет – книги П.В. Мультиатули «Император Николай II и заговор 17-го года». Здесь автор пишет о главных «заказчиках» и бенефициарах «революции» 1917 года следующим образом: «Главным финансистом этого сообщества выступал американско-еврейский капитал, наиболее ярким представителем которого был банкир Якоб Шифф. В 1910 г. посол России в США барон Р.Р. Розен называл Шиффа «фанатическим ненавистником России, нанести удары которой всякими доступными ему средствами он считает своей священной обязанностью». Некоторые исследователи склонны объяснять эту ненависть еврейским происхождением Шиффа. На наш взгляд, такой подход не объясняет природу этой ненависти <...> американские еврейские круги хорошо принимали только еврейских революционеров, от которых отвернулась большая часть российского иудейского раввината, но которых можно было с успехом использовать для противоправительственной деятельности в самой России. Простой еврейский народ в России, с его местечковой культурой, трудолюбием и заботами, вызывал у американского еврейского сообщества презрение и неприязнь. Примечательно, что во время встречи Вейцмана с А. Бальфуrom последний был удивлен убежденностью Вейцмана в победе сионистских идей. Когда Бальфур сказал Вейцману, что раньше он никогда не слышал от евреев ничего подобного, Вейцман сказал лорду: «Мистер Бальфур, вы встречаетесь не с теми евреями». Судьба «не тех евреев» совершенно не волновала ни Шиффа, ни Вейцмана. Таким образом, ненависть к России членов тайного сообщества нельзя объяснить их еврейским происхождением» [15, с. 111]. Их ненависть к России – следствие не этнического происхождения, а антихристианского мировоззрения.

Следующие определения Н.Е. Маркова поражают своей трагической точностью и глубиной: «Русское общество начала XX века в лице большинства передовых людей

было обществом глубоко ненормальным, ибо чуть не поголовно страдало отсутствием жизненного чувства национального самосохранения» [12, с. 308]; это объясняется тем, что «гибели Российского Государства предшествовало разложение национального духа либерального российского общества в лице обеих его частей – и либеральной оппозиционной “общественности”, и либерального правительствующего чиновничества. И те, и другие получили свое политическое воспитание в одних и тех же университетах, восприняли свои государственно-общественные представления на лекциях одних и тех же профессоров-масонов и революционеров-интернационалистов <...> В монархии Самодержавного Царя выростали поколения “общественников” и чиновников, на казенный счет воспринявшие идеалы низвержения тронов и алтарей и цареубийства» [12, с. 309].

И «только простой народ – крестьянство и отчасти духовенство в деревнях да мещанство и мелкое купечество в городах – твердо стояли тогда на страже монархической государственности» [12, с. 313–314]. Была сила, способная противостоять антихристовым силам – ею стала стихийная мощная народная монархическая контрреволюция, состоявшая из нескольких миллионов людей, организовавшихся в Союз русского народа. Как пишет Н.Е. Марков, «в первые годы своего существования сыграл крупную историческую роль и действительно помог ослабевшей в борьбе с темной силой государственной власти осилить совсем было разыгравшуюся революцию 1905–1907 гг. <...> Открытая борьба с организованным в патриотические союзы русским народом отнюдь не входила в планы международных владык. Ствоосьмидесятимиллионный русский народ невозможно было покорить прямым насилием; для достижения этой цели необходимо было его обмануть, одурманить и хитростью заманить в такие ловушки, из которых ему не было бы иного выхода, как в темницы всемирного Интернационала» [12, с. 318]. При этом «Союз Русского Народа возник стихийно, как народный порыв для защиты царского Самодержавия, оказавшегося под ударами организовавшихся сил разрушения» [12, с. 321]. Изначально и всегда «Государь Император весьма благоволил Союзу Русского Народа, справедливо видя в нем надежную опору монархии. Но Государь был одинок в этом отношении... встречая постоянное противодействие со стороны почти всех своих министров и приближенных» [12, с. 321]. Отметим, что, описывая данную парадоксальную ситуацию, Н.Е. Марков полностью подтверждает концепцию «народной монархии» И.Л. Солоневича: причиной катастрофы 1917 года стало окончательное разрушение народной монархии и захват власти «диктатурой бюрократии», что затем автоматически привело и к полному развалу государства, а затем уже к восстановлению «диктатуры бюрократии» в ее самой жестокой и уродливой советской форме.

В итоге, как пишет Н.Е. Марков, «с учреждением Государственной Думы всемирное иудо-масонство получило в свои руки незаменимое орудие планомерных действий против России. И понадобилось всего 12 лет, чтобы при деятельном соучастии этого якобы государственного учреждения от государства Российского осталось лишь одно воспоминание, а несчастный русский народ был предан на поток и разграбление злодеям мирового Интернационала» [12, с. 305]. Как оказалось, «все партии, боровшиеся с государством, пользовались постоянной поддержкой международной темной силы и вообще всех тех, кому выгодно и желательно было если не полное уничтожение, то возможно большее умаление и обессиление Российской империи, быстрый рост и мощь которой начинали пугать едва ли не всех ближних и дальних соседей наших <...> Большинство еще со школьной скамьи политически развращенной интеллигенции нашей сочувствовало и поддерживало те или иные противомонархические предприятия. Банкиры, промышленные тузы, купеческие миллиончики, знатные самодуры отсыпали миллионы рублей в карманы злейших врагов монархии и России» [12, с. 322–323]. В результате «Российское Государство было загублено в 1917 г., под видом нарочитого патриотизма, во имя войны до победы якобы для спасения



России <...> Все это имело ужасный успех потому, что отравленное жало сатаны на этот раз было искусно прикрыто грудой прекрасных, хотя и бездельных слов» [12, с. 327]. При этом «правые» Шульгин и Пуришкевич оказались куда вреднее самого Милюкова. Ведь только им, да «патриоту» Гучкову, а не Керенскому и К° поверили все эти генералы, сделавшие успех революции» [цит. по: 8, с. 151]. В итоге главной причиной так называемой революции, а на самом деле, национальной катастрофы 1917 года стал колоссальный обман и самообман российского общества.

С тех пор традиционно причиной революции называют так называемые объективные предпосылки. Таковые, безусловно были, но прямо противоположного свойства – были предпосылки для того, чтобы к 1930-м годам Российская Империя стала первой экономикой мира, самой могущественной и передовой державой во всех сферах жизни. Именно такую перспективу и уничтожили «темные силы» катастрофой 1917 года.

Накануне 1917 года Российская Империя была мощной и стремительно развивающейся сверхдержавой – и именно поэтому она была уничтожена Западом как его главный геополитический конкурент. Перед революцией 1917 года в России происходило «экономическое чудо», она переживала стремительный рост экономики и благосостояния народа, которому не могла помешать даже война. Особой лживостью отличаются утверждения о якобы «прогнившем самодержавии», которые до сих пор бездумно повторяют некоторые люди, включая тех, кто считает себя историками. В реальности же дело обстояло прямо противоположным образом. Во главе страны стоял царь, который по своим качествам и по результатам своей деятельности превосходил всех своих предшественников. Страной управлял отличный административный аппарат, который на деле доказал свою высочайшую эффективность в реформах и во время войны. Но чем ближе правитель к политическому и нравственному идеалу, тем большую зависть и ненависть он вызывает у политической «элиты», что создает предпосылки для государственных переворотов.

Николай II был одним из лучших правителей в истории России, но именно поэтому его так возненавидела разложившаяся европеизированная «элита» страны, и работала целая индустрия лжи по его дискредитации, проплаченная из-за рубежа. Ныне восстановлена историческая правда и разоблачены многочисленные лживые исторические мифы (о его «безволии», «распутинский» миф и пр.), что позволило Православной Церкви канонизировать его как страстотерпца с учетом праведной жизни в период царствования. Политическая «элита», имея возможность влиять на массовое сознание через СМИ и путем подкупа (например, стачки рабочих организовывались самими же владельцами заводов, которые тоже были участниками заговора), быстро создавала перед 1917 годом активные социальные группы для поддержки госпереворота.

Революция 1917 года действовала как «сверхточное оружие», в первую очередь нанося «удар по штабам». Для захвата власти «революционерами» так называемая поддержка широких масс сама по себе не только не нужна, но даже мешает, поскольку организация масс требует больших денежных расходов. Революция вынуждена создавать «массовку» в первую очередь в целях пропаганды своих действий, демонстрируя остальному населению и так называемому мировому сообществу якобы «народную поддержку» переворота. Однако сам переворот совершают заранее подготовленные профессионалы.

В этом смысле любая революция всегда антинародна, но использует «народ» как свой пропагандистский инструмент. В событиях революции и гражданской войны участвовало не более 2–3% населения, то есть фактически это была народная «пена», а абсолютное большинство народа «безмолвствовало». Причем это безмолвие таило в себе острое неприятие всего происходящего и просто шок. Поэтому ни о какой «народной революции» не может быть и речи. Террор и искусственный голод, созданный запретом на торговлю

хлебом, стали самым эффективным средством создания массовой Красной Армии в условиях ненависти к большевикам основной массы населения – в эту армию шли с голодухи и чтобы защитить семью от голода и террора. Но потом с сатанинским лицемерием большевики объявили себя «народной властью».

Активное меньшинство, делающее революцию, имело особые «зверские» черты, о которые писал протоиерей Всеволод Чаплин: «“Красных террористов”, по сути, было не так много <...> Почему же хранители российских традиций потерпели поражение? Почему две-три сотни красноармейцев легко брали власть в городах, совершенно не настроенных их поддерживать? Выскажу парадоксальную мысль: так произошло из-за православного воспитания большинства народа. Люди, приученные любить, уступать и прощать, были попросту не способны стрелять сразу, без разбора и по всякому поводу, как это делали красные. В годы революции и Гражданской войны победила не народная воля, а наглость и дикая жестокость» [22, с. 108–109].

Как известно, Д.И. Менделеев прогнозировал, что даже и с учетом резкого падения рождаемости вследствие урбанизации в 1950 году в стране должно было проживать 282,7 млн человек, а в 2000 году – 594,3 млн человек. По его же подсчетам, в США к середине XX века население достигло бы почти 180 млн человек, и этот прогноз сбился с высокой точностью, поскольку в 1959 году в США проживало 179 млн человек. Эта огромная разница с Россией объясняется тем, что в Соединенных Штатах не было революции и ее последствий, которые обрушились на Россию в первой половине XX века. Такова «цена» революции 1917 года для России.

Выступая на открытии Рейхенгалльского съезда в 1921 году, Н.Е. Марков сказал: «У белых были хорошие цели, но они шли неверным путем, они не несли на своем знамени того вещего слова, которое только и могло найти отклик в уме и сердцах русского народа <...> Белых ждали <...> для уничтожения революции. Но белые не только не воевали с революцией, но с упорством ослепления возвещали свою преданность революции, свое неизменное стремление сохранить, развить и углубить эту величайшую напасть <...> Ни красные, ни белые не ответили страстному запросу русского народа, и он возненавидел одних и отвернулся от других <...> Народ наш отверг и белых и красных. Он ждет кого-то третьего» [13, с. 380]. Этим третьим могла быть возрожденная монархия, за которой, безусловно, пошла бы основная и лучшая часть народа. Согласно Н.Е. Маркову, как показал исторический опыт, возрождение России возможно только в рамках реальной православной монархии, поскольку все другие формы правления неизбежно становятся манипулятивными формами диктатуры «темных сил».

Н.Е. Марков был реалистом. Он писал: «надежды на скорое падение власти палачей России отнюдь не ослабели. Только сердце сжимается при мысли, в каком виде найдем мы свою Россию – после падения сатанистов» [цит. по: 8, с. 141]. Большевики паразитировали на могучем и здоровом теле православного народа, созданного Православным Царством на протяжении многих героических веков, а оставили после себя уже даже не народ, а вырожденную массу потребителей-субпассионариев, среди которых люди с русскими национальными чертами, способные возродить народ, уже давно стали редким исключением. Остались ли у нас хоть какие-то надежды на это возрождение? Как писал А.С. Панарин, «эсхатологический срыв поджидает человечество в любой момент; чудом является не катастрофа, а продолжение земной истории – она держится подвигом праведников <...> Есть видимое и невидимое царство; одно относится к учреждениям, другое – к самому христианскому духу, поддерживающему горение жизни. Российское (Византийское) царство в своей видимой ипостаси погасло в исторической ночи, но не погас невидимый огонь христианства, прежде хранимого в его сосуде» [17, с. 323]. В мире еще живы силы, противостоящие антихристовым силам и отдаляющие Апокалипсис. Это в первую





очередь «народные низы “второго мира”, оказавшиеся жертвами глобальной узурпации, с одной стороны, и великая духовная традиция, ведущая свое начало от монотеистического переворота, от “осевого времени”, – с другой – вот истинные оппоненты нынешнего глобализма, ведущего свою планетарную игру на понижение» [17, с. 403]. Но эти силы остаются разрозненными и не способными на консолидацию в условиях индивидуалистического социума. Таким образом, Н.Е. Марков в конечном счете оказывается прав в своих прогнозах: либо мощная народная консолидация в виде нового царства, либо медленное умирание народа в комфортном «потребительском обществе».

Наш краткий обзор основных элементов историософии Н.Е. Маркова позволяет сделать следующие обобщающие выводы.

1. Возвращение к библейскому и святоотеческому пониманию истории дает возможность концептуализировать основные духовные силы и онтологию всемирно-исторического процесса.

2. Концепция Н.Е. Маркова укоренена в русскую философскую традицию и конгениальна трудам западных традиционалистов XX века.

3. Н.Е. Марков показал «механизм» организации революций, суть которого состоит в создании организационных структур, параллельных государству и способных в нужный момент парализовать его работу.

4. Основой деятельности «темных сил» в истории является манипуляция сознанием сначала элиты, а затем широких масс населения, разрушающая христианское мировоззрение под прикрытием привлекательных лозунгов и организаций.

5. Возрождение христианской цивилизации в России возможно только в рамках реальной монархической формы правления, поскольку все остальные формы правления являются манипулятивными и сознательно созданными антихристианскими силами формами их тайной диктатуры.

## Литература

1. Бердяев Н.А. *Философия неравенства* (Письма к недругам по социальной философии) / Н.А. Бердяев // *Философия неравенства*. М.: Ин-т русской цивилизации, 2012. С. 19–303.
2. *Блаженный Августин*. О граде Божием: в 4 т. Т. 3. М.: Изд. Валаамского монастыря, 1994. 283 с.
3. *Богоявленский Д.Д., Иванов А.А.* Курский зубр. Николай Евгеньевич Марков (1866–1945) // *Воинство святого Георгия: Жизнеописания русских монархистов начала XX века*. / сост. и ред. А.Д. Степанов, А.А. Иванов. СПб.: Царское дело, 2006. С. 109–142.
4. *Герцен А.И.* Былое и думы / А.И. Герцен // *Собр. соч.*: в 30 т. Т. 10. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 533 с.
5. *Даренский В.Ю.* Легенда о Фаусте как эзотерический смысл Нового времени // *Традиционные общества: неизвестное прошлое*: М-лы XVI Междунар. науч.-практ. конф., 20–21 мая 2020 г. Челябинск: Изд. ЮУГГПУ, 2020. С. 136–146.
6. *Даренский В.Ю.* Монархист в событиях Русской революции: феномен Н.Е. Маркова // *Вестник Донецкого национального университета*. Серия Б: Гуманитарные науки. 2018 (1). С. 19–25.
7. *Даренский В.Ю.* Феномен Византии в русской историософии // *Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России*: сборник научных трудов / отв. ред. О.В. Розина; науч. ред. В.Э. Багдасарян. М.: ИИУ МГОУ, 2019. С. 100–124.
8. *Иванов А.А., Машкевич С.В., Плеченков А.С.* «Царь и народ: вот формула нашего времени»: О взглядах Н.Е. Маркова в 1930-е гг. // *Новейшая история России*. 2014. № 1 (09). С. 140–156.
9. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XI. Кн. 2. СПб.: Изд. СПбДА, 1900. 646 с.
10. *Кирьянов Ю.И.* Правые партии в России. 1911–1917. М., 2001.
11. *Малинский Э.; Понсэн, Леон де.* 1848 год: начало всемирной Революции // *Вече: Независимый русский альманах*. Вып. 61. 1998. С. 82–113.
12. *Марков Н.Е.* Войны темных сил / Н.Е. Марков // *Думские речи. Войны темных сил*. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. С. 179–568.
13. *Марков Н.Е.* Речь при открытии съезда Хозяйственного восстановления России / Н.Е. Марков // *Войны темных сил: Статьи. 1921–1937*. М.: Москва, 2002. С. 380–387.
14. *Михайлов П.Б.* История как призвание богословия // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*. 2012. Вып. 4 (47). С. 7–22.

15. *Мультатули П.В.* Император Николай II и заговор 17-го года: как свергли монархию в России. М.: Вече, 2013. 430 с.
16. *Панарин А.С.* Политология. Западная и Восточная традиции: Учебник для вузов. М.: Книжный дом «Университет», 2000. 320 с.
17. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин // Православная цивилизация. М.: Ин-т русской цивилизации, 2014. С. 39–574.
18. *Ромов Р.Б.* Марков Н.Е. // Общественная мысль Русского зарубежья: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2009. С. 409–412.
19. *Стогов Д.И.* Предисловие // *Марков Н.Е.* Думские речи. Войны темных сил. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. С. 5–47.
20. *Тютчев Ф.И.* Россия и Революция // Россия и Запад. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. С. 67–80.
21. *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина / Г. Флоровский. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд. РХГА, 2005. С. 671–707.
22. *Чаплин В., прот.* Лоскутки. М.: Дарь, 2007. 192 с.
23. *Шестаков Д.А.* Планетарная олигархическая преступная деятельность: девятый уровень преступности // Криминология: вчера, сегодня, завтра. 2012. № 2 (25). С. 12–22.

*Аннотация.* В статье рассмотрена историософия Н.Е. Маркова (1866–1945) в контексте ее библейских оснований и концептуальных открытий, позволяющих раскрыть «механизмы» организации революций и разрушения христианской цивилизации. Показано, что возвращение к библейскому и святоотеческому пониманию истории дает возможность концептуализировать основные духовные силы всемирно-исторического процесса. «Механизм» организации революций состоит в создании организационных структур, параллельных государству и способных в нужный момент парализовать его работу. Основой деятельности «темных сил» в истории является манипуляция сознанием элиты, а затем и широких масс населения, разрушающая христианское мировоззрение. Согласно Н.Е. Маркову, возрождение России возможно только в рамках реальной монархии, поскольку все остальные формы правления являются манипулятивными формами диктатуры «темных сил».

*Ключевые слова:* Н.Е. Марков, историософия, революция, «темные силы».

Vitaliy Yu. Darenskiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

#### **Historiosophy of N.E. Markov: the Biblical Foundations and Conceptual Discoveries**

*Abstract.* The article examines the historiosophy of N.E. Markov (1866–1945) in the context of its biblical foundations and its conceptual discoveries, that allow us to reveal the “mechanisms” of the revolutions organization and Christian civilization destruction. It is shown that the return to the biblical and patristic understanding of history makes it possible to conceptualize the main spiritual forces of the world-historical process. The “mechanism” of revolutions organizing consists in creating organizational structures that are parallel to the state structures and are capable of paralyzing their functioning at the proper moment. The basis of the “dark forces” activity in history lies first in the elite consciousness manipulation and then – in the broad masses of population consciousness manipulation, which destroys the Christian worldview. According to N.E. Markov, the revival of Russia is possible only within the framework of real monarchy, since all other forms of government are manipulative forms of the “dark forces” dictatorship.

*Keywords:* N.E. Markov, Historical Philosophy, Revolution, “Dark Forces”.

## «Красные попы» как феномен эпохи революции и гражданской войны

(Судьба Ионы Брихничева и Михаила Галкина)\*

В 1925 году двухнедельный иллюстрированный журнал «Безбожник» поместил на своих страницах дружеский шарж на свою редакцию. Под шаржем стояла стихотворная подпись «Илье пророку на дело налечь, – всю редакцию молнией сжечь, а особливо безбожной газеты основу, Ярославского, Горева, и Брихничева» [1, с. 5]<sup>1</sup>. Если Е.М. Ярославский как главный безбожник СССР известен, то о последних двоих знают мало. До революции и Брихничев, и Галкин были священниками, после – «церковными большевиками», то есть активными сторонниками новой власти, а потом и деятелями небезызвестного «Союза безбожников». Причем священниками они были не рядовыми и стали не рядовыми атеистами. Ионе Брихничеву<sup>2</sup> и Михаилу Галкину (псевдоним – Горев) и посвящена моя статья.



Безбожник. 1925. № 6.  
Дружеский шарж на редакцию журнала.  
Слева направо: Ярославский, Галкин, Брихничев.  
Худ. Н. Чернышев

Брихничев родился в семье кузнеца, окончил церковно-приходское училище. В Тифлисской семинарии, он учился в одном классе с Иосифом Джугашвили<sup>3</sup>. Впоследствии и родилась легенда о том, что Брихничев и Джугашвили сидели за одной партией и были друзьями. Возможно, истоком этой легенды был сам Брихничев. После обучения Брихничев принял сан и был священником железнодорожной церкви в Тифлисе [3, р. 348].

<sup>1</sup> «Безбожник» был именно журналом, его часто путают с одноименной газетой. Наполненный карикатурами и фельетонами он больше всего напоминал известный многим журнал «Крокодил».

<sup>2</sup> Встречается и другое написание фамилии – Брехничев, именно так его именуют члены «Антирелигиозной комиссии».

<sup>3</sup> В списке выпускников Тифлисской духовной семинарии Брихничев значится выбывшим «по болезни» [2]. Следует отметить, что не окончивший полный курс семинарии мог стать священником.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 20-18-00369 «Процессы легитимации насилия: культура конфликта в России и эскалация гражданской войны».

Рогозный Павел Геннадиевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник СПб. Института истории РАН. E-mail: rogozny@yandex.ru

Свою публицистическую деятельность Брихничев развернул на Кавказе. Вместе с П.А. Флоренским, В.П. Свенцицким, В.Ф. Эрном, С.Н. Булгаковым он входил в организацию «Христианское братство борьбы», отличавшуюся христианским радикализмом [4, с. 112]. Они обличали самодержавие, требовали освобождения Церкви от светской власти и отказа от всеобщей воинской повинности, говорили о построении царства Божия на земле. «В вопросах политики у народа есть вожди... Но в вопросах жизни и смерти, в вопросах быть или не быть незаметно. Все пустые места», – писал Иона в частном письме [5, с. 151]. Характерно название газеты или листка, которую он издавал, – «Встань, спящий», отличавшуюся политическим радикализмом и критикой деятелей Церкви и самого монарха [6, с. 413]<sup>1</sup>. Всего вышло четыре номера, газета несколько раз меняла название. После окончательного запрещения газеты, Брихничев как издатель был арестован и заключен в тюрьму, а после лишен сана.

Биографические данные о себе он оставил в открытом письме столичному миссионеру Боголюбому. В нем Иона пишет, что помнит себя «с четырех лет и именно с этого времени родилась у меня жажда священства». Со «школьной скамьи <он> питался водой и хлебом и напивал себя писаниями величайших древних и новых аскетов, чтобы приготовить себя достойным пастырем... Ставши священником, вложил в это дело – все мои духовные силы, всю мою плоть и кровь» [8, с. 12]. Он писал, что его религиозную ревность засвидетельствовали известные епископы и священники, а экзарх Грузии писал о нем как о «достойнейшем кавказском священнике». О лишении его сана Брихничев говорил: такое ощущение «что мне выкололи глаза». Очевидно, он пережил не лучшие времена [8, с. 13]. «7 лет голодовки с семьей, покушение на самоубийство<sup>2</sup>. Переоценка всех ценностей... разрыв с семьей... ряд связей... Огонь внутри... Голод и запутанность снаружи...». Он неудачно просит помощи у Л.Н. Толстого в «подыскании» службы после лишения сана<sup>3</sup>. У Брихничева было четверо детей, и ему на содержание семьи требовались деньги<sup>4</sup>. В письме Флоренскому он на то, что забыл в письме указать свой адрес, писал: «...травля которой меня подвергали по пустякам, я думаю – и более крепкого человека сделает рассеянным» [11, с. 357]<sup>5</sup>.

После лишения сана он не оставил свою литературную деятельность, сблизившись с обществом «голгофских христиан». Наиболее известные представители этого направления – В.П. Свенцицкий и старообрядческий епископ Михаил (Семенов). Они издавали журнал, «Новая земля» где публиковал свои стихи молодой Н.А. Ключев<sup>6</sup>.

После Февральской революции Брихничев мог вернуть сан. Но по какой-то причине делать это не захотел. Тогда Синод возвращал сан всем лишенным его по каким-либо политическим причинам. Возможно, он не мог быть священником из-за запутанной личной жизни. Все это время Иона продолжает писать стихи христианского направления. Он соста-

<sup>1</sup> «Тифлисский мужественный пастырь» называет его известный мемуарист и историк обновленчества Левитин-Краснов, просто он не знал дальнейших походов Брихничева [7, с. 18].

<sup>2</sup> Брихничев бросился в реку с борта парохода, но был спасен [см. 9, с. 438].

<sup>3</sup> Ответ Л.Н. Толстого на письмо Брихничева: «Очень сожалею, что не могу исполнить вашего желания» [см. 10].

<sup>4</sup> П.Н. Флоренский и его коллеги, чтобы Брихничев получал хоть какое-то деньги, даже продавали его фотографические портреты.

<sup>5</sup> Близкие отношения Брихничева и Флоренского не должны удивлять, так как молодой Флоренский разделял радикально-христианские взгляды. «В те годы он, вместе с Эрном, Свенцицким и о. Брихничевым создал "Союз христианской борьбы", имевший в виду активные выступления во имя радикального обновления общественного строя... Позже Флоренский совершенно отошел от этого "радикального христианства"» [12, с. 182].

<sup>6</sup> О дореволюционной литературной деятельности Брихничева см. [13, с. 328–329; Краткая биография Брихничева; 14, с. 258].

витель известной хрестоматии стихов о Христе. Стихи он писал даже в тюрьме [9, с. 272]. Переписывался с А.А. Блоком [15, с. 222–223] и другими поэтами [16, с. 445–450]. Последний перед революциями сборник стихов издается в 1917 году [17]<sup>1</sup>. Поэзия Брихничева буквально «дышит религиозными образами» [3, с. 348].

Вскоре после Октябрьской революции, которую он встретил восторженно, Брихничев примкнул к большевикам. В 1918 году он написал стих о Ленине, который был тогда же опубликован. В нем Ленин выступает в роли пророка. Никакого атеизма стих не содержит, скорее он проникнут религиозной терминологией.

«Великий вождь железной Рати,  
Всех угнетенных друг и брат,  
Спавший в пламени распятий  
Крестьян, рабочих и солдат.

Непобедимый вестник мира,  
Венчанный терном клеветы,  
Пророк, вонзивший меч в вампира,  
Свершитель огненной мечты» [18].

Вскоре Иона вступает в партию, порывает с религией и начинает атеистическую деятельность. Видимо, такая деятельность было успешна<sup>2</sup> и востребована новыми властями, особенно после гражданской войны.

Брихничев писал: «...религию мало знать, надо от нее отречься. Ее надо возненавидеть самой пламенной ненавистью. И этой ненависти не позволять в себе ни на мгновенье ослабеть... Враг должен умереть» [цит. по: 20, с. 161]. Следует отметить, что «засилье» бывших священников или лиц, так или иначе связанных в церковной среде, было в «Союзе» немалым, и занимали они руководящие должности. Это вызывало недовольство части «безбожников» пролетарского или крестьянского происхождения.

Свою самую известную книгу, точнее брошюру, Иона Брихничев посвятил патриарху Тихону. Злостью и непримиримостью она выделялась даже тогда на фоне работ, обличающих Церковь и патриарха. Брихничев именует Тихона «волком прикрывающимся шкурой смирения» [21, с. 1]. Собственно брошюра посвящена позиции патриарха по поводу изъятия ценностей из церквей. По словам Брихничева, «патриарх подобно Пилату, сидя на своем патриаршем престоле, умывает руки, в то время, когда льется кровь тех, кого он своими воззваниями и своим авторитетом подстрекнул на безумное дело». По поводу слухов, что изъятые ценности из церквей пойдут не на помощь голодающим, Брихничев пишет: «...всякие есть люди и комиссары. Скверных комиссаров советская власть расстреливает беспощадно» [21, с. 20].

Советский агрохимик И.И. Сенягин в юности слышал выступление Брихничева и оставил об этом интересные воспоминания. «Я вступил в ячейку “Общества друзей газеты Безбожник”. Часто ходил на собрания общества. Сильное впечатление производил по-расстрига Иона Брихничев (кажется, я не спутал его имени). Это был огромный бородастый мужчина, прекрасный оратор. Он безжалостно разоблачал религию, едко высмеивал служителей культа. А ведь это были 1924 и 1925 гг., когда в Москве работали все “сорок сороков” церквей и подавляющая масса населения верила в Бога» [22].

<sup>1</sup> Последний стих датирован декабрем 1916 года.

<sup>2</sup> «Отдел народного образования под руководством Брихничева можно сказать преобразовал город, – писал Луначарский о городе Гомеле в период гражданской войны. – ...особой похвалы рядом с целой массой интересных черт в работе Брихничева заслуживает агитпункт на огромном гомельском вокзале... Зал превосходно расписан революционными фресками...» [цит. по: 19, с. 186].



Однако Брихничев недолго занимал руководящие должности. Он вступил в конфликт с главным безбожником страны Емельяном Ярославским. И за это поплатился не только должностью в газете, но и членством в партии. Все началось со статьи в «Правде» Марии Костеловской – конкурентки Ярославского по антирелигиозной деятельности. Костеловская критиковала лиц, сплотившихся около «Безбожника», за «попоедство». По ее мнению, «антирелигиозная пропаганда часто в значительной степени подменяется антиклерикальной» и тем самым «льет воду» на мельницу различных сект [23]. Венцом такой антирелигиозной пропаганды служит закрытие церквей и снятие колоколов. «Наиболее яркими выражениями этого уклона является замена объектов религии объектами революции». На место икон ставятся портреты вождей, на место креста звезда, «вместо архангелов летят красноармейцы с трубами». Виною тому, что во главе антирелигиозной пропаганды стоят бывшие священники. Деятельность некоторых людей из «Безбожника» Костеловская назвала «густопсовой попощиной» [23]. Хотя никаких конкретных фамилий Костеловская не называла, Ярославский посчитал, что эта статья направлена в значительной степени против него. Через несколько дней последовал его ответ<sup>1</sup>.

Но больше всех этой статей был взбешен Брихничев. Досталось не только Костеловской, но и Ярославскому, с которым у него был старый конфликт. Свое письмо Брихничев отправил коллеге Галкину, а копию Сталину и в Агитпром. В письме досталось обоим: «польке Костеловской и еврею Губельману<sup>2</sup> ...можно быть антирелигиозниками в крестьянской стране, а нам, русским, вынесшим и ссылки и крепость... нельзя... потому что 20 лет назад я был попом». Причем антисемитом автор себя не считал – «это не юдофобия а благородный протест» [20, с. 245]. Письмо Ионы вызвало большое недовольство в верхах. Причем и Костеловская, и Ярославский были старыми коммунистами. Брихничева можно было обвинить не только в антисемитизме, но и в национализме вообще. Тогда в интернациональной ленинской партии национализм был почти невозможен.

Чтобы рассмотреть дело Брихничева специально собралась «Антирелигиозная комиссия» при ЦК, в повестке дня которой стоял один вопрос: «О БРЕХНИЧЕВЕ». Судя по сохранившемуся протоколу, комиссия, выслушав о письме «разъяснения и взвесив все обстоятельства, единогласно пришла к выводу, БРЕХНИЧЕВ не мог быть принят в члены РКП(б) и оставался до сих пор в партии лишь по недоразумению» [так! – П.Р.] [27, с. 173–174]. В постановлении «Антирелигиозной комиссии» о Брихничеве ничего не говорится о его национальных взглядах.

Все это надломило Брихничева. Галкин говорил, что для лечения «психического расстройства» Брихничев поехал в Одессу [3, р. 349]. Впоследствии Иона сотрудничал с Белорусской Академией наук, и с обществом по ликвидации безграмотности. Последнее его произведение, доступное в библиотеках, вышло в 1931 году. Она называется «Книга в жизни великих людей».

Неизвестно, пытался ли Брихничев восстановиться в партии. Возможно, именно изгнание из партии помогло ему выжить в годы репрессий. По крайней мере ему не надо было манипулировать с партийным билетом, как его коллеге по «Союзу безбожников» Михаилу Галкину. Умер Иона Брихничев в глубокой старости в доме престарелых в 1968 году.

<sup>1</sup> Так как сближение коммунизма и религии Костеловская видела в постоянном использовании религиозной терминологии. Ярославский отвечал, что это конечно «досадная вещь», но даже Ленин в письме Р. Люксембург использовал словосочетания «Дай Бог (бог даже написано с большой буквы)», все это Ярославский считал привычкой «приобретенной с детства» [24]. Не совсем точное изложение полемики Костеловской и Ярославского см. [25, с. 278–290]. В целом Ярославский административно выиграл эту полемику. На заседании «Антирелигиозной комиссии» 14 февраля 1925 года постановлялось, что «нападки Костеловской на газету “Безбожник” и ее работников являются шагом дезорганизующим и вредным» [см. 26, с. 157].

<sup>2</sup> Настоящая фамилия Ярославского Губельман.

Вообще Иона был забытой персоной. Известный советский литературовед В.Г. Базанов, автор единственной работы, специально посвященной Брехничеву, писал в семидесятых годах двадцатого века: «...едва ли кто-то из историков русской литературы и общественной мысли будет специально заниматься изучением жизни и творчества Ионы Брехничева» [19, с. 188]<sup>1</sup>.

В отличие от Брехничева Галкин оставил по себе больший след в истории, и партийное дело его сохранилась<sup>2</sup>. Галкин был потомственный попович, то есть происходил из духовного сословия. Его отец был столичным священником-активистом и издавал антиалкогольный листок. Как писал Галкин в автобиографии, отец хоть и занимался народной трезвостью, был запойным алкоголиком. «Детство безрадостное тяжелое, среди незаслуженных побоев, под пьяную руку и пьяных сцен. Способствовало моей религиозности... В вере в бога искал избавление от окружающего меня кошмара» [30]. Галкин писал, что гимназию он окончил в золотой медалью. Так, из различных его анкет выходило, что он якобы окончил Введенскую классическую гимназию, Военно-медицинскую академию, юридический факультет столичного университета, Петербургскую духовную семинарию и академию. «Окончив» такое количество учебных заведений, Галкин явно свободно должен был говорить на нескольких языках, и он их указывал. Потом он эти языки «забывает» и говорит на русском [30]. Галкин становится священником и служит в том же приходе, где и его отец.

Перед революцией по столице начинают ходить слухи об особой близости священника Галкина и Распутина. Галкин стал получать даже письма от духовенства с просьбой о протекции перед Распутиным. Сам Галкин писал, что с просьбой приходил к Распутину один раз и один раз Распутин в окружении трех дам пришел в его церковь [31]<sup>3</sup>.

Перед приходом к власти большевиков священник Спасо-Колтовской церкви в Петрограде Галкин издает газету «Свободная церковь», отличавшуюся радикализмом в церковном вопросе. Вскоре после Октябрьской революции, прочитав «призыв Троцкого» к интеллигенции, он, по его словам, встречается с Лениным и получает от него «задание» написать статью со своими предложениями по отделению Церкви от государства [30]. Пожелание Ленина Галкин выполнил 3 декабря 1917 года, когда в центральной большевистской газете «Правда» была опубликована статья под названием «Первые шаги на пути отделения церкви от государства». Ее автор, именовавший себя «священник» и скрывшийся под инициалами М.Г., предложил развернутую программу отделения Церкви от государства. По его мнению, «на воинствующий клич церковных реакционеров – так было и так будет – революционный пролетариат должен дать свой ответ». «Священник» составил целую программу, обозначив приоритеты новой власти в церковной политике.

«Религия объявляется частным делом каждого человека. Церковные и религиозные общины объявляются частными союзами, совершенно свободно управляющими своими делами... преподавание Закона Божьего... не обязательно... метрикация рождений, браков и смертей передается из распоряжения церковью особым органам государственной власти... Провозглашается действующим в Российской республике вневероисповедное состояние. Учреждается институт гражданских браков (декрет об этом следует в первую очередь). 7 января 1918 года повсеместно в Российской республике вводится григорианский календарь». Всего проект содержал, одиннадцать пунктов и семь подпунктов<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Статья в основном посвящена дореволюционной деятельности Ионы Брехничева и его стихам, о которых Базанов был невысокого мнения. «В поэзии он был случайной фигурой» [19, с. 188].

<sup>2</sup> Галкину посвящен ряд статей [28, 29].

<sup>3</sup> Галкин писал: если бы я ползал перед Распутиным, «то наверное доползался до теплого местечка при соборе или до “хлебного” кладбища. А то вот мерзну в нетопленной квартире, при температуре в 3 градуса тепла» [31].

<sup>4</sup> Статья Галкина републикована три раза [см. 32, с. 250].

Интересно отметить, что и помещая статьи в большевистской прессе, и работая над декретом об отделении церкви от государства, Галкин остается действующим священником и продолжает служить в церкви, являясь в чистом виде «красным попом»<sup>1</sup> и «церковным большевиком»<sup>2</sup>. Тогда же Галкин вошел в комиссию по написанию декрета об отделении Церкви от государства. Там были более чем удовлетворены его участием. И свои 30 сребреников, а точнее 300 рублей он получил. Вот документ, который стоит процитировать почти целиком.

«Протокол коллегии Наркомата юстиции от 20 апреля 1918 года. Присутствовали: народный комиссар П.И. Стучка. Члены коллегии: М.Ю. Козловский, Д.И. Курский, П.А. Красиков. Слушали: о вознаграждении священника Галкина за труды по выработке закона об отделении церкви от государства. Постановили: выдать вознаграждение священнику Галкину 300 руб. одновременно, выписав в виде временного позаимствования из канцелярских сумм» [34, с. 211].

Галкин снимает сан и принимает активное участие в работе VIII отдела Комиссариата юстиции. Так как он занимался Церковью, этот отдел называли «церковным». «По ликвидации моих отношений с поповским ведомством, – писал он в петроградский районный Совдеп в сентябре 1918 года, – и по переезде в Москву в Питере осталась семья... Озлобленная на меня поповская свора принуждает семью к выезду из церковного дома» [35].

Кроме того, он был, если использовать терминологию того времени, «троцкистом». Состоял при «товарище Троцком», и если бы Галкин вовремя не исчез с горизонта, его бы ждала незавидная участь. В советское время писали, что он поехал с атеистическими лекциями на Украину в 1930 году и там «пропал без вести»<sup>3</sup>. В действительности он «утерял» партийный билет, сменил фамилию и стал на Украине простым школьным учителем. Теперь его настоящая фамилия Горев. Он получил выговор за утрату партийного билета, но в партии был восстановлен [30]. Потом он преподает в ряде вузов в Харькове. Во время войны Галкин в эвакуации в Новосибирске. Умерет он в 1948 году.

Существует устойчивое мнение, что почти все руководство «Союза воинствующих безбожников» впоследствии было репрессировано. Это не так. «Скорее удивляет весьма небольшое число репрессированных в этой сфере», – пишет современная исследовательница [37, с. 124]. Своей смертью умерли и Галкин-Горев, и Брихничев. Кроме всего прочего, и Галкин, и Брихничев были плодовитыми писателями. Много писали они в период своего священства и в период атеизма. Особенно много писал Галкин. Уже в наше время, в 1996 году, в одном из монастырских издательств был даже переиздан текст Галкина о подвижниках благочестия XIX века [38]. Благочестивые издатели и не ведали, что переиздаваемый ими текст принадлежит одному из самых лютых гонителей Церкви XX века. И если Галкин умер не стариком, то Брихничев вполне бы мог быть автором мемуаров. Вообще жизнь и деятельность и Брихничева, и Галкина после 1930-х годов просматривается плохо. И если чем занимался Галкин, понятно, то жизнь Брихничева не задокументирована вообще<sup>4</sup>. Может показаться, что Галкин более ловок, большой карьерист, чем Брихничев.

<sup>1</sup> Термин «красный поп» дореволюционного происхождения, так могли называть просто священника, требующего радикальных реформ, а в советское время – церковных обновленцев, просто церковных деятелей – сторонников новой власти и «попов-расстриг». Историк Перис «комиссарами в рясах» называет Красикова и его коллег, у которых было духовное происхождение, но они не были священниками. Интересно, что сам Ярославский называл себя советским попом.

<sup>2</sup> Об истории и трансформации этого термина см. [33, с. 182–203].

<sup>3</sup> «Мне не удалось узнать, как закончил свой жизненный путь М.В. Галкин. По рассказу профессора М.М. Шахновича, последнее, что известно о нем: в 1930 году он поехал на Украину с очередным циклом атеистических лекций» [36, с. 8].

<sup>4</sup> В.Г. Базанов пишет, что в конце жизни Брихничев называл себя «странный старикашка» и безуспешно пытался опубликовать свои многочисленные стихи [19, с. 176]. «Он писал стихи о колхозах и посылал их в “Союз писателей” в надежде, что их непременно оценят» [19, с. 176].

Возможно, и так. Но подобное впечатление может сложиться и потому, что у исследователя есть возможность читать партийное дело Галкина и сравнивать его анкеты, написанные в разные годы. Ясно и то, что дореволюционная «карьера» Галкина была явно успешнее.

Феномен «красного попа» невозможно логично объяснить дореволюционной партийной деятельностью или симпатиями. Попы-расстриги, ставшие при новой власти атеистами, по своим дореволюционным взглядам были и правыми (Платонов, Калиновский), и левыми (Брихничев и Галкин). Понятно, что многие рядовые священники просто оставляли сан, пытаясь выжить в непростое время революции и гражданской войны [39, с. 62–76]. Конечно, громадное большинство духовенства и патриарх желали победы белым. Дискурс о якобы нейтралитете патриарха сложился под впечатлением его некоторых воззваний, которые написаны уже под сильным давлением новых властей. Именно в духовной среде гражданскую войну рассматривали как противостояние красных и белых. Часто духовные лица всех бандитов и уголовников называли красными.

Важным фактором отказа от сана служило и то, что согласно законам Советской России и СССР до принятия новой конституции 1936 года «служители культа» были так называемыми лишенцами. Они не имели права голоса. Народный комиссариат даже запрашивал «церковный» отдел комиссариата юстиции о порядке восстановления в правах лиц, снявших церковный сан, о возможности им занимать ответственную должность в Советской России. Ответ заведующего отделом Петра Красикова, тоже выходца из духовного сословия, гласит, что «формально не запрещено занять должность» по снятии сана, но «желание занять ответственную должность скорее свидетельствует о глубоком карьеризме этого лица» [40, с. 643]. Конечно, Красиков прав, конформизм тут присутствовал. У части старой интеллигенции такие деятели, кроме омерзения, ничего не вызывали<sup>1</sup>.

Были случаи, когда во время гражданской войны священники, не порывая с верой, становились сторонниками красных. Тем более что новые власти декларировали веротерпимость. Название заметок в главной большевистской газете «Правда» говорят сами за себя: «Священник-коммунист», «Из монастыря – в Красную армию»<sup>2</sup>. Задачей новых властей в том числе было и сеяние раздора между рядовыми священно- и церковнослужителями и «князьями церкви». Считалось, что беднейшие служители алтаря могут поддержать большевиков. Попытки внесения раскола были предприняты новыми властями задолго до обновленческого движения в Церкви. Безусловно, противоречия между духовенством были. Революция и гражданская война обостряли их. Но безусловно и то, что новые власти преувеличивали эти противоречия.

Брихничев и Галкин были идейными атеистами. Их можно назвать воинствующими. Конечно, атеист 1920–1930-х годов отличался от атеиста хрущевской и тем более брежневской эпохи. Атеист троцкистско-ленинско-сталинских времен вполне мог поставить своего оппонента «к стенке», если доводы не действовали. Впоследствии атеист зачастую стал академично именоваться религиоведом.

Впрочем, когда закончился «религиозный нэп» (выражение Емельяна Ярославского), священники-расстриги уже не агитировали. «Союз безбожников» стал официально называться «Союзом воинствующих безбожников». Если в первой конституции свобода религиозной пропаганды признавалась наряду с антирелигиозной, то в сталинской консти-

<sup>1</sup> См., например, характеристику на бывшего тогда еще священником Калиновского в дневнике лично его знавшего историка Готье. «Этот глупый, склизкий мальчишка с противной рожей, которого можно было видеть в Храме Спасителя в стихаре, мечущим “орлецы” под нозе архиереев. Потом он стал священником определенно черносотенски-политиканствующего, типа. Естественным ходом эво- и революции он теперь – революционно-большевицкий поп» [41, с. 521]. Запись от 23 мая 1922 года. Впоследствии Калиновский снимет сан и станет атеистом.

<sup>2</sup> Эти заметки опубликованы [32, с. 146–147].

туции признавалась только свобода «отправления религиозных культов». То есть религиозная пропаганда запрещалась юридически. Никакой агитации уже и не требовалось, и судьба «попа-черносотенца»<sup>1</sup> и «попа-обновленца» часто оказывалась одинаковой. Да и жизнь «попа-расстриги» была незавидной.

Были и несломленные обстоятельствами люди типа негибкого митрополита Иосифа (Петровых). Они своим мужеством вызывали невольное восхищение даже у их гонителей. Но их было меньшинство, в большинстве же духовенство пыталось просто выжить. Н.А. Бердяев писал, что «революция непосредственно и тяжело ударит по Церкви... и тогда встанет уродливый призрак красной церкви». И несомненно, что часть духовенства отречется от веры и снимет рясу. Бердяев считал это «пределом церковной революции» [42, с. 840, 846].

Конечно, был и страх. Именно боязнь за свою жизнь заставила известного писателя Сергея Дурылина не только снять сан, но и радикально разорвать все предыдущие связи<sup>2</sup>. Еще одно массовое публичное снятие сана было во времена хрущёвских гонений на религию<sup>3</sup>. Тогда самым известным ренегатом стал протоиерей, профессор ленинградской Духовной академии А.А. Осипов. Следует отметить, что даже «профессиональные атеисты» плохо относились к таким деятелям<sup>4</sup>. Изменниками их считали в духовной среде, не стали они «своими» и для атеистов.

<sup>1</sup> Черносотенцами часто называли всех сторонников патриарха Тихона.

<sup>2</sup> Правда, в недавней биографии С.Н. Дурылина утверждается, что он сана не снимал и продолжал якобы «тайно» служить. Но дело в том, что Дурылин женился, а брак, пусть даже фиктивный, для священника недопустим. Жениться можно только до принятия сана. Причем автор книги ссылается не на канонические постановления, а на поступок философа А.Ф. Лосева [см. 43, с. 262].

<sup>3</sup> Причем разоблачительные исповеди таких людей, необязательно священников, публиковались в виде книг [см. 44].

<sup>4</sup> Согласно свидетельству В.Ю. Черняева, посещавшего атеистические лекции А.А. Осипова в Ленинграде, несмотря на явный талант Осипова лекции прерывались каверзными вопросами и смехом слушателей, явно далеких от религии. Даже защищать диссертацию Осипов был вынужден ехать в Киев.





## Литература

1. Безбожник 1925. № 6.
2. Выпускники Тифлисской духовной семинарии 1891–1893, 1895–1904, 1910–1913, 1915 гг. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.petergen.com/bovkaloduhov/tiflisse.html>
3. *Peris D.* Commissars in Red Cassocks: Former Priests in League of Militant Godless // *Slavic Review*. 1995. Vol. 54. No. 2.
4. *Шерер, Ютта.* В поисках христианского социализма в России // *Вопросы философии*. 2000. № 12.
5. *Брихничев И.П.* Письмо В.И. Эрну. 1907 г. // *Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках*. М., 1997.
6. *Колеров М.А. Локтева О.К. С.Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1906–1907)* // *Лица: Биографический альманах*. Т. 5. М.; СПб., 1994.
7. *Левитин-Краснов А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996.
8. *Брихничев И.* Горькая правда: Открытое письмо С.-Петербургскому православному миссионеру Боголюбову. Б.м. Б.д. [1913].
9. *Нашедшие град: История христианского братства борьбы в письмах и документах*. М., 2017.
10. *Толстой Л.Н.* Ответ на письмо И. Брихничева. Середина августа 1907 г. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/pisma/1907/letter-190.htm>
11. *Брихничев И.П.* Письмо П.А. Флоренскому 7 октября 1907 г. // *Нашедшие град: История христианского братства борьбы в письмах и документах*. М., 2017.
12. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2.
13. *Магомедова Д.М., Белодубровский Е.Б.* Брихничев И.П. // *Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь*. М., 1989. Т. 1.
14. *О.Т.Е. Брихничев* // *Православная энциклопедия*. М., 2009. Т. 6.
15. *Блок А.А.* Собр. соч.: в 6 т. Л., 1983. Т. 6.
16. *Литературное наследство*. Т. 92. Кн. 4.
17. *Брихничев И.* Литургия целому (четвертая книга стихов). М., 1917.
18. *Брихничев И.* В.И. Ленину // *Пролетарский сборник*. Кн. 1. М., 1918. С. 18; [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.rulit.me/books/lenin-zhiv-kult-lenina-v-sovetskoj-rossii-read-231320-46.html>
19. *Базанов В.Г.* Трудная биография // *Звезда. Литературный журнал*. 1979. № 12.
20. *Лучшев Е.М.* Антирелигиозная пропаганда в СССР: 1917–1941. СПб., 2016.
21. *Брихничев И.* Патриарх Тихон и его церковь. М., 1923.
22. *Синягин И.И.* Хлеб из камня [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://misha-sinyagin.narod.ru/childhood.htm>
23. *Костеловская М.* Об ошибках антирелигиозной пропаганды // *Правда*. 1925. 25 января.
24. *Ярославский Е.* О методах антирелигиозной пропаганды (Вынужденный ответ тов. Костеловской) // *Правда*, 1924. 29 января.
25. *Алексеев В.А.* Иллюзии и догмы, М., 1991.
26. *Протоколы комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП(б) – ВКП(б) (Антирелигиозная комиссия) 1922–1929 гг.* М., 2014.
27. *Протокол № 67 Заседания комиссии по проведению декрета об отделении церкви от государства при ЦК РКП(б) от 11/XI-25 г.* // *Протоколы комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП(б) – ВКП(б) (Антирелигиозная комиссия) 1922–1929 гг.* М., 2014.
28. *Крапивин М.Ю. Макаров Ю.Н.* «Незаменим для работы в области проведения декрета отделения церкви от государства»: документальный портрет М.В. Галкина (1885–1948) [Электронный ресурс] // *Bylye Gody*. 2014. № 34 (4) / Режим доступа: <http://oaji.net/articles/2015/7-1426236853.pdf>
29. *Петров С.Г.* Петроградский священник М.В. Галкин в годы Первой мировой войны по документам РГИА: Религиозные и политические идеи в произведениях деятелей русской культуры XVI–XXI веков. Новосибирск, 2015.
30. *РГАСПИ*. Ф. 17. Оп. 100. Д. 10902. Без пагинации.
31. *Галкин М., свящ.* Творимые легенды. (Ответ клеветникам) // *Свободная церковь*. 1918. 6 (19) января.
32. *Конфессиональная политика Советского государства*. 1917–1924. М., 2018.
33. *Рогозный П.Г.* Православная Церковь и русская революция. Очерки истории. 1917–1920. М., 2018.
34. *Вероисповедная политика советского государства 1917–1924 гг. (Протоколы заседаний Коллегии Наркомата юстиции) / публ. И.М. Советова* // *Свобода совести в России: исторический и современный аспекты*. СПб., 2016.
35. *ГАРФ*. Ф. А-353. Оп. 2. Д. 188. Л. 73.
36. *Брушлинская О.* «Я чувствую правду вашего движения» // *Наука и религия*. 1987. № 11.
37. *Покровская С.В.* Союз воинствующих безбожников в СССР: Организация и деятельность (1925–1947). М., 2018.
38. *Горев М.* На службе Богу. Между миром и монастырем: Очерки и рассказы из жизни русских подвижников XIX столетия. М., 1996.
39. *Козлов Ф.Н.* Отказ от сана как способ социальной адаптации священнослужителя (На материалах Чувашской автономии) // *Исторический вестник: Научно-документальный журнал Государственного исторического архива Чувашской Республики*. 2017. № 1 (2).
40. *Разъяснение VIII отдела НКЮ* // *Конфессиональная политика Советского государства*. 1917–1924. М., 2018.

41. *Готье Ю.В.* Мои заметки. М., 1997.
42. *Бердяев Н.А.* «Живая церковь» и религиозное возрождение России (1922 г.) / Н.А. Бердяев // Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922 гг. М., 2007.
43. *Торопова В.Н.* Сергей Дурылин. М., 2014.
44. Почему мы порвали с религией? М., 1958.

*Аннотация.* Священники, снявшие сан после революции, – явление распространенное. Но Брихничев и Галкин были не только бывшими священниками, но и руководящими деятелями «Союза безбожников». Оба они активные сторонники новой власти и члены партии большевиков. До революции Брихничев был писателем и поэтом, лишенным сана за свой христианский радикализм, а Галкин – священником столичного прихода. Он сам предложил большевикам свои услуги в деле отделения церкви от государства и опубликовал свои предложения в газете «Правда». Потом снял сан и стал атеистом. Карьера и Брихничева, и Галкина завершилась, когда новой власти бывшие священники-пропагандисты стали не нужны. Часто священников как действующих, так и бывших, ставших сторонниками новой власти, называли красными попами.

*Ключевые слова:* «красные попы», революция и гражданская война, снятие сана.

Pavel G. Rogozny, PhD in History, Research Assistant, St. Petersburg Institute of History, Russian Academy of Sciences. E-mail: rorozny@yandex.ru

**“Red Priests” as Phenomenon of the Epoch of the Revolution and the Civil War**  
(*The Destiny of Iona Brihnichev and Mikhail Galkin*)

*Abstract.* The phenomenon of priests taking off dignity after the revolution was a common one. But Brihnichev and Galkin were not only former priests, but also high-ranking leaders of the “Union of Atheists”. Both of them were active supporters of the new power, and members of the Bolshevik party. Brihnichev was a writer and poet before the revolution. He was defrocked for his Christian radicalism. Galkin was a priest of the Metropolitan parish before the revolution. He himself offered his services to the Bolsheviks in carrying out the separation of the Church and State and published his proposals in “Pravda” newspaper. Then he took off his orders and became an atheist. The careers of Brihnichev and Galkin ended when the new government no longer needed the services of former priests-propagandists. Very often the priests, both former or active, were called “red priests”.

*Keywords:* “Red Priests”, Revolution and Civil War, Removal of Dignity.



## **Русская философия имени и Иоанн Кронштадтский: имя – икона – Бог**

Одним из главных идейных источников «философии имени» – особого направления русской религиозно-философской мысли первой половины XX века – помимо доминирующей в эпоху Серебряного века философии всеединства, стало богословие известнейшего священника и проповедника XIX – начала XX века отца Иоанна Кронштадтского. Главная формула имяславских споров и развившейся на их основе русской философии имени – «Имя Божие есть Сам Бог» – была заимствована из богословских размышлений отца Иоанна Кронштадтского, собранных в его труде «Моя жизнь во Христе», опубликованном в 1894 году и около восьми раз переиздававшемся еще при жизни автора.

«Опытное богопознание» о. Иоанна Кронштадтского – очень точное определение, данное его богословию протоиереем Георгием Флоровским [22, с. 401] – действительно отличало отца Иоанна от целого ряда богословов его эпохи, выразителей так называемого школьного, или синодального богословия, предпочитавших чисто теоретический рациональный метод осмысления богословских вопросов, сопровождавшийся игнорированием святоотеческого предания и мистического религиозного опыта. В отце Иоанне Кронштадтском произошло уникальное совмещение богословской образованности – он был выпускником Санкт-Петербургской духовной академии, кандидатом богословия – и приверженности реальному мистическому религиозному опыту, к возрождению которого, прежде всего практики Иисусовой молитвы и практики частого причастия, он постоянно призывал.

Практически все представители имяславского движения и философии имени отмечали особую роль отца Иоанна Кронштадтского для этого направления мысли, через связь с его богословием демонстрируя преемство имяславия традиционному святоотеческому наследию. Так, П.А. Флоренский указывал: «опираясь на древних отцов и из современных духовных писателей в особенности на о. Иоанна Кронштадтского... схимонах Иларион выясняет в своей книге, что спасительность молитвы Иисусовой – в привитии сердцу сладчайшего Имени Иисусова, а оно Божественно, оно – Сам Иисус, ибо Имя неотделимо от именуемого» [21, с. 281–290].

Или, как писал об этом же С.Н. Булгаков, «опыт великих подвижников, «умного делания», Иисусовой молитвы, в частности и такого великого молитвенника наших дней, как о. Иоанна Кронштадтского, свидетельствует эту истину о том, что “Имя Божие есть сам Бог”, как некую аксиому, а неспорную теологему, богословское мнение, философскую идею» [3, с. 323].

Наконец, на особую роль отца Иоанна Кронштадтского для имяславия указывает и современная «Православная энциклопедия» Русской Православной Церкви: «Уче-

*Малер Елена Сергеевна*, преподаватель философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, организатор и ведущий Лектория храма Троицы на Воробьевых горах и МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: [elenamaler@mail.ru](mailto:elenamaler@mail.ru)

ние праведного Иоанна Кронштадтского об Имени Божиим оказало большое влияние на формирование имяславия... В эпоху имяславских споров сочинения праведного Иоанна стали «знаменем пререкаемым» – на них ссылались как имяславцы, так и их противники» [8, с. 454–455].

Рассмотрению связи отца Иоанна Кронштадтского с имяславием, выявлению содержательных соответствий и различий в осмыслении имени Божия в богословии отца Иоанна и философии имени П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и С.Н. Булгакова и будет посвящена данная статья.

### Отец Иоанн Кронштадтский в текстах имяславцев

Учение отца Иоанна Кронштадтского о божественных именах находилось в эпицентре внимания на протяжении всех имяславских споров, причем на его богословские высказывания ссылались представители обеих спорящих сторон – и имяславцы, и имяборцы. И если имяславцы этими ссылками старались обосновать свое учение и подчеркнуть его преемственность традиционному святоотеческому наследию, то имяборцы пытались каким-то образом объяснить имяславские высказывания о. Иоанна и дать им иную, не имяславскую интерпретацию.

Рассмотрение самых, с нашей точки зрения, значимых ссылок на отца Иоанна Кронштадтского в текстах имяславцев следует начать с первого же автора, связанного с имяславской проблематикой, – схимонаха Илариона (Домрачева). В своей книге «На горах Кавказа», посвященной возрождению забытой практики Иисусовой молитвы, он приводит подборку высказываний о должном почитании имени Божия и древних отцов Церкви, и известнейших русских пастырей XIX века, среди которых «великий подвижник веры и благочестия Иоанн Сергиев» (фамилия о. Иоанна Кронштадтского).

Так, при описании действия Иисусовой молитвы и потребности в ее непрерывном свершении, о. Иларион приводит такие слова отца Иоанна: «Ибо Бог, так сказать, есть мысленный воздух, которым дышат все Ангелы, души святых и души людей живущих и особенно благочестивых. Ты не можешь жить без Бога ни минуты и действительно всякую минуту живешь Им» [10, гл. 3]. Или же, говоря о реальном присутствии Божества, ощущаемом молитвенником, о. Иларион ссылается на такие слова отца Иоанна о должном отношении к именам Бога и святых: «Имя Господа, Богоматери или Ангела или святого, да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери, Ангела и святого. Имя Господа есть Сам Господь – Дух везде сый и вся исполняяй; имя Богоматери – есть Сама Богоматерь, имя Ангела – Ангел; имя святого – святой» [10, гл. 4].

После второго издания книги «На горах Кавказа», до этого принимавшейся с большим интересом и одобрением, начали появляться радикальные критические рецензии со стороны ряда афонских монахов – о. Алексия (Киреевского), о. Хрисанфа (Минаева), вызвавшие бурную реакцию в монашеской среде и приведшие к бурным спорам. В ответ на них один за другим появлялись тексты монахов-имяславцев с осуждением выраженного в них более чем специфического отношения к имени Божию, в которых неизменно присутствовали ссылки на высказывания отца Иоанна Кронштадтского.

Стоит сказать о «Письме монахов пустыни Новая Фиваида» 1910 года, в котором имяборец о. Хрисанф критикуется за то, что «позволил дерзко выражаться об имени “Иисус” Христовом, совсем отвергая его обоготворение», и приводятся ссылки на отцов Феофилакта Болгарского, Игнатия Брянчанинова и Иоанна Кронштадтского, подтверждающие, что «Имя Господа – сам Господь» [7, с. 18–19].

Также можно упомянуть и текст «Соборное рассуждение о Имени Господа нашего Иисуса Христа в пустыни Новая Фиваида на Афоне» 1912 года, в котором перечисляются

десять пунктов расхождения монахов-имяславцев с иноком Хрисанфом (Минаевым), со ссылками на слова отца Иоанна Кронштадтского «Господь при бесконечности Своей есть Такое простое существо, что Он весь бывает в одном Своем Имени», и с итоговым вердиктом: «рецензию же инока Хрисанфа, как несогласную со Священным Писанием, признаем еретической, которую с ее последователями от себя отвергаем» [7, с. 23–33].

Пространные ссылки на отца Иоанна Кронштадтского содержатся в «Открытом письме святогорцев – исповедников имени Божия к архиепископу Никону» 1913 года. [7, с. 37–49].

В этом письме «в доказательство истины, что Имя Божие есть Бог» приводятся ссылки на святоотеческие тексты св. Феофилакта Болгарского, св. Григория Синаита, св. Симеона Нового Богослова и, конечно, отца Иоанна Кронштадтского. Указывается, что отец Иоанн «многократно», «во множестве повторений» и «в разных вариациях» говорил, что «Имя Божие есть Бог», что свидетельствует о том, что эта его мысль – «не случайна и не по рассеянности записана им», а является «основной темой многих его рассуждений», «всесторонне им исследована и признана за мысль действительно благодатную» [7, с. 41].

Выражается недоумение, что «более двадцати лет мысль эту читали и ею назидались многие тысячи христиан всех стран, и никто не нашел ее еретической» и прямо задаются вопросы: «почему Св. Синод в течение более 20 лет считал мысль приснопамятного о. Иоанна Кронштадтского, что Имя Божие есть Бог, – правильной и не опровергал ее, а теперь считает ошибочной и еретической?» и «если... о. Илариона и о. Антония Святейший Синод признал еретиками, то почему вместе с ними не признал еретиком и о. Иоанна Кронштадтского: ведь на его точном писании они утверждали свое учение и буквально его слова повторяли?» [7, с. 41–42].

Даже в вышедшем в 1913 году «Исповедании веры во Имя Божие афонских изгнанников», в относящихся к нему «Доказательствах из Св. Писания и св. Отцов учения об Имени Божиим» содержится ссылка на сразу несколько пространных рассуждений отца Иоанна о божественных именах [12, с. 531–532].

Стоит обратить внимание и на показательное упоминание об о. Иоанне Кронштадтском действительным статским советником П.Б. Мансуровым, который в 1913 году побывал на Афоне, чтобы разобраться в накаляющейся конфликтной ситуации, и в итоговом отчете о своей поездке высказал убеждение, что «принятие каких-либо репрессивных мер в отношении русских монахов на Афоне было бы далеко не безопасно», поскольку «религиозное движение по вопросу об имени Божиим связано с воззрениями Иоанна Кронштадтского» [9, с. 393]. Сохранились сведения, что этот отчет П.Б. Мансурова был представлен и государю, который, просмотрев его, подчеркнул в нем следующую фразу: «Государственная власть, которая неосторожно задела бы эти два дорогие для народа имени, вступила бы на очень опасный путь», в которой имелся в виду отец Иоанн Кронштадтский [9, с. 394].

Следует сказать о тесной связи с отцом Иоанном Кронштадтским главного апологета имяславия иеросхимонаха Антония (Булатовича), который был связан с ним не только идейно, но и лично. По его собственным воспоминаниям, еще до иночества, в середине 90-х годов, он познакомился и несколько раз встречался с о. Иоанном, и с тех пор считал его своим духовником. Более того, по словам о. Антония, именно отец Иоанн благословил его отправиться на Афон, дал ему несколько духовных напутствий, которые о. Антоний впоследствии связал как раз с появлением имяборчества, а также вручил ему с собой свою книгу со словами «Вот тебе в руководство» [2, гл. II].

Антоний (Булатович) оказался на Афоне в 1906 году, а в следующем 1907 году – как раз в год появления первой имяславской книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа» – принял схиму и стал иеромонахом. И уже в следующем 1908 году он прочел эту книгу



по просьбе игумена своего Андреевского скита Иеронима, обеспокоившегося ее содержанием. По воспоминаниям отца Антония, сначала он не согласился с изложенным в ней учением об имени Божием и Иисусовой молитве и собирался написать критический отзыв схимонаху Илариону, но изменил свое мнение на прямо противоположное, сопоставив ее с размышлениями об имени Божием отца Иоанна Кронштадтского. Как он пишет об этом в работе «Моя борьба с имяборцами на Святой Горе»: «...мне предстояло бесспорно отступить от Имени Господня... если бы не спасла меня молитва моего незабвенного духовного отца, Иоанна Кронштадтского», «я ...остановил взор свой на этой книжке о. Иоанна ... и, машинально открыв, увидел пред глазами своими следующие слова: “Когда ты про себя в сердце говоришь или произносишь Имя Божие, Господа, или Пресвятой Троицы, или Господа Саваофа, или Господа Иисуса Христа, то в этом Имени ты имеешь все существо Господа... Великие Имена... призванные с живой, сердечной верой и благоговением, или вообразенные в душе, суть Сам Бог и низводят в нашу душу Самого Бога в трех лицах». После чего, по его словам, он «изумился, перекрестился и, возблагодарив Бога за вразумление» [2, гл. II].

Во время полемики с имяборцами, обращаясь к архиепископу Антонию (Храповицкому) с письмом под названием «Иноки Афонские. Сущность Афонского спора» 1913 года, о. Антоний (Булатович) отвечает на обвинения, выдвинутые первыми имяборцами в адрес схимонаха Илариона, ссылаясь на формулу о. Иоанна Кронштадтского «Имя Божие есть Сам Бог», называя ее выражением реального молитвенного опыта: словами «благодатного и опытного молитвенника, ощутительно познавшего, сколь действительно и величественно и сладостно призывание Имени Божия и Имени Иисусова», в результате которого «Сам Иисус Христос ощущается и созерцается умносердечным оком во Имени Своем». И отдельно оговаривает, что «ни о. Иоанн Кронштадтский, ни кто-либо из нас ... не возводим Имени Божия (т.е. букв и звуков) по существу на степень Божества отдельно от Бога и не поклоняемся Имени Иисус отдельно от Бога» [12, с. 179–183].

В 1913–1914 годах выходят главные имяславские труды о. Антония (Булатовича), содержащие огромное число ссылок и целые главы о богословии имени отца Иоанна Кронштадтского: это работа «Апология веры во Имя Божие и Имя Иисуса Христа» (1913) и работа «Моя мысль во Христе» (1914), даже название которой соотносит ее с о. Иоанном, являясь калькой с названия его труда «Моя жизнь во Христе».

В работе «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» о. Антоний (Булатович) ссылается на отца Иоанна Кронштадтского в контексте собранных им «свидетельств Священного Писания и святых отцов о том, что Имя Божие есть воистину Сам Бог».

Как он пишет во второй главе, «ни у одного из святых отцов подобного умаления Божественного достоинства Имени Божия отнюдь нет», наоборот «у святых отцов мы весьма часто встречаем прямое и косвенное исповедание Имени Божия Самим Богом, без отделения свойств Божиих от существа Божия и именованя Бога по сим свойствам от Самого Бога»; и «выразителем этого учения Церкви о Имени Божием явился и приснопамятный великий молитвенник земли Русской о. Иоанн Кронштадтский» [12, с. 354–355].

В последующей главе, посвященной молитве, о. Антоний ссылается на мысли о. Иоанна Кронштадтского о том, что вера, требующаяся для молитвы, уже предполагает убеждение в нераздельности Имени и Именуемого: «Каждое слово... молитвословий имеет в себе соответствующую ему и в нем заключающуюся силу... С каким же вниманием и благоговением надо произносить каждое слово, с какою верою! Ибо Слово есть Сам Зидитель – Бог, и Словом от небытия в бытие все приведено» [12, с. 369].

Вторая большая имяславская работа о. Антония (Булатовича) «Моя мысль во Христе» была напрямую посвящена отцу Иоанну Кронштадтскому, о чем сказано во введении: «Дерзаю посвятить труд сей приснопамятному отцу моему духовному Пресвитеру Иоанну

Кронштадтскому, ...велию тайну Богословия возгласившему: «Имя Божие – Сам Бог, Имя Господа Иисуса Христа – Сам Господь Иисус Христос», – и пророческим духом брань за Имя Господне провозвестившему» [1].

Говоря об имяславской формуле о. Иоанна Кронштадтского, о. Антоний пишет, что она «представляется формулой самой совершенной», поскольку, с одной стороны, «выражает Божественное достоинство сущности Имени Божия, которая есть Божественная Истина и Божественное Откровение, то есть Энергия Божия», а с другой стороны, «возбуждает <...> к памятованию нашего живого общения с Самим Богом и с Самим Христом, и наипаче в призываемом Имени Его» – и потому эта формула «дорога каждому христианину, и Богослову, и не Богослову» [1, ч. 2, гл. 3].

О. Антоний обращает внимание на мысль о. Иоанна о божественном присутствии и в молитве, и в любом слове Писания, и в святоотеческом Предании: «в слове Св. Писания, или в молитве, или в писаниях богомудрых отцов участвует по своему вездесущию Отец, как верховный Разум, творческое Его Слово и Совершитель Дух Святой». Наконец, в этом труде о. Антоний приводит очень яркое описание подлинного молитвенного опыта, соединяющего человека с Богом: «Уверовав, что Господь не только близок тебе, но Сам пребывает в призываемом устами твоими и сердцем твоим Имени Своим, ты всегда будешь иметь могущественнейшее средство для соединения с Господом верою: призови Имя Господне, и спасешия; призови Господа устами твоими и сердцем твоим и знай, что Сам Господь и есть в самом сердце твоим» [1, ч. 2, гл. 7].

Примерно в это же время в контексте все более и более разрастающейся полемики и защиты своего учения имяславцы делают первую систематизацию святоотеческого наследия об имени Божием, которая выходит в 1914 году в виде работы «Православная Церковь о почитании Имени Божия и о молитве Иисусовой», в одном из разделов которой была впервые собрана большая подборка богословских высказываний отца Иоанна Кронштадтского о божественных именах [19, с. 112–117].

Наконец, в 1918 году, уже в связи с работой Поместного Собора, на котором был сформирован подотдел, посвященный рассмотрению вопроса об имени Божием, схимонах Антоний (Булатович) составил «Обращение исповедников Имени Господня к суду Священного Собора», которое можно считать последним публичным документом имяславцев в этой полемике. В этом документе он уточняет позицию имяславцев в ответ на всю прозвучавшую за эти годы критику и обвинения, и подчеркивает их идентичность с учением о божественных именах отца Иоанна Кронштадтского. Как указывается в этом тексте, «мы никогда не обожествляли “самого имени” и никогда ни в одном исповедании нашем не выражались, будто “Самое Имя – Бог”, но во всех наших исповеданиях, начиная с 1909 года, совершенно определенно говорили, что, называя вместе с отцом Иоанном Кронштадтским Имя Божие “Самим Богом”, мы это делаем в том же смысле, как и отец Иоанн Кронштадтский, веруя в неотделимое присутствие Бога во Имени Своим, но не в смысле обожествления самого тварного имени по внешней его стороне и отвлеченно от Бога. Ибо если Бог сознается нами присутствующим во Имени Своим, то и мы должны относиться к Имени Его как к Нему Самому» [17, с. 182].

### **Отец Иоанн Кронштадтский в текстах имяборцев**

Среди самых показательных разборов учения отца Иоанна Кронштадтского в текстах имяборцев, стоит обратить внимание на полемические статьи одного из первых критиков имяславия священника Хрисанфа Григоровича, а также на тексты синодальных богословов архиепископа Никона (Рождественского) и С.В. Троицкого.

Священник Хрисанф Григорович, автор статьи «Имя Божие (По поводу современных афонских споров)» 1913 года, критиковал и имяславское понимание имени Божия, и

представления о. Иоанна Кронштадтского о божественных именах, называя их «заблуждением». С его специфической точки зрения, все христианские деятели делятся на «теоретиков» и «практиков», и о. Иоанна он причислял именно к «практикам», богословские мысли и высказывания которого, с его точки зрения, могли быть и ошибочными. Как он писал, «о. Иоанн приобрел всеобщую известность и почитание не своими учебно-богословскими трудами, а подвигами и благодатными дарами; основным направлением его жизни был подвиг, деяние. Поэтому приводимые из его сочинений места взяты не из богословского трактата» [23, с. 376–377].

Здесь стоит отметить, что комментируя эту позицию о. Хрисанфа Григоровича, один из ведущих современных исследователей имяславской проблематики митрополит Иларион (Алфеев) назвал ее «ложной исходной посылкой», «методологической ошибкой», которая «привела противников имяславия к созданию такого учения, которое не соответствовало не только библейскому представлению об имени Божием, но и святоотеческому преданию», поскольку «в святоотеческой традиции “созерцание” и “деятельность” представляются как два аспекта одного и того же духовного пути» [9, с. 472].

В 1913 году вышло Послание Святейшего Синода, составленное митрополитом Сергием (Страгородским) на основе докладов синодальных богословов, осудившее имяславцев и имяславие. И целый фрагмент этого Послания был посвящен анализу взглядов отца Иоанна Кронштадтского о божественных именах. В Послании обращается особое внимание на то, что «с особой силой приверженцы нового догмата ссылаются на почившего о. Иоанна Кронштадтского в доказательство своего учения». После чего следует обвинение в неправильном толковании высказываний отца Иоанна имяславцами: «вчитавшись же в слова о. Иоанна, всякий может убедиться, что о. Иоанн говорит только о том свойственном нашему сознанию явлении, что мы при молитве, при произношении имени Божиего в сердце, в частности при молитве Иисусовой, не отделяем в своем сознании Его Самого от произносимого Имени, Имя и Сам Бог в молитве для нас тождественны», но «это только в молитве, в нашем сердце, и зависит это только от узости нашего сознания, от нашей ограниченности, а совсем не от того, чтобы и вне нашего сознания Имя Божие было тождественно с Богом, было тоже Божеством» [11, с. 165–166].

В одной из своих главных антиимяславских статей «Великое искушение около святейшего Имени Божия», архиепископ Никон (Рождественский) буквально повторяет мысли первых имяборцев, утверждая, что отец Иоанн Кронштадтский – не ученый-богослов и не его дело было формулировать подобные определения: отец Иоанн Кронштадтский «приобрел известность не своими учено-богословскими трудами, а подвигами и благодатными дарами», а «излагать учение о божественности имени Божия есть дело православного богословия, а не аскетики». По его мнению, отец Иоанн, «переживая благодатные состояния в молитвенном общении с Богом», просто «свои переживания набрасывал на бумагу, не заботясь о догматической точности в своих летучих заметках или дневниках».

Более того, архиепископ Никон обвиняет имяславцев в неверной интерпретации слов о. Иоанна, поскольку «смысл тех выражений, который приводится ими, не тот», а их выписки и вовсе взяты «не из подлинных записей о. Иоанна, а из перевода с английского», в котором содержится лишь «пересказ, свод мыслей, а не точных слов о. Иоанна» [21, с. 323–325].

В этой связи стоит упомянуть подробнейший критический разбор этой антиимяславской статьи архиепископа Никона (Рождественского), сделанный П.А. Флоренским, который был опубликован как «Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия» [21, с. 299–344]. Опровергая обвинения архиепископа Никона, Флоренский очень к месту напоминает, что «о. Иоанн



Кронштадтский кончил академию и, с точки зрения Никона, должен очень хорошо разбираться в догматических определениях» [21, с. 329], а также поясняет, что о. Иоанн писал свои труды на русском, что они издавались «по-русски», «многократно» и «были разрешаемы цензурой» и удивляется мысли о том, что «англичанин стал бы писать отсебятину, а о. Иоанн дозволил бы ему» [21, с. 323–325].

Другой синодальный критик имяславия С.В. Троицкий, после поездки на Афон в 1913 году, написал большой труд «Об именах Божиих и имябожниках, одна из глав которого так и называется «Был ли имябожником о. Иоанн Кронштадтский»; а затем написал и отдельную работу «Об именах Божиих и имябожниках», в которой была глава «Был ли имябожником отец Иоанн (Кронштадтский)?». Выдержка главного содержания этих работ С.В. Троицкого была опубликована архиепископом Никоном (Рождественским) в статье «Горькие плоды «великого искушения около имени Божия», в отдельной главе «Как учит о. Иоанн Кронштадтский об именах Божиих», которую как итоговую интерпретацию учения отца Иоанна Кронштадтского имяборцами стоит рассмотреть отдельно [18, с. 426–431].

Прежде всего в этой статье утверждается, что сопоставление учения об именах Божиих о. Иоанна и «имебожников» показывает, что между ними «отношение прямой противоположности». И те, кто умудряются счесть высказывания о. Иоанна имяславскими, заблуждаются: «буква вырванных ими мест, действительно, как будто говорит за имебожников», но это ошибочный вывод, опирающийся якобы на «несколько отрывочных фраз», взятых вне «ближайшего контекста и... всего учения о. Иоанна».

Далее, пытаясь интерпретировать имяславскую формулу отца Иоанна, обращается внимание на его выражение «да будет имя вместо Господа», из которого, по мнению авторов статьи, следует, что «имя не есть Сам Бог», потому что «очевидно, что заменяющее не может быть тождественно с заменяемым».

В статье признается, что отец Иоанн учит о благодатном присутствии Божиим в божественных именах, но в их интерпретации, это присутствие имеет место «лишь тогда, когда они произносятся с верою», тогда как «имябожники» считают, что Бог «всегда присутствует в них». То же касается и молитвы, в которой, по мнению С.В. Троицкого, обращение к Богу действительно в зависимости от степени сознательности, тогда как «имябожники» считают, что «даже несознательное произношение имени Божия в молитве действительно». И, по той же логике, по словам С.В. Троицкого, имена Божии действительны не всегда, а «могут быть действительны», и «не своею силою», а «посылаемую чрез них силою Божией», тогда как, якобы «имебожники учат, что имена Божии всегда действительны своею собственною силою».

Синодальные богословы обращают внимание на то, что для о. Иоанна имя Божие равно по значению св. кресту, иконам и другим религиозным символам, тогда как для «имебожников» божественное имя – выше остальных религиозных символов, которые, с их точки зрения, освящаются именем Божиим. Как указывается в статье, в учении о. Иоанна эти соравные религиозные символы «заменяют для нас Бога», но никогда не «сами по себе суть Бог», являются «образами», но никогда не «первообразами». Из чего делается вывод: «о. Иоанн приравнивает имена Божии, по их действию, к обрядам. Имебожники – к таинствам»; «для о. Иоанна имя Божие – это звуковая икона, приводящая нас к Богу; для имебожников – идол, нас от Бога отдаляющий».

В завершение интересно обратить внимание на очень показательное мнение С.В. Троицкого, поддержанное архимандритом Никоном, о том, что «как бы ни учил о. Иоанн об именах Божиих, отношение Церкви к имебожникам не изменится нисколько», поскольку выразительницей истинного учения «является вся Церковь, а не какое-либо отдельное лицо, хотя бы и признанное святым», так что при таком несовпадении нужно признать, «что в данном вопросе о. Иоанн высказывает свое личное неправильное мнение» [18, с. 426–431].

### **Митрополит Вениамин (Федченков) об Иоанне Кронштадтском и имяславии**

Завершить этот обзор стоит рассмотрением работы последнего современника имяславских споров, высказавшегося об имяславской проблематике и об их связи с отцом Иоанном Кронштадтским, – митрополита Вениамина (Федченкова). В 1930-х годах у митрополита Вениамина состоялась полемика по поводу имяславского учения с митрополитом Сергием (Страгородским) в связи с написанным против него обвинением в защите ереси «имябожничества». В ответ митрополит Вениамин посчитал необходимым представить подробный доклад, содержащий изложение библейского и святоотеческого учения об имени Божиим, в том числе о. Иоанна Кронштадтского, а также собственных размышлений и итоговых заключений. Затем, в 1940-х годах получив должность экзарха Московской Патриархии в Америке, а затем архиепископа Алеутского и Северо-Американского, он написал книгу «Отец Иоанн Кронштадтский» [5], содержащую жизнеописание и его личные воспоминания об отце Иоанне. А уже в 1950-х годах, вернувшись в Россию, он написал одну из последних своих работ – «Имяславие» (1954) [4, с. 458–481], как раз на основе той самой полемики с митрополитом Сергием (Страгородским) и подготовленного им развернутого доклада, на котором стоит отдельно остановиться.

Уже во введении к этому тексту, митрополит Вениамин прямо связывает имяславские споры и учение отца Иоанна Кронштадтского: «как увидим, имя Батюшки о. Иоанна тесно связано с имяславием», и определяет целью своего исследования «снять с памяти о. Иоанна (Кронштадтского) это темное пятно, будто он принадлежал к какой-нибудь ереси» [4, с. 458].

В Афонском споре об имени Божиим митрополит Вениамин выступает на стороне имяславцев, так объясняя свою позицию: «наша душа – на стороне о. Иоанна, на стороне почитания имени Божия, на стороне боголюбивого имяславия»; пишет, что «крайняя ветвь этого духа виновата лишь в том, что они были не богословы и не могли точно сформулировать своей веры. Но правда была на стороне имяславия» [4, с. 478].

В имяславском споре, как он пишет, «столкнулись два разных направления, два духа, два умонастроения», «Батюшка (имея в виду отца Иоанна Кронштадтского) – везде и во всем зрел Господа», а у имяборцев «господствовало, преимущественно не Божие, а человеческое», имея в виду в том числе «нравственно-психологическую концепцию» митрополита Антония (Храповицкого) [4, с. 478].

Самыми главными содержательными вопросами, которые рассматривает митрополит Вениамин, являются вопрос о божественном присутствии в имени Божиим и вопрос о связи действия божественной благодати с верой.

Разбирая имяславскую формулу отца Иоанна Кронштадтского, митрополит Вениамин считает, что «в относительном смысле» можно «слово Бог прилагать и не к Богу по существу, а к творениям Его», именно потому, что «в них присутствует Бог Своєю Благодатью». Что полностью приложимо и к имени Божию: «в имени присутствует Господь Своєю Благодатью... именно Он и действует в имени Своем... имя Его сильно Богом», вследствие чего и можно говорить, что «имя Божие есть “как бы Бог”» [4, с. 478].

Отвечая на критические замечания имяборцев о том, что эта формула высказывалась отцом Иоанном Кронштадтским случайно, в особом контексте и с другим смыслом, митрополит Вениамин опровергает их, говоря, что «такое выражение и вообще такие мысли встречаются у о. Иоанна много раз», так что они «явились не случайно», «не мимоходом», и тем более «не легкомысленно», были «не оговоркой», а «плодом и религиозного ощущения, и богословской некоей мысли» [4, с. 478].



При этом митрополит Вениамин делает собственное богословское уточнение этой формулы, к которой, по его мнению, необходимо прибавить указание на действие Бога: «в имени Божием действует Сам Бог», либо указание на Его благодатное присутствие: «в имени Божием благодатию присутствует Сам Бог» [4, с. 475]. По его словам, сам отец Иоанн Кронштадтский «согласился бы на эту прибавку вполне охотно», потому что главная мысль, вложенная им в эту формулу, в том, что «тут дело – не человеческое, не ум, не слово, даже не вера наша, а Божественное, или Сам Бог» [4, с. 477].

Наконец, очень важен анализ митрополита Вениамина связи действия божественной благодати с верой через божественное имя или другие религиозные символы – вопрос, который он сам считает одним из главных предметов всех имяславских споров. Имяборцы настаивали на том, что действие или сила божественного имени как молитвы или иконы зависит от веры молящегося, и в случае случайного обращения без веры – они никакого действия иметь не будут. И утверждали, что этому учил и отец Иоанн Кронштадтский, ссылаясь на его слова: «Чтобы маловерное сердце не помыслило, что крест или имя действуют сами по себе, эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верою Христа Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения» [13, фрагм. 61].

В своем докладе об имяславии на имя митрополита Сергия (Страгородского) митрополит Вениамин признается, что «отложил окончательное мнение до чтения подлинника», но когда прочитал – понял, что смысл слов отца Иоанна совершенно противоположен тому, который в него вкладывали имяборцы.

Он утверждает, что смысл слов о. Иоанна Кронштадтского о том, что без веры имя Божие, или молитва, или крест «не произведут должного действия» не означает, что они не произведут действия вообще, а именно, что не произведут «должного» действия, то есть действия определенной силы, действия чудесного характера. По отцу Иоанну, любое употребление имени Божия, пусть даже произнесенное случайно или без веры, напротив, «не останется неплодным». Именно в связи с чем он ссылается и на одну из ветхозаветных заповедей – третью заповедь: «Не приемли имени Господа, Бога твоего, всуе; ибо не оставит Господь без наказания того, кто употребляет имя Его всуе» (Исх. 20: 7).

Далее, митрополит Вениамин показывает неверную интерпретацию имяборцами и другого утверждения отца Иоанна о том, что имя «чудесно действуют не само по себе», а значит – только в зависимости от веры: как считает митрополит Вениамин, «это совсем не значит, что они действуют верою», их «корень действия – в Боге!». И добавляет от себя: нужно признать, что имени, как и другим религиозным символам, присуща «благодатная сила», и присуща она независимо от веры обращающегося, а «ради самого имени», или, еще точнее, «ради именуемого именем», то есть «действует уже благодаря имени, или в имени». Имя Иисусово действует «не само собою, а Христом» – именно в этом заключается смысл утверждения отца Иоанна, говорит митрополит Вениамин [4, с. 472].

В качестве важного показательного примера в своем докладе об имяславии на имя митрополита Сергия (Страгородского) митрополит Вениамин приводит рассуждение о совершении Крещения, относящееся и ко всем Таинствам: участвующие в них могут мало что понимать в происходящем и чисто механически повторять слова молитв, но Крещение, как и любое Таинство, все равно свершается, не по силе или осознанности их веры, а силою Божию: «Большинство крещающих даже и не задумываются над подобными вопросами, а просто “читают” “положенное”; но действие совершается силою Божию ради призывания, ради имени Божия»; «то же самое в сущности нужно сказать и о всех таинствах» [6, с. 468–469].

Именно в работах митрополита Вениамина (Федченкова), посвященных имяславия, на наш взгляд, представлено самое подробное изложение и анализ учения отца Иоанна Кронштадтского о божественных именах и его взаимосвязи с имяславием.

### **Иоанн Кронштадтский и русская «философия имени»**

В рамках сопоставления учения отца Иоанна Кронштадтского о божественных именах и русской «философии имени», сформировавшейся на основе имяславских споров в трудах П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и С.Н. Булгакова, стоит рассмотреть две главные темы, выявляющие, с нашей точки зрения, основную содержательную схожесть и различие их взглядов. Это, во-первых, тема онтологической связи между божественным именем и Богом и, во-вторых, тема онтологического сопоставления имени и иконы.

#### *Имя и Бог: онтологическая связь*

Говоря об онтологическом аспекте учения отца Иоанна Кронштадтского о божественных именах, прежде всего стоит сказать о его многократных утверждениях, что не только божественные имена, но и слова Писания, святоотеческого Предания, молитвы имеют в себе особую благодатную силу, которая присуща каждому их слову «ради обитающего в Церкви Ипостасного, вочеловечившегося Божия Слова»; они имеют особую связь с Богом, так же как Бог-Слово связан с Богом-Отцом: «как Ипостасное Слово Божие... Сын Божий – всегда соединен со Отцем и Духом Святым, так и в слове Священного Писания, или в молитве, или в писаниях богомудрых отцев участвует – по Своему вездесущию – Отец, как верховный Разум, творческое Его Слово и Совершитель Дух Святой» [13, фрагм. 1164, 552].

Говоря об онтологической связи имени Божия и Бога, отец Иоанн Кронштадтский пишет: «Бог есть Дух, простое Существо... Он же весь и во всем сущем, все проходит, все наполняет Собою... Но особенно Он весь в принадлежащих Ему именах» [13, фрагм. 252]. И далее прямо указывает: «Молящийся! имя Господа, или Богоматери, или Ангела, или святого да будет тебе вместо Самого Господа, Богоматери, Ангела или святого; Имя Господа есть Сам Господь – Дух везде сый и все наполняющий; имя Богоматери есть Сама Богоматерь, имя Ангела – Ангел, святого – святой... И так имя Бога и святого есть Сам Бог и святой Его» [13, фрагм. 1305].

Эта же мысль в самом лаконичном виде – «Имя Божие есть Сам Бог» [13, фрагм. 1479] – стала главной имяславской формулой, которая впоследствии будет переосмысливаться и дорабатываться буквально каждым философом, принадлежащим «философии имени», что и будет рассмотрено далее.

Так, первый же философ, занявшийся осмыслением имяславских споров и философией имени, П.А. Флоренский, в одной из своих программных работ «Имеславие как философская предпосылка» так дополняет имяславскую формулу о. Иоанна Кронштадтского: «Богословская позиция имеславия выражается формулой: “Имя Божие есть Сам Бог”. Более расчлененно оно должно говорить: “Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его»» [21, с. 269]. В полемическом Примечании к статье архиепископа Никона (Рождественского), в ответ на его критику имяславской формулы П.А. Флоренский так уточняет вкладываемый в нее смысл: «“Есть” не значит тождественно. “Имя есть Бог” не значит “имя тождественно с Богом”, ибо хотя имя и есть Бог, но Бог не есть Имя» [21, с. 307].

Отдельно П.А. Флоренский указывает, что эта формулировка очень точно обозначает имя Божие как реальность, «раскрывающую и являющую Божественное Существо, больше самой себя и божественно, мало того – есть Сам Бог» [21, с. 270]. Интересно провести параллель с данным П.А. Флоренским определением символа как раз как реальности, которая больше самой



себя: «Символ – такого рода существо, энергия которого срастворена с энергией другого, высшего существа», поэтому «символ есть такая реальность, которая больше себя самой» [21, с. 359].

В другом важном тексте «Об Имени Божиим» П.А. Флоренский описывает свой вариант имяславской формулы уже с привлечением энергийного богословия: «Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя. Существо Божие выше энергии Его, хотя эта энергия выражает существо Имени Бога» [21, с. 358]. И, ссылаясь на богословское различие божественной сущности и энергии, аргументирует, почему Имя Бога можно назвать Богом, подтверждая уместность имяславской формулы: «в Боге, наряду с Существом, есть и деятельность, самораскрытие, самооткровение Божества»; «сущность и энергия существуют вместе, рядом, обусловлены друг другом», и поэтому «одинаково можно назвать Богом и Бога, и Его энергию» [21, с. 357]. Наконец, Флоренский очень верно отмечает, что все наши обозначения в строгом смысле слова относятся к энергии, а не к Существо Божью, и все, что сделали имяславцы, – «включили (логически) Имя Божие в явление Божие, которое тоже можно называть Богом» [21, с. 316].

Схожие рассуждения об онтологической связи божественного имени и Бога одного из главных представителей философии имени, А.Ф. Лосева, опираются на его еще более общие представления о соотношении имени и вещи вообще. Как он пишет в работе «Диалектика художественной формы», «путем диалектического, т.е. антиномико-синтетического, выведения имени из самой вещи» можно увидеть, что «имя есть вещь как смысл вещи», и потому имя «в умном смысле есть сама вещь», но при этом «вещь сама по себе – не имя» [14, с. 191–192].

Отсюда логически следует предложенное А.Ф. Лосевым дополнение имяславской формулы, которую он назовет «точной мистической формулой имяславия»: «имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. Однако Бог отличен от Своих энергий и Своего имени, и потому Бог не есть ни Свое имя, ни имя вообще» [15, с. 16].

В самых разных тезисах, заметках, докладах и статьях А.Ф. Лосев дает и обосновывает свое определение имени Божия как энергии Сущности Божией. Так, в докладе 1922 года он пишет, что «Имя есть не просто Бог. Это – энергия сущности Божией, явленной и действующей в нашем зримо-временном мире» [15, с. 39]. В тексте, названном при публикации «Анализ религиозного сознания», он так продолжает эту мысль: «Имя Божие есть та энергия сущности Божией, которая дается человеку в функции активно-жизненного преобразования его тварного существа» [15, с. 39]. В Письме и Тезисах об имени Божиим 1923 года, направленных о. Павлу Флоренскому, он дает такое определение божественному имени: «Имя Божие – энергия сущности Божией» и приводит такой вариант имяславской формулы: «Имя Божие, как энергия сущности Божией, неотделимо от самой сущности и потому есть Сам Бог» [15, с. 65–66].

Наконец, рассматривая рассуждения об онтологической связи божественного имени и Бога в имяславской формуле С.Н. Булгакова, стоит прежде всего сказать о данном им грамматическом анализе имяславской формулы: Булгаков вычленяет в формуле «Имя Божие есть Сам Бог» в качестве сказуемого не глагол «есть», а словосочетание «есть Бог», и указывает, что именно так оно и обозначает «не субстанциальное тождество, существующее между божеским существом и именем его, но вхождение и пребывание Имени Божия в область божественного бытия», или «силы», или «энергии Божией» [3, с. 328].

Булгаков многократно подчеркивает необратимость этой формулы: «суждение принципиально необратимо, ибо обращенное суждение есть совершенно новое суждение, с новым подлежащим и новым сказуемым» [3, с. 327]. Обратное же суждение, по его словам, – это «действительно имябожническая формула», означающая «хульную ересь» и «полную бессмыслицу» [3, с. 328].

Подытоживая свое понимание имяславской формулы, Булгаков пишет: «в нашем понимании и в нашем толковании формула «Имя Божие есть Бог» означает только, что Имя Божие божественно, входит в сферу Божества, Его энергий» [3, с. 329]. И для на-

глядности сопоставляет Имя Божие с Фаворским светом или божественной благодатью, к которым аналогичным образом может быть применено сказуемое «есть Бог»: «Имя Божие занимает в онтологической иерархии то же место, что и свет Фаворский... Можно спокойно сопоставить рядом: Имя Божие есть Бог, Свет Фаворский есть Бог... благодать Божия, подаваемая людям в таинстве, есть Бог» [3, с. 328].

Стараясь более точно определить онтологическую связь между божественным Именем и Богом, Булгаков пишет, что «в Имени Божиим присутствует Сам Бог» [3, с. 323]; а также, что «Имя Божие есть сила Божия, как бы мы ни относились к ней, благоговейно или кощунственно», подчеркивая, что имя является носителем божественной энергии независимо от отношения к нему [3, с. 322].

#### *Имя и икона: онтологическое соотношение*

Наконец, стоит рассмотреть еще одну тему, проходящую через все имяславские споры и имеющую важное значение в контексте их сопоставления с учением отца Иоанна Кронштадтского: тему онтологического соотношения имени и иконы. И если рассмотренная выше тема онтологической связи между именем и Богом осмыслились отцом Иоанном Кронштадтским и русскими философами имени схожим образом, то данная тема оказалась главным пунктом расхождения между ними.

С точки зрения отца Иоанна Кронштадтского, божественные имена онтологически соравны иконам, кресту и другим религиозным символам, причем не как их умаление, а, напротив, как их поднятие на соравную онтологическую высоту в качестве мест энергийного божественного присутствия. Как в своем труде «Моя жизнь во Христе» многократно повторяет о. Иоанн, «всякое место есть место Божия присутствия и Божия владычества; отсюда несомненно, что очами икон Господь взирает на нас и устами икон, как собственными, может вещать нам. Оттого, что Господь на всяком месте, крест его чудесно действует, имя Его производит чудеса, иконы Его являются чудотворными и во всяком случае местами благодатного Его присутствия» [13, фрагм. 1562]. Или же «тут Он Сам – вездесущий мой Господь, – в этом лике или на этом кресте, как в слове Евангелия... везде и во всем и чрез все являющийся, особенно чрез образы и знамения, на которых наречено достопоклоняемое имя Его или самый образ Его» [13, фрагм. 1594].

Стоит заметить, что, согласно о. Иоанну, как божественные имена, так и иконы, и другие религиозные символы имеют внешнюю составляющую, каковой является материальная субстанция, и внутреннюю составляющую, каковой является Сам Бог: «образ Его на иконе или на кресте – только внешний вид, а сущность – Он Сам» [13, фрагм. 1594].

Также важно отметить, что, по его мнению, и божественные имена, и иконы, и все религиозные символы существуют не в вечности, а именно в нашем мире, неся сотериологическую функцию по отношению к человеку: «По нашей телесности, Господь привязывает, так сказать, Свое присутствие и Себя Самого к вещественности»; «но придет время, когда тело и кровь Его, – равно и все другие знаки, – для нас не будут нужны»; «а теперь – все через телесное и через образы и знамения» [13, фрагм. 1450].

Переходя к рассмотрению сопоставления имени и иконы в русской философии имени, нужно отметить, что имя и икона очень часто обозначаются ими как схожие и даже взаимозаменяемые категории: имя называется словесной иконой, икона – изображенным именем. Но при разборе онтологического соотношения между ними, русские философы имени считали их онтологически не равными и мыслили имя выше иконы.

П.А. Флоренский в своем труде «Иконостас» определяет икону как «написанное красками Имя Божие», поскольку «что же есть образ Божий, духовный Свет от святого лика, как не начертанное на святой личности Божие Имя» [20, с. 33]. А далее в этом же тексте указывает, что икона становится иконой только после ее именованья, которое подтверждает соответствие образа – первообразу: «икона становится таковой, собственно, лишь тогда, когда

Церковь признала соответствие изображенного образа изображаемому Первообразу, или, иначе говоря, наименовала образ», право на что «принадлежит только Церкви» [20, с. 54].

Здесь же стоит привести рассуждение Флоренского в его Примечаниях к статье архиепископа Никона (Рождественского) о разных видах присутствия Божия в разных вещах, не позволяющих их уравнивать: он задается вопросом «можно ли говорить, что в Св. Дарах Бог присутствует так же, как во всем мире?» – и отвечает: «Конечно, нет. Есть разные виды присутствия Божия, и едва ли присутствие Божие в Имени может быть отождествлено с вездесущием Его в любой вещи мира» [21, с. 328–329].

Согласно А.Ф. Лосеву, божественные имена и иконы онтологически друг другу не равны: иконам соответствуют не сами имена, а их материальная оболочка – звуки и буквы; и потому иконам следует воздавать относительное поклонение, как и кресту или святым мощам, тогда как имя Божие требует боголепного поклонения. Как он пишет, «самые звуки, как носители энергии Божией, поклоняемы наряду с иконами, мощами, святым Крестом и прочими предметами «относительного поклонения», имеющими связь с тварным бытием человека; сущность же имени то, в силу чего звук является носителем имени Божия, есть сам Бог и требует не относительного, но безусловного поклонения и служения» [15, с. 67].

Наконец, схожим образом об онтологическом соотношении имени Божия и иконы рассуждает С.Н. Булгаков. С одной стороны, он часто соотносит имена и иконы друг с другом, как, казалось бы, соразные явления: пишет, что «Имя Божие есть в известном смысле словесная икона Божества», как и, наоборот, «настоящая икона Божества есть Его Имя» [3, с. 280]; называет икону «носителем силы Божией и священным иероглифом Имени Божия, и самим Именем»; а об именах пишет: «Имена Божие суть словесные иконы Божества» [3, с. 282–283].

Но вместе с тем Булгаков обращает внимание на то, что важнейшим действием при иконописании является надписание на иконе имени, которое соотносит изображение с его первообразом, что ставит имя онтологически выше иконы: «Иконность в иконе создается ее надписанием, именем, как средоточием воплощения слова, богооткровения. Вся икона есть разросшееся имя, которое облекается не только в звуки слова, но и в разные вспомогательные средства – краски, формы, образы... Имя есть та сущность, энергия, которая изливается и на икону» [3, с. 276–278].

Помимо этого он пишет о различной природе имени Божия и иконы. С его точки зрения, икона всегда остается материальной, иноприродной Богу, а имя, будучи изначально материальным, становится местом вселения в него Божества и «пресуществляется», превращаясь из человеческого в богочеловеческое. «В Имени Божиим мы имеем такое... таинство слова, его пресуществление, благодаря которому слово, избранное стать Именем, становится словесным престолом Имени Божия, более чем иконой, храмом, алтарем, ковчегом, Святым Святых, местом присутствия Божия и встречи с Богом» [3, с. 193].

Таким образом, в контексте сопоставления богословских взглядов о. Иоанна Кронштадтского и русской философии имени нами были рассмотрены две темы, выявляющие главное содержательное совпадение и различие между ними. Эта тема идентично понимаемой о. Иоанном и философами-имяславцами онтологической взаимосвязи Имени и Бога и тема различно понимаемого ими онтологического соотношения имени и иконы. Для о. Иоанна они являются онтологически соразными местами присутствия Бога, для философов имени таковым является только Имя Божие, а икона и прочие религиозные символы онтологически меньше его. Подробнее об онтологическом соотношении имени и иконы в русской философии имени рекомендуем нашу работу «Соотношение категорий “имени” и “иконы” в русской философии имени» [16].

Итак, в данном обзоре была рассмотрена взаимосвязь имяславия и русской философии имени с богословием отца Иоанна Кронштадтского, что позволяет говорить о нем как об одном из главных предшественников этого направления русской мысли. Были разобраны



самые показательные, с нашей точки зрения, ссылки на отца Иоанна как со стороны имяславцев – прежде всего о. Илариона (Домрачева), о. Антония (Булатовича) и митрополита Вениамина (Федченкова), которые оправдывали ссылками на взгляды о. Иоанна имяславие и демонстрировали его преемство традиционному святоотеческому наследию. Так и со стороны имяборцев – прежде всего синодальных богословов о. Никона (Рождественского) и С.В. Троицкого, для которых имяславские высказывания о. Иоанна были проблемой, требующей анализа и иной интерпретации. Наконец, отдельно была рассмотрена идейная взаимосвязь учения о. Иоанна Кронштадтского с русской философией имени П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и С.Н. Булгакова на примере двух тем, выявляющих их главное содержательное совпадение и различие. Это тема идентично понимаемой ими взаимосвязи Имени и Бога – онтологической связи, выраженной в главной имяславской формуле о. Иоанна: «Имя Божие есть Сам Бог», принятой и дополненной всеми представителями философии имени. А также тема различно понимаемой ими взаимосвязи имени и иконы – онтологического соотношения между божественным именем и иконой. С точки зрения отца Иоанна Кронштадтского, эти категории, как и все религиозные символы, являются соразными друг другу местами божественного присутствия. С точки зрения философов имени, категория имени как божественная энергия или место ее пребывания онтологически превышает икону как материальное явление, получающее освящение и взаимосвязь с Богом через имя.

## Литература

1. *Антоний (Булатович), иеросхимон.* Моя мысль во Христе: О Деятельности (Энергии) Божества. Пг.: Исповедник, 1914. 244 с.
2. *Антоний (Булатович), иеросхимон.* Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Пг.: Исповедник, 1917. 170 с.
3. *Булгаков С.Н.* Философия Имени. СПб.: Наука, 1998. 448 с.
4. *Вениамин (Федченков), митр.* Имяславие // Забытые страницы русского имяславия: Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. / сост. А.М. Хитров, О.Л. Соломина. М.: Паломникъ, 2001. 528 с.
5. *Вениамин (Федченков), митр.* Отец Иоанн Кронштадтский. СПб.: Воскресение. 2014. 949 с.
6. [Вениамин (Федченков), митр.] Третья часть доклада митрополита Вениамина (Федченкова) об имяславии, направленного на имя митрополита Сергия (Страгородского) // *Иларион (Алфеев), еп.* Священная Тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. 2. С. 459–512.
7. Забытые страницы русского имяславия: Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. / сост. А.М. Хитров, О.Л. Соломина. М.: Паломникъ, 2001. 528 с.
8. *Иларион (Алфеев), архиеп.* Имя Божие // Православная энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С. 430–457.
9. *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 912 с.
10. *Иларион, схимон.* На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынножителей о внутреннем единении с Господом наших сердец, через молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынножителей. 2-е изд., испр. и много доп. Баталпашинск, 1910. 438 с.
11. Имяславие: Антология. М.: Факториал Пресс, 2002. 544 с.
12. Имяславие: Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев / сост. прот. Константин Борщ. Т. I. М., 2003. 991 с.
13. *Иоанн Кронштадтский.* Моя жизнь во Христе. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. 656 с.
14. *Лосев А.* Диалектика художественной формы / А. Лосев // Форма, стиль, выражение. М.: Мысль, 1995. 940 с.
15. *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Университетская книга, 2009. 224 с.
16. *Малер Е.С.* Соотношение категорий «имени» и «иконы» в русской философии имени // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева: XVI Лосевские чтения / сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Макс Пресс, 2019. С. 126–137.
17. Начала. 1998. № 1–4. С. 182.
18. *Никон (Рождественский), архиеп.* Горькие плоды «великого искушения около имени Божия» // Имяславие: Антология. М.: Факториал Пресс, 2002. С. 397–431.

19. Православная Церковь о почитании Имени Божия и о молитве Иисусовой. СПб.: Исповедник, 1914. 192 с.
20. *Флоренский П.А.* Иконостас. Имена. М.: АСТ, 2009. 318 с.
21. *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. 621 с.
22. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937; Париж: YMCA-Press, 1983. 600 с.
23. *Григорович Хрисанф, свящ.* Имя Божие (По поводу современных афонских споров) // Миссионерское обозрение. СПб., 1913. № 3.

*Аннотация.* В статье рассматривается идейная взаимосвязь имяславия и русской философии имени с богословием отца Иоанна Кронштадтского, которая позволяет говорить о нем как об одном из главных предшественников этого направления русской мысли. Разбираются самые показательные ссылки на отца Иоанна со стороны имяславцев – прежде всего о. Илариона (Домрачева), о. Антония (Булатовича) и митрополита Вениамина (Федченкова), которые оправдывали воззрениями отца Иоанна имяславие и демонстрировали его преемство традиционному святоотеческому наследию. Также разбираются самые показательные ссылки на отца Иоанна со стороны имяборцев – прежде всего синодальных богословов о. Никона (Рождественского) и С.В. Троицкого, для которых имяславские высказывания о. Иоанна были проблемой, требующей анализа и иной интерпретации. Отдельно рассматривается идейная взаимосвязь учения о. Иоанна Кронштадтского с русской философией имени П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и С.Н. Булгакова на примере двух тем, выявляющих их главное содержательное совпадение и различие. Это тема идентично понимаемой ими взаимосвязи Имени и Бога – онтологической связи, выраженной в главной имяславской формуле о. Иоанна «Имя Божие есть Сам Бог», принятой и дополненной каждым из представителей философии имени. И это тема различно понимаемой ими взаимосвязи имени и иконы – онтологического соотношения между божественным именем и иконой. С точки зрения отца Иоанна Кронштадтского, эти категории, как и все религиозные символы, являются соразными друг с другом местами божественного присутствия. С точки зрения философов имени, категория имени как божественная энергия или место ее пребывания онтологически превышает икону как материальное явление, получающее освящение и взаимосвязь с Богом через имя.

*Ключевые слова:* отец Иоанн Кронштадтский, Лосев, Булгаков, Флоренский, Афонские споры об Имени Божием, восточная патристика, икона, имя, имя Бога, имяславие, молитва, патристика, православный мистицизм, религиозный символизм, русский религиозно-философский ренессанс, Серебряный век русской философии, философия иконы, философия имени, философия образа, философия символа, Церковь.

Elena S. Mahler, Lecturer, Faculty of Philosophy, State Academic University of Human Sciences, Organizer and Presenter, Religious and Philosophical Lectures Center, Trinity Church on onomatodoxy and Lomonosov Moscow State University. E-mail: elenamaler@mail.ru

#### **Russian Philosophy of the Name and John of Kronstadt: Name – Icon– God**

*Abstract.* The article examines the ideological connection of the name glory and Russian philosophy of the name with the theology of father John of Kronstadt, which allows us to speak of him as one of the main precursors of this direction in Russian thought. The article offers the analysis of the most revealing references to father John by the name praisers - first of all, Hilarion (Domrachev), Anthony (Bulatovich) and metropolitan Veniamin (Fedchenkov), who justified the name praising using the views of father John and demonstrated his succession to the traditional patristic heritage. Also the author investigates the most illustrative references of the imyabortsy to father John's ideas - first of all, the synodal theologians Nikon (Rozhdestvensky) and Sergey Troitsky, for whom the onomatodoxy statements of father John were the problem that required analysis and different interpretation. The ideological relationship between the teachings of John of Kronstadt with the Russian philosophy of the the name - Florensky, Losev and Bulgakov is examined using the example of two topics that reveal their main substantive coincidence and difference. This is the theme that was identically understood by them, the theme of the relationship between the Name and the God - the ontological connection expressed in the main onomatodox formula of father John: "the Name of God is God Himself", accepted and expanded by each of the representatives of the philosophy of the name. And also the theme of the relationship between the name and the icon that they understand differently - the ontological relationship between the divine name and the icon. From the point of view of father John of Kronstadt, these categories, like all religious symbols, are in essence equal places of the divine presence; while from the point of view of the philosophers of the name, the category of the name, as the divine energy or the place of its residence, ontologically exceeds the icon, as the material phenomenon that receives sanctification and relationship with God through the name.

*Keywords:* Father John of Kronstadt, Losev, Bulgakov, Athos Disputes about the Name of God, Eastern Patristics, Icon, Name, Name of God, Onomatodoxy, Prayer, Patristics, Orthodox Mysticism, Religious Symbolism, Russian Religious and Philosophic Renaissance, Silver Age of Russian Philosophy, Philosophy of Icon, Philosophy of Name, Philosophy of Image, Philosophy of Symbol, Church.

# о. Иоанн Кронштадтский и мы: пусто ли «свято место»?

## { Раздел шестой }

С.В. Лурье  
Церковь интровертов  
*Почему среди нас нет более Иоаннов Кронштадтских*

В.В. Балытников  
«Всероссийский батюшка» и «несвятой святой»  
*Иоанн Кронштадтский – человек, любивший людей, обличитель общества и власти, бескомпромиссный борец с грехами... в самом себе*

С.М. Санькова  
*Начало подлинного возвращения журналиста «Нового времени» к современным читателям: о первом томе «Писем к ближним» М.О. Меньшикова*

А.С. Ципко  
*Можно ли совместить «свободомыслие» с верой в Бога*

С.В. Перевезенцев  
«И нача ставити по градомъ церкви и попы...»  
*Очерк церковно-государственных отношений в истории России в конце X–XVII веках*

Б.Ю. Александров, О.Е. Пучнина  
У истоков русского мира  
*Рецензия на монографию: Перевезенцев С.В. Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии*

Е.В. Ларина  
Политика с точки зрения духовного поиска русского народа  
*Рецензия на монографию: Перевезенцев С.В. Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии*



## Церковь интровертов

*Почему среди нас нет более Иоаннов Кронштадтских*

Я – просто прихожанка Русской Православной Церкви, не обладающая какой-то особой инсайдерской информацией, – и особого интереса у меня к таковой нет (ниже станет понятно почему), и даже слухи о внутрицерковных проблемах, действительных или надуманных, доносятся до меня глухо. Однако я представитель некой тенденции в современной церкви, которая затрагивает большинство прихожан: тех самых традиционалистов и консерваторов, на которых наша Церковь стоит. И большинство это во многом молчаливое, живущее некоторой своей, порой явно противоречащей тенденциям современного общества жизнью. Оно имеет свое мировоззрение, во многом общее для этого молчаливого большинства. И, выступая на церковную тему в светском журнале, я хочу попытаться это церковное большинство объяснить. Из этого объяснения станет понятно и то, почему в наше время нет проповедников, которые имели бы общероссийское значение, почему те, кто имеет в Церкви большой авторитет, почти не известны за ее пределами.

Итак, попытаюсь объяснить! Кто мы, православные традиционалисты? На нас на всех, не разбираясь, вешают множество ярлыков, называют царебожцами, православнуктыми и тому подобное. Нам навязчиво тыкают в лицо шикарной машиной, купленной некой игуменьей, и удивляются, почему мы без особого интереса на это реагируем. Наверное, мы совсем зомбированные, забытые и вообще с головой у нас не все в порядке? Да, есть и такое замечательное выражение – «православие головного мозга», – это как раз про нас, да? Почему мы не видим попов на мерседесах?

Про «попов в мерседесах» – самый простой вопрос. Они, попы на мерседесах, наверное, есть, но они вне нашего, подавляющего большинства обычных православных, поля восприятия, мы с ними не соприкасаемся, а живем своей жизнью, где видим приходских батюшек, озабоченных тем, как оплатить коммуналку за храм, подкрасить его, залатать крышу, хористам заплатить и своих детей прокормить. Впрочем, о частной их жизни мы мало знаем и не очень ею интересуемся. Что до каких-то мерседесов? Из моего рассказа станет ясно, почему нам мало интересны мерседесы.

Говорят о множестве проблем в Церкви. И я здесь о некоторых из них скажу. Но начну с одного своего недавнего впечатления, которое, если в него вдуматься, заставит на проблемы смотреть чуть в другом ракурсе. Впечатление, впрочем, привычное, просто недавно я о нем задумалась. Шла служба в небольшом старинном храме одного маленького провинциального городка, где я уже постоянная прихожанка. И собралось нас человек двадцать женщин уже в возрасте, самого простого вида и человек пять – семь пожилых таких же мужчин, да пара помоложе, интеллигентного вида (о, наш маленький городок – большой культурный центр!), да наш веселый блажененький Гена: в таком составе мы





собираемся из раза в раз. Ни на что не претендующий, ласковый, смиренный и улыбчивый батюшка. Еще в городе две церкви, там та же картина с какими-то вариациями. Стоим мы перед храмом, поскольку батюшке из-за карантина велят служить на улице, и он служит, когда погода позволяет, а коли дождь, так уж внутри храма. Раньше прихожан было много, и толпа наша выглядела куда разноцветнее. Но в карантин, прихожан осталось совсем немного. Регион у нас не столичный, и службы в карантин ни на день не прерывались. Но остались мы в небольшом количестве, в основном немолодые и немодные, те только, кто не смог в церковь не ходить. Но вот она – Церковь. Эти неяркого вида мужчины и женщины в основном за пятьдесят, сухой остаток. Те, кому Христос сказал: «Не бойся, малое стадо!».

Кто помнит церкви советских времен? Десяток-другой-третий старушек, редко – старичок-другой забредет. Но о них Христос сказал: «Соль земли». Те самые старушки, которых называли женами-мироносицами советских времен, те, кто остались со Христом. Старушки, которыми земля русская держалась.

Соль земли... А солон ли соль? Вроде как и не очень... Так себе. Но все-таки приглядимся!

Что у нас в голове? Среди этих неярких вроде пожилых женщин вместе и простые работницы-крестьянки, и местная интеллигенция: учительницы, врачи, музейные работники. Кто-то совсем простой, а кто-то книжный человек. Таких книжных – не так мало. Гораздо больше, чем может показаться внешне тому, кто видит в прихожанах серую толпу. Круг чтения, конечно, у каждого по вкусу, но есть и общие приоритеты, которые определяют некие общие доминанты мировоззрения. И прежде всего подчеркну: это мировоззрение очень интровертно, направлено внутрь и относительно мало социально. Отсюда и сила православных – она в том, что нет той власти, которой бы удалось изничтожить это «малое стадо», его малая зависимость от внешнего. Отсюда и видимая слабость – относительно слабые связи даже среди прихожан (можно годами ходить в одну и ту же церковь и оставаться для всех незнакомцем), довольно выраженная дистанция между духовенством и прихожанами (и, в свою очередь, между духовенством и священноначалием), а также видимое расхождение по фазе между православными и современной жизнью.

Есть вот такое расхождение по фазе... Не всегда выход православных на социальную арену выглядит вполне адекватным. Тому есть глубинная причина – именно в интровертности православных, и потому – в некоторой искусственности их экстравертных проявлений. Уточню, что имею в виду: православные христиане могут иметь, конечно, самый разный психологический склад, и среди них немало открытых общительных людей. Но вот их Православие сосредоточено внутри. Это не то, что они стремятся первым делом проявить перед внешним взором. Средний православный на людях вообще не сильно проявляет свою православность, если только тем, что в пост старается избежать скоромной пищи да тихо помолиться, желательно, чтобы другие и не заметили. Ориентированные на внешних акции не так часты, и порой их проводят люди не вполне воцерковленные. Есть, конечно, и любители вразумлять, но таких никак не большинство.

Откуда интровертность современных православных, и является ли она особенностью нашего времени? Прежде всего тут сложно сравнивать, поскольку до 1917 года подавляющее число населения считало себя верующими. Однако если знать жизнь русской деревни того времени, например, то говорить, что там было много сознательно верующих, было бы ошибкой. Была традиция, что очень хорошо, и о чем я буду еще говорить. А о числе тех, кто верил сознательно, можно судить только по тому, сколько верных осталось к концу двадцатых годов, когда уже иссякла сила инерции. Конечно, слишком самонадеянно сравнивать нас, нынешних христиан посткарантинного времени, и христиан постреволюционной эпохи, но и в том, и в другом случае нужно говорить, что мотивом нахождения в

Церкви является и для тех, и для других уже не сила традиции и не мода. Мода на Православие безвозвратно прошла, а идеологический тренд в обществе совсем иной. Но меня сейчас интересуют те, кто составляет костяк Церкви, то есть те, кто и в начале XX века, и сейчас имел внутренние причины находиться в Церкви. Они тоже были интровертами. Во всяком случае в том, что касалось их духовной жизни. Сейчас эта тенденция, возможно, нарастает, поскольку становится все более доступна духовная литература, которая настраивает на интровертность духовной жизни. А в Православии книга, чтение имеют огромное значение!

Что читают православные? В значительной мере – древних отцов-аскетов и современных (от XIX века до нынешних дней) старцев, канонизированных или нет, а также о старцах – российских, греческих (их много) да грузинском (Гаврииле Самтаврийском (Ургебадзе)). Суть этого чтения состоит в обращении к внутреннему миру, внутреннему деланию, преодолению прежде всего своей греховности. Эти книги учат погружать внутрь себя. XX век прославился блестящей старческой традицией, идущей от более ранних афонских старцев через преподобного Силуана Афонского как ее кульминации, преподобных Софрония (Сахарова), Иосифа Исихаста, Паисия Святогорца, Порфирия Кавсокаливита, Ефрема Катунского и других. Вот нередко круг чтения тех простецких мужчин и женщин за пятьдесят преимущественно, кто в масках или без масок собирался в церкви в период карантина, соблюдая социальную дистанцию часто не по своей воле, а ввиду малочисленности: маленькая церковь вдруг стала такой просторной! Из них не все, конечно, люди книжные, но таких, повторю, очень немало.

Насколько они понимают то, что читают? В большинстве своем плохо понимают, поскольку речь идет о вещах бесконечно высоких: высшей аскетике и мистике. Но за последние уже лет двести, когда проблема проникновения аскетической и мистической литературы в достаточно широкие православные круги возникла, сложилась и некоторая традиция восприятия и применения такого опыта в повседневной жизни. Конечно, получается успешно далеко не всегда, нередко «косяки», такие как младостарчество и подобное. Вот появилась фигура схимонаха Сергия Романова, которая являет собой средоточие многих церковных проблем. Но все воцерковленные православные – и те, кто стоит в воскресенье на литургии перед нашей церковью (а в дождик внутри церкви), – так или иначе, больше или меньше, чуть удачнее или вовсе враскосяк примеряют себя к духовной жизни и азам аскетике. Да-да, вон та тетка в цветастом платье – тоже, она пытается бороться с недобрыми помыслами, «отсекать» их, как написано в тех книжках, которые она читала, считает недопустимой обиду на кого-либо ни было, прикусывает язык, если с него срывается какое-то недоброе слово, вычитывает длинные домашние молитвы и (о, конечно, не каждый день, всегда что-то отвлекает, но...) пытается прочитать сотницу Иисусовых молитв по своим потертым уже четочкам.

Тетка добрая, только несколько неловкая в общении. Но порой те, кто ее видит, как-то сразу привешивают ярлык: «вредная!». Потому что она резко другая. Представьте, насколько ее менталитет отличается от менталитета ее соседок по двору, которые все свободное время смотрят шоу по телевизору. Впрочем, она об этом помалкивает. Но порой ее воспринимают как живой укор себе. Наверное, тут есть и ее вина, поскольку она только делает первые шаги в духовной жизни и малого достигла, но есть и нечто объективное. Но, как говорит Христос: «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин. 15:19). Патриарх Кирилл недавно сказал: «Как только мы станем говорить то, что приятно слышать сильным мира сего, никакой критики в адрес Церкви не будет. Все моментально исчезнет, на руках носить будут». Это относится не только к «сильным», но и к «слабым», к тем, кто сегодня громко возмущается «попами на мерседесах» (коих никогда в своем подавляющем большинстве и не выдвали).



Помню, как, услышав звон церковных колоколов, один пьяненький мужичок начал громко вопить, как он ненавидит попов. Чует, какая дистанция отделяет его от Церкви. Так, глядя на тетку (ту, что в цветастом платье!), которая нередко более добра и снисходительна, чем окружающие, кто-то начинает заводить песню, как злы церковные бабки. И нет способа объясниться, оправдаться не только из-за теткой интровертности, но и из-за объективной разности реальностей, в которых современные люди обитают. При почти общем одобрении аборт, так называемых гражданских» браков (блуда), попустительском отношении ко многим другим вольностям в морали, будь то и очевидная нечестность, и мелкое мошенничество, тетка наша одним своим существованием напоминает, что грех – это грех. И тут смычка между Церковью и миром невозможна принципиально.

Тетка наша, конечно, не без греха. И вообще ситуацию мы представляем несколько идеализированную. Конечно, тетка тоже живет обычными заботами о хлебе насущном, имеет профессию, трудится и отдыхает, нередко погружаясь и в обычные для мира удовольствия. Но есть что-то, что резко отделяет ее от этого мира, который все более сползает в грех. Это то, что в мире этом она барахтается, сопротивляется, внутри себя пытаюсь построить совсем иной мир. Жизнь тетки, когда она борется с собой, – весьма внутренне напряженная и, если хотите, полна приключений.

Те же аскетические книги учат: смотри внутрь себя, не выглядывай чужих грехов. И тетка честно старается не обращать внимания на чужие недостатки. Конечно, не получается, но она себя принуждает, одергивает. «Не судите, да не судимы будете!». Возникает опять же несколько проблемная ситуация, когда порой тетка избегает иметь собственное мнение о поведении другого, по крайней мере если нет прямой обязанности его иметь. И тут, если случится на приходе «поп с мерседесом» (где-то, наверное, такие встречаются?), то она может его «мерседесом» просто-напросто не интересоваться. Что, конечно, внешне кажется странным и, конечно, не способствует налаживанию связи с внешним миром. Жизнь – внутри себя и в кругу самых близких. Это не стопроцентное правило, есть личности, весьма внешне активные, но активность эта не имеет большой поддержки внутри православной общины.

Потому оказываются среди города в два-три десятка тысяч населения сотня таких «православнотых» чудаков, и кажется, что на город они никакого влияния не имеют и иметь не могут, так – какие-то странные...

У кого-то из прихожан есть духовники, это особая тема. Есть и псевдодуховники (младостарцы), но, думаю, значение этой проблемы сильно преувеличено теми же светскими СМИ. Есть священники, которые стараются организовать жизнь прихода и руководить ею. Но в большинстве случаев отношения прихожанина со священником построены внешне на тех же механизмах интровертности. Непосредственно прихожанин и священник сталкиваются на таинстве исповеди, где прихожанин перечисляет свои грехи, более обращаясь к Богу, чем к слушающему его священнику, а священник, выслушав прихожанина, может просто совершить Таинство, может сказать прихожанину несколько слов или дать совет, ну, и в вопиющем случае, отказаться от совершения Таинства. Так это выглядит внешне.

Вся жизнь нашей Церкви внешне может показаться очень сухой. Собравшиеся в ней интроверты не проявляют и доли той внешней доброжелательности, которая свойственна, например, протестантам (говорю без осуждения). Наши прихожане на одном приходе порой едва знакомы друг с другом. Если смотреть на Церковь внешне, то может показаться, что люди в ней – функции, выполняющие predetermined Церковным Уставом действия и взаимодействия. Это так, опять же, если убрать духовную компоненту. Только она живо связывает всех членов Церкви, делая их участниками Таинств. Каждое же Таинство – чудо, а чудо лежит вне земного внешнего измерения.

Когда в центре духовной жизни стоит Таинство, когда оно мерило ее ценности как реальная встреча с Божественным, с Христом, что все члены Церкви так или иначе переживают и понимают, это накладывает свой отпечаток на всю их жизнь. И если сравнивать, скажем, с XIX веком – началом XX, то осознание этого многократно выросло. Это не значит, что выросло качество участия в Таинствах, может быть, люди не переживают больше мистического опыта – скорее меньше, – но они больше знают и больше осознанно дорожат Таинственной жизнью. Потому тем большее значение в глазах простых мирян начинает играть Священное Предание, каноны и уставы. А это значит, что в Церкви формируется устойчивое ядро традиционалистов. Конечно, не всегда приверженность канонам сопряжена с тем, что мирянин их сколько-нибудь удовлетворительно знает. Тут дела стоят далеко от идеала. Но есть сердечная приверженность Церкви, которая стала гораздо более осознанной после советского лихолетья. И уже в наши дни – более осознанной после карантина, чем до него. Церковный же традиционалист мыслит в понятиях, которые весьма далеки от трендов нашего времени. Очевидно, что остается часто непонятым, а порой и не очень стремится, чтобы его понимали. И намечается пропасть...

Православные с людьми мирскими вместе только в каком-то своем измерении, более или менее важном: соседском, профессиональном, порой родительском – когда дети вне Церкви, порой приятельски-дружеском – когда вне Церкви старые друзья, но у них есть измерение, которое еще более важно: они люди Церкви. Они имеют свою жизнь, свою тайну, которую порой даже хранят от мирских. Да, пропасть... Вполне естественно желание ее перескочить. Кто-то пытается это сделать.

Вполне закономерно и похвально желание говорить на языке, всем понятном, и быть открытым к новому. Но сколь оно реализуемо? При нынешних трендах развития общества это было бы непросто. В XIX – начале XX века, когда жил святой праведный Иоанн Кронштадтский, народные массы в своем большинстве существовали еще в рамках православной традиции. Они выходили из нее, отдалялись от нее, но еще помнили и имели возможность вернуться. Поэтому общие исповеди, которые проводил прав. Иоанн Кронштадтский, имели огромное действие. Да, тенденция и в его время вела все дальше и дальше от Церкви, что привело к трагическим последствиям и для государства. Но традиция была на слуху. Блаженная Матрона Московская, о которой прав. Иоанн говорил как о следующем столпе Православия в России, и она имела еще слушателей, которые могли найти в своем опыте, в своей памяти то, о чем она говорила. Были еще великие проповедники – такие как прп. Паисий Святогорец – в Греции. Были и есть почитаемые старцы и старицы – столпы Православия – в России, но даже самые известные из них – такие как о. Николай Гурьянов, о. Иоанн (Крестьянкин), о. Кирилл (Павлов), м. Сепфора (Шнякина), – они вне Церкви были уже менее слышны. Их люди вне Церкви практически не воспринимают. Невозможно представить, чтобы эти поздние старцы и старицы обратились к толпе, как обращался прав. Иоанн Кронштадтский.

Да, толпа времен Иоанна Кронштадтского, может быть, неслась в направлении к общественно-политической пропасти быстрее нынешней, но она еще владела понятиями (пусть и начинала отекать от них, но еще понимала), через которые до нее можно было донести главные смыслы Православия. Нынешний человек, не какой-то особенно безнравственный или расхристанный, отнюдь не бунтовщик, как то было среди народа начала XX века, наоборот, конформист, признающий какие-то остаточные нормы морали, проникшие в его голову через советскую еще призму, – он просто не понял бы, о чем вообще прав. Иоанн Кронштадтский говорит. Потому что чтобы просто понять, о чем речь, надо иметь некоторые из тех понятий, что транслирует церковная традиция с ее аскетически-мистическими доминантами, которые понимают еще лишь те немногие интроверты, кто собирается у церковных стен, когда это стало

уже не модно, не круто, а в период карантина и как бы асоциально. Потому что этика в Православии неотделима от догмата и мистики.

В годы, когда Церковь вдруг стала модной, она нашла мало сущностного понимания у вполне моральных постсоветских людей. Многие обратились к ней, не всегда только следуя общей тенденции, а порой искренно желая что-то получить для души – что-то приятное. А получили известие, что все они грешники, которым каяться и каяться. И оказались в церковных общинах – обществе таких же, как они, грешников, которые порой не добрее, не лучше, не чище, не светлее (с чего бы, на самом деле?), чем они сами. То есть обществе, далеко не всегда самом приятном. А жизнь бурлит, в ней так много притягательного, так многое манит. И вроде по нашей секулярной совести ничего страшного, подумаешь! Ан, грех. И изволь каяться, а впредь обходить (что-то такое приятное! Да и что тут такого!) стороной. Нет, не обошел – опять к исповеди! И мысли: «Что же это! Все время меня виноватят! Что ни сделаю, тут же виноват». Вот уже комплекс вины – все ведь мы слышали про комплекс вины! Кошмар!!! И несчастный бежит из Церкви, как будто из царства тьмы, – на свет, на воздух! Не поискать ли чего другого, где... ну, можно и с приятностью!

Человек просто не желает принять понятие греха. Он не то, что исправлять себя не хочет (до этого еще далеко!). Он само понятие греха в глубине своей совести не приемлет. Потому что в советские годы его вытравивали. Прав. Иоанн Кронштадтский обращался к толпе, каждый человек в которой, каким бы пакостником и развратником он ни был, твердо знал, что есть грех. А значит, не был безнадежен для проповеди. Сегодня толпа состоит из духовных инфантилов, которым хочется чего-то привлекательного. Как им кажется, про любовь. Для них Христос – это только Кто-то, безусловно любящий и милующий (как, по доктору Споку, безусловно должны любить свое дитя мама с папой, даже если это дитя последнее отребье). И Он, конечно, не сделает «бо-бо», не заставит нажать комплекс вины. О, нет-нет, Христос не тот, Кто говорит о грехе, о греховности человеческой природы, которую калёным железом надо выжигать – Такой разве любит? Тот, Который говорит, что я могу пойти в ад («где плач и скрежет зубовой»), я, который никого топором не зарубил, а просто жил, как все, и слегка грешил... грешил и грешил. И не мешайте мне слегка грешить! И вот идет толпа тех, кто, как все, «широким путем» в ужасе отворачиваясь от «пути тесного».

Прошу читателя меня простить за это лирическое отступление, но без него не понять, почему Церковь сегодня вызывает такое отторжение, почему все недостатки людей Церкви видятся, как сквозь увеличительное стекло, и подавляющее большинство современных людей не слышат проповедь.

Кстати, что с комплексом вины у церковных людей? Что, они так с ним и живут, те прихожане, которые остались в Церкви, когда прошла мода? Они, конечно, тоже грешат. «Яко несть человек, иже поживет и не согрешит», как сказано в заупокойной молитве. И конечно, когда они согрешают, у них появляется чувство вины. Но это не комплекс (сложность), это что-то простое и ясное, с чем (если быть честным с собой) понятно, как обходиться. Вся аскетическая литература про то, как бороться с грехом. И когда такой церковный человек, согрешив, испытает чувство вины, он думает о том, как тот же грех второй раз не совершить, будь то грех большой или маленький, связан ли он с приятными ощущениями или нет, то есть принимает решение исправиться. Вот и вся разница, но какая! О том, что такое грех, можно говорить только с теми, кто готов принять решение исправиться, когда это неприятно. Вовсе не факт, что он действительно исправится с первого и даже второго-третьего раза, но перед ним лежат как бы «прописи»: церковная традиция полна проверенных рецептов, как это сделать, надо лишь дойти до этого и очень захотеть эти рецепты воплотить в жизнь, потому что хотя они и надежны, но часто неприятны и требуют честности и напряжения сил и воли. И церковный человек с большим или меньшим усерди-



ем к себе эти «прописи» применяет. Комплексам вины тут нет места: человек встраивает себя в традицию, где перед тысячами до него стояли те же самые проблемы (ничуть не уникальные!) и где наработаны пути исправления. Но такие пути, где порой требуется ломать себя. Ибо природа человеческая греховна, и легких путей Господь нам не обещает. Зато комплексам вины места нет: человек действует в рамках традиции, проверенной до него сотнями и тысячами таких же, как он. Тех, кто шел этим определенным Церковью путем и пришел ко Христу. Я, конечно, представляю некоторую идеальную схему, все в жизни сложнее и запутаннее, но тенденция такова. Даже если не тенденция в реальном ее воплощении, то некоторая идеальная тенденция, которую каждый приноравливает к себе как правильную и желательную.

В начале XX века еще народ, почти все его представители за исключением самых отвязных, эту традицию к себе примеряли и если не осуществляли на практике, то в качестве идеальной в уме своем имели, хотя бы иногда. Было представление, что человек должен покаяться и изменить свою жизнь. Что путь к Богу только такой. Сейчас просто нет такой ментальной тенденции. И исчезла она не сейчас, когда порой открыто насаждается торжествующая безнравственность, а также происходит откровенная дебилизация населения. Исчезла еще в советское время, когда нас воспитывали вроде бы на нравственных примерах, культивировали многие ценные и хорошие качества, и даже учили мыслить и оценивать.

Сейчас много говорят о том, что советская нравственность во многом была основана на нравственности христианской. Это заблуждение. Было, казалось, много общего, но ключевые понятия подменялись. И эта подмена так и осталась укорененной в нравственности постсоветских людей, которая остается очень далекой от того, что лежит в основе понимания добродетелей церковными людьми, чему учит православная традиция. Прежде всего в основе советской нравственности лежит гордость. Гордость, конечно, многозначное понятие, но в данном случае имеется в виду личная гордость, самолюбие. Когда нас, советских детей воспитывали, прививая множество добрых качеств, наши воспитатели апеллировали к нашей гордости и нашему самолюбию, которое и должно было, не слишком проявляя себя вовне, стать каркасом нашей личности. Нет, конечно, это был не вульгарный эгоизм, нас как раз учили быть альтруистами. Конечно, это не было самолюбованием или хвастливостью – нас учили быть скромными. Но это некоторое чувство самодовольства (его лучше всего выражает фраза, которую говорили положительные герои: «Если бы мне удалось прожить свою жизнь снова, я прожил бы ее так же», – никогда в жизни православный человек подобного не скажет!), некоторого чувства достоинства, самоуважения – в общем, всего того, что так ценится в людях (лучших людях!) и сейчас, но что катастрофически противостоит христианскому смиренному сознанию своей худости (свт. Антиох говорит: «яко семя тли во мне есть»). Последнее, кажется, не укладывается ни в какие рамки. Но только оно дает возможность жить, имея понятие греха, собственной греховности в качестве ежедневного, постоянно актуального. Постсоветский человек, чтобы прийти к этому пониманию, должен пережить реальный немалый жизненный толчок, часто вдребезги разбивающий его самолюбие, что в понимании православного есть особая милость Божия («Сердце сокрушено и смиренно Бог не унижит» – Пс. 50:19). Иначе Слову Божию очень трудно пробраться в душу постсоветского человека. И что самое парадоксальное, нередко чем у человека крепче его советского закваса нравственность, чем в большей степени он является «хорошим человеком», тем труднее ему приблизиться к Церкви.

Но «хорошие люди» тоже хотят иметь свою религию. Есть светская религия как вероисповедание так называемой интеллигенции: «Возьмемся за руки, друзья, чтоб не пропасть поодиночке». Чаще всего она сопряжена с идеологическим либерализмом, понимае-

мым как идеология человеческого достоинства (сопряженного порой с самолюбованием). Но часть этой интеллигенции пришла в церковь вместе со своей либеральной (во многом пересекающейся с советской) нравственностью, поставив себя «хорошими людьми в церкви». Людьми, которым понятие греха не вполне понятно. Они ставят свои приоритеты в Православии так, чтобы греховность человеческой природы ушла на второй план. Они говорят много верного, но не льстивы ли их речи? Они любят рассуждать о любви и свободе – категориях, важнейших для Православия. Но в православном понимании любовь и свобода, как ее видит человек, как он сейчас есть, эмпирический человек, искажены, поскольку человек этот сам искажен грехом. Вот это основная точка, которая разделяет в Церкви либералов от традиционалистов. Все остальное – следствия. Тут две разные картины мира! Две разные антропологии, две разные теологии. Их соприкосновение заставляет традиционалистов еще крепче держаться за традицию, за каждую ее букву, ведь они чувствуют, что традицию – основу их мировоззрения – хотят из-под них выбить. Либералы чувствуют, что традиция им противостоит, мешает выражать свое мировоззрение.

Дело тут именно в общем мироощущении, а не в наборе точек зрения. Вот, например, вопрос, как приступать к Причастию. Либерал стремится все по возможности упростить. Доводилось читать и про такую точку зрения, думаю, не слишком редкую, что человек всегда должен иметь возможность причаститься. Зашел он в Церковь, поспел на Литургию только к «Отче наш» и смело приступает, потому что на душу ему так легло. Традиционалист вообще не склонен придавать слишком большого значения тому, что легло ему на душу, именно потому, что себя в своем эмпирическом состоянии не слишком ценит, считает саму свою природу греховной, а потому полагается на Священное Предание и традицию, например, принятую в Русской Православной Церкви и многожды опробованную, как готовиться к причастию: с исповедью, постами, длинными молитвами.

Полагаю, к слову, что тут есть определенное соотношение и политического либерализма с консерватизмом, поскольку в подавляющем большинстве своем традиционалисты – консерваторы по своему политическому мировоззрению, а либералы – они либералы и есть. Суть тут в том, что для либерала он сам по природе хорош: ему могут противостоять темные косные массы, но его личность призвана к свободе и творчеству, ничем не ограниченному. В основе этого мировоззрения лежит тезис, идущий от эпохи Просвещения, что человек по природе хорош, надо лишь устранить то, что делает его дурным. Современные либералы редко копают столь глубоко, им важно, что «хороши» по природе они сами и те их друзья, с которыми они «возьмутся за руки». Основой консервативного мировоззрения является убежденность (в тех или иных пределах), что человек такое существо, которое надо ставить всегда в определенные рамки, встраивать в традицию, поскольку твердой убежденности в исходной доброкачественности человеческой природы у консерватора нет.

Кстати, либералы своим поведением на практике подтвердили этот тезис (лучше бы они, конечно, этого не подтверждали!). Вспомним, что до расцвета постмодернизма политические мыслители часто писали о современности как о новой традиции (например, такие мысли есть у Ш. Айзенштадта). И вот на Западе уже готов набор мировоззренческих штампов, весьма жестких рамок, в которые должно встраиваться либеральное мировоззрение, некая либеральная псевдотрадиция. В России часть штампов уже усвоена, но многие вызывают еще недоумение и у самих либералов. Они-то хотели просто свободомыслия, которое опять же оправдано тем, что человек по природе хорош, и свобода мысли приведет к добру. (Церковные традиционалисты уверены, что мысль, отпущенная в свободное парение, – причина всех бед. Это то, что в аскетике называется мечтаниями, через которые грех и проникает в человека.) Мировоззренческие штампы, которые либералам навязывает «современная традиция», так же проистекают из идеи «хорошести» человека,

только доводят эту мысль до абсурда. «Естественного человека» Просвещения сменяет противоестественный человек постмодерна, где не просто нет греха, а где грех – хорош, ибо, дескать, «пусть расцветают все цветы».

Конечно, подавляющее большинство наших церковных либералов до такой степени «свободомысля» не дошло, но они вольно или чаще невольно несут в Церковь мировоззрение, ей в основе своей противостоящее.

На основе своего мировоззрения церковные либералы мечтают построить свою церковь, вытеснив «ретроградов» за пределы Церкви. Поэтому некоторые из них поговаривают о том, что неплохо бы спровоцировать в Церкви «небольшой раскол», в который бы ушли традиционалисты, недовольные либерализацией порядков в Церкви. А поскольку таковая либерализация благодаря критической массе традиционалистов в ней и среди мирян, и среди духовенства затруднена, с точки зрения некоторых либералов, может быть желательна и провокация.

Теперь я скажу несколько слов о современных проблемах Церкви, не вдаваясь в конкретную фактологию (поскольку не претендую быть в этом вопросе достаточно компетентной), но затрону мировоззренческие вопросы, ментальный план проблемы. Во-первых, это вопрос об Украинском расколе, который привел к тому, что раскол наметился во всем Православном мире. За ним стоят открытые враги нашей Церкви, светские политики, более или менее осознающие последствия своих действий, церковные политики, которыми двигало стремление возвеличить себя, – не буду об этом говорить. Не буду вдаваться в канонические вопросы, об этом писали многие и гораздо лучше, чем могла бы написать я. Скажу лишь о том, что произошло в результате и чего еще не все замечают, хотя оно лежит на поверхности.

Вернемся к тем православным интровертам, которые строят свое мировоззрение на основании той аскетической литературы, которую читают, а читают некоторые из них много. Мы опять же не будем касаться вопроса, насколько удачно строят они свое мировоззрение, тут у всех по-разному. Нам важно лишь, что в основе его лежит представление о собственной греховности и необходимости грех преодолеть, – это азы. Круг этого чтения, а значит каналы передачи традиции, как я уже перечисляла, составляют Святые Отцы – богословы и аскеты преимущественно византийского времени (в основном греки), ряд авторов XIX – начала XX века (преимущественно русские) и ряд авторов XX века и теперь уже начала XXI (среди которых снова немало греков). Поскольку все греки, которых читают наши церковные традиционалисты, так или иначе связаны с горой Афон, то авторитет Афона в их глазах до недавнего времени был огромен. При этом подробных сведений, чем живет Афон, у них, как правило, не было. Определенная мифологизация Афона присутствовала. Афон становился мерилom истины. Принятие украинских раскольников рядом авторитетнейших, вызывающих пиетет монастырей Афона и невнятность позиции многих других вызвала глубокое недоумение и до сих пор во многом не осмыслено. Так же, как и последовавшее затем принятие украинских раскольников Элладской Православной Церковью. Возникла тенденция опереться на национальное Православие, принизив значение греков. Но это, конечно, дурной выход из положения. А положение реально безвыходное: надо признать и те высочайшие вершины, которых достигла духовная жизнь греческих монахов, особенно в последние десятилетия, и ее огромное влияние на мировоззрение современных российских православных, но надо признать и то, что некоторые из последователей этих духовных гигантов совершили крайне малопонятный шаг, отрекшись от канонически верующих украинцев (в значительной мере ориентированных на Россию) и поддержав с подачи Вселенского Патриарха раскольников. Это большое и неразрешимое сегодня недоумение, перед которым стоят российские православные. К тому же проблема эта слабо артикулируется, поскольку в

результате интровертности современных православных (которая принимается как достоинство) нет никакого механизма даже для простого обмена мыслями по поводу проблемы – она загоняется внутрь.

Последнее само является неразрешимой проблемой. Молчаливость современных православных традиционалистов, обсуждение проблем Православия, да и мира в целом, только в узких кружках, ведет к тому, что провоцирует мифотворчество, которое естественно возникает при недостатке информации, и направленность которого может быть несколько неожиданна. Реагировать же на него, как-то корректировать намечающиеся отступления от канонического порядка невозможно, поскольку во многом этот стихийный процесс до времени почти не имеет внешних проявлений. Так, например, как стал неожиданностью для священноначалия феномен схимонаха Сергия Романова.

Между тем и сам этот феномен есть лишь симптом (и, может быть, еще слабый симптом) большой проблемы, которая грозит тоже превратиться в неразрешимую. Что, впрочем, во многом неизбежно, ибо реальность последних дней, напоминающая апокалиптическую, ставит перед Церковью сложнейшие проблемы. Я не знаю, кто стоит за схимонахом Сергием, с кем он связан, чью позицию выражает, но в качестве симптома он отразил скрытое (а иногда и явное) недовольство большинства православных позицией некоторых из числа священноначалия, которые закрыли храмы на Страстной седмице и Пасхе и отступили от канонического порядка преподания Святых Таин – Причастия. То есть нарушения в глазах многих важнейших составляющих традиции. На фоне того, что православные, как и все, наверное, хотели услышать какое-то объяснения происходящему, убеждаясь, что даже при том, что коронавирус – печальная реальность, пандемию сильные мира сего использовали в целях, далеких от медицинских (и порой принимающих апокалиптический характер), для чего опасность заражения вирусом, очевидно, преувеличивая. Опять возникли вопросы, остающиеся без ответа. Может быть, наше счастье, что схимонах Сергий повел себя слишком явно неадекватно, и это не способствовало его поддержке среди большинства православных и не вызвало большой смуты. Но напряженность остается и остается она не высказываемой или высказываемой только в узком кругу.

Я очертила эти две проблемы, которые реально гораздо более конфликтогенны, чем «попы в мерседесах», вызывающие мало интереса. Они проистекают во многом в контексте интровертности православных, затрагивают сами основы мировоззрения православных традиционалистов и способствуют тому, что рядовые прихожане все более погружаются внутрь себя. Говорю это без осуждения, ибо, похоже, нет человеческих путей разрешения этих проблем. Все в недоумении. Только Господь, если захочет, сможет их разрешить.

Получается, что Церковь и общество все более расходятся. Церковь, однако, вот она: открыта для каждого желающего. Желающего приложить усилие и вникнуть в ее учение, применить его к своей жизни. И столкнуться при этом со многими недоумениями (но то симптом нашего сложного времени: меньше ли недоумений у мирского человека, если он умеет видеть и мыслить). Сомневаюсь, что Церковь вновь станет громогласна. Я приветствую современные миссионерские тенденции в Церкви, но отношусь к ним скептически. Общество не готово услышать Церковь, и разделение здесь глубокое, лежащее в самых основах мировоззрения. Кто-то на индивидуальном уровне преодолевает их не без труда, но маловероятно, чтобы они были легко преодолены на уровне общества. Попытка была сделана в 1990-х, сейчас идет откат. Церковь же, в свою очередь, все более интровертна – и в хорошем смысле, поскольку традиция претворяется в жизни человека в его глубинах, в тишине, где человек может услышать голос Бога, и в смысле, я бы сказала, трагическом, поскольку пребывает в глубоком недоумении, вглядываясь в нынешние времена с их апокалиптическими признаками. И так она в преддверии неминуемых грядущих катастроф стоит и ждет, кто сам в нее войдет, не имея уже таких проповедников, каким был святой

праведный Иоанн Кронштадтский в преддверии крушения исторической России. Ждет, кто присоединится к этой небольшой группке простецких теток и дедов, собравшихся вокруг простоватого улыбчивого батюшки, – «малому стаду», которое Христос призвал не бояться. Группке готовых со всеми своими смятениями и недоумениями, но шагнуть в неизвестность будущего земного... где будут бури, и устоит только Церковь, ибо «врата адовы не одолеют ее».

*Аннотация.* Статья посвящена тому, что такое современная Церковь – возможно, Церковь последних времен, каковы ее прихожане, каков их психологический склад, круг чтения, мыслей, представлений. Где проходит водораздел, отделяющий их от «мира» и «хороших мирских людей», которые тоже стремятся быть нравственными? Мы видим этот водораздел в осознании понятия греха, применении этого понимания к своей жизни. Корень различия «церковных традиционалистов» и «церковных либералов» в разном отношении к греху, за которым стоят две разные теологии и две разные антропологии. Первые ориентированы на аскетическое учение церкви, которое все более проникает сейчас в жизнь мирян, вторые вольно или невольно впитали в себя понимание «естественного» человека Нового времени, который в силу новейших тенденций превращается уже в человека противоестественного. Исчезновение из общественного сознания понятия греха делает невозможной и проповедь, подобную той, мастером которой был святой праведный Иоанн Кронштадтский. Церковь и мир все чаще говорят на разных языках, церковные люди все более становятся интровертами, нелюбимыми и не понимаемыми миром. Это то, о чем говорил Христос: «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир». Трагичность этих слов все более проявляется в наши времена, когда, похоже, начинают сбываться апокалиптические пророчества.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, православные, святой праведный Иоанн Кронштадтский, традиция, церковные традиционалисты, церковные либералы.

Svetlana V. Lourie, MA in History, PhD in Culturology, Leading Researcher, the Sociological Institute of RAS. E-mail: svlourie@gmail.com .

### **The Church of the Introverts**

*Why there are no longer such figures as John of Kronstadt among us*

*Abstract.* The article is devoted to the issue of contemporary church, perhaps the church of the recent times, to the issue of its parishioners and the characteristics of their psychological disposition, scope of reading, thought and ideas. Where is the marking line that divides them from the “secular life”, from “good laypeople” who also aspire to be moral? We see this marking line in the realization (awareness) of the conception of the sin and the use of this realization in everyday life. The root of difference between the “ecclesiastical traditionalists” and “ecclesiastical liberals”, that are connected with two diverse theologies and two diverse anthropologies, lies in the different attitude to the conception of sin. The traditionalists support the ascetic church doctrine that now more and more penetrates the parishioners’ life, and the liberals, voluntary or involuntary, absorbed the idea of the Man of the New Time, natural man, who due to the newest tendencies is gradually turning into an “unnatural man”. The disappearance of the concept of sin from the public conscience makes it impossible to deliver such sermons as the Saint Holy John of Kronstadt. The church and the laypeople tend more and more to talk past each other, the ecclesiasts turn more introvertive, unsociable and misunderstood by the world. Jesus Christ also spoke about this phenomenon: “If you were from the world, the world would love its own, but I chose you from the world, so the world hates you”. The tragic aspect of this saying becomes more evident in our time that has certain apocalyptic traits.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Orthodox Christians, the Saint Holy John of Kronstadt, Tradition, Ecclesiastical Traditionalists, Ecclesiastical Liberals.



## «Всероссийский батюшка» и «несвятой святой»

*Иоанн Кронштадтский – человек, любивший людей, обличитель общества и власти, бескомпромиссный борец с грехами... в самом себе*

Уважаемый читатель! Подзаголовок настоящей статьи подсказывает, на какие аспекты жизненного пути святого праведного отца Иоанна мне хотелось бы обратить Ваше благосклонное внимание.

Да, мы «присноименитые люди российские», в большинстве своем хорошо знаем и помним, как святой праведный Иоанн Кронштадтский исцелял больных и изгонял бесов (кстати, в своих трудах он выделил два типа беснования – обычный и «интеллектуальный», заключающийся в преданности сатанинским заблуждениям ума, причем второй тип считал гораздо более тяжелым и страшным). Знаем, как он проповедовал Христову веру и своим «огненным словом» боролся с «революционной заразой». Наконец, мы ведаем, что как добрый пастырь отец Иоанн непрестанно призывал читателей своих трудов усиливать внимание к внутреннему духовному деланию и одновременно ежедневно и самым горячим образом молился об исправлении внешнего порядка христианской жизни и о соединении святых Божиих церквей.

Но мы также помним боговдохновенные слова святого апостола Павла, из его Первого послания к Коринфянам. Слова о том, что без любви в ничто превращается не только всё (то есть всякое деяние и всякая добродетель), но и всяк (то есть всякий вообще человек). Поистине любое дело и любой деятель без любви по сути ничто. А сама любовь во Христе оживотворяет и обоготворяет любое дело, ибо Бог есть любовь (1 Ин. 4: 8) [здесь и далее Священное Писание цит. по: 1].

И потому мы должны помнить, что общенародное почитание «всероссийского батюшки» протоиерея Иоанна Сергиева началось не с совершившихся им в Кронштадте (а затем и по всей России) прижизненных и посмертных чудес, а с явленной (и постоянно являемой) им деятельной любви к людям. И самым, наверное, известным общественным, социальным делом этой любви стало создание отцом Иоанном Кронштадтским Дома трудолюбия. О причинах, подвигших святого на постановку и реализацию в месте своего служения сложнейшей по тем временам задачи создания одного из первых в России рабочих домов, сам о. Иоанн в своем специальном воззвании к жителям Кронштадта написал следующее:

«Кому не известны рои <...> нищих – мужчин, женщин и детей разного возраста? Кто не видал того, что между нищими мещанами есть много людей молодых и здоровых, представляющих из себя весьма жалкие фигуры по своей крайне грязной и изорванной одежде, трясущихся у преддверия храмов или у лавок и заборов в ожидании подавания от какого-либо благодетеля? Но всякий ли додумывается до настоящей причины такого множества бедных?»

*Балытников Вадим Владимирович, кандидат юридических наук, государственный советник юстиции Российской Федерации 1 класса, участник Всемирного русского народного собора. E-mail: balytnikov@mail.ru*

Причин <...> нищеты и бедности множество, вот главные: бедность от рождения, бедность от сиротства, бедность от разных бедственных случаев, напр., от пожара, от кражи, бедность от неспособности к труду по причине старости или болезни, или покалечения, или по маловозрастности, бедность от потери места, бедность от лени, бедность от пристрастия к хмельным напиткам – и в наибольшей части случаев – от недостатка труда и от недостатка средств, с которыми бы можно было взяться за труд: порядочной одежды, обуви, насущного хлеба, инструмента или орудия...

А угодно ли, господа, видеть непривлекательную картину бедности наших нищих? Вы заранее отказываетесь ее видеть, вы отворачиваете лицо! Не гнушайтесь, ведь это члены наши, ведь это братья наши! Но к чему же я утомляю такой картиной воображение читателей, привыкших к изящной обстановке? Не для того, конечно, чтобы читатель только сказал: слава Богу, что я не родился в бедности или не живу в бедности; слава Богу, что <...> я обеспечен; слава Богу, что я живу с комфортом и во всяком довольстве; или: я свою лепту вношу в богадельню, на приют, до этих нищих мне дела нет, Нет, господа, это дело касается до всех...

Не пугайтесь, господа, громадности предпринимаемого дела, доброму делу поможет Бог, – а где Бог, там скоро явится все как бы из ничего. Ум хорошо, а два лучше; с миру по нитке – бедному рубашка; кто чем может, тот тем и поможет. Если городу [Кронштадту – В.В.] пришлось принять к себе такое множество нищих <...> то он, конечно, должен взять на себя и обязанность занять чем-нибудь этих <...> людей <...> иначе выйдет и возрастет неизбежное зло – воровство и грабительство, и мирные граждане <...> везде и всегда не будут в безопасности. Пора сделать что-либо решительное относительно нищих – устроить для них рабочий дом и для детей ремесленную школу.

Итак, братья, все, кого интересует благо человечества, пусть соберутся и сплотятся в дружное общество и будем собирать нравственные и материальные силы <...> на приискание дома трудящихся» [5].

Вот, уважаемый читатель, изложенный в довольно кратких, четких и ясных словах поистине великолепный образчик православного и святоотеческого социального служения – в самом обширном, самом полном и самом высоком смысле этого слова. Это прежде всего служение обществу – ибо отец Иоанн заботился об общественном, то есть общем для всех благе – о том, что будет нести благо и неимущим, и обеспеченным людям.

Это, далее, служение, направленное на реальное устранение истинных причин бедности, а не на смягчение их очевидных последствий. Отец Иоанн обеспечивал бедняков не рыбой, а удочкой, или, говоря по-кронштадтски, – не колюшкой (не путать с питерской корюшкой), а крючком для ловли доброй рыбы.

Это, наконец, совершенно правильный призыв «интересующихся благом человечества» к настоящему, подлинно конструктивному (созидательному) делу, а не к разного рода маниловским фантазмагориям и бесконечно худшим их «революционным мечтам», всю вредность, губительность и смертоносность которых Россия, как мы знаем, вскоре после смерти святого ощутила сполна...

Во втором воззвании о. Иоанн, разъясняя свои намерения и мотивы, писал:

«При таком богатом разнообразии сил нашего общества, при такой его талантливости, при таком множестве людей и образованных, и дельных, и искусных, и с состоянием, хотя и не громадным, было бы и пред Богом грешно и перед людьми стыдно оставлять такое множество наших членов <...> оторванными, изолированными от общественного тела и от его благосостояния. Отчего не связать их с общественным организмом, соорудив для них помещение и дав каждому из них дело – и с делом дав им хлеб и все нужное? Опять я обращаюсь к обществу с покорнейшей просьбой – обратит деятельное внимание на кронштадтских нищих <...> приискать или сделать для

них общее помещение и каждому дать соответственно его силам труд, которым он мог бы кормиться и одеваться. Во имя христианства, во имя человеколюбия <...> взываю: поможем этим бесприютным беднякам; поддержим их и нравственно, и материально; не откажемся от солидарности с ними, как с людьми и собратами и докажем, что чувство человеколюбия в нас еще живуче и себялюбие не заело нас. Так как прежде всего нужна здесь материальная помощь, то я делаю первый почин, вношу ежегодно в кассу общества, которое примет на себя хлопоты по этому делу – семьдесят рублей, с тем, чтобы не подавать на улицах и у церкви нищим» [5]. Всего же за годы своей жизни о. Иоанн передал на нужды Кронштадтского дома трудолюбия просто гигантскую по тем временам сумму – около 700 тысяч рублей.

Обратим внимание, о чем прежде всего печется святой Иоанн? Ни о чем ином, как о восстановлении связи деклассированных, десоциализированных и прямо скажем – люмпенизированных элементов с обществом. Причем именно и конкретно о восстановлении этой связи путем привлечения оных элементов к общественно полезному труду и не на разовой, а на постоянной, выгодной для общества и всех его членов основе. Поистине, вот равным образом подлинно научный и подлинно христианский путь заботы о неимущих, бедных да и вообще о всех людях, угнетенных социальными проблемами.

«Как хорошо было бы по всем этим причинам устроить Дом Трудолюбия! Тогда <...> нищие наши жили бы, да трудились и благодарили Бога, да своих благодетелей. И нравственно многие поднялись бы. А если бы кто, будучи здоров, не захотел работать, то из города долой: Кронштадт не рассадник тунеядцев» [5].

Обратим внимание, как строго святой Иоанн следует изложенному еще апостолом Павлом: «...если же кто не хочет трудиться, тот у вас да не ест» (2 Фес. 3: 10). Ибо подлинно христианская любовь к людям именно такова! Она призывает к развитию и к жизни, а не к загниванию и смерти! А вот как в том же воззвании святой Иоанн рьяно опровергает и псевдогуманистические бредни о недопустимости принуждения не желающих к труду:

«Братья! Некоторые не хотят слышать о рабочем доме, потому что, говорят, это есть карательное заведение, а мы не имеем права карать...

Какое карательное заведение? Это прямо благотворительное заведение: разве не доброе, не гуманное дело спасать людей от лени, праздности, апатии, тунеядства? Если спор из-за слов, то переименуйте название и назовите <...> все равно, как хотите, только не откладывайте бы в долгий ящик доброго дела, напрашивающегося на скорое исполнение» [5].

Стоит ли удивляться, что даже формально закрывшая в 1922 году чудесный Дом трудолюбия (славный прежде всего тем, что он предоставлял не только кров и работу, но и возможность получения образования, причем независимо от вероисповедания) Советская власть на деле сохранила его, перепрофилировав в государственное профессионально-техническое училище, существующее и действующее в Кронштадте вплоть до настоящего времени. Ведь принцип «не трудящийся да не ест» был в той или иной формулировке закреплён во всех советских конституциях.

Кстати, о власти, конституциях, но еще более о народе, об обществе и стране в целом. В восприятии многих святой праведный Иоанн Кронштадтский является чуть ли не ярким апологетом дореволюционной России в целом и российской монархии в частности. Однако внимательное знакомство с его трудами показывает, что позиция кронштадтского пастыря на деле была гораздо глубже. Критикуя тогдашнее, разложенное революционной заразой общество, он не щадил и власть (как в лице господствующих классов, так и в лице самого монарха), ибо на деле не отделял «верхи» от «низов» и элиту от народа, прямо давая понять, что «все согрешили» (Рим. 3: 23).

«Россия забыла Бога спасающего, утратила веру в Него, оставила закон Божий, поработила себя всяким страстям, обоготворила слепой разум человеческий; вместо воли Божией – премудрой, святой, праведной – широко распахнула двери всякому произволу и оттого неизмеримо бедствует, терпит посрамление всего света – достойное возмездие за свою гордость, за свою спячку, бездействие, продажность, холодность к Церкви Божией. Бог карает нас за грехи...

Какого <...> еще не сделали зла <...> люди <...> в России живущие? Какими еще не растлили себя грехами? Все, все сделали и сделают, что подвигает на нас праведный гнев Божий: и явное безверие, и богохульство, отвержение всяких истинных начал веры, разврат, пьянство, всякие увеселения вместо того, чтобы облечься в траур общественного покаяния и печали о грехах, прогневающих Бога...

От Бога отступили мы... Отвергли мы волю Божию, живем по своей воле, и скоро увидим, к чему она приведет или привела уже. «Если же друг друга угрызаете и съедаете, – говорит Слово Божие, – то берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом» [Гал. 5: 15].

Какого же покровительства неба ждать нам, когда мы сами отвратились от Бога? Если не покаемся и не исправимся, мы будем оставлены Богом. «Се, оставляется вам дом ваш пуст» (Мф. 23: 38), – говорит Господь» [5].

Эти слова святого Иоанна хорошо известны. Гораздо менее известными (и куда менее популярными) являются наставления, данные им своим духовным чадам в годы революции 1905–1907 годов (ставшей грозной предшественницей двух кровавых, разрушительных, трагических для России революций 1917 года).

«Не скорби безутешно о злополучии отечества, о проигранных войнах (с Японией); о потере военных кораблей [на Тихоокеанском театре военных действий в ходе войны 1904–1905 годов фактически была уничтожена большая часть Российского императорского флота – В.Б.] <...> о громадных потерях государства <...> Земное отечество страдает за <...> недальновидность царя, за грехи царя и народа <...> и [прежде всего] <...> так называемого образованного мира министров, чиновников, офицеров, учащегося юношества.

Отчего же столь великое, бывшее столь твердым, могущественным и славным прежде, царство наше ныне так расслабело, обессилело, уничтожилось, всколебалось? Оттого, что оно сошло с твердой и непоколебимой основы истинной веры и <...> отпало от Бога, Который один есть непоколебимая во веки вечная держава, Которым твердо держатся в дивной гармонии небо и земля столько веков.

Россия мятется, страдает и мучится от кровавой внутренней борьбы <...> от безбожия, безначалия и крайнего упадка нравов. Судьба печальная, наводящая на мрачные думы...» [5].

Не стоит удивляться, что, будучи убежденным монархистом, святой Иоанн Кронштадтский упрекал царя-страстотерпца Николая II в недальновидности (равно как и в куда более тяжких грехах, вплоть до неверия). Святость не означает безгрешности, а исторические ошибки последнего российского императора общепризнаны (в том числе и святыми – недаром, к примеру, преподобный Нектарий Оптинский еще в 1917 году заявлял, что «царь ныне слезами искупает свои ошибки, а в будущем году он искупит их кровью», после чего в будущем будет прославлен во святых как претерпевший мучения).

Но святой царь Николай вместе со всей семьей царственных страстотерпцев на деле искупил свои грехи. А искупаем ли их мы, живущие ныне присноименитые граждане российские? Ведь это к нам обращены слова всероссийского духовного наставника нашего народа, святого праведного отца Иоанна:

«Помните, что Отечество земное с его Церковью есть преддверие Отечества Небесного, потому любите его горячо и будьте готовы душу свою за него положить... Все-

благое Провидение не оставит России и в этом печальном и гибельном состоянии. Оно праведно накажет ее и ведет к возрождению. Судьбы Божии праведные совершаются над Россией, как они совершались в предшествовавшие века ее существования при древних великих князьях и царях наших. Россию куют беды и напасти. Не напрасно Тот, Кто правит всеми народами, искусно, премудро, метко кладет на свою наковальню всех, подвергаемых Его сильному молоту. Крепись, Россия! Но и кайся, молись, плачь горькими слезами перед твоим Небесным Отцом!

Господь вверил нам, русским, великий спасительный талант православной веры, через которую спаслось множество верных в предшествовавшие века, да и в наше время. Спрошу вас и себя: умножаем ли мы вверенный нам талант православной? Стараемся ли жить по вере? Стараемся ли оправдывать добрыми делами свое христианское звание? Творим ли плоды покаяния? Стараемся ли украшать себя всякой христианскою добродетелью? Все дремлет и спит. «Задремали все и уснули» (Мф. 25: 5). Нужно ли говорить, напоминать, что творится вокруг нас в обществе, в высших учебных заведениях, в прессе, в законодательных учреждениях и т.д. «Встань же, русский человек, воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Еф. 5: 14)!» [5].

Кстати, а каким именно образом святой Иоанн предлагал своим соотечественникам исполнять знаменитый принцип святителя Иоанна Златоуста («Ты пал? Вставай! Тысячу раз пал? Тысячу раз вставай!»). Об этом мы, уважаемый читатель, ныне можем узнать из дневников святого. Они (вызывая удивление многих) поведают нам, что один из величайших святых петербургского периода российской истории непрестанно, всю свою жизнь, едва ли не до самой смерти был терзаем греховными страстями и был вынужден постоянно бороться с грехом. И именно овладевая навыком борьбы с собственными грехами, святой праведный Иоанн получал благодать помогать в борьбе с грехом в земной жизни тысячам и десяткам тысяч, а после отшествия на Небеса – сотням тысяч и миллионам людей!

Прочтем же дневники праведного Иоанна начала 70-х годов XIX века. Прежде всего мы обнаружим, сколь строгим и внимательным к себе, своему сердцу уже тогда был кронштадтский пастырь.

«Ходя в саду <...> и разговаривая с отцом Порфирием Васильевичем Надпорожским, я ощутил и допустил <...> злорадство и недоброжелательство в сердце относительно его, когда увидел, что он бледен и худ, а между тем он ничего мне не сделал худого; тотчас же я возболезновал в сердце о своей злобе, раскаялся и молил Господа очистить грех мой, снять вину мою и даровать мне любовь искреннюю и доброжелательство к брату моему... А позложелательствовал я втайне по зависти к брату, ибо он пользовался и пользуется в городе большими доходами... Но разве мы бедны? Разве в чем лишены?.. О, я не должен следовать злым <...> склонностям сердца моего!» [2].

Несколько времени спустя он пишет: «Прости, Господи, мне грех мой, что я с горечью [вслух] осуждал сестру и свояченицу свою Анну и дал повод осуждать ее и слуге своей Екатерине» [2]. Не будет ли риторическим вопрос о том, считаем ли мы, почитатели святого Иоанн Кронштадтского, подлинно необходимой реальную борьбу с осуждением как с влекущим в погибель грехом. Разумею постановку этого вопроса применительно к осуждению словесному, о мысленном же я сейчас даже и не говорю...

Но если мы думаем, что самыми страшными его грехами были перечисленные выше грехи осуждения, то ошибемся. Едва ли не большинство посвященных борьбе с собственными грехами дневниковых записей святого описывают прежде всего борьбу со смертным грехом гнева. Причем зачастую гнева на нищих, покровителем и заступником которых он по праву считался. И посмотри, уважаемый читатель, каков был это гнев!



«Прости мне, Господи, дерзость мою рукою на нищих Твоих: одного я сильно вырвал за волосы за <...> мнимый обман, другого хотел схватить, но он убежал; прости мне, Господи, гнев мой, жестокость мою, ропот мой; прости мне дерзость мою пред Тобою!

Согрешил – обидел нищих, голодных, холодных, долго меня дожидавшихся на улице; я несправедливо думал, что они обманывают меня и на шалость просят у меня денег, а они в самом деле нуждались. Обидел я тем, что вырвал за волосы одного и на всех ярился и кричал. Прости мне, разбойнику, грех мой тяжкий, Господи! Каюсь пред Тобою» [2].

И некоторое время спустя – вновь:

«Вышедши на улицу и обходя некоторые места, я шел по Посадской улице, и нагнали меня нищие, и я обиделся, что они преследуют меня, и стал их гнать от себя. Одного <...> я прогнал, и когда он не хотел уходить, велел будочнику взять его – побежал нищий отрок, побежал и будочник и догнал его, и ударил его <...> меня взяла досада за их попрошайство и надоедание <...> и когда один из них не отходил в гнев пнул я его ногою и пошел.

Взял меня гнев и напала на меня скорбь, теснота, и стал адский огонь палить меня; я пошел уединенною дорогою <...> молиться, каяться, плакать. Долго Господь не разрешал меня от уз греховных, давая мне почувствовать великую дерзость мою, злобу, скупость, алчность мою, пристрастие мое к земле, жестокосердие и немилосердие, но наконец Он умолен был бесконечным милосердием Своим и простил мне грех мой, разрешил узы мои, отъял смятение и даровал мир, отъял тесноту и даровал свободу, отъял смерть и даровал жизнь, обновил, умирил, утешил меня. Слава чудесам милосердия и долготерпения Его! А мне время измениться и быть простым, щедрым, кротким, незлобивым, терпеливым, не бийцей...» [2].

Думаете, на этом борьба завершилась? Как бы не так! В следующем году святой Иоанн вновь пишет:

«Рассердившись после прогулки на нищих, потерял было мир и в великое уныние и тревогу и тесноту душевную впал; после же молитвы искренней в покаянии опять [и подаяния нищим необходимого им] восприял милость Его. Слава Господу! *Благослови, душе моя, Господа* (Пс. 102: 1)» [2].

Кто-нибудь скажет: «Смотрите, какой очевидный прогресс всего за какой-то год! От нанесения нищим побоев – до “всего лишь” раздражения против них!».

Но святой Иоанн, как и вся Христова Церковь, хорошо знал, что «всего лишь» раздражение тоже является проявлением страсти гнева, способным “при случае” погубить душу человека и в этой, и в будущей жизни. Недаром почти полвека спустя, в конце первого десятилетия XX века, в своем «Предсмертном дневнике» батюшка писал:

«Прости мне, Господи, грех мой – грех раздражения, гнева, озлобления на противоречащих мне. Научи меня кротости, смирению, терпению, незлобию, тихости всегдашней Духом Твоим Святым» [3].

Но разве только с раздражением и другими проявлениями гнева боролся праведный? Конечно же нет! Девять дней спустя после предыдущей записи он повествует в дневнике о своей борьбе с «матерью всех грехов» – гордыней (и ее «ранней дочерью» – презрением к людям):

«Благодарю Господа, совершившего со мною чудо милосердия, – возрождения моего внутреннего после тайного глубокого покаяния моего в гордости и в презрении к некоторым сельским женщинам, и раздражении на них, часто пытавшихся подойти ко мне, когда я ехал, утомленный, подышать чистым воздухом и тайно помолиться Господу и возблагодарить Его за приобщение Святых Тайн. Грех мой был тяжкий – я лишился мира

и отрады после причащения Святых Тайн; благодать оставила меня, ибо я оскорбил ее и печалил Духа Святого. Но после глубокого покаяния Господь чудно изменил мое сердце и дал мне небесный мир!

Как я мал, как ничтожен в творении Божиим, как грешен между земнородными, и при том, как самомнителен, лукав, судителен относительно дел и слов, или опрометчивости начальствующих, даже царей и высочайших особ, и относительно всех людей! Как раздражителен, гневлив, завистлив, горд, недоброжелателен, зложелателен относительно многих, ленив, нерадив, корыстолюбив, небрежен, блудлив [да, представьте себе, в своих дневниках святой писал и о «смутительных помыслах» в отношении противоположного пола – *В.Б.*], не усерден к святым делам, например – к делам молитвы и покаяния! С ранней юности я обременил себя грехами, и доселе коснею в них, несмотря на преизбыточную благодать, данную мне Богом!» [3].

И вновь несколько дней спустя – о борьбе со страстью гнева, не оставлявшей его едва ли не до смертного часа:

«Благодарю Господа, помиловавшего меня величественным помилованием утром, когда я раздражился на слугу Евгению за то, что поздно (казалось) [был собран ею] на пароход <...> и едва не ударил ее. Благодать оставила меня, и мне было очень худо, смутно, тесно, мрачно, смертельно; и я каялся из глубины души... И долго каялся тайно, едучи на пристань, и – почувствовал, наконец, что я помилован, что мне прощен грех мой. И как отвратителен, бессмыслен, несправедлив был мой гнев. Ибо я поспел вовремя на пароход, и еще ждал отхода его» [3].

И, наконец, каким исполненным поистине божественной пламенности призывом завершается одна из последних записей его «Предсмертного дневника»

«Исправь <...> сердце мое, Господи, да всех люблю по заповеди Твоей: возлюблю ближнего Твоего, как самого себя!» [3]

Не это ли – та самая святость о. Иоанна, за которую мы и почитаем его?

## Литература

1. Библия: Синодальный перевод [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://ru.wikisource.org/wiki/Библия\\_\(Синодальный\\_перевод\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Библия_(Синодальный_перевод))
2. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Творения. Дневник. Т. XVII: 1872–1873 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://svyatye.com/chitat/Pravednyio-joann-Kronshtadtskii-Tvoreniia-Dnevnik-Tom-XVII-1872-1873/>
3. [*Иоанн Кронштадтский, св. прав.*] Предсмертный дневник святого праведного о. Иоанна Кронштадтского. Ч. I [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.cerkov.ru/preview/2023>
4. Симфония по творениям святого праведного Иоанна Кронштадтского [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Kronshtadtskij/simfonija-po-tvorenijam-svjatogo-pravednogo-ioanna-kronshtadtskogo/227](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/simfonija-po-tvorenijam-svjatogo-pravednogo-ioanna-kronshtadtskogo/227)
5. *Сурский И.К.* Отец Иоанн Кронштадтский [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://theme.orthodoxy.ru/saints/ioann.html>

*Аннотация.* Святой Иоанн Кронштадтский... Кто он для нас? Всероссийский чудотворец? Пламенный антиреволюционный полемист? Яркий проповедник «здорового консерватизма»? Или прежде всего человек, который по заповеди Христа Бога возлюбил ближнего своего, как самого себя?

*Ключевые слова:* святой Иоанн Кронштадтский, любовь к людям, обличение общества и власти, борьба с грехом.

Vadim V. Balytnikov, PhD in Legal Sciences, 1st Class State Justice Advisor of Russian Federation, Participant, World Russian People's Council. E-mail: balytnikov@mail.ru

**John of Kronstadt as the “All-Russian Parson” and “Non-Holy Saint” – the Man Who Loved People, Exposed State Power and Society and Uncompromisingly Fought Against Sin... in Himself**

*Abstract.* Saint John of Kronstadt... Who is he to you? The all-Russian thaumaturge? The ardent anti-revolutionary polemicist? The fierce advocate of “sensible conservatism”? Or the man who, following Jesus Christ's commandments, loved his neighbor as he loved himself?

*Keywords:* Saint John of Kronstadt, Love for People, Diatribe Against Society and State Power, Struggle Against Sin.



## **Начало подлинного возвращения журналиста «Нового времени» к современным читателям: о первом томе «Писем к ближним» М.О. Меньшикова [17]**

Михаил Осипович Меньшиков, не успевший до революции обзавестись биографами и расстрелянный в 1918 году, тем не менее был известен советским историкам в первую очередь как один из ведущих сотрудников газеты «Новое время» в начале XX века<sup>1</sup>. Несмотря на хлесткую характеристику В.И. Ленина – «певец черной сотни» – статьи этого публициста активно изучались исследователями политической истории последнего периода существования российской монархии и цитировались в качестве иллюстраций описываемых ими процессов, происходивших в обществе. Это показывает, что Меньшиков уже тогда воспринимался как наблюдательный летописец своего времени.

Известен был Меньшиков и советским литературоведам, так как был близко знаком с такими корифеями дореволюционной литературы как Л.Н. Толстой, Н.С. Лесков, А.П. Чехов. В изданных в советские годы собраниях сочинений этих писателей были добросовестно представлены и письма к Меньшикову. Более того, в 1980 году в двенадцатом томе альманаха «Прометей», посвященном Л.Н. Толстому, появилась публикация фрагментов дневниковых записей М.О. Меньшикова, содержащих наблюдения за великим писателем и записи бесед с ним при личных встречах. Эта публикация была подготовлена А.С. Мелковой на основе архива, хранившегося на тот момент у внука Меньшикова М.Б. Поспелова [26].

Вскоре после начала «перестройки» началось и возвращение полновесных статей Меньшикова к читателю. Символичным для темы данного выпуска «Тетрадой по консерватизму» является тот факт, что первой статьей Меньшикова, ставшей доступной хотя и небольшому кругу еще советских читателей, была его работа, посвященная Иоанну Кронштадтскому, – «Памяти святого пастыря». Название статьи было дано с ошибкой «Памяти своего пастыря», равно как и годы жизни автора (1859–1819) [27]. И в ней был удален всего один, но показательный абзац. «Вестник русского христианского движения», бывший совместным изданием Парижа, Нью-Йорка и Москвы, не осмелился напечатать следующий фрагмент: «Жиды не простили этого о. Иоанну. Взяв под свое покровительство Льва Толстого, отрицающего церковь и государство, жиды обрушились целым извержением грязи на о. Иоанна, ставшего на защиту церкви и на защиту государства» [11]. Со всеми ошибками и купюрами эта статья была переиздана в сборнике 1991 года [28]. Убранный из статьи фрагмент является показательным в том, что в творчестве Меньшикова стало камнем преткновения, – еврейский вопрос. Кто-то ненавидел его из-за антисемитских статей,

<sup>1</sup> Сразу оговоримся, что в статье речь идет лишь о переизданиях работ Меньшикова из «Нового времени», его публицистика периода сотрудничества в «Неделе» и его дневники еще ждут своего полномасштабного возвращения, и это тема, достойная отдельной работы.

которые действительно выходили из-под пера этого публициста в определенный период, а кто-то, напротив, именно за эти статьи провозглашал его светочем национальной идеи. Обе крайние позиции, как это обычно бывает, оказались неверны, но для осознания этого необходим был весь массив публицистики Меньшикова, а до этого было далеко.

В 1991–1992 годах две статьи Меньшикова появились в журнале «Слово» [19, 16]. И в это же время внук Меньшикова М.Б. Поспелов сумел заинтересовать статьями своего деда «Военное издательство», выпустившее сборник его статей патриотической направленности с подзаголовком «Из истории отечественной военной мысли», ссылаясь на чин отставного штабс-капитана Меньшикова [23]. Значение статей Меньшикова для военно-патриотического воспитания было признано еще несколькими его публикациями [10, 22]. Во второй половине 1993 года «Московский журнал» печатает серию статей публициста, помещая по одной или две почти в каждый номер [20, 21, 12, 6]. В 1997 году статьи Меньшикова появились в журнале «Наш современник» и в сборнике, посвященном П.А. Столыпину [7, 4]. А в 1998 году вышел второй, более объемный сборник статей Меньшикова, собранных М.Б. Поспеловым [11]. Статьи, включенные в этот сборник, призваны были показать Меньшикова близко знакомым со многими выдающимися людьми того времени, глубоко верующим патриотическим журналистом и мыслителем, но в первую очередь «мыслителем политическим», дающим «политические анализы и прогнозы» [11, с. 6, 412].

К сожалению, во многих последовавших за этим сборниках, именно политическая составляющая вкупе с националистической стали более всего акцентироваться, что определяло и подбор статей для публикации. Меньшикова стали в первую очередь позиционировать как политика, стоявшего у истоков создания правой простолыпинской партии Всероссийский национальный союз. Вышесказанное относится прежде всего к сборникам, выходящим под редакцией М.Б. Смолина [5, 18]. Но и другие редакторы-составители приняли эту эстафету [14, 24]. Меньшиков вновь подавался читателю как «певец черной сотни», только теперь со знаком плюс. Не удивительно, что его наиболее яркие национал-патриотические статьи кочевали из сборника в сборник. Так же с легкой руки М.Б. Поспелова Меньшикова позиционировали как православного мыслителя [9].

Первую попытку представить Меньшикова как литературного критика предприняла уже упоминавшаяся нами литературовед А.С. Мелкова. Первоначально ее интерес к публицисту определила его дружба с А.П. Чеховым, исследованием творчества которого она занималась. Результатом ее многолетней работы стал сборник, собравший помимо переписки и дневниковых записей Меньшикова статьи и фрагменты статей, посвященных творчеству А.П. Чехова, в том числе и вышедших в «Новом времени» [2, с. 220–244.]. Частично традицию представления Меньшикова как литературоведа продолжил двухтомник «Великорусская идея», второй том которого наряду с социально-этическими статьями состоял преимущественно из литературной критики<sup>1</sup>. Однако само название двухтомника уже говорит о том, что и его составители не смогли избежать соблазна представить Меньшикова православным патриотом, поэтому помимо этических размышлений из «Книжек Недели» в первый том были включены статьи соответствующей направленности из «Нового времени» [8, с. 71–251].

Одновременно с двухтомником «Великорусская идея» вышел еще один сборник статей Меньшикова, являющийся уже переизданием переизданий [13]. Его составители на сайте издательства Русского имперского движения открыто заявляли своей целью популяризацию статей Меньшикова «с этническим и расовым уклоном», которые они отобрали из четырех уже упоминавшихся нами выше сборников: «Письма к русской нации», «Национальная империя», «Из писем ближнему», «Выше свободы». Редакция заявляла:

<sup>1</sup> Все статьи этого тома были написаны Меньшиковым в период сотрудничества в «Неделе», поэтому мы их в данной статье не рассматриваем.



«Практически все статьи нашего сборника имеют национальную тематику, и посвящены национальному, расовому, государственному вопросу»<sup>1</sup>. Собранные из этих сборников статьи, по мнению составителей, доказывали, что Меньшиков отстаивал «идеалы этнического национализма и даже расового мышления» [13, обложка – с. 4]. Ничуть не отрицая наличие в творчестве Меньшикова статей, позволяющих его так квалифицировать, хотим обратить внимание, что за двадцать шесть лет своей только постоянной публицистической деятельности (сам Меньшиков вел отсчет от «первой серьезной подписанной статьи, опубликованной в «Неделе» в 1891 году) статьи такой направленности выходили из-под его пера лишь несколько лет, и было бы недопустимым сводить все творчество столь глобального и многогранного публициста лишь к национализму. Тем более что среди статей и дневниковых записей Меньшикова присутствуют идеи прямо противоположной интернациональной направленности.

Два года назад при поддержке президентского гранта вышел сборник, составитель которого А.В. Воронцов громко заявлял, что выполнил волю покойного публициста – издание «избранного тома его сочинений – “сжатого, доступного широкой публике”». На деле все без исключения статьи из «Нового времени», представленные в этом сборнике, являются перепечатками из предыдущих переизданий. В результате никакого дополнительного материала для раскрытия взглядов Меньшикова-нововременца это издание не дает, а продолжает тиражировать образ «мыслителя-патриота», наделенного к тому же даром пророчества [25, с. 241–245].

Всего по нашим подсчетам было переиздано 387 статей и фрагментов статей Меньшикова периода сотрудничества в «Новом времени». На первый взгляд это впечатляющая цифра, но помимо уже отмечавшейся выше тенденциозности отбора статей следует учитывать и необыкновенную работоспособность этого публициста. Для сравнения: в 1902 году под рубрикой «Письма к ближним» Меньшиков написал 47 статей, из которых до 2019 года было переиздано лишь девять. Плодотворность Меньшикова в «Новом времени» с годами увеличивалась, поэтому «Письма к ближним» за 16 лет вряд ли смогут вместиться в 16 книг, так что планируется издание от 20 до 25 книг. Выход второго тома за 1903 год можно ожидать этим летом. Но судьба всего проекта ввиду его масштабности, требующей значительного финансирования, пока еще до конца не ясна.

Между тем первый и, пожалуй, до настоящего времени единственный исследователь, анализировавший весь массив «Писем к ближним» в целом, а не применительно к конкретной тематике, П.И. Шлемин в своей монографии, посвященной творчеству публициста, еще в 1997 году предостерегал, что «в последнее время на его имени пытаются спекулировать новоявленные святоши и великодержавники» [30, с. 6]. Сам Шлемин анализировал Меньшикова, отчасти подобно советским историкам, как «ярчайшего летописца своей эпохи», интересного спутника «в походе по, казалось бы, исхоженным дорогам нашей истории» [30, с. 5, 250]. Но для такого похода нужно иметь возможность читать Меньшикова так же, как он и писал, день за днем, год за годом. Однако Шлемин сам признавал, что поход с подобным спутником доступен очень немногим, так как «даже в центральных библиотеках недокомплект периодики удручающе велик, к тому же источник этот чрезвычайно трудоемок» [30, с. 5].

Спустя пятнадцать лет на конференции, посвященной творчеству Меньшикова, проводившейся Институтом динамического консерватизма, было озвучено, что задача по переизданию его наследия архисложная, так как ни в одной из центральных библиотек нет полного комплекта газет с его статьями. Хотя сам М.О. Меньшиков облегчил задачу

<sup>1</sup> В настоящее время доступ к сайту <http://rusimperia.tv/p/books2.html> ограничен по решению Генпрокуратуры 27-31-1017/Ид3165-17 от 05.07.2017.

потомкам, издавая свои статьи из «Нового времени» под рубрикой «Письма к ближним» в одноименном ежемесячном альманахе, так что отпадала хотя бы необходимость собирать его статьи по страницам газеты. Но и полного комплекта альманаха «Письма к ближним» ни в одной из библиотек тоже не сохранилось. После этой печальной констатации понадобилось еще семь лет, чтобы нашлись люди, готовые взяться за дело переиздания всех «Писем к ближнему».

Только такое переиздание всего массива статей Меньшикова может дать нам полное представление об их авторе. Не как о политике, литературоведе, националисте, патриоте, а как о журналисте. А основная роль журналиста, по мысли самого М.О. Меньшикова, – «честное свидетельское показание о жизни» [17, с. 507]. И символично, что полноценное возвращение Меньшикова как журналиста взял на себя именно журналист по образованию, счастливо сочетающий в себе талант исследователя и аналитика, Д.В. Жаворонков. Именно собрат по профессии понял, что читать и осмыслять Меньшикова необходимо в исторической последовательности и в контексте времени и событий, сопровождавших написание материала. Так появился проект переиздания «Писем к ближнему», первый том которого мы уже имеем возможность оценить.

Единомышленник Д.В. Жаворонкова, тоже журналист по образованию, Л.С. Банакин сумел создать очень современный по подаче макет издания, сопровождающийся большим количеством внутритекстовых и затекстовых ссылок, а также редкими фотографиями, при этом не создавая ощущения перегруженности, но помогая читателю прикоснуться ко времени, в котором жил и работал Меньшиков. Банакин разработал и сайт для информационной поддержки проекта, где заинтересованный читатель может более глубоко погрузиться в эпоху начала XX века благодаря различным визуальным и текстовым материалам. В частности, к выходу первого тома философ А.А. Тесля подготовил обзор общего историко-культурного контекста написания «Писем к ближним» за 1902 год, который будет интересен как неподготовленному читателю, так и специалистам [29].

В 1902 году Михаил Осипович, продолжая традиции, начатые в «Неделе», выступал как этический мыслитель, рассматривая политические, экономические, юридические и даже эстетические вопросы через призму морали (преимущественно в христианском духе, но не ортодоксально православном) и руководствуясь золотым правилом нравственности как эталоном. По мере прочтения первого тома «Писем к ближнему» мы можем увидеть, как их автор, постепенно переходя от «экологии души» к экологии всей планеты, на все смотрел с позиции человека, посланного в этот мир Богом, усматривая истоки многих проблем в нарушении Его заповедей. При этом христианский подход к личности и обществу парадоксально сочетается у Меньшикова с эвдемонизмом, понимаемым в духе философии просвещения, полагавшей, что личное счастье невозможно вне счастья ближних. Читая рассуждения Меньшикова о счастье, невольно вспоминаешь строки представителя английского классицизма Александра Поупа:

Для счастья мы родились на этот свет!  
Знай, что во всех делах Господь, сей мир Создавший,  
Хранит права на счастье всех, о нем мечтавших...  
Угрюмым одиночкам счастье не дано:  
Творец велел, чтоб всем светило бы оно,  
И если кто-то счастлив стал, то значит он  
Оперся на благой общественный закон;  
И сильный властью над подданными царь,  
И землю пашущий для податей плугарь,  
Отшельник, поселившийся в пустыне дикой,  
Несчастливы они без массы многоликой.



Меньшиков полагал, что человек может и должен так построить свою жизнь, чтобы быть счастливым. И в то же время совершенно в духе Руссо<sup>1</sup> уверял: «Ничто не в состоянии разрушить столь беспощадно счастье человеческое, как сам человек» [17, с. 323]. Рецепт личного счастья он видел в преодолении эгоизма, в умении создать вокруг себя круг близких людей, для которых ему будет радостно жить и работать, потому что «Не добро быть человеку единому». Отсюда вытекает идея заботы о ближнем и осмысление проблемы изменения понятия «ближнего» с появлением средств массовой коммуникации, последствием применения которых становится личная разобщенность.

Живя на заре зарождения общества потребления, Меньшиков уже успел разглядеть пагубность для человека и общества «механического накопления». И спасение от этого он предлагал искать, подобно античным стоикам, в соединении разума с природой. Разуму необходимо понять, что нужно природе, а значит, и человеку, формулируя «закон всего необходимого». Рассуждения Меньшикова о том, что общественное мнение оказывает давление на личный вкус и личный выбор человека, заставляя его проживать в результате как бы не свою жизнь [17, с. 265–266], невольно вызывают в памяти слова Эпикура: «Если в жизни ты сообразуешься с природой, то никогда не будешь беден, а если с людским мнением, то никогда не будешь богат». И, словно продолжая эту мысль, Меньшиков в одном из своих писем говорит о том, что «добровольная» или «философская» нищета – это вид высшего аристократизма, освобождающего дух «от несносных мелочей жизни» [17, с. 250].

Такое же «механическое накопление» информации Меньшиков считал одним из пороков современной ему школы. Он полагал, что в школе необходимо изучать этические и философские учения, причем делать это по первоисточникам, а не по пересказам и толкованиям [17, с. 333]. Задача школы – в первую очередь воспитать нравственного, а следовательно, и счастливого человека<sup>2</sup>. И данная задача все более актуализируется по мере развития технического прогресса.

Понимая, что научно-технические открытия будут увеличиваться в геометрической прогрессии, Меньшиков указывал на опасность прогресса материального без прогресса нравственного. Ведь наука может нести как спасение, так и гибель. «Вооруженный наукой, но не просвещенный совестью человек, – отмечал публицист, – идет по земле, как бич Божий» [17, с. 325]. Не нужно было быть пророком, чтобы осознавать близость грядущих мировых войн, но Меньшиков тревожился, что изобретение все нового и нового оружия превратит «международную бойню» в самоистребление человечества [17, с. 326–327]. Но даже если такой катастрофы и не произойдет, человечество все равно рискует, «овладев всем материальным могуществом, оказаться нравственными нищими», что, по мнению Меньшикова, не менее пагубно [17, с. 364]. Поэтому он стремился донести до читателя идею того, что нравственные открытия так же важны, как и научные. Все религии дают общий этический завет, который помогает сохранить жизнь общества. Нравственные законы, не раз подчеркивал он в статьях 1902 года, подобны физическим и химическим законам, но были открыты гораздо раньше, так как они были нужнее. И эти нравственные законы Меньшиков, как мы отмечали выше, связывал преимущественно с христианством: «Человечество без Христа делается апокалипсическим зверем, и возможно, что, как хищник, оно загрызет природу» [17, с. 76–77]. Таким образом, Меньшиков полагал, что только через личное возрождение духовно и физически человечество сможет остановить свое самоуничтожение и уничтожение мира.

<sup>1</sup> Имеется в виду фраза, вложенная Руссо в уста священника в произведении «Эмиль, или О воспитании»: «Человек, не ищи иного виновника зла, этот виновник ты сам». Меньшиков не раз в своих статьях обращался к личности Ж.-Ж. Руссо, чему примеры мы находим и в анализируемом томе.

<sup>2</sup> Примечательно, что современные педагоги, обращающиеся к этой проблеме, по-прежнему вынуждены констатировать, что «не разработаны научно-теоретические представления о феномене счастья как педагогической ценности и цели учебно-воспитательной деятельности» [1].

Подтверждением тому, что для Меньшикова в данный период вопросы этики представлялись одними из наиболее значимых, является тот факт, что в качестве приложений к собственным статьям публицист давал обзоры международных событий и переводы зарубежных авторов<sup>1</sup>, посвященных преимущественно этическим вопросам. В частности, переводы работ Э. Сведенборга<sup>2</sup> сделанные Е.Н. Фрибес<sup>3</sup>. В приводимых Меньшиковым фрагментах мыслей Сведенборга основное внимание уделяется пониманию любви с христианской точки зрения. И это не случайно, так как в период сотрудничества в «Неделе» Меньшиков написал цикл статей о любви, вышедший позднее отдельной книжкой [15], в которых тоже доказывал приоритет христианской любви над плотской.

Так же Меньшиков дал подборку извлечений из книги Д. Мадзини «Об обязанностях человека» [3] вскоре после выхода ее первого перевода на русском языке. Думается, Меньшиков не случайно обратился именно к этому автору, так как идеи Мадзини тесно перекликаются с его собственными. В частности, описанные нами выше представления о единении с близкими по духу людьми как основании счастливой жизни находят свое продолжение в утверждении Мадзини о «братском сотрудничестве» и отношении к родине, как к храму [17, с. 774]. Критика «механического накопления» Меньшикова перекликается с предостережением Мадзини от отношения к материальному не как к средству, а как к цели [17, с. 769].

Большой интерес с точки зрения истории этической мысли представляет обширный обзор деятельности движения «этической культуры» в Европе и Америке (явления малоизученного в отечественной историографии), который Меньшиков поместил в нескольких выпусках «Писем к ближним» за 1902 год. Предваряя этот обзор, он отмечал, что движение это его интересовало еще в бытность сотрудником «Недели» [17, с. 131]. Это так же показывает нам, что в первые годы сотрудничества с «Новым временем» Меньшиков продолжает обсуждать с читателем темы, поднятые им ранее.

Описанные выше идеи и темы Меньшикова далеко не исчерпывают всего содержания первого тома «Писем к ближним», который еще ждет более детальных исследований. Пожелаем удачи данному проекту в его полном осуществлении и будем надеяться, что теперь у нас появится возможность проследить день за днем, год за годом различные грани истории жизни России через призму взглядов одного из ее летописцев, за которым не только друзья, но и недруги признавали недюжинный писательский талант. А вместе с тем мы сможем, наконец, проследить эволюцию взглядов самого Меньшикова, безусловно, поддававшегося различным веяниям времени, свидетелем которых он был.

<sup>1</sup> Нам представляется, что издатели анализируемого тома «Писем к ближним» очень верно поступили, переиздавая не только статьи самого Меньшикова, но и эти приложения, так как они, во-первых, тоже являются важным историческим источником, а во-вторых, подчеркивают круг интересов самого Меньшикова в данный период, что важно для понимания непростой эволюции его взглядов.

<sup>2</sup> Меньшиков очень оперативно отреагировал на публикацию на русском языке американского трансценденталиста Р. Эмерсона, позиционировавшего Сведенборга как «нравственного философа».

<sup>3</sup> Как установили издатели первого тома «Писем к ближним», она являлась матерью близкого друга Меньшикова, писательницы О.А. Фрибес. Данный перевод до настоящего времени был практически неизвестен читателю, так как переиздавались лишь переводы А.Н. Аксакова.



**Литература**

1. *Абраменко Е.В.* Становление позиции счастливого человека в младшем школьном возрасте // Известия ВГПУ. Серия «Педагогические науки». 2009. № 6 (40). С. 103-106.
2. Антон Чехов и его критик Михаил Меньшиков: переписка, дневники, воспоминания, статьи / сост. А.С. Мелкова. М.: Русский путь, 2005. 408 с.
3. *Мадзини Д.* Об обязанностях человека: пер. Л.П. Никифорова // Этико-художественная библиотека. Вып. 12. М.: Типогр. И.А. Баландина, 1902. 78 с.
4. М.О. Меньшиков о П.А. Столыпине // Петр Столыпин: Сборник / сост. Г.И. Лысцов. Серия: Российские судьбы. Жизнеописания, факты и гипотезы, портреты документы. М.: Новатор, 1997. 428 с.
5. *Меньшиков М.О.* Национальная империя / сост. серии М.Б. Смолин. М.: Имперская традиция, 2004.
6. *Меньшиков М.О.* Быть ли России великой // Московский журнал. 1993. № 11.
7. *Меньшиков М.О.* В Москве // Наш современник. 1997. № 9.
8. *Меньшиков М.О.* Великорусская идея / сост., предисл., коммент. В.Б. Трофимовой; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. Т. 1. 688 с.; Т. 2. 720 с.
9. *Меньшиков М.О.* Вечное воскресение: Сборник статей о Церкви и вере. М.: Русский вестник, 2003. 174 с.
10. *Меньшиков М.О.* Возрождение национальной государственности // К познанию России: Взгляды русских мыслителей: Российский военный сборник. Вып. VIII. М.: Гуманитарная академия вооруженных сил, 1994.
11. *Меньшиков М.О.* Выше свободы: Статьи о России / сост. М.Б. Поспелов. М.: Современный писатель, 1998. 464 с.
12. *Меньшиков М.О.* Из статьи «Чиновники и герои» // Московский журнал. 1993. № 9.
13. *Меньшиков М.О.* Избранные статьи. СПб.: Изд-во Русского Имперского Движения, 2012. 232 с.
14. *Меньшиков М.О.* Как воскреснет Россия?: Избранные статьи / сост. С.В. Харитонов; предисл., М.Б. Смолина. СПб.: Русская симфония, 2007. 672 с.
15. *Меньшиков М.О.* О любви. СПб.: Типогр. М. Меркушева, 1899. 224 с.
16. *Меньшиков М.О.* Первые жертвы / публ. М.Б. Поспелова // Слово. М., 1992. № 8. С. 75–80.
17. *Меньшиков М.О.* Письма к ближним / М.О. Меньшиков // Полн. собр. соч.: в 16 т. Т. 1: 1902 г. / сост., ред. Д.В. Жаворонков. СПб.: Машина времени, 2019. 832 с.
18. *Меньшиков М.О.* Письма к русской нации / сост., вступ. ст. и примеч. М.Б. Смолина. 1–4-е изд. М.: Изд-во журнала «Москва», 1999. 2005.
19. *Меньшиков М.О.* По образу своему и подобию // Слово. 1991. № 9.
20. *Меньшиков М.О.* Праведники и пустосвяты. Национальная комедия // Московский журнал. 1993. № 7.
21. *Меньшиков М.О.* Сироты Верещагина // Московский журнал. 1993. № 8.
22. *Меньшиков М.* Родина и герои // Христоролюбивое воинство: Православная традиция Русской Армии. М.: Русский путь, 2006. 544 с.
23. *Меньшиков М.О.* Из писем к ближним / сост. М.Б. Поспелов. М.: Воениздат, 1991. 224 с.
24. *Меньшиков М.О.* Русское пробуждение / под ред. В.И. Чижевского. М.: Книжный мир, 2007. 416 с.
25. Михаил Осипович Меньшиков: Сборник / подгот. А.В. Воронцов. М.: Русский Мирь, 2018. 800 с.
26. *Меньшиков М.О.* Из записных книжек // Прометей: Историко-биографический альманах серии «Жизнь замечательных людей». Т. 12: Толстовский выпуск. М.: Молодая гвардия. 1980. С. 246–256.
27. *Розанов В.В., Меньшиков М.О.* Об отце Иоанне Кронштадтском // Вестник русского христианского движения. 1988. № 152. С. 215–222.
28. *Розанов В.В., Меньшиков М.О.* Об отце Иоанне Кронштадтском // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси / сост. и авт. предисл. М. Назаров. М.: Столица, 1991. С. 466–454.
29. *Тесля А.А.* Письма\_к\_ближним. online /1902: Общий контекст I тома: [*Меньшиков М.О.* Письма к ближним: в 16 т. Т. 1] [Электронный ресурс] // Режим доступа: [https://www.timemachinebooks.ru/pisma\\_k\\_blizhnim\\_online/1902](https://www.timemachinebooks.ru/pisma_k_blizhnim_online/1902)
30. *Шлемин П.И.* М.О. Меньшиков: мысли о России. М.: ИНИОН РАН, 1997. 264 с.



*Аннотация.* Рассматривается история переизданий статей М.О. Меншикова периода его работы в «Новом времени». Анализируется содержание первого тома проекта переиздания полного собрания «Писем к ближним» М.О. Меншикова (СПб.). Показано значение данного проекта для возможности полного воссоздания образа этого неоднозначно воспринимаемого как современниками, так и потомками публициста; а также для расширения представлений о процессах, происходивших в отечественной и мировой истории и культуре начала XX века.

*Ключевые слова:* Михаил Осипович Меншиков, Письма к ближним, история России, христианская этика.

Svetlana M. Sankova, Doctor in History; Professor, Philosophy and Cultural Studies Department, Turgenev Orel State University, E-mail: historiphil@ya.ru

**The Start of the “New Time” Journalist Real Return to Contemporary Readers: First Volume of the “Letters to the Fellow Men” by M.O. Menshikov**

*Abstract.* The article is devoted to the history of reprints of M. O. Menshikov’s articles during his work in the “New Time” journal. The author analyzes the content of the first volume of the draft reprint of the complete collection of “Letters to the Fellow Men” by M. O. Menshikov (St. Petersburg). The article shows the importance of this project for the possibility of complete recreation of the image of this publicist, ambiguously perceived by both contemporaries and descendants, as well as for gaining knowledge about the processes in the domestic and world history and culture in the beginning of the twentieth century.

*Keywords:* Mikhail Osipovich Menshikov, Letters to the Fellow Men, History of Russia, Christian Ethics.



## **Можно ли совместить «свободомыслие» с верой в Бога?**

Для современной России, на мой взгляд, актуальна полемика в Санкт-Петербургском Религиозно-философском обществе (1907–1909), посвященная соотношению так называемого свободомыслия с верой в Бога. Все дело в том, что у нас в России либерализм, свобода мысли – это обязательно атеизм. В частности, дореволюционный русский либерализм так и не сумел, не оправдав надежд Семена Франка, «освободиться от связи с той устаревшей его идеологической основой, в силу которой он был враждебен религии и началу традиций в духовной жизни, и в своем логическом развитии приводил к культурно и политически разрушающему нигилизму» [1, с. 615]. Трагедия русского либерализма, либерализма П. Милюкова, писал С. Франк, состоит в том, что, с его точки зрения, свободомыслие несовместимо с религиозным чувством. Отношение к религии у Милюкова ничем не отличалось от атеизма большевиков. Эту же точку зрения отстаивал атеист-философ Б.Г. Столпнер во время полемики в Санкт-Петербургском Религиозно-философском обществе по поводу текста В.В. Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (1907, ноябрь). Религия рождается, говорил Б. Столпнер, из диалектики жизни и смерти. Правда, в отличие от Мережковского, он использовал эту диалектику для обоснования своего атеизма. «Ведь ни одна религия, – говорил Столпнер, – не может сказать просто “умрите”. Смерть всегда должна быть позлащитой. И нирвана есть “высшая жизнь”. Всегда можно бывает людей отвлечь от того, что они имеют, только тем, что поманить от хорошего к лучшему. Но ведь, в сущности говоря, воскресение, ради которого отрицается вся эта жизнь, которое подтверждается только одной легендой о Христе, но не подтверждается всей историей, не подтверждается именно преобразованием самой жизни – это только миф» [2, с. 172].

И вместо того чтобы свободу мысли направить на то, что основатели русской религиозной философии начала XX века называли «антропологией религиозного чувства», русские либералы, как писал С. Франк, поддерживают гибельное направление мысли, которое делает либерализм ответственным за большевистский лозунг «Религия – опиум для народа» со всеми практическими выводами из него. Либерализм П. Милюкова, настаивающего на том, что свободомыслие несовместимо с религиозным чувством, с религией вообще, считал Семен Франк, на самом деле ушел от самых трудных вопросов, самых глубоких тайн бытия – от проникновения в глубины совести чувства греха, потребности раскаяния, – то есть от тех проблем, которые составляют сердцевину духовной жизни человека. П.Н. Милюков утверждал, что современная наука «делает незащитимыми старые

формы догмы», а именно идею «личного Бога», «творца мира», «идею грехопадения», «идею чуда», «идею воскрешения» [1, с. 616]. Но, как обращал внимание Франк, Милюков уходит от анализа природы этих исходных идей религиозного сознания. И еще он почему-то уходит от кантовского доказательства бытия Бога, от императива совести, от внутреннего принуждения к моральному самосовершенствованию. Ведь внутреннее принуждение к раскаянию, чувство греха, сама эта работа души, совесть, как считал Семен Франк, тоже чудо. Чудо в том смысле, что она необъяснима самой логикой животной жизни.

Поразительно, что возродившийся после распада СССР так называемый посткоммунистический русский либерализм не просто повторяет атеизм П. Милюкова, но придает ему воинствующий характер. Почему-то у нас сегодня рационализм, свободомыслие общества, западничество связывают с атеизмом. Абсолютно все нынешние русские либералы, борцы с новым русским авторитаризмом, являются атеистами. В этом отношении нет различий между А. Невзоровым, Ю. Латыниной и Д. Быковым. Как будто невозможно любить свободу, ценить человеческую жизнь и быть верующим человеком, знать тексты Ветхого и Нового завета. Примером подобного противопоставления свободе и правам личности погруженности в догматы веры является нынешняя борьба либеральной оппозиции против преподавания истории религии в школе. Но ведь речь идет не о навязывании детям Закона Божьего, навязывании им веры в Бога, как считает заведующий кафедрой философии ЛГУ М. Смирнов, а о погружении их в историю религии их народа. Да, он прав, когда говорит, что преподавание в школе в дореволюционной России Закона Божьего не спасло нас от «антирелигиозного угара». Правда, он забывает, что в годы революции «антирелигиозный угар» в нашей трагедии проявился прежде всего у «глубинного русского народа», у той России, которая не ходила в школу и не умела читать и писать. Но в то же время преподавание Закона Божьего, а затем уже изучение, знание Ветхого и Нового завета сделало чрезвычайно много для появления таких гениев русской мысли и русской культуры как С. Булгаков, Н. Бердяев, В. Розанов.

Сравните публицистику Василия Розанова, погруженного душой и мыслями в Ветхий завет, с публицистикой современной русской интеллигенции, и вы поймете разницу между качеством мышления и способностью погружения в человеческую суть, в проблему, между теми, кого заставляли в гимназии учить Закон Божий, и теми, кто еще с советских времен несет в своей душе глубокий марксистский атеизм. В дореволюционной России, как писал Н. Бердяев, «всегда были светские люди с глубокой религиозной жадью, с подлинной духовной жизнью, люди вдохновенные», и вместе со старой Россией умерла и интеллигенция, обуреваемая религиозной мыслью. Обратите внимание. Литература, которая создавалась людьми, далекими от Бога, как правило, мертва. Но видит Бог, те русские интеллигенты, которых в школе учили Закону Божьему, навсегда останутся в истории русской культуры, а мы, публицисты еще советских времен, прошедшие школу марксистского атеизма, вряд ли оставим после себя что-нибудь достойное внимания будущих поколений.

Так что, на мой взгляд, на сегодняшний день крайне актуальны все направления мысли, доставшиеся нам в наследство от русской религиозной философии начала XX века, и разоблачение античеловеческой природы русского революционизма, и разоблачение псевдонаучности марксизма вообще, и все, что сделали и Николай Бердяев, и Сергей Булгаков, и Семен Франк для разработки так называемой религиозной антропологии.

Надо учитывать, что в русской общественной мысли после революции 1905–1907 годов шла серьезная полемика по поводу сути и судьбы религиозных чувств, веры в Бога. И Петр Струве, который в «Вехах» (1909) настаивал на том, что подлинная ценность государственности возникает тогда, когда она окрашена религиозным чувством, когда будет преодолено «безрелигиозное отщепенство интеллигенции» [3, с. 157], тоже здесь, во время обсуждения упомянутого доклада В. Розанова сказал: «И, конечно, эта самая идея вос-

кресения мертвых – есть в сущности основа христианства. Но, опять-таки я хотел бы сказать, что Розанов в данном случае в значительной мере прав, потому что гроб-то остался и остается и каждый день бывает <...> но воскресения мертвых не произошло, и человечество перестало в это верить. Это ужасно, но это факт и факт очень важный» [2, с. 163].

Правда, сам Розанов в то время, когда он восстал против догматики православия, когда черпал аргументы в пользу своей «религии семьи» из Ветхого Завета, обращал внимание, что есть еще один способ примирить человека с неизбежностью смерти, а именно путем проповеди долголетия. Полемизируя с В. Розановым по этому поводу, священник К.М. Агеев говорил, что сводить всю психологию еврейства к «удлинению жизни глубоко несправедливо. Неужели в еврейском народе ничего другого не было? Вы все еврейство сводите в этот пункт, и с этой точки зрения оценивается христианство, как будто все дело должно заключаться именно в этом пункте» [2, с. 158]. И, кстати, у В. Розанова был важный аргумент в защиту своей трактовки сути еврейства. И он его не использовал. Речь идет о конце книги пророка Иова в Ветхом Завете. Ведь как Бог отблагодарил Иова за то, что тот вернулся к нему после всех своих сомнений в могуществе Бога? «После того Иов жил сто сорок лет и видел сыновей своих и сыновних до четвертого рода; и умер Иов в старости, насыщенный днями» (Иов, 42: 16–17).

Правда состоит в том, что и Д.С. Мережковский со своей проповедью «Церкви грядущего» тоже на самом деле уходил от сути христианства, от морального самосовершенствования именно личности, именно человека как отдельного неповторимого существа. В главном Д.С. Мережковский повторил обвинения против христианства, выдвигаемые упомянутым выше Б.Г. Столпнером. Я имею в виду мнение Столпнера: «В течение 1800 лет христианство ничего не сделало. Неужели можно объяснить это длительное бесплодие только виной священства. Нет ли здесь органического порока? Основной порок заключается в том, что христианство с самого начала ставило целью не исправление мира, а мистическое освобождение от греха» [2, с. 169]. Об этом же говорит и Мережковский. Он, как и атеист Столпнер, обвиняет христианство в том, что оно целиком поселилось в душу индивида, что «оно всегда уединяло, а не соединяло людей». С точки зрения Д.С. Мережковского, «во всяком случае противохристианская общественность ближе ко Христу Грядущему, Единому Царю и Первосвященнику, чем противообщественное христианство» [2, с. 117]. И отсюда же вера Мережковского, что в создаваемой им «Церкви грядущего» «всемирно освободительное движение соединится с исповеданиями Отца и Сына». И основанием для такого соединения персонального с общественным, считал Д.С. Мережковский, есть как раз «неисповедаемое дыхание Духа, о котором сказано: “Дух дышит, где хочет”» [2, с. 116].

И здесь, на мой взгляд, как я уже сказал, чрезвычайно важны мысли, высказанные Семеном Франком в статье «Религия и свободная мысль». Стоит погрузиться умом и душой в религиозное чувство, считал он, и вы обнаружите, что существует другой мир, который не живет по обычному соотношению причины и следствия. Кстати, обращал внимание Семен Франк, защищаемый им исторический либерализм является отнюдь не порождением «вольтерьянства», а имеет свои корни в христианской идее морального равенства людей в английском религиозном движении XVII века. И надо видеть, что Семен Франк, восставший против так называемого свободомыслия атеизма, все же не спасает веру в загробную жизнь. Он спасает религию Бога как ту часть работы мозга и души, где рацию бессилён, где есть труднообъяснимая тайна.

Религиозная антропология учит, что Бог не на небе, а внутри нас, что истинная религиозность связана с проникновением индивида и душой, и умом в тайну морали и совести, что она связана, как учил Семен Франк, «с подлинной способностью к сокровенному, если угодно “мистическому” восприятию величайших загадок мироздания и к их потусторонне-

му религиозному разрешению. Величайшим разрушителем всяких авторитетов и всякого догматизма является человеческая совесть, вскрывающая последние глубины жизни и не мирящаяся ни с чем, что не уяснено ее собственным свободным взором» [1, с. 527]. Семен Франк предлагал вместо погружения в мистику религиозных догматов погрузиться умом и душой в мистику собственной души, внутреннего сопереживания ее тайны. Не могу не заметить, что антимарксист и антикоммунист С. Франк видит в догматизме Ленина, большевиков, повторение типично русского отношения к догматам православия. В этом отношении, считал он, нет никакой разницы между религиозным и социалистическим догматизмом. «Одни веруют в три тома “Капитала” Маркса, питают хилиастическую уверенность в наступление царства небесного на земле путем “диктатуры пролетариата” и “экспроприации экспроприирующих” на основании текстов и пророчеств священных книг – “Коммунистического Манифеста” и “Эрфуртской программы”; другие веруют в догматы православия и в “святоотеческие свидетельства”» [1, с. 527].

Но при вере в догматы православия, считал Семен Франк, пропадает «истинная религиозность», подлинная способность к сокровенному, если угодно, «мистическому восприятию величайших загадок мироздания и к их потустороннему религиозному разрешению». Поскольку величайшим разрушителем всех авторитетов и всякого догматизма является человеческая совесть, Франк предлагал погрузиться в тайны совести, покаяния. Кстати, почему-то никто из идеологов религиозной антропологии не вспоминает о глубинной тайне любви, глубинной тайне потребности творить добро. Конечно, по сути, Семен Франк в процитированном выше отрывке ничего не прибавляет к учению о Боге Иммануила Канта, который в своем «Практическом разуме» утверждал, что единственным и главным доказательством не столько бытия Божия, сколько потребности в Боге является глубинная жажда человека к бесконечному моральному самосовершенствованию.

В «Первом введении в критику способности суждения» в специальном манифесте «О моральном доказательстве бытия Бога» Кант пишет: «Моральный закон как основанное на разуме формальное условие в применении нашей свободы обязывает нас *только сам по себе*, независимо от какой-либо цели как материального условия; но он определяет для нас, и притом а priori, конечную цель, к которой он и обязывает нас стремиться; высшее благо в мире, возможное через свободу, и есть эта конечная цель. <...> Следовательно, чтобы сообразно с моральным законом предположить для себя конечную цель, мы должны признать моральную причину мира (творца мира); и насколько необходимо первое, настолько же (т.е. в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе, а именно что есть бог» [4, с. 485–486].

Н. Бердяев под «религиозной антропологией» тоже подразумевал поиски аргументов для доказательства, что на самом деле «тайна христианской религии есть тайна всякого человеческого сердца и разумной природы человека» [5, с. 270]. В статье «Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмелова “Наука о человеке”», которая стала предметом обсуждения на одном из заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге, он показывает, что суд разума вполне может оправдать «возможность веры». Примером того, что дело Христово может быть представлено как «дело в высшем смысле разумное, а не безумное, с точки зрения Бердяева, является религиозная антропология профессора Казанской духовной академии В. Несмелова.

Суть учения Несмелова состоит в утверждении, что именно в человеке сокрыта тайна, которая не может быть раскрыта созданной им, человеком, наукой. Бердяев считал, что Несмелов «окончательно открыл миру, что тайна христианской религии есть тайна всякого человеческого сердца и разумной природы человека» [5, с. 274]. Более того, обращает внимание Николай Бердяев, Несмелов считал, что «нравственное сознание возникает у человека из идеальной природы его личности, а поэтому оно ведет человека не



к понятию о благе жизни, а исключительно только к понятию об истине жизни» [5, с. 276]. Таким образом, с точки зрения В. Несмелова, тайна человеческой природы есть тайна антологического, сам факт бытия, а не тайна познанного из бытия.

За основу своего учения Несмелов берет не понятия или идеи, а наблюдаемые, переживаемые нами «жизненные факты». Н. Бердяев обращает внимание на мысль Несмелова, которую он позже положит в основание своего исповедания веры о том, что «если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования», то «никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее» [5, с. 274]. «Таким образом, – пишет Н. Бердяев, – Несмелов решительно и победоносно отвергает механистическое понимание Откровения как чего-то внешнего и чуждого внутренней природе человеческой личности» [5, с. 274]. Но при этом Несмелов обращает внимание, что самоосознание человека себя личностью как чего-то внешнего по отношению к окружающему миру, выходящего за его пределы дает основания верить, что само это сознание не могло произойти из мира вещей, а является предметом иного, не вещественного мира.

Еще в далекие студенческие годы, в середине 1960-х, в советское время, мы, студенты философского факультета МГУ, спрашивали своих профессоров: «Хорошо, человек со своим сознанием является продуктом эволюции живого, само живое есть результат соединения химических элементов природы. Но почему невозможно путем соединения этих элементов создание уже сейчас самого примитивного животного? Разве у материализма, утверждающего, что все живое, в том числе и человек, есть продукт развития материи, больше аргументов в свою пользу, чем у религии, которая утверждает, что, как писал В. Несмелов, “в человеке наряду с жизнью животной, с жизнью вещи этого мира живо сознание истинной, совершенной, богоподобной жизни”?» [5, с. 274].

Таким образом, как я уже сказал, русская религиозная антропология не выходит за рамки кантовского оправдания, доказательства существования Бога как морального императива, глубинной потребности морального самосовершенствования. Для Канта было также важно, что эти моральные законы, сидящие внутри нас, «имеют то отличительное свойство, что они предписывают разуму нечто в качестве цены без всякого условия» [4, с. 485]. Кстати, у Канта есть та же мысль, что и у Ф. Достоевский в «Бесах», а именно, если Бога нет, то все позволено. Правда Кант считает, что если человек соглашается с положением о том, что Бога нет, то он тем не менее «в своих собственных глазах будет человеком недостойным, если захочет из-за этого считать законы долга только воображаемыми, не имеющими силы, необязательными и решит безбоязненного преступить их» [4, с. 487].

Николай Бердяев сам обращает внимание на то, что Кант, который связал идею Бога с таинственным самоощущением личности, духовным бытием человека, с тем, что нам дано в ощущении движений души и движений разума, открыл «психологический или антропологический слой Бытия Бога». В основе его лежало кантовское представление о «субъективном долге». «Даже учение Канта о нравственно-разумной природе человека <...> таило в себе возможность не только “религии в пределах разума”, но и подлинно христианской религиозной антропологии. Просто В. Несмелов конкретизировал самоощущение личности до “сознания” себя личностью как образа и подобия Бога» [5, с. 291].

Но поразительно: у Канта есть то, что в русской религиозной философии противостояло изуверству Константина Леонтьева, русскому православному аскетизму, – соединение божественного с земным, с «благополучием разумных существ в мире». Религия как нравственный императив, считал Кант, «идея конечной цели в применении свободы по моральным законам имеет субъективно *практическую* реальность. Мы *arriori* определены разумом к тому, чтобы всеми силами содействовать благу в мире, которое состоит в соединении наибольшего благополучия разумных существ в мире с высшим условием

доброто в них, т.е. <в соединении> всеобщего счастья с самой законосообразной нравственностью» [4, с. 489]. И здесь же Николай Бердяев вычленяет суть религиозной антропологии: «путь к христианскому сознанию лежит через таинственное самоощущение личности» [5, с. 291].

Таким образом, в кантовском учении о практическом разуме присутствуют два решения, две проблемы, которые волновали создателей русской религиозной философии начала XX века: во-первых, указание на то, что «свободомыслие» как сила ума и разума не только не противоречит религии и религиозному чувству, а, напротив, дает возможность увидеть подлинные тайны мира и прежде всего тайну человека, а, во-вторых, раскрывают возможности соединения религиозного чувства, самой идеи Бога «как конечной цели» с ценностями гуманизма, с идеей нравственного прогресса и стремлением к наивысшему благополучию человеческих существ. И, надо сказать, что в том, как относиться к физической природной стороне жизни человека, к его счастью как земного существа, идеологи русской религиозной философии начала XX века разошлись. Разошлись принципиально. Все были согласны, что Откровение Божие не есть нечто внешнее и чуждое внутренней природе самой человеческой личности. Но к самому существованию этой личности, в душе которой откроется Бог, тайна мира, они относились по-разному. И тут уже не было ничего общего между Семеном Франком и близким ему по духу Василием Розановым и, к примеру, Николаем Бердяевым.

У Николая Бердяева были основания возражать против излишней онтологизации сущности Бога, растворения ее целиком в физическом бытии Бога. Несомненно, только живой, во плоти, человек может в своей душе открыть тайну Бога. Но если все, что нас окружает, является Богом, то тогда это уже не христианство, а пантеизм Спинозы. Кстати, Петр Струве был прав в том, что В. Розанов, восставший против аскетизма Христа, приверженный так называемому фактопоклонству, призывающий «принять» и «полюбить» мир таким, какой он есть, по сути, повторяет азбуку пантеизма, метафизику, просто повторяет Спинозу. Но разве, продолжал П. Струве, любовь к миру, какой он есть, является отрицанием метафизики? Сам Петр Струве считал, что «фактопоклонство» является одним из самых замечательных отношений метафизики к миру, какое только можно констатировать «в истории человеческой мысли» [2, с. 164]. «Но “пантеизм” и пантеистическая мистика, – справедливо обращал внимание Н. Бердяев, – уживается и с позитивизмом, и с атеизмом, и с марксизмом, и с любым учением современности... Пантеизм окончательно упраздняет и личность, и свободу, и человечество, растворяя все окончательно в мировой жизни, и незаметно переходит в натурализм и материализм. Пантеизм не может осмыслить нашей жажды совершенной и истинной жизни» [5, с. 291–292]. К этому можно только добавить, что с пантеизмом несовместимо и чувство греха, и, конечно, сама идея воскресения мертвых, которая есть, в сущности, основа христианства.

Но бердяевская борьба с «фактопоклонством», с пантеизмом В. Розанова привела его к другой, еще большей, на мой взгляд, крайности – вернула его к изуверству К. Леонтьева, ненависти к миру плоти, тому миру, который есть. Н. Бердяев обвиняет В. Розанова в том, что тот своей апологией счастья на этой земле работает на левых. Ведь социализм, говорит Н. Бердяев, тоже «обещает обоготворить и устроить природный мир и природное человечество». И поэтому розановское «имманентное отношение к этому миру, радостям этой жизни и вражда к трансцендентному соединяют Розанова с социализмом и даже с позитивизмом» [2, с. 196].

Но Бердяев не видит, что его ненависть к тому миру, который есть, на самом деле сближает его не просто с социализмом, а с куда более изуверским марксистским социализмом. Ведь марксизм не просто хочет счастья на этой земле. Он хочет счастья, которое будет достигнуто путем решительной расправы с настоящим, с миром религии, права,

частной собственности, рынка, семьи и т.д. У Василия Розанова нет ничего, что сближало бы его с марксистским социализмом. А в бердяевской радикальной ненависти к этой жизни, которая есть, очень много от любимого им Карла Маркса. Примеров тому много. Наиболее яркий пример – ненависть Карла Маркса и Николая Бердяева к семье как, по словам последнего, «сердцевине ненавистного» им обоим «мещанства» и обыденности. Не забывайте, Карл Маркс оправдывал даже «плебейский террор» по отношению к «мещанству».

Да, как пишет Н. Бердяев, «Розанов прилепился к миру всем своим существом, влюбился в мир и во все мирское, чувствует божественность мира и сладость плодов его» [2, с. 185]. Но что предлагает Бердяев взамен прилепливания человека к миру, взамен того, что он называет «мещанством этого мира», взамен «сладостей бытовой жизни»? Конечно, осуждение этого мира как мира, где «правит закон тления», где над всем довлеет «рабская необходимость, нужда и болезнь, уродство и фальсификация» [2, с. 185]. Н. Бердяев считает, что Христос пришел в этот мир, чтобы «осудить мир тленный, призрачный, хаотический: царство Христово не от мира сего». С точки зрения Бердяева, пленяющее Розанова «имманентное ощущение жизни» свойственно лишь язычеству и иудаизму. А уже у «имманентного пантеизма» оно становится «ощущением трансцендентности». И обращает на себя внимание, что в своем ответе Розанову на его «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» Бердяев все время упрекает оппонента в приверженности «радостям естественной родовой жизни». Он считает, что «творческие порывы» несовместимы с «радостью родового быта и родовой семьи». Более того, он настаивает, что семья и «великий мир Богини» несовместимы. Семья не приближает человека к миру, а «отнимает человека от мира, нередко убивает его для мира и для всего, что в мире творится» [2, с. 191]. И самое страшное: с точки зрения Н. Бердяева, «мир» этот, «сам по себе взятый, достоин лишь огня». И поэтому Бердяев ставит перед Розановым вопрос ребром: или вера в реальность воскресения Христа, реальность загробной жизни, или «прилепливание» к радостям тленного мира.

Лишь в конце жизни Николай Бердяев признает, что эта ненависть к тленному миру идет у него не только от его понимания Христа, сути Христа, который якобы учил видеть «зло этого мира и ужас здешней жизни», но и от особенностей его личного инстинктивного отторжения от этого мира. В своем «Я и мировая среда», по сути, уже перед смертью, Бердяев объясняет, что его глубинная предрасположенность к трансцендентному и отторжение душой от трансцендентального, его «я не верю в твердость и прочность так называемого “объективного” мира, мира природы и истории» идут у него от того, что ему было «чуждо чувство... вкорененности в землю». Он не мог ощутить трансцендентность мира, который есть, ощутить его божественность, ибо ощущал себя в этом мире лишь «прохожим» [6, с. 257]. Он признаётся, что ему не было дано ощущение материи жизни, ибо он «по своему происхождению принадлежал к миру аристократическому». Отсюда отторжение от мира собственности как «мещанской» святыни, то есть как в марксизме – «чувство греховности собственности». И поэтому он в молодости приходит в марксизм, из которого, кстати, по его собственному признанию в «Исповедании веры», как философ никогда не уходил, как не уходил и от Ницше.

Идеализм Бердяева и его отторжение от мира, от материи были вызваны брезгливостью к «физиологической стороне жизни». Идеализм, более точно – мистический эсхатологизм, не покидающее его никогда «чувство приближающейся катастрофы и конца света» [6, с. 549] всегда было живо в его душе. При чтении текстов Бердяева становится ясно, что не могло быть единой антропологизации мира, ибо нет человека и человечества вообще, а есть уникальность и неповторимость человеческой личности, а значит и неповторимость антропологизации религии. И поэтому никому из русских философов начала XX века не удалось уйти от той антропологизации религиозного чувства, чувства Бога, которую предложил Кант и которую носит в себе требование морали, императив совести.

При чтении всей этой бесконечной полемики вокруг идеи антропологизации христианства становится видно, что кантовское учение о Боге как субъективном долге, которое стимулирует работу разума и души, открывает много тайн о человеке, невозможно объяснить языком точной науки, языком физики и биологии. Указание на тайны человека, которые невозможно объяснить системой причинно-следственных связей, важно для противостояния атеизму, много дает для осознания природы трансцендентного, но тем не менее автоматически не приводит к церкви. Кантовский императив совести не порождает страх оказаться в аду, страх перед муками ада. Но тот факт, что человек осознал, что есть тайна совести, тайна чувства греха, которые невозможно объяснить материалистически, не ведет сам по себе человека в церковь, к Христу, не заставит верить в воскрешение Христа, не заставит верующего человека соблюдать заповеди Христа, не грешить. И полемика в Религиозно-философском обществе по поводу статьи Бердяева «О религиозной антропологии В. Несмелова» обнаружила, что на самом деле осознание тайны и чувства совести, и чувства любви, о котором, как я сказал, почему-то забыли участники дискуссии, само по себе не рождает психологическую основу веры, а именно, внутреннее ощущение тайны греха и, самое главное, не рождает веру в чудо, в воскресение Христа. А без веры в это чудо, как говорили участники дискуссии, нет христианства. Как говорил, полемизируя с Н.А. Бердяевым, Е.П. Иванов: «Христа принять философским путем никто не может, он сойдет, как огонь, как молния в закрытые двери, войдет огненным потоком, а не юридическими путями... К Богу нужно стремиться так, как невеста бросается к своему жениху» [2, с. 505].

На мой взгляд, самое глубокое проникновение в религиозное чувство прозвучало в выступлении В.А. Тернавцева, правда, по другому поводу – ответу Н.А. Бердяева В.В. Розанову «Христос и мир». В отличие от Николая Бердяева В.А. Тернавцев полагал, что не от искры познания появляется искра веры, а, наоборот, «на крайнем острие подлинной веры всегда горит искра познания» [2, с. 208]. И получается, что сколько бы необъяснимых с точки зрения науки тайн мира мы ни открыли, нам, говорил В.А. Тернавцев, не дано открыть душой «тайну загробной жизни». Само по себе знание о тайне совести, тайне греха не ведет автоматически к вере в Бога. «Смерть, – говорил В.А. Тернавцев, – есть драма многоактная. Прежде чем умереть плотью, мы много раз умираем религиозно, умственно, нравственно, граждански... Каждое падение высших целей жизни всегда сопровождается одним и тем же давящим чувством угасания души. В иных же случаях во внутреннем существе человека уже здесь открывается загробная бездна. Такие акты умирания невидимы для посторонних глаз, но тем не менее переживаются, как нечто совершенно объективное» [2, с. 208].

Эта проблема механизмов обуздания зверя в человеке абсолютно не интересует Бердяева. Он считает, что церкви надо уходить от доставшегося от язычества восприятия «Бога как идола», от «страха адских мучений и ужаса гибели» за грехи, от системы юридических, судебных отношений с Богом: мы даем Вам, Бог, безгрешную жизнь, а Вы нам даете бессмертие. Вслед за В. Несмеловым Николай Бердяев восстает против мистики религиозного таинства, которое якобы само по себе может очистить душу человека от греха. Бердяев цитирует Несмелова: «Грех никогда и ни в каком случае не может быть извинен человеку, потому что всякое извинение греха может быть только примирением с ним, а вовсе не освобождением от него. Для того, чтобы человек действительно мог освободиться от греха, он непременно должен уничтожить его в себе» [5, с. 288]. В. Несмелов близок Н. Бердяеву тем, что «с негодованием отвергает суеверно-колдовское отношение к таинствам Церкви. Таинство не есть заклинание, колдовство, и к нему не может быть механического отношения. Человек, вся жизнь которого звероподобна, не станет богоподобным от механического приобщения к таинствам. <...> Злодей, который надеется полу-

чить прощение и отпущение от механического касания Церкви, который в таинствах ищет способы продлить свою звероподобную жизнь и избавиться от страха гибели и наказания, такой злодей не участвует в таинствах и не входит в Церковь» [5, с. 289].

По сути, здесь Бердяев вслед за Несмеловым восстает против учения об особой русской религиозности, которое уже после Октябрьской катастрофы будет развивать С.А. Аскольдов в сборнике «Из глубины», настаивая на том, что русская религиозность, которая сочеталась с «гуманистически диким бытом», все же несла русскому человеку Бога. С.А. Аскольдов вообще считал, что в России «нельзя не признать особую связь религиозных талантов с антигуманистическими наклонностями» [3, с. 237]. С его точки зрения, это срастание греха с благочестием хорошо изобразил Александр Блок в следующих многозначных строфах:

Грешить бесстыдно, непробудно,  
Счет потерять ночам и дням,  
И, с головой от хмеля трудной,  
Пройти сторонкой в божий храм.  
Три раза преклониться долу,  
Семь – осенить себя крестом,  
Тайком к заплеванному полу  
Горячим прикоснуться лбом.  
Кладя в тарелку грошик медный,  
Три, да еще семь раз подряд  
Поцеловать столетний, бедный  
И зацелованный оклад.  
А воротясь домой, обмерить  
На тот же грош кого-нибудь,  
И пса голодного от двери,  
Икнув, ногою отпихнуть [3, с. 227].

Нет, мы не верим в целительную силу этого псевдотаинства церкви, от себя и от В. Несмелова говорит Н. Бердяев. «Мы не можем верить, что человек, лишенный сознания ценностей, человек, никогда не почувствовавший в глубине своей природы отблеска Божества, свое Богосыновство, – что такой человек суеверным и идолопоклонническим припаданием к ступеням внешней церковности тем самым уже освобождается от вины и греха и делается членом божественного миропорядка, Царства Божьего» [5, с. 288].

В результате у Николая Бердяева возникает вариант христианства, существенно отличающийся от традиционного вероучения. Бердяев вынимает из связки догматов церкви многое, но прежде всего садизм Апокалипсиса. Впрочем, еще в молодости он подверг критике Константина Леонтьева, который, ссылаясь на Апокалипсис, «проповедовал изуверства во имя мистических целей». В «Исповеди», написанной незадолго до смерти, Бердяев признался: у него «никогда не было особенной любви к Апокалипсису». «В апокалипсической литературе, – писал он, – начиная с книги Эноха, меня очень отталкивали мстительная эсхатология, резкое разделение людей на добрых и злых и жесткая расправа над злыми и неверными. Этот элемент мстительной эсхатологии очень силен в книге Эноха, но он есть в Христианском Апокалипсисе, он есть у блаженного Августина, у Кальвина и многих других. Элемент садизма занимает большое место в истории религии, он силен и в истории христианства. Его можно найти в псалмах и в истории христианства» [6, с. 550–551].

Правда, в утверждении Бердяева, что «в языке самих Евангелий есть человеческая ограниченность, преломленность божественного света в человеческой тьме»,



уже слышна «Исповедь» Блаженного Августина. Но восстание Бердяева против идеи вечного ада выводит его за рамки христианской догматики. И здесь уже не важно, в какой мере «человеческая ограниченность» искажала божественный свет. Тут возможны только простые решения: есть ад или его нет. Да, Николай Бердяев говорит, что человек обязан следовать Заповедям Христа и прежде всего заповеди «Не убий». Но в то же время он отрицает необходимость Суда Божьего, то есть наказания адскими муками того человека, который не следует этим заповедям. Бердяев считает, что «жестокий эсхатологический элемент исходит не от самого Христа, он прописан Христу теми, у кого он соответствует их природе» [6, с. 554–555]. Если «допустить существование вечности адских мук, – считает Н. Бердяев, – то вся моя духовная и нравственная жизнь лишается всякого смысла и всякой ценности, ибо протекает под знаком террора. Под знаком террора не может быть раскрыта правда... Наибольшее противление у меня вызывает всякая объективация ада и всякая попытка построить онтологию ада, что и делают традиционные учения» [6, с. 554–555].

Но можно ли построить антропологию веры в Бога без «онтологизации ада»? Бердяев этот вопрос перед собой не ставит. А ведь как по-иному противостоять греховности человеческой природы? У Бердяева, как выясняется, перед глазами не было реального человека, а был, как у В. Несмелова, человек, которого «богоподобная природа зовет... не к благополучию, а к совершенству, не к жизни удовлетворяющей, а жизни истинной» [5, с. 277]. С.А. Аскольдов, ведущий во время полемики по поводу доклада Н.А. Бердяева «Христос и мир: ответ В.В. Розанову», говорил, что «если есть порочность в самой сущности христианства», то «все это всецело объясняется несовершенством человеческой природы. А рiогi можно сказать, что ничто высокое, принимаемое человеческой организацией, не может удерживаться ею во всей чистоте своей. История показывает, что все высокое, попадая в толпу, неизбежно падает и искажается... Человеческая среда, особенно если взять массу, непременно понизит, непременно исказит и испортит все высокое и чистое» [2, с. 205]. Конечно, можно сказать, что «роковой вопрос о происхождении зла» как раз и есть та тайна, которая внутри нас. Но как по-другому обуздать это зло без того, против чего восстал Н. Бердяев, против Божьего Суда над нами?

Но что поражает. И у самого Бердяева, и у героя его рассказа Несмелова, автора книги «Наука о человеке», сама антропология бытия Бога поразительно скудна. Семен Франк, как я пытался показать, очеловечивает идею Бога, раскрывая механизм совести. Но у Несмелова, по крайней мере как описывает его учение Николай Бердяев, божественная природа личности никак не раскрывается. Все верно, по словам В. Несмелова, «человек сам по себе является загадкой», а суть природы личности в ее «идеальности». Но ни Несмелов, ни Бердяев не видят, что природа личности не только идеальна, но и уникальна, неповторима. И вся загадка мира, на мой взгляд, состоит в том, что сколько было тварей Божьих за всю историю человечества, столько было и уникальных, неповторимых личностей с неповторимым самосознанием.

Важно осознать, говорил Кьеркегор, что до рождения человека его души не было, и в этом причина ее уникальности. Н. Бердяев и В. Несмелов строят свою философию, религиозную антропологию, как и Кант, исходя из особого типа личности, у «которой нравственное сознание возникает <...> из <его> идеальной природы». Но ведь зло потому и всеильно, что даже изначальная природа греховности выражена в людях по-разному. Раз уж мы занялись религиозной антропологией, то обязаны увидеть, что тайна мира сего сокрыта в том, что люди, твари земные, на самом деле находятся на разном расстоянии от Бога. И самая страшная правда состоит в том, что человеку, который от рождения имеет душу, далекую от Бога, трудно совладать со своей человеческой греховностью. И тут еще одна страшная проблема, о которой обычно никто никогда не говорит. Из-за чего человек

совершает преступления: или из-за того, что он от природы лишен чувства совести или чувства греха, или оттого, что он якобы сознательно выбрал путь преступления?

Да, критики религиозной антропологии В. Несмелова и Н. Бердяева правы в том, что стремление души к абсолюту, само «сознание принадлежности к миру истинному, совершенному» еще не есть религиозное чувство, не дает искру общения с Богом. Все дело в том – и на это обращал внимание в ходе полемики В.В. Успенский, – что на самом деле «Наука о человеке» В. Несмелова рассказывает о «религиозной философии», о сути Логоса, над выявлением которого трудилась философская мысль, а не о природе веры в Христа. Само по себе осознание раздвоенности человеческой природы, с которым В. Несмелов связывает религиозную антропологию, было много раз описано и в греческих трагедиях, и в Книге Иова, замечает В.В. Успенский. Он считал, что сама по себе эта раздвоенность сознания рождает потребность религиозной философии, но не потребность Бога. Из раздвоенности сознания можно прийти только до идеи Логоса. «Мне кажется, – говорил Успенский, – что, если исходить из этого [из раздвоенности человеческой природы – А.Ц.], мы никогда не дойдем до христианства с Христом. Мне кажется, таким путем можно прийти только до идеи Логоса. Но то, что Христос в 753 *ab urbe condita* родился, затем жил, учил, пострадал, умер, воскрес, – все это *факты внешней природы*, и интуитивно до них прийти нельзя. Между тем христианство связано именно с этими фактами и с Христом, а не с тем примерным Логосом, над выяснением идеи которого трудилась философская мысль» [2, с. 506].

И самое поразительное. В ходе дискуссии по поводу своей статьи «О религиозной антропологии В.В. Несмелова» сам Н. Бердяев сдается. Не просто сдается, а говорит о том, что сколько бы мы тайн мира ни открыли, к нам чувство Бога не придет. И, честно говоря, это признание, то есть заключительные слова Бердяева по поводу дискуссии о его собственной статье, было для меня неожиданностью. Бердяев говорит, что знание не может привести к вере, ибо оно «насильственно». «Я, – говорил Бердяев, – не могу уклониться от признания этого ни в коем случае. В акте веры нет этого насилия, нет принудительности. С другой стороны, в акте знания нет никакого риска, акт знания не рискован. Здесь, что бы вы ни ставили на карту, вы наперед знаете, какую карту вы откроете. Акт веры совершенно противоположен по своим глубочайшим таинственным основаниям. В нем нужно произвести акт отречения, благородной безрассудности, пойти на некоторую жертву, ринувшись в пропасть с опасностью переломать себе руки и ноги, после этого или все потерять, или все приобрести» [2, с. 514]. Таким образом, у Николая Бердяева получается, что все-таки для появления веры в Бога нужен величайший подвиг, разрыв со знанием. Получается, как у Тертуллиана: «Верую, ибо абсурдно».

И каков итог? Все правы по-своему. Семен Франк прав в том, что «свободомыслие», знание вообще не мешает «внутренней духовной жизни», «подлинной способности к сокровенному, если угодно мистическому восприятию величайших загадок мира» и прежде всего загадке совести. Таким образом, можно сказать атеисту, что есть загадки мира, которые никакой наукой не объяснить. И если связать идею Бога, как Кант, с тайной чувства совести, то Бог существует. Но правда и с теми, кто считает, что без веры в чудо, без веры в «догматы», без разрыва со здравым смыслом нельзя прийти к Богу. Правда и с теми, кто считает, что чувство Бога дает только искра, озарение правдой Бога. Кстати, судьба Василия Розанова подтверждает правду тех, кто связывает веру с чудом погружения душой в Бога. Василий Розанов, который в молодости восстал против обрядовости христианства, против всех этих икон, мощей, в конце жизни пришел в церковь и увидел в молитве священника, в самом богослужении величайшую духовную силу.

## Литература

1. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
2. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: в 3 т. (1907–1917). Т. 1 (1907–1909). М.: Русский путь, 2009.
3. Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
4. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966.
5. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон, 2009.
6. Бердяев Н. Русская идея. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002.

*Аннотация.* Автор обращается к теме противостояния «свободомыслия» и веры в Бога в отечественной либеральной мысли, проводя параллели между современным российским обществом и аналогичными философскими дискуссиями вековой давности. И в том, и в другом случаях либерализм в России занимал преимущественно агрессивную атеистическую позицию, становясь по отношению к данному вопросу на сторону радикальных материалистов. Автор исследует исторические предпосылки такой мировоззренческой позиции, основываясь на полемике в рамках «Религиозно-философского общества» в Санкт-Петербурге, действовавшего в начале XX века. По мнению автора, в тот период в либеральной мысли России существовало перспективное направление – представители русской либеральной мысли, стоявшие, в том числе (то есть наряду с представителями и других интеллектуальных направлений), у истоков ренессанса русской религиозной философии накануне краха Российской империи. Их интеллектуальная активность лежала в русле снятия идеологической враждебности либерализма по отношению к религии и традициям в духовной жизни. Без разрешения данного антагонизма, полагали представители этого направления, либерализм неизбежно вырождается в культурно и политически разрушающий нигилизм. Автор акцентирует актуальность аналогичного антагонизма и противостояния в наши дни, обращая внимание в этом контексте на важность изучения и дальнейшего развития всех направлений мысли, доставшихся нам в наследство от русской религиозной философии начала XX века.

*Ключевые слова:* свободомыслие, религия, либерализм, русский либерализм, атеизм, нигилизм, консерватизм, большевизм, С. Франк, П. Струве, Н. Бердяев, В. Розанов, В. Несмелов.

Alexander S. Tsipko, PhD in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, Member of the ISEPR Expert Council. E-mail: astsipko@yandex.ru

### Is it Possible to Combine “Free-Thinking” and Belief in God?

*Abstract.* The author addresses the subject of the opposition of “free-thinking” and belief in God in the domestic liberal thought and draws parallels between modern Russian society and similar philosophic discussions a century from the present time. In both cases liberalism in Russia kept to aggressive atheistic position, supporting in that aspect radical materialists. The author examines the historical preconditions for such worldview on the basis of the polemics inside the “Religious and Philosophical Society” that existed in St. Petersburg at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. According to the author, in that period there existed a very promising direction in Russian liberal thought, when the representatives of Russian liberal ideas (along with the representatives of other intellectual directions) were the architects of the renaissance of Russian religious philosophy on the eve of the Russian empire collapse. Their intellectual activity dealt with relieving the ideological hostility of liberalism towards religion and spiritual life traditions. The representatives of that direction supposed that without solving that problem of antagonism, liberalism would inevitably degenerate into culturally and politically destructive nihilism. The author stresses the relevance of similar antagonism and confrontation nowadays, drawing attention in that regard to the importance of studying and further development of all directions of thought that we inherit from Russian religious philosophy of the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

*Keywords:* Free-Thinking, Religion, Liberalism, Russian Liberalism, Atheism, Nihilism, Conservatism, Bolshevism, S. Frank, P. Struve, N. Berdyaev, V. Rozanov, V. Nesmelov.

## **«И нача ставити по градомъ церкви и попы...» Очерк церковно-государственных отношений в истории России в конце X–XVII веках**

Взаимоотношения религиозных организаций и светских государственных властей у всех народов и во все времена были крайне противоречивыми, не поддающимися каким-то однозначным оценкам. В какие-то исторические периоды и у каких-то народов эти взаимоотношения были, что называется, идеальными. Но в иные исторические времена, причем весьма близкие к первым, в этих взаимоотношениях наступал кризис и, к примеру, государственные и религиозные лидеры могли возненавидеть друг друга. Или же глава государства вдруг обретал любовь к некой другой религии и считал своим долгом низвержение прежних кумиров. Или, даже признавая одну и ту же религиозную истину, разные группы верующих, и мирских, и церковных совершенно по-разному начинали понимать пути достижения этой самой истины, причем разделение проходило и внутри государственных структур, и внутри религиозной организации. А через какой-то промежуток времени все вдруг опять налаживалось, успокаивалось... До следующего кризиса...

Вот и в истории России религиозно-государственные отношения тоже выстраивались по-разному в разные отрезки исторического времени. Конечно, мы далеко не все знаем. К примеру, нам совсем неведома специфика отношений русских правителей с волхвами – языческими жрецами. А если помнить, что древние русы не были славянами и их этническое происхождение выяснить проблематично, то нам даже неизвестно как именно у древних русов именовались языческие жрецы, да и вообще мы не знаем, существовала ли хоть какая-то жреческая корпорация у древних русов. Возможно, жреческие функции исполняли сами русские князья. Во всяком случае, если верить византийскому императору Константину Багрянородному, русы из княжеской дружины приносили жертвы своим богам без участия жрецов [1, с. 50–51]. Ничего не говорит о языческих жрецах в русском войске и «Повесть временных лет», в частности, в рассказах о клятвах русов во время заключения договоров с греками [2, с. 84, 102]. А упоминаемый в летописи и широко известный благодаря пушкинской «Песне о вещем Олеге» «кудесник», предрекший трагическую кончину князю Олегу, по мнению отечественных специалистов, был скорее всего... финно-угорским шаманом, то есть не имел отношения ни к русам, ни к славянам [см. об этом 2, с. 90; 3, с. 358–361]. Но в том же летописном фрагменте говорится о каких-то иных волхвах...

Немногое нам известно и о славянских волхвах, а та информация, которая сегодня доступна, или почерпнута из западноевропейских, арабских и византийских источников и в большей степени описывает специфику религиозной жизни западных и балтийских славян; или же берется из древнерусской христианской литературы, с заведомыми оценочными суждениями. И опять же нет практически никакой информации о том, на каких основаниях у восточных славян выстраивались отношения между князьями и волхвами.

*Перевезенцев Сергей Вячеславович*, доктор исторических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.  
E-mail: [serp1380@yandex.ru](mailto:serp1380@yandex.ru)

Большая или меньшая ясность наступает только после принятия Русью христианства. Да и то в связи с путаницей в источниках и отрывочностью сведений процесс рождения и первые десятилетия жизни Русской Церкви<sup>1</sup> – это огромная научная проблема. Однако, как бы то ни было, источники есть, информация есть, следовательно, есть и поле для размышлений и интерпретаций.

\* \* \*

В восточнохристианской традиции Церковь изначально была тесно связана с государственной властью и прежде всего с фигурой православного императора. Стоит напомнить, что поначалу в Христианской Церкви, тогда еще единой, первенствующее положение занимал римский престол по той причине, что сам Рим считался «царствующим градом». Однако уже в 381 году на II Вселенском Константинопольском Соборе в диптихе христианских патриаршеств константинопольская патриаршая кафедра была поставлена на второе место после римской. Это преимущество по сравнению с иными патриаршествами (Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским) она получила только потому, что Константинополь в то время тоже являлся «царствующим градом», то есть здесь пребывал император: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по римском епископе, потому что град оный есть новый Рим» [4, с. 253].

Это правило было подтверждено и более аргументированно развернуто в 451 году в 9, 17 и 28-м правилах IV Вселенского Халкидонского Собора, которые провозгласили общеимперскую юрисдикцию епископа Нового Рима как второго после римского. В частности, 28-е правило вновь указало на тесную связь первенствующих прав константинопольского престола с императорской властью: «Во всем последуя определениям святых отец, и признавая читанное ныне правило ста пятидесяти боголюбезнейших епископов, бывших в соборе во дни благочестивые памяти Феодосия, в царствующем граде Константинополе, новом Риме, тожде самое и мы определяем и постановляем о преимуществах святейшия церкви тогожде Константинополя, нового Рима. Ибо престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и сто пятьдесят боголюбезнейшие епископы, представили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно рассудив, да град получивши честь быти градом царя и синклита, и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем. Посему токмо митрополиты областей, понтийские, асийские и фракийские, и такожде епископы у иноплеменников вышереченных областей, да поставляются от вышереченного святейшего престола святейшие константинопольские церкви: сиречь, каждый митрополит вышепомянутых областей, с епископами области, должны поставляти епархиальных епископов, как предписано божественными правилами. А самые митрополиты вышепомянутых областей должны поставляемы быти, как речено,

<sup>1</sup> Как известно, на протяжении многих веков как в официальных документах, так и в литературных источниках не было единого устоявшегося именованя Русской Православной Церкви. В XI–XVII веках вообще не придавали никакого значения общему именованию православной церковной организации, ибо гораздо более были озабочены титулатурой глав Церкви (митрополитов, позднее – патриархов), потому что именно в титулах обозначались географические пределы их власти, а также духовно-политические прерогативы власти, права и обязанности как предстоятелей Церкви, так и других «церковных людей». Разнообразны были именованя и в Синодальный период: «Российская Церковь», «Православная Российская Церковь», «Русская Православная Церковь», «Российская Православная Церковь», «Российская Православная кафелическая Церковь», «Греко-Российская Церковь», «Православная Греко-российская Церковь», «Российская Восточно-православная Церковь», «Российская Церковь греческого закона». Официальное именоване «Русская Православная Церковь» закрепилось только после 1943 года. Чтобы не создавать путаницы, в данной статье будет использоваться понятие «Русская Церковь».



константинопольским архиепископом, по учинении согласного, по обычаю, избрания, и по представлении ему оного» [4, с. 393–394].

После Халкидонского собора за константинопольским патриархом постепенно закрепился титул «Вселенский», а спустя почти двести пятьдесят лет на Трульском соборе был окончательно утвержден диптих Христианских Церквей: «...Да имеет престол константинопольский равняюща преимущества с престолом древняго Рима, и, якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем: после же онаго да числится престол великаго града Александрии, потом престол антиохийский, а за сим престол града Иерусалима» [4, с. 521].

На основе этой видимой связи Восточной Христианской Церкви с императорским престолом в византийском богословии была постепенно выработана концепция «симфонии властей», идеальное состояние которой было представлено еще в VI веке императором Юстинианом I: «Величайшие дары Бога людям от человеколюбия свыше данные – священство и царство, одно, служа божественному, другое о человеческом заботясь и управляя, – из одного и того же начала вышли, и привели в порядок человеческую жизнь. Поэтому ничто так не было бы весьма желанным царству, как величавость иереев, если бы только за него самого всегда они молили Бога. Ибо если первое было бы беспорочно всесторонне и с искренностью к Богу сопричастно, второе верно и подобающим образом вверенное ему государство приводило бы в порядок, было бы согласие некое благое, так что всё благо роду человеческому было бы подарено» [5, Nov. 6 pr.].

Таким образом, в идеальном варианте в основе союза государства («царства») и Церкви («священства») лежит идея согласия властей, сосуществующих, но не сливающихся друг с другом, взаимодействующих, но не стремящихся к подчинению друг друга. В реальности отношения светской и духовных властей были много сложнее. Император считался защитником христианства и Церкви, поэтому константинопольский патриарх признавал его покровительство. Императоры периодически вмешивались в дела Церкви, впрочем, как и Церковь считала необходимым в отдельных случаях активно участвовать в государственном управлении. Однако эти сложности преодолевались, причем с помощью возрождения традиции «симфонии» [по данному вопросу существует большая литература, см. напр., 6–11].

В рамках учения о «симфонии властей» была разработана практика утверждения глав Церкви: церковный собор выбирал трех кандидатов на этот пост, но решение оставалось за императором, который указывал на наиболее подходящего из выбранных (в этом случае император исполнял роль «епископа внешних дел», отвечающего за внешнее благополучие Церкви). Но и император зависел от Церкви: константинопольский патриарх проводил обряд венчания на царство, благодаря чему власть императора получала сакральное значение – освящалась Божией благодатью.

Однако подобные отношения между светской властью и Церковью не переносились на местный уровень. Церковная организация Константинопольского патриархата подразумевала достаточно строгую иерархию: местные Церкви (митрополии, архиепископства) считались частями единого патриаршества, главы местных Церквей назначались в Константинополе (существенный вес при этом имело мнение императора) и были подотчетны прежде всего константинопольскому патриарху. Именно поэтому в Константинополе предпочитали назначать главами митрополий и архиепископств не местных уроженцев, а епископов-греков. Таким образом удавалось сохранять духовное и организационное единство самого патриаршества, обеспечивать определенную политическую зависимость местных правителей от Византии, а также постоянные налоговые поступления и пожертвования в патриаршую казну. В свою очередь, местные владыки, имея патриаршую поддержку, получали значительную свободу во взаимоотношениях с местными же правителями, более того, выступали по отношению к ним в роли духовных наставников и учителей.

Но, как ни странно, реализация именно византийской традиции «симфонии властей» в русской реальности конца X–XII веков породила различные конфликты: между князьями и епископами, князьями и митрополитами, князьями и константинопольским патриархатом и даже между Русской митрополией и константинопольским патриархатом.

На Руси сторонниками византийской традиции были прежде всего греческие митрополиты и епископы, а также и многие русские духовные лица, считавшие правила, существовавшие в Константинопольском патриархате, единственно верными, активно поддерживали эту позицию. А вот главными инициаторами конфликтов выступали русские князья. Конечно, большинство из них признавали главенствующее положение византийского императора, имеющего юрисдикцию над всеми православными христианами [12, с. 238–239], и потому кто-то охотно, а кто-то скрепя сердце, но соглашались на сохранение Русской митрополии как части Константинопольского патриархата. Однако у некоторых русских князей были более честолюбивые намерения. Желая утвердить или подчеркнуть собственную политическую независимость, они, уподобляясь императору, стремились перенести византийскую практику взаимоотношений государства и Церкви на Русскую землю, а это предполагало непосредственное участие князей в назначении русских митрополитов. Таким образом, именно попытки реализовать на Руси в полной мере традицию «симфонии властей» порождали поиск... иных традиций взаимоотношений местных государств и Константинопольского патриархата, нежели те, которые предлагали из Византии.

Видимо, в том числе и поэтому в первые десятилетия становления христианства на Руси князь Владимир Святославич опирался не на византийскую, а на кирилло-мефодиевскую традицию, в рамках которой поддерживался относительно независимый статус местных церковных организаций. Прерогатива же назначения главы местной Церкви принадлежала правителю государства, а не константинопольскому патриарху и императору. Позднее в качестве канонической основы подобных решений на Руси станут использовать 1-е правило Апостольского собора, в русской трактовке звучащее таким образом: «Два или три епископы да поставляют единого епископа» [13, с. 83]. Правда, в русской трактовке этого правила можно усмотреть некоторое своеволие, потому как здесь, во-первых, говорится не об избрании, а о «поставлении» епископа, и, во-вторых, ничего не говорится о «поставлении» именно главы Церкви. Впрочем, в истории Христианской Церкви постоянно возникали и возникают до сих пор споры о верности той или иной интерпретации канонических правил.

\*\*\*

Принятие христианства в качестве государственной религии внесло многообразные изменения во все сферы жизни древнерусского общества – духовную, культурную, повседневную. Новшества появились и в политической жизни Древней Руси – одной из новых и серьезных политических проблем стали противоречивые взаимоотношения Церкви и государства. В первые годы существования Христианской Церкви в Русской земле именно от князя исходили все инициативы по преобразованию и укреплению церковной организации, авторитетом князя утверждались христианские правила жизни, князь устанавливал принципы материального обеспечения Церкви и ее прерогативы и т.д. Более того, нередки были случаи, когда именно князья назначали не только митрополитов, но и епископов, и настоятелей храмов, чего даже византийские императоры себе не позволяли.

Очень сложен и до сих пор не решен вопрос о том, был ли на Руси в первые годы после Крещения митрополит, назначенный из Константинополя, а если был, то какими он располагал полномочиями. Во всяком случае, как сообщает «Повесть временных лет», возникновение церковной организации на Руси произошло благодаря князю Владимиру Святославичу. Именно князь вывез в Киев из Херсонеса первых священников и первые



христианские святыни: «Володимерь же поимь цесарицю, и Настаса, и попы корсуньския, мощи святого Климента и Фива, ученика его, и поима съсуды церковныя, иконы на благословенье себе» [2, с. 160]. Чуть позже, устроив Десятинную церковь (церковь Богородицы), Владимир назначил ее настоятелем вывезенного из Крыма Анастаса Корсунянина («Настаса»), а другие корсунские священники составили клир этого храма: «Помысли создати каменую церковь святыя Богородица, и, пославъ, приведе мастера от Грькъ. Заченшу здати, яко сконча зижа, украси ю иконами и пручивъ ю Настасу Корсунянину, и попы корсуньския пристави служити въ ней, вда ту все, еже бе взялъ в Корсуни: иконы, и ссуды церковныя и кресты». А после того, как церковь была построена, Владимир ввел в практику институт десятины и передал десятину Анастасу Корсунянину: «И рекъ сице: “Се даю церкви сей святей Богородице от имения своего и от моих град десятую часть”. И положи, написавъ, клятву въ церкви сей, рекъ: “Аще сего посудить кто, да будетъ проклятъ”. И вдасть десятину Анастасу Корсунянину» [2, с. 166, 168].

В дальнейшем, если следовать сообщениям «Повести временных лет», в годы правления Владимира Святославича Русской Церковью руководил совет епископов. Причем в какие-то моменты епископы участвовали в непосредственном управлении государством, в частности выработке наказаний за уголовные преступления. Правда, этот опыт оказался не совсем удачным. Так, под 996 годом в «Повести временных лет» приведен интересный сюжет: «И умножишася разбоеве, и рече епископи Володимеру: “Се умножишася разбойници, почто не казниши?” Он же рче: “Боюся греха”. Они же реша ему: “Ты поставлень еси от Бога на казнь злымъ, а на милование добрымъ. Достоить ти казнити разбойника, нъ съ испытаниемъ”. Володимерь же отвергъ виры и нача казнити разбойники <...>. И реша епископы и старци: “Рать многа, а еже вира, то на конихъ и на оружьи буди”. И рече Володимерь: “Да тако буди”. И живяше Володимерь по устроению дедню и отню» [2, с. 170]. Как следует из летописного рассказа, христианские епископы, видя умножившиеся разбои, предложили Владимиру ввести в уголовную практику смертную казнь, которая, судя по принятой позднее «Русской Правде», не применялась до того на Руси, но уже давно использовалась в других христианских странах. Киевский князь уступил требованиям епископов, отменил традиционное взимание денежного штрафа за разбой («виры») и ввел смертную казнь. Однако результат оказался диаметрально противоположным благостным ожиданиям: непривычное к смертной казни древнерусское общество восприняло эту меру как совершенно неадекватную и начались «рати», то есть дело дошло до вооруженного сопротивления. В разрастающийся конфликт пришлось вмешаться представителям земского самоуправления, «старцам» (видимо, «старцам градским»). По настоянию «старцев» епископы согласились отказаться от применения столь сурового наказания. А затем совместными усилиями епископы и «старцы» уговорили князя вернуться к традиционной системе – денежным штрафам.

При жизни Владимира Святославича отношения между государством и Церковью были закреплены в так называемом Уставе князя Владимира Святославича о десятинах, судах и людях церковных – первом документе такого рода в истории России. Исследователи считают, что в основе Устава лежит грамота, данная Владимиром Десятинной церкви, в начале XI века переработанная в первоначальный Устав. В следующие века Устав дополнялся и редактировался. Древнейшей рукописи этого Устава не сохранилось, на сегодняшний день Устав известен в семи редакциях, относящихся к XII–XIV векам, существующих в более чем двухстах списках [14, с. 137–162].

В Уставе инициатором введения церковного законодательства прямо указывается князь Владимир Святославич, но не только он, а и его последняя супруга, византийская принцесса и киевская княгиня Анна. Это редкий случай в древнерусской юридической практике, когда супруга князя признается одним из авторов того или иного законодательного

акта. Возможно, был важен тот факт, что княгиня Анна – представительница рода византийских императоров, которые считались покровителями Христианской Церкви, и тем самым подчеркивалась законность претензий князя Владимира на ту же роль в собственном государстве. Подчеркнуть этот факт было тем более важно, что юридическим основанием Устава прямо объявляется греческий Номоканон – сборники византийских церковных законов и императорских указов. Впрочем, в литературе отмечен примечательный факт: во времена Владимира ссылка на авторитет византийского права не означала, что нормы этого права применяются на практике. Так и Устав Владимира, в отличие от Номоканона, не устанавливает хоть каких-то наказаний за несоблюдение вводимых правовых норм.

Основная цель Устава – определить источники материального существования Церкви и ее юридические прерогативы. Решение первой проблемы состояло в том, что практика десятины, введенная Владимиром для храма Богородицы, расширялась на всю церковную организацию. Вторая проблема решалась учреждением отдельного церковного суда, в деятельность которого не мог вмешиваться суд княжеский и боярский. Таким образом, государство передавало Церкви решение спорных вопросов в области духовной жизни, нравственности, семейных отношений. Кроме того, Устав фиксировал возникновение в древнерусском обществе новой социальной группы – «церковных людей», подсудных только церковному суду. Наконец, текст Устава интересен тем, что в некоторых списках главой русской церковной организации называется митрополит, правда, вместе с епископами и собором [14, с. 139–140]. При этом остается непонятным, является ли упоминание митрополита поздней вставкой в текст Устава (для того чтобы «подтянуть» принципы организации ранней Русской Церкви к утвердившимся позднее греческим правилам) или же отражает реальное его пребывание в Киеве в начале XI века.

Впрочем, о том, что в начале XI века митрополит в Киеве был, свидетельствуют и другие факты: существуют противоречивые и скудные сведения о некоем митрополите (или архиепископе) Иоанне. Некоторые специалисты предполагают, что Иоанн мог прибыть на Русь из Болгарии (в 20-х годах XI века некий архиепископ Иоанн называется главой Болгарской Церкви, с центром в г. Охриде). О нем как о церковном иерархе времени княжения Ярослава Мудрого говорят Жития князей Бориса и Глеба – анонимное «Сказание» и «Чтение» диакона Нестора [15, с. 17–19, 53–55, 134–143]. До нашего времени дошла свинцовая печать рубежа X–XI веков, с греческой надписью: «Иоанн, митрополит России» [16]. Трудно определить при каком именно киевском князе Иоанн занял митрополичий стол: обычно говорят о Ярославе Мудром, но, вполне возможно, что Иоанн был современником и Владимира Святославича. Время прекращения пребывания Иоанна на Руси или его кончины нам тоже неизвестны. Но, видимо, во второй половине 1030-х годов его уже в Киеве не было, а скорее всего в этот период в Киеве вообще не было митрополита, о чем свидетельствует интересный факт: в «Повести временных лет» под 1036 годом сообщается, что именно киевский князь Ярослав Владимирович, а не какой-либо церковный иерарх, поставил епископа в Новгороде – Луку Жидяту [2, с. 192].

Зато «Повесть временных лет» точно сообщает имя следующего русского митрополита – Феопемпт. Он был назначен из Константинополя на Киевскую кафедру около 1037 года и оказался первым митрополитом, о котором упоминает древнейшая летопись. Подробных сведений о жизни Феопемпта нет. В «Новгородской Первой летописи младшего извода» именем Феопемпта открывается перечень русских митрополитов. «Повесть временных лет» сообщает, что при нем в Киеве была заложена резиденция митрополита, собор Святой Софии и еще некоторые церкви и монастыри. В 1039 году Феопемпт заново освятил Десятинную церковь, заложенную Владимиром Святославичем [2, с. 194]. Некоторые специалисты считают, что Феопемпт был вообще первым митрополитом-греком на Руси. По их предположениям, до его назначения Русская Церковь не подчинялась Кон-



стантинопольскому патриархату, а, возможно, входила в состав другого патриаршества, например, Охридского в Западной Болгарии, либо вообще была полностью самостоятельна и управлялась князем и собором епископов. Именно поэтому Феопемпт заново освятил Десятинную церковь, то есть он считал, что этот храм был освящен по каким-то другим, не византийским, канонам [17, с. 227].

Вскоре упоминания Феопемпта из «Повести временных лет» исчезают, а в 1051 году в Киеве свершается невиданное ранее действие – по требованию князя Ярослава Владимировича собор русских епископов выбирает митрополитом Киевским Илариона, бывшего священника одной из киевских церквей, скороспешно постриженного в иноки буквально накануне поставления: «В лето 6559 (1051) постави Ярославъ Лариона митрополитомъ, русина, въ Святеи Софьи, собравъ епископы» [2, с. 196]. Избрание киевского митрополита собором епископов, без участия константинопольского патриарха и патриаршего совета было прямым вызовом византийской иерархии и нарушением церковных правил и традиций.

Надо признаться, что причины столь необычного события в русской церковной истории до конца непонятны. Еще в XVI веке русские книжники, трудившиеся над составлением Никоновской летописи, в качестве причины указывали на существовавший в середине XI века конфликт между князем Ярославом и греками («Ярославу... с греки брани и нестроения быша»), а также и на 1-е правило Апостольского собора. Правда, нужно иметь в виду, что авторам Никоновской летописи нужно было найти исторические обоснования права русских епископов самим выбирать предстоятеля Русской Церкви, ведь этот вопрос был более чем актуален в первой половине XVI века, когда составлялась Никоновская летопись. Позднее многие отечественные историки XVIII–XX веков также считали, что избрание Илариона собором епископов в 1051 году было прямым продолжением русско-византийского противостояния в 1040-х годах. Но современные исследователи подчеркивают, что к 1051 году отношения между двумя странами успели полностью восстановиться (мир между ними был заключен около 1046 года) [18, с. 416–422]. Указывалось в литературе и на то, что избрание Илариона на митрополичий стол совершалось в соответствии с традициями кирилло-мефодиевской традиции (сохранившей, в свою очередь, принципы ирландской традиции) [19, 20]. Кроме того, обращается внимание, что действия участников собора 1051 года укладываются в русло движения за обновление Церкви, охватившего в середине XI века не только Восточную, но и Западную Церковь, и в частности за восстановление древних канонических прав провинциальных соборов на избрание епископов, зафиксированных в 1-м правиле Апостольского собора. Более того, сегодня считается, что избрание Илариона было, по-видимому, позднее признано в Константинополе: об этом говорит присутствие его имени в официальных списках русских митрополитов, а в позднейших русских источниках XVII–XVIII веков «сообщается о поставлении Илариона константинопольским патриархом Михаилом Кируларием или “через грамоту” Михаила Кирулария – но это едва ли не догадки книжников Нового времени» [см. подробнее: 18, с. 416–422].

Как бы то ни было, но «Слово о Законе и Благодати» свидетельствует, что митрополит Иларион полностью поддерживал принципы организации Церкви, заложенные в годы правления Владимира Святославича. Недаром он столь вдохновенно пишет об особой роли светских правителей в жизни Руси и Русской Церкви. Для Илариона всё очевидно – власть киевского князя стоит выше власти Церкви, потому что именно русских князей Господь одарил особой благодатью. По убеждению митрополита Илариона, своим новым предназначением в истории Русская земля обязана исключительно князьям, ставшим по собственной воле исполнителями воли Божией. Прежде всего речь идет о князе Владимире Святославиче (в крещении Василии), которого посетил Сам Всевышний и в сердце которого воссиял свет ведения: «И тако ему въ дни свои живуцю и землю свою пасуцу правдою, мужествомъ же и съмысломъ, приде на нь посещение Вышняго, при-



зре на нь всемилостивое око благааго Бога, и въсиа разумъ въ сердци его, яко разумети суету идольскыи лъсти и възыскати единого Бога, сътворишааго всю тварь видимую и невидимую» [2, с. 44]. Кроме Владимира, славит Иларион князя Ярослава Владимировича (в крещении Георгия). Но интересно, что Иларион прославляет также и язычников Игоря и Святослава, заложивших будущее могущество Русского государства [2, с. 42]. Более того, в своем сочинении Иларион именует русских князей титулом «каган», а ведь этот титул в те времена приравнивался к титулу императора [2, с. 42–44]. Да и самого Владимира Иларион сравнивает с императором Константином: «Подобниче великааго Коньстантина, равноумне, равнохристолюбче, равночестителю служителемь его!» [2, с. 48]. По сути дела, «Слово о Законе и Благодати» – это похвальная песнь Руси и ее князьям, одарившим свой народ светом христианской Истины.

С именем Илариона связан еще один очень характерный документ – «Устав князя Ярослава о церковных судах», который открывается словами: «Се яз, князь великыи Ярослав, сын Володимерь, по данию отца своего сгадал есмь с митрополитом с Ларионом, сложил есмь греческыи номоканун...» [14, с. 168]. Этот Устав является своеобразным продолжением предшествующего церковного Устава Владимира и заметно расширяет права Церкви, в частности, церковного суда – под церковную юрисдикцию попадает самый широкий спектр семейных, брачных и добрачных отношений, а особенно много норм связано с защитой женщин. Как видно из заглавных строк, Ярослав Владимирович и Иларион, как и князь Владимир Святославич, ссылались на греческий Номоканон, однако нормы их Устава заметно отличались от византийских. Вместо дисциплинарных церковных наказаний (увещевание, епитимья, отлучение), которые использовало византийское церковное право, или жестоких наказаний, вплоть до смертной казни, которые предусматривали светские законы Византийской империи, церковный Устав Ярослава устанавливает денежные штрафы – виры в пользу церковных властей [14, с. 163–208]. Некоторые исследователи вообще считают, что киевский князь и киевский митрополит вполне сознательно отказались от положений Номоканона, более того, «отвергли» греческий Номоканон [21; 22, с. 305–306].

Из других русских мыслителей XI века наиболее близок к этой идейной традиции Иаков Мних, ведь основной лейтмотив его «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру» – воспевание величия русских правителей Владимира и Ольги, духовные подвиги которых автор приравнивает к величайшим в истории христианства деяниям римского императора Константина и его матери императрицы Елены [2, с. 318–326]. Но при этом Иаков, как и Иларион, несколько раз настойчиво напоминает читателям, что Владимир является прямым наследником киевских князей-язычников Святослава и Игоря [2, с. 316, 324, 326].

Впрочем, как говорилось, далеко не все русские духовные лица поддерживали подобную традицию. Уже игумен Киево-Печерского монастыря преподобный Феодосий Печерский выступал за необходимость гораздо большего духовного контроля Церкви над светской властью. В своих письмах к князю Изяславу Ярославичу, наследовавшему киевский стол после кончины Ярослава Мудрого, игумен Феодосий постоянно подчеркивает, что является духовным наставником и руководителем светского правителя. Более того, князь, если хочет заслужить спасение, обязан служить прежде всего делу христианства. Ведь истинное предназначение светского правителя состоит только в том, чтобы быть защитником веры Христовой [2, с. 446–452].

Преподобный Феодосий был верен роли сурового духовного наставника и в реальной жизни. Когда в 1068–1073-х годах разразилась усобица между сыновьями покойного Ярослава Мудрого, и Святослав Ярославич изгнал из Киева своего старшего брата Изяслава, то, как сообщает «Житие Феодосия Печерского», печерский игумен обрушился на Святослава с обличительными упреками, требуя от него вернуть брату незаконно занятый стол, и запретил Святославу даже появляться в Печерской обители. Разгневанный



Святослав грозил мятежному игумену всяческими карами, но Феодосий заявил, что готов принять смерть за правду. Святослав так и не решился «поднять руку» на известнейшего старца, а вскоре и сам Феодосий пришел к выводу, что обличениями и упреками мало чего можно добиться. Он сменил гнев на милость, замирился с князем Святославом, позволил ему приезжать в Киево-Печерский монастырь, сам приходил к нему во дворец. Но и во время мирных бесед преподобный Феодосий не отступался от своих убеждений и продолжал «увещевать» Святослава – уговаривал вернуть киевский стол старшему брату [2, с. 420–424].

Усобица братьев Ярославичей стала причиной еще одного необычного явления в церковной жизни Руси: на рубеже 1060–1070-х годов на месте одной Русской возникают три митрополии – Киевская, Черниговская и Переяславская, соответственно находящиеся в пределах княжений Изяслава Ярославича, Святослава Ярославича и Всеволода Ярославича. Сведения о существовании этих митрополий и их взаимоотношениях, сохранившиеся в источниках, скудные и очень путанные, что вызвало серьезную и многолетнюю полемику в отечественной и зарубежной историографии. В соответствии с одной из последних реконструкций этих событий, главной их причиной стала «принципиальная перестройка политико-династических отношений между тремя Ярославичами», а точнее, «очевидный кризис сеньората киевского князя Изяслава Ярославича». Именно поэтому младшие братья добились превращения своих удельных центров – Чернигова и Переяславля – в отдельные митрополии, таким образом, приравняв свои стольные города Киеву [23, с. 102]. Впрочем, скорее всего, номинальная власть киевского митрополита над митрополитами черниговским и переяславским сохранилась, утверждение их кандидатур проходило в Константинополе, а в составе самих новых митрополий не было иных епископств. К тому же две новые митрополии просуществовали недолгое время – до кончины их святителей (первый и последний черниговский митрополит Неофит умер в 1085 году, последний переяславский митрополит Ефрем – в начале 1090-х) [23, с. 102–103]. Однако в самом факте возникновения новых митрополий явно прослеживается активное влияние светских правителей на церковную организацию Руси, хотя это влияние и сохранялось в рамках константинопольской иерархии.

Но нужно отметить и позицию Константинопольской патриархии, согласившейся на раздел Русской митрополии. В своих решениях греческие владыки стремились соответствовать реальной политической ситуации, возникшей в том или ином подчиненном им регионе: церковная организация должна быть тесно связана с реальной политической властью. Подобного принципа константинопольские патриархи будут придерживаться и позднее, когда, например, возникнут проблемы во взаимоотношениях Владимир-Суздальского и Галицко-Волынского княжеств или Московской Руси и Великого княжества Литовского. Необходимо обратить внимание и на другой важный факт – такая позиция Константинопольской патриархии стала примером и для многих русских правителей (князей, позднее царей), которые, следуя в своей государственной практике этой византийской традиции, всячески пытались возвысить значение «царства» над «священством».

Впрочем, определенные противоречия между русскими князьями и Константинопольским патриархатом продолжали существовать. Так, судя по всему, в Константинополе отказались утверждать в сане митрополитов двух русских кандидатов на переяславский стол (епископов Петра и Николая), предпочтя им компромиссную фигуру – тоже русского, но многие годы пребывавшего в византийских монастырях Ефрема [23, с. 99–100]. На киевской кафедре в течение последующих почти ста лет будут сидеть только митрополиты-греки, но, подчеркивая уважение и внимание к Русской митрополии и русским князьям, из Византии старались присылать очень авторитетных владык. К примеру, занявший в 1062 году киевскую кафедру митрополит Георгий входил в императорский сенат в

Константинополе и носил придворный титул «синкелла», являлся автором нескольких известных богословских и публицистических сочинений. Сменивший Георгия митрополит Иоанн (ранее 1077/1080–1089) тоже был влиятельной фигурой, некоторые источники именуют его «протосинкеллом» (то есть членом императорского сената), «пророком Христовым» (видимо, потому, что он был выдающимся проповедником), кроме того, до нас дошло еще одно его прозвание – «Добрый», возможно, связанное в том числе с тем, что Иоанн был человеком бесконфликтным.

Конечно, между киевскими митрополитами и вольнолюбивыми русскими князьями были какие-то нестроения, но они чаще всего разрешались миром. К примеру, в 1072 году, когда киевский князь Изяслав Ярославич настоял на официальной канонизации своих предков – князей-братьев Бориса и Глеба, именно митрополит Георгий более всего сомневался в целесообразности и каноничности подобного деяния, ведь в Греческой Церкви светские правители никогда не причислялись к лику святых. Сомнения Георгия могли вовсе сорвать прославление русских князей-мучеников, если бы не... чудо. По свидетельству летописи и житий св. Бориса и Глеба, во время открытия мощей «митрополита ужась обиде [охватил – С.П.], бяше бо не твердо верую к нима, и падь ниць прося прощения» [2, с. 220]. Кстати, в анонимном «Сказании чудес святых мучеников Романа и Давида» (то есть Бориса и Глеба) говорится, что в церемонии перенесения мощей святых братьев, наряду с митрополитом Георгием, принимали участие митрополит Неофит Черниговский и епископ Петр Переяславский (к тому времени уже рукоположенный во митрополиты, но еще не утвержденный в Константинополе, впрочем, как говорилось, его кандидатура так и не будет утверждена) [15, с. 55–56].

Однако настроения, связанные с традициями раннего русского христианства, сохранялись и в XII веке, более того, продолжали оказывать реальное влияние на церковно-политическую жизнь и духовно-политическую мысль Древней Руси. Примером тому может служить ситуация, связанная с Климентом Смолятичем, который так же, как Иларион, был возведен в киевские митрополиты без благословения константинопольского патриарха, но по инициативе тогдашнего киевского князя Изяслава Мстиславича (это произошло 27 мая 1147 года).

Климент Смолятич стал вторым митрополитом, русским по происхождению. Видимо, выбор на него пал совсем неслучайно. Ко времени своего возвышения он уже прославился своими глубокими познаниями, широкой эрудицией, литературным даром. Ведь это о нем написано в Ипатьевской летописи: «...И бысть книжник и философ так, якоже в Русской земле не бяшеть» [24, стлб. 340]. Схимник, а одно время даже «молчальник» (то есть принявший обет молчания), Климент, кроме того, был известен и как активный церковно-политический деятель, представитель так называемой русской партии, борющейся с засильем греческих иерархов в Русской Церкви. Кстати говоря, «Послание к Фоме», главное сочинение Климента Смолятича, несомненно, было связано с церковно-политической борьбой вокруг митрополичьей кафедры. Ведь одна из целей написания Климентом этого послания – снять выдвигаемые против него обвинения в славолубии и доказать свое право на руководство Русской Церковью [25, с. 116–123].

Поставление Климента в митрополиты было напрямую связано с желанием киевского князя и церковных иерархов утвердить независимость как Русской Церкви, так и всей Русской земли от Византии. Впрочем, среди иерархов Русской Церкви, призванных на собор, не было единства по этому вопросу – двое из семи епископов резко воспротивились самому факту избрания нового митрополита, утверждая, что это является резким нарушением всех церковных правил: «Не есть того в законе, яко ставити епископом митрополита без патриарха, но ставити патриарх митрополита», – приводит их слова летописец [24, стлб. 340]. Именно поэтому другие участники епископского собора вспомнили



о некоторых традициях раннего, еще Владимировой поры, русского христианства. Так, акт поставления нового митрополита предлагалось совершить мощами («главой») святого Климента папы Римского, которые хранились в Десятинной церкви [24, стлб. 340–341]. А ведь святой Климент почитался первым небесным молитвенником и защитником Русской земли именно в раннем русском христианстве.

Однако пребывание Климента Смолятича на митрополичьем столе сопровождалось расколом Русской митрополии: некоторые епископы отказались признать его главой Русской Церкви. Не признали Климента Смолятича и многие князья, политические соперники Изяслава Мстиславича, в частности, его дядя, суздальский князь Юрий Владимирович Долгорукий. Лишь прямая поддержка князя Изяслава, который однажды силой воздействовал на противников Климента из церковной среды, помогала новому митрополиту удерживаться на киевском столе. Когда же в 1149 году князю, изгнанному Юрием Долгоруким, пришлось бежать из Киева, бежал с ним и Климент Смолятич. Возвращение Изяслава Мстиславича в столичный город в 1150 году привело к возвращению и Климента. Но в ноябре 1154 года после кончины Изяслава Мстиславича Клименту пришлось вновь покинуть Киев и укрыться во владениях Мстислава Изяславича, сына своего покровителя. Занявший же киевский стол князь Юрий Долгорукий обратился в Константинополь с просьбой прислать нового митрополита – летом 1156 года в Киев прибыл новый владыка Константин. По решению Константина, Климент Смолятич как незаконный узурпатор митрополичьего стола был предан «анафеме» и окончательно «испровергнут» с митрополитства, епископы, поддержавшие избрание Климента, смещены со своих кафедр, а священнослужителям, поставленным Климентом, запретили служить, пока они не отрекутся от бывшего владыки. Более того, митрополит Константин посмертно предал церковному отлучению и проклял киевского князя Изяслава Мстиславича, что было делом неслыханным [см. подробнее: 26, с. 166–169, 331–336].

Впрочем, несколько позже о Клименте вспомнили. В 1158 и 1163 годах разные князья (в первом случае Мстислав Изяславич, во втором – его дядя Ростислав Мстиславич) попытались вернуть Климента Смолятича на митрополичий стол, но обе попытки закончились неудачей – право поставлять киевских митрополитов осталось за константинопольским патриархом. После 1163 года упоминания о Клименте Смолятиче исчезают из древнерусских текстов, дальнейшая его судьба неизвестна. Тем не менее с именем Климента пусть и опосредованно связан один интересный факт, отмеченный исследователями: именно в это время митрополиты Феодор и Иоанн, соперники Климента, присланные из Константинополя, соответственно, в 1158 и 1163 годах, впервые в истории Русской Церкви примут титул «митрополит Киевский и всея Руси» (или «всех росов»), и этот титул станет официальным для всех последующих русских митрополитов вплоть до XV века.

Чем дальше, тем больше принципы церковной организации, существовавшие в раннем русском христианстве, забывались, а новые противоречия и конфликты, возникавшие между Константинопольским патриархатом и русскими князьями, чаще всего были вызваны не соперничеством каких-то традиций, но честолюбивыми устремлениями русских князей. Об этом свидетельствуют события, развернувшиеся во Владимиро-Суздальском княжестве в 1160-х годах.

Как известно, сын Юрия Долгорукого, князь Андрей Юрьевич (в скором времени прозванный Боголюбским), еще при жизни отца отказался «сидеть» в Киеве, уехал на северо-восток, где был провозглашен князем Суздальским, Ростовским и Владимирским. Столицей своего княжества он объявил совсем незначительный ранее городок Владимир-на-Клязьме. Утвердившись во Владимире, Андрей Боголюбский стал жестко укреплять собственную единоличную власть и, кроме прочего, стремился максимально поднять авторитет своей новой столицы, в ущерб традиционным духовным и политическим центрам этого региона – Ростова

и Суздаля. В 1160-х годах Андрей Юрьевич попытался учредить во Владимире отдельную от Киева митрополию, притом что во Владимире не было даже отдельной епархии – епископ, окормлявший северо-восточные русские земли, располагался в Ростове. Однако князя это не остановило. В короткое время он изгнал из Ростова нескольких епископов и направил константинопольскому патриарху послание с просьбой утвердить свою задумку. Патриарх отверг предложение Андрея Юрьевича и потребовал вернуть ростовского епископа. Но и этот шаг не остановил владими́ро-суздальского правителя – без санкции киевского митрополита он объявил ростовским епископом своего ставленника, некоего Феодора, с прицелом на то, что со временем именно Феодор станет владимирским митрополитом. Киевский митрополит Константин и большинство русских епископов резко воспротивились княжескому своеволию и, призвав на помощь константинопольского патриарха, потребовали отменить поставление Феодора. Вскоре по неизвестным причинам между Андреем Юрьевичем и Феодором происходит разрыв: в 1169 году Андрей Боголюбский повелел схватить Феодора и выслать его в Киев на суд митрополита Константина. В том же году в Киеве «лжеепископ Феодорец», как презрительно называют его летописные источники, был обвинен в ереси и казнен (причем с исключительной для Руси жестокостью). Так неудачей закончилась еще одна попытка русских князей подчинить деятельность Церкви собственным интересам [см. подробнее: 27; 28, с. 149–171, 245–255].

Впрочем, стремление князей играть ведущую роль в отношениях с Церковью сохранялось, в том числе в отдельных княжествах, о чем свидетельствуют различные княжеские уставы и грамоты XII–XIII веков, то есть периода политической раздробленности. Так, уставные грамоты новгородских князей закрепляли порядок и объем денежных поступлений на содержание новгородской кафедры, назначали местному архиепископу источники доходов, в том числе поступление в пользу Церкви княжеской десятины и доходов от церковного суда, и даже оговаривали время церковной службы в отдельных храмах. Целый комплекс разновременных княжеских грамот связан с учреждением Смоленской епископии [29, с. 140–148; 153–158; 160–165]. Как отмечают современные исследователи, были известны прецеденты, когда местные князья отказывались принимать назначенных в Киеве архиереев, желая видеть в епископах опору собственной власти, послушное и управляемое духовенство. Известны также попытки покупки князьями епископского достоинства для «своих» кандидатов [30, с. 133–134.]. Кроме того, на выбор местных епископов с середины XII века стали оказывать влияние органы земского самоуправления различных городов [31, с. 207–225].

\* \* \*

Во второй половине XIII века, в первые десятилетия после установления ордынского владычества династические противоречия между князьями продолжали, к сожалению, играть значительную роль в политической реальности и политической идеологии. Только теперь борьба за великокняжеский стол (для северо-восточных земель центром великого княжения считался Владимир) превратилась в борьбу за получение ордынского ярлыка на великое княжение. Вот и смерть Александра Ярославича Невского вызвала очередную и длительную междоусобную войну. Сначала его сыновья Дмитрий Александрович и Андрей Александрович воевали со своими родными дядьями Ярославом Ярославичем Тверским и Василием Ярославичем. Потом Дмитрий Александрович и Андрей Александрович принялись воевать между собой. И каждый князь обязательно обращался за помощью в Орду, и всякий раз «ордынские рати» вновь грабили русские земли. Так, «Дюденёву рать», которую Андрей Александрович навел на Русь в 1293 году, современники считали страшнее Батыева нашествия.

В этот период только Русская Церковь оставалась организацией, сохранявшей единство на территории раздробленных и постоянно враждующих русских княжеств.





В проповедях русских епископов постоянно упоминается о прежнем величии Руси, ее героях, умевших побеждать с меньшими силами, или о тех, кто сохранил верность вере и традициям Руси при самых изощренных пытках в Орде. Русская Церковь благодаря твердой позиции митрополита Киевского и всея Руси Кирилла (митрополит в 1243–1281 годах, третий митрополит из русских, ум. в 1281 году) и большинства епископов, стремилась сохранить единство народа. Заботой митрополита Кирилла было собирание духовных и материальных сил Руси в период владычества монголо-татар. Он стал первым митрополитом, несшим службу не на своей кафедре в Киеве, а в постоянных разъездах по митрополии, учредил две новые епархии – Ростовскую и Сарскую, в столице Орды Сарае. Особо тесные отношения сложились у митрополита с великим князем Александром Ярославичем Невским. Кирилл поддерживал политику князя, а после его трагической смерти по заказу Кирилла, было написано Житие Александра Невского, послужившее основой для канонизации Александра Ярославича.

Установление ордынского владычества породило новые проблемы взаимоотношений Церкви и государства. Первая проблема заключалась в том, что теперь русским церковным деятелям приходилось выстраивать отношения не только с собственными князьями, но и с ордынскими ханами. Впрочем, эта проблема не была неразрешимой. В силу того, что монголы по традиции, установленной Чингисханом, придерживались веротерпимости, то и Русская Церковь не только не преследовалась ими, но, наоборот, оказалась единственной структурой на территории русских земель, которая получила определенные привилегии. Ордынские ханы выдавали Русской Церкви в лице ее предстоятелей-митрополитов ярлыки, в соответствии с которыми Церковь освобождалась от выплаты различных пошлин, даней и повинностей, могла свободно распоряжаться церковной собственностью и другим имуществом, защищалась от произвола ордынских мурз и чиновников, получала судебный иммунитет от светских властей [32, с. 187].

Исследователи считают, что выдача ярлыков Русской Церкви «осуществлялась всеми золотоордынскими ханами, начиная с самых первых, за исключением, возможно, Батыея». Ярлыки митрополитам выдавались примерно в течение двух столетий с 1250-х по 1450-е годы, эти ярлыки выдавал фактически «каждый новый хан при вступлении на престол; также его получал при вступлении в сан каждый новый митрополит» [33, 34]. Впрочем, сохранилось только шесть ярлыков и грамот, выданных ханами русским иерархам, в том числе, ярлык Менгу-Тимура митрополиту Кириллу (1267), жалованная грамота Тайдулы митрополиту Феогносту (1351), ярлык Бердибека митрополиту Алексию (1357) и ярлык Мухаммеда-Булака митрополиту Михаилу (1379) [см. 35].

Вторая проблема состояла в том, что в силу геополитического разлома Русской земли началось соперничество галицких и владимирских князей за контроль над Русской митрополией, со временем переросшее в соперничество литовских и московских правителей в церковно-политической сфере. Уже Даниил Романович Галицкий способствовал возведению на митрополичью кафедру Кирилла, не дожидаясь одобрения этого решения со стороны владимирского князя. Однако и митрополит Кирилл, и его преемник «гречин» Максим (ум. 1305) предпочитали большее время проводить на северо-востоке русских земель, а Максим вообще в 1299 году перенес «седалище» митрополита из Киева во Владимир. Возможно, колебания галицких князей, принимавших начиная с Даниила Галицкого от римских пап титул королей Руси, вызывали сомнения православного духовенства в том, что при другой политической конъюнктуре они не склонятся к католицизму. Владимирские князья в этом вопросе были непоколебимы. Это стало одной из причин, по которой киевские митрополиты перебрались во Владимир-на-Клязьме, а не во Владимир-Волынский или Галич.

В ответ в 1303 году галицкий князь Юрий Львович, внук Даниила Романовича, смог уговорить константинопольского патриарха Афанасия и императора Андроника II

Палеолога Старшего возвести Галицкую епископскую кафедру в степень митрополии под руководством митрополита Галицкого Нифонта (ум. 1307) [36, с. 8]. Так единая Русская митрополия оказалась разделена на две разные митрополии. Если Киевская митрополия (хотя и располагавшаяся теперь вместо Киева во Владимире-на-Клязьме) именовалась митрополией Великой Руси, то Галицкая – Малой Руси [36, с. 7]<sup>1</sup>. Галицкому митрополиту Нифонту подчинялись епископы Владимира-Волынского, Луцка и некоторые другие, в том числе и Турова, то есть в церковном ведении Галича находились не только собственно галицко-волынские земли, но и Турово-Пинские.

В 1305 году почил митрополит Киевский и всея Руси Максим, а вскоре умер и митрополит Галицкий Нифонт. Галицкий князь отправил в Константинополь игумена Ратского монастыря Петра, надеясь сохранить за Галичем статус митрополичьего города. В то же время в Константинополь к патриарху направился игумен Геронтий, любимец князя Михаила Ярославовича Тверского, который в то время носил титул великого князя владимирского. Именно Геронтия тверские князья желали видеть митрополитом Киевским и всея Руси. Однако вопреки ожиданиям и галицкого, и владимирского князей патриарх Афанасий, с одной стороны, упразднил разделение Русской митрополии на Киевскую и Галицкую, а с другой – поставил русским митрополитом игумена Петра, которого в северо-восточной Руси не знали. На обратном пути из Константинополя Петр посетил Орду, где получил от хана Токту специальный ярлык на митрополичий стол. Так, в 1308 году обе части Русской митрополии вновь воссоединились под водительством митрополита Петра (ум. 1326) [см. подробнее: 37].

Летом 1308 года митрополит Петр торжественно въехал в Киев – официальную резиденцию русских митрополитов, однако уже в 1309 году перебрался из разоренного Киева во Владимир. Прибыв на северо-восток Руси, митрополит Петр оказался в центре междоусобной войны русских князей. В этой усобице святитель стремился примирить князей, а если не удавалось, то пытался хотя бы умерить жестокие и бессмысленные братоубийства. Именно митрополит Петр показал своим последователям путь, следуя которому, духовный владыка может остановить княжеские распри: применил угрозу отлучения от Церкви для остановки кровопролития. Так, в 1311 году Петр остановил и повелел распустить рать Дмитрия Михайловича Тверского, желавшего захватить Нижний Новгород, отошедший московским князьям.

Но в результате Петр столкнулся с жесткой оппозицией со стороны великого князя Михаила Тверского, ибо князь, видимо, не смог простить митрополиту поражения своего ставленника. Дело дошло до абсурда: Михаил Ярославич обвинил митрополита Петра в церковном преступлении – симонии (продаже церковных должностей). На стороне митрополита выступили московские князья, враждующие с Михаилом Тверским. В итоге церковный собор, состоявшийся в Переяславле в 1310 (по другим данным, в 1311) году, оправдал иерарха.

Этот конфликт стал прологом быстрого сближения митрополита Петра с московскими князьями – Юрием и Иваном Даниловичами. Самые теплые, сердечные отношения установились у святителя с Иваном Даниловичем Калитой. Митрополит Петр впервые побывал в Москве в гостях у Ивана Даниловича еще в 1316 году, когда князь Юрий Данилович на два года отправился в Орду. Трудно представить, каков был бы исторический путь России, если бы не эта духовная дружба святителя и благоверного князя, ведь еще совсем недавно митрополиты ничем не выделяли Москву из других княжеств. В итоге митрополит Петр решил окончательно поселиться здесь – в 1325 году святитель

<sup>1</sup> Именно отсюда берут начало впоследствии знаменитые историко-географические и политические наименования – Великая Русь (Россия) и Малая Русь (Малороссия).

перенес резиденцию митрополита из Владимира в Москву. А 4 августа 1325 года по инициативе митрополита в Москве был заложен каменный храм во имя Успения Божией Матери – Успенский собор.

Собор во имя Пресвятой Богородицы был построен в Москве неслучайно. По замыслу митрополита Петра и князя Ивана Даниловича, Москва становилась духовной премницей двух русских столиц – Киева и Владимира. Первый храм, выстроенный Владимиром Святым в Киеве в IX веке, был также посвящен Богоматери (знаменитая Десятинная церковь). Успенский собор являлся главным собором и другой бывшей русской столицы – города Владимира. Но через прославление Богоматери Москва наследовала и более глубокие религиозно-мистические связи. Ниточка тянулась к Византии: под хранительством Пречистой находился Константинополь.

Таким образом, устанавливая и поддерживая в Москве особое почитание Божией Матери, митрополит Петр и князь Иван Данилович отдавали княжество под водительство и покровительство Пречистой и подчеркивали особую расположенность Господа к Московской Руси. Московский князь при полной поддержке Православной Церкви изначально стремился превратить Москву в наследницу и носительницу духовной миссии русского народа на земле, в хранительницу истинной православной веры. Но прожил митрополит Петр в Москве совсем недолго: в ночь с 20 на 21 декабря 1326 года он скончался.

Преемник Петра на святительском посту, митрополит Феогност (ум. 1353), окончательно перенес в Москву митрополию. Впрочем, новому митрополиту все же пришлось побороться за единство своей митрополии со ставленниками литовских князей в Галицкой и во вновь созданной Литовской митрополиях. Затем митрополит Феогност неоднократно помогал Ивану Даниловичу «усмирять» города и князей, в 1339 году способствовал канонизации своего предшественника Петра.

Благодаря позициям митрополитов Петра и Феогноста в первой четверти XIV века возникает крепкий союз русских святителей с московскими князьями. И в дальнейшем союз Церкви и Москвы только укреплялся, а следующий митрополит Алексий сделал все от него зависящее, чтобы сохранить за Московским княжеством и московскими князьями ведущее положение среди иных северо-восточных княжеств. Вполне понятно, что однозначная поддержка митрополитами политики московских князей вызывала проблемы во взаимоотношениях митрополичьей кафедры с правителями других княжеств, и нередко бывало так, что митрополиты доступными им средствами заставляли местных князей исполнять волю свою и Москвы (закрывали храмы в тех или иных городах, отказывались благословлять те или иные походы князей и др.). Подобная позиция Русской Церкви и согласие с этой позицией значительной части населения северо-восточных русских земель свидетельствовали об очень важном факте – практически во всех северо-восточных русских княжествах в этот период нарастает движение к консолидации как духовной, так и политической.

Зато южные, юго-западные и западные русские княжества во второй половине XIV века оказались окончательно поглощены Великим княжеством Литовским и частично Польшей. Как следствие, литовские князья, стремясь утвердить собственную власть, включились в борьбу с великими князьями владимирскими и московскими за контроль над Русской митрополией. Литовских князей совершенно не устраивало, что их православные подданные церковно и духовно находятся в подчинении Москвы, одной из главных соперниц Литвы в Восточной Европе. При этом в XIV столетии многие литовские князья оставались язычниками, а сама Литва в этот период еще не сделала выбор в пользу того или иного варианта христианства в качестве государственной религии. Константинопольская патриархия в этих спорах занимала двойственную позицию и, пытаясь понудить Литву к выбору православия, нередко поддерживала литовскую сторону [38].

Уже в 1317 году литовский князь Гедимин добился от константинопольского патриарха отдельной православной митрополии с центром в г. Новогрудке [39, с. 29; 36, с. 390]<sup>1</sup>. В подчинении первого митрополита Литовского Феофила были епископы Полоцка и Турова. Однако все же Константинополь не устраивало такое дробление единой прежде Киевской митрополии. Константинопольские патриархи в этот период оказывали явное предпочтение митрополитам, обосновавшимся в Москве. В дальнейшем и Галицкая и Литовская митрополичьи кафедры годами оставались незамещенными. Соперничали они и между собой: Турово-Пинская, Полоцкая, а позже и Смоленская епархии переходили из рук в руки. Нередко патриарх передавал Галицкую митрополию в подчинение Литовской или наоборот – Литовскую в подчинение Галицкой. Выдвигались от Константинополя и требования, чтобы галицкий и литовский митрополиты подчинялись киевскому, но сидевшему в Москве. Впрочем, на протяжении XIV–XV веков ситуация в Русской митрополии постоянно менялась.

Соперничество Москвы и Литвы почувствовал на себе и митрополит Алексей (в миру – Елевферий, по некоторым данным – Симеон, ок. 1293–1378) [40]. В 1354 году патриарх Филофей утвердил Алексея в сане митрополита Русского, но к этому времени Русская митрополия вновь оказалась разделенной надвое: чуть ранее другим патриархом на Русскую митрополию был утвержден еще один митрополит – Роман. В 1355 или 1356 году Алексей снова ездил в Константинополь для решения споров с Романом. Было решено, что Алексей останется митрополитом «всех Руси», а Роману достались литовские и волыньские епархии. При этом литовские князья даже не хотели видеть московского митрополита в своих землях. Когда в начале 1359 года Алексей отправился в Киев, то был схвачен литовским князем Ольгердом и заключен под стражу, у него отняли все имущество и даже грозились убить. Но Алексею удалось бежать. В Москву он вернулся в 1360 году. Однако его распри с Романом продолжались до кончины литовского митрополита в 1362 году.

Митрополит Алексей – один из выдающихся деятелей не только XIV столетия, но и всей отечественной истории. В течение нескольких лет, после кончины старших калитовичей (сыновей Ивана Даниловича Калиты – Симеона и Ивана Ивановичей) Алексей был фактическим руководителем московского правительства. Юного московского князя Дмитрия Ивановича и его еще более юного двоюродного брата серпуховского князя Владимира Андреевича митрополит Алексей воспитывал как смелых воинов и мудрых политиков, способных объединить русские земли и организовать отпор Орде. В 50–60-х годах XIV века митрополит Алексей сделал все, чтобы Дмитрию Ивановичу достался ярлык на Великое княжение Владимирское, поддержав Дмитрия Ивановича в соперничестве с нижегородскими и тверскими князьями. И других князей Алексей мирил увещеваниями или же решительными действиями (например, закрывая храмы в тех городах, князья которых продолжали усобицы).

Значительную роль митрополит Алексей сыграл в установлении духовного единства Руси. В этом отношении он особое значение придавал учреждению и распространению общежительных монастырей<sup>2</sup>. По мысли митрополита Алексея, озабоченного установлением на Руси духовного и политического единства, общежительные монастыри должны

<sup>1</sup> *Новгородок*, или *Малый Новгород* (ныне Новогрудок в Гродненской области Белоруссии) – первый политический центр литовско-русского княжества, в котором в середине XIII века утвердился и начал княжить литовский князь Миндовг (ум. 1263). В начале XIV века князь Гедимин перенес столицу княжества в Вильно.

<sup>2</sup> Стоит напомнить, что в те времена существовало три вида монастырей. Отходные монастыри – это скиты, устраиваемые монахами-отшельниками. В общежительных монастырях иноки проводили общие службы, но каждый имел собственное имущество. И, наконец, общежительные монастыри, в которых иноки отказывались от имущества вообще, жили в соответствии со строгим уставом, обеспечивали существование обителей собственным трудом, а основное время посвящали молитвенной практике и духовному совершенствованию.

были стать центрами, из которых на всю Русь проливался бы свет христианского благочестия. Кроме того, ориентированные на Москву, эти монастыри способствовали бы усилению политического единства. К тому же распространение общежительных монастырей должно было способствовать возрождению общинных идеалов и, следовательно, распространению идеи единства. А устроенные как настоящие крепости, монастыри выполняли и военно-оборонительные функции. Как показала дальнейшая история, митрополит Алексий оказался прав – духовно-политическая жизнь Русского государства во многом строилась вокруг вновь основанных монастырей. Полностью поддерживал митрополит Алексий и деятельность преподобного Сергия Радонежского, который явил один из самых ярких примеров русской святости. В целом духовная и политическая деятельность митрополита Алексия в значительной степени способствовала объединению всех сил Руси накануне решающего сражения с татарами на Куликовом поле в 1380 году.

Взросший авторитет митрополита Алексия породил опасения литовских князей. В 1375 году, еще при жизни митрополита Алексия, по требованию литовского князя Ольгерда константинопольский патриарх фактически вновь разделил Русскую митрополию: под управлением Алексия остались северо-восточные русские епархии, а митрополитом Киевским, Литовским и Русским был назначен болгарин Киприан (ок. 1330–1406), но при условии, что после смерти Алексия, Киприан станет митрополитом Киевским и всея Руси.

Двойственное поведения Константинополя в решениях вопроса о русском митрополите породило новую проблему – конфликт московского князя Дмитрия Ивановича с русским митрополитом и Константинопольской патриархией [см. подробнее: 41, с. 290–310]. Воспитанный митрополитом Алексием в духе необходимости военной борьбы с Ордой и почувствовавший силу после первых побед над ордынцами, одержанными московскими ратями в 1370-х годах, Дмитрий Иванович не хотел мириться с тем, что после кончины святителя Алексия в 1378 году на митрополичью кафедру взойдет литовский ставленник (личные качества митрополита Киприана в этой ситуации роли не играли). Дмитрий Иванович, подчиняя все силы государства борьбе за его независимость, хотел и Церковь подчинить государственным интересам Московского княжества. В результате на целых десять лет в Русской митрополии разразилась настоящая «смута» [см. подробнее: 41, с. 326–356].

Вопреки решениям Константинополя московский князь попытался утвердить на митрополичьей кафедре своего кандидата – священника Митяя, для этой цели срочно постриженного в иночество под именем Михаила и сразу же возведенного в сан архимандрита. Митрополита Киприана, пытавшегося проехать в Москву, арестовали на границе, а затем с позором выставили за пределы Московского княжества – обратно в Литву. Во время конфликта великого князя Дмитрия Ивановича с митрополитом Киприаном и константинопольским патриархатом самый авторитетный русский подвижник преподобный Сергий Радонежский при всей его любви к московскому правителю вовсе не поддерживал стремления Дмитрия подчинить себе Русскую Церковь. Более того, именно к Сергию обращался Киприан за поддержкой в своем конфликте с великим князем и эту поддержку получил.

Но московский князь хотел добиться своей цели во что бы то ни стало. По повелению Дмитрия Ивановича собор епископов в Москве избрал Михаила (Митяя) митрополитом («нареченный митрополит Киевский»). В 1379 году Михаил (Митяй) был отправлен в Константинополь, но умер по дороге (по некоторым сведениям, был отравлен [42]). Сопровождавшие Михаила (Митяя) русские церковные деятели самостоятельно избрали из своего числа нового кандидата – архимандрита Горицкого монастыря Пимена Грека, а затем самовольно вписали его имя в княжеские грамоты, которые представили константинопольскому патриарху. И снова в Константинополе было принято паллиативное решение: северо-восточную часть Русской митрополии отдали Пимену (ум. 1389), за Киприаном остались литовские земли. Однако избрание Пимена русским митрополитом было вос-



принято московским князем как крайнее самовольство, поэтому Дмитрий Иванович решил помириться с Киприаном, который уже в мае 1380 года был торжественно принят в Москве<sup>1</sup>. Зато Пимена арестовали прямо на границе и отправили в ссылку в Чухлому. Но в 1382 году после набега хана Тохтамыша, Дмитрий Иванович недоволен поведением Киприана, выслал его из Москвы и призвал Пимена. Впрочем, и Пимена московский князь не смог долго терпеть: через несколько месяцев, в начале 1383 года, Пимен был обвинен в различных преступлениях, а в Константинополь по приказу Дмитрия Ивановича направили суздальского епископа Дионисия. В начале 1384 года константинопольский патриарх Нил поставил Дионисия русским митрополитом, но весной того же года Дионисий, возвращавшийся в Москву через Киев, был арестован там местным литовским князем, заточен в тюрьму, где и скончался через полтора года. Митрополит Пимен Грек, столь нелюбимый Дмитрием Ивановичем, остался единственным соперником еще более нелюбимого московским князем митрополита Киприана. В течение четырех лет Пимен пытался восстановить свое положение, два раза ездил в Константинополь, но в 1389 году был низвергнут из митрополичьего сана решением нового патриарха Антония. В том же году скончался и князь Дмитрий Иванович Донской. В результате в 1390 году митрополит Киприан по приглашению нового московского князя Василия Дмитриевича вернулся в Москву, вновь объединив под своей властью разделенные части Русской митрополии.

В дальнейшем митрополит Киприан продолжал проводить политику по объединению Русской митрополии, что было совсем непросто, ибо православное население митрополии оказалось под властью государств, в которых в качестве государственных утвердились иные вероисповедания: в Орде – ислам, в Польше, которая стала полностью контролировать галицкие земли, – католичество. С конца XIV века, после заключения в 1385 году Кревской унии с Польшей, католичество получает господствующее положение и в Великом княжестве Литовском. Киприану часто и подолгу приходилось бывать в Литве и Польше, что критически воспринималось некоторыми кругами московского боярства, недовольных сближением Московского и Литовского княжеств.

После кончины Киприана в 1406 году в митрополиты Киевские и всея Руси в 1408 году в Константинополе был возведен Фотий (ок. 1370 – 1431), родом грек. Осенью 1409 года Фотий прибыл в Киев, но, как и все его предшественники, уже вскоре, весной 1410 года, перебрался в Москву. Какое-то время под церковной властью Фотия продолжала оставаться единая Русская митрополия, несмотря на то, что внутри нее проходила политическая граница между Московским и Великим Литовским княжествами. Литовский князь Витовт, как и прежние литовские князья, стремился к созданию собственной митрополии, поэтому Фотия не всегда пускали в литовские, а на самом деле в западнорусские, земли. В результате в 1415 году литовские епископы избрали своим митрополитом некоего Григория Цамблака – митрополия вновь раскололась. Только после смерти Григория Цамблака в 1420 году Фотию удалось восстановить церковное единство. Во внутривластных конфликтах, в частности в первые годы разгоревшейся в 1425 году усобицы за московский престол среди потомков Дмитрия Ивановича Донского, Фотий поддерживал малолетнего великого князя Василия II Васильевича в борьбе с князем Юрием Дмитриевичем Звенигородским, но одновременно способствовал заключению перемирия между князьями.

После кончины Фотия киевская митрополичья кафедра вновь на несколько лет стала предметом острой политической борьбы между московскими и литовскими князьями, свою лепту в этот конфликт вносил и Константинополь. В итоге решением патриарха митрополитом Киевским и всея Руси в 1436 году стал Исидор (ум. 1463), последний общерус-

<sup>1</sup> В научной литературе долгое время существовало мнение о том, что митрополит Киприан был принят в Москве только в 1381 году, однако новые исследования показывают, что Киприан прибыл в Москву на год раньше – в мае 1380 года [см. 43, с. 186–192; 44].

ский митрополит из греков. В Москву Исидор прибыл в апреле 1437 году, а уже в сентябре выехал из Москвы для участия в Ферраро-Флорентийском соборе, ведь Исидор оказался ревностным сторонником унии Православной и Римско-католической Церквей.

Здесь необходимо отметить, что уже на протяжении нескольких десятилетий, с конца XIV века между константинопольским патриархатом и римским престолом велись сложные и напряженные переговоры о заключении церковной унии. Интересы сторон были понятны: греки хотели найти на Западе помощь в борьбе с турками, а Рим стремился посредством унии подчинить себе Православную Церковь и православные страны. Окончательно, как казалось, эта проблема была решена на совместном Ферраро-Флорентийском соборе Православной и Католической Церквей, который в 1438–1439 годах проходил в итальянском городе Ферраре, в 1439–1442-м – во Флоренции, а заключительный этап собора состоялся в Риме в 1443–1445 годах.

На этом соборе в 1439 году была принята уния об объединении Церквей, вошедшая в историю под названием Ферраро-Флорентийской. Казалось бы, свершилось великое историческое деяние – прекратился церковный раскол, продолжавшийся почти четыреста лет. Однако условия этой унии были выгодны прежде всего Риму: Константинополь соглашался признать главенство римских пап и даже принимал католические догматы, в том числе о филиокве, о чистилище и о главенстве римских пап, правда, в пределах константинопольского патриархата сохранялись православная обрядность, греческий язык при богослужениях, разрешались браки для «белых» священников, причащение всех верующих, как духовенства, так и мирян, хлебом и вином.

Митрополит Исидор принимал активное участие в работе этого собора и поставил свою подпись под унией. Радостную, как считал Исидор, весть об объединении Церквей, он привез в Москву 19 марта 1441 года, но... через несколько дней был взят под стражу по приказу великого князя Василия II и посажен в Чудов монастырь. Причиной ареста стало нежелание русского князя и Русской Церкви признать унию и подчиниться римскому папе. На Руси заключение Флорентийской унии вполне правомерно рассматривали как предательство православия со стороны Константинополя. Впрочем, Василий II не желал окончательно ссориться с константинопольским патриархом, поэтому летом 1441 года позволил Исидору бежать из Москвы в Тверь. В Твери опальный митрополит был опять арестован, но через полгода отпущен в Литву. Оттуда Исидор перебрался в Рим, где был ласково принят римским папой (позднее Исидор дважды совершал путешествия из Рима в Константинополь; за заслуги перед Римско-католической Церковью он был удостоен сана кардинала и звания легата, а незадолго до смерти его даже нарекли титулом «патриарха»).

Нужно отметить, что Флорентийскую унию приняли в некоторых юго-западных областях Руси, подчиненных в то время Литве. Но весь остальной православный мир, в том числе и православное население Константинополя, был возмущен предательством византийских церковных иерархов. Поэтому вскоре Флорентийская уния была отвергнута и в Византии, а Иерусалимский собор Православной Церкви в 1443 году предал ее проклятию.

На Руси заключение Флорентийской унии использовали в своих интересах. Еще в 1431 году, сразу же после смерти митрополита Фотия, Москва выставляла кандидатом на митрополичий стол рязанского епископа Иону (до 1400–1461). Видимо, сразу же после изгнания Исидора в 1441 году Иона приступил к исполнению обязанностей по управлению митрополией. Наконец, в 1448 году в Москве состоялся собор епископов, который по повелению великого князя Василия Васильевича избрал Иону митрополитом Киевским и всея Руси без согласования с Константинополем. Нужно иметь в виду, что в это время в Константинополе правили патриархи-униаты, которым на Руси не было никакого доверия. Впрочем, в Константинополь из Москвы было отправлено сообщение, однако не сохранилось сведений о том, чтобы на это сообщение был получен ответ. А после завоевания Константинополя турками-

османами в 1453 году подозрительное отношение русских церковно-политических кругов к константинопольскому патриархату только усилилось: мало того, что патриархами часто становились сторонники унии, а контакты греческих иерархов с Римом стали постоянными, так еще теперь патриархи подчинялись правителю-мусульманину.

Вскоре пределы влияния московской митрополии уменьшились. В 1458 году из Рима на Русь отправился митрополит Григорий Болгарин, поставленный униатским патриархом и папой римским. На Русь Григория не пустили, но он утвердился в Литве. С тех пор единая русская митрополия окончательно разделилась на две: Московскую и Киевскую, московские митрополиты стали избираться собором русских епископов и утверждаться московским великим князем (позднее – царем), а киевские поставлялись константинопольским патриархом.

После кончины митрополита Ионы на стол митрополита Московского взошел ростовский архиепископ Феодосий (Бывальцев, ум. 1475). Митрополит Феодосий стал первым в ряду московских святителей, кого в этом сане утвердил не константинопольский патриарх, а московский правитель, в данном случае, великий князь Василий II Васильевич. Как считают исследователи, избрание и поставление Феодосия «ознаменовало собой окончательное установление автокефалии Русской Церкви» [45]. Положение нового митрополита было сложным. С одной стороны, он должен был как-то налаживать отношения с Константинополем, с другой – с наиболее влиятельными русскими владыками, прежде всего с новгородским и тверским, которые критически относились к праву его предшественника Ионы именоваться митрополитом. Не признавали этого права за московскими святителями и в Литве, где был свой митрополит. Наконец, непросто складывались отношения Феодосия и с властолюбивым великим князем московским Иваном III Васильевичем, занявшим престол после кончины отца, великого князя Василия II. Кое-что новому митрополиту сделать удалось, в частности, преодолеть некоторую оппозиционность тверского епископа и новгородского архиепископа, а также наладить отношения с Константинополем. Однако на первый план для митрополита Феодосия вышла совсем другая проблема, нежели церковно-политические отношения, связанная с внутренними, духовными сюжетами. Будучи сам образованным человеком, Феодосий начал труды по искоренению безграмотности русских священников, смещая недостаточно образованных иереев с мест их служения. Но результат оказался обратным – значительное число храмов осталось без священников, а митрополита начали повсеместно «проклинать». Узнав об этом, Феодосий «разболелся» и в 1464 году оставил митрополичий стол (он ушел в монастырь, сначала в кремлевский Чудов, затем – в Троицкий, где и скончался спустя десять лет).

Перед своим уходом Феодосий благословил на митрополичье служение суздальского епископа Филиппа. Митрополит Филипп (ум. 1473) продолжил борьбу московских владык с западнорусскими митрополитами. Эта борьба была осложнена тем, что Григорий Болгарин отрекся от унии и был признан константинопольским патриархом Дионисием единственным «истинным» православным митрополитом «по всей Руской земли». Следовательно, возникла опасность, что таковым Григория признают все русские епархии, в том числе находящиеся под церковной властью московского митрополита. И эта опасность была вполне реальной, в частности, новгородцы, конфликтовавшие в этот период с московским великим князем, отказывались признавать верховенство и московского митрополита (так, исследователи обратили внимание на важный факт: новгородское летописание того периода не упоминает митрополита Филиппа [46]). Огромные усилия, которые приложили Филипп и великий московский князь Иван III, позволили сохранить единство московской митрополии.

Рука об руку действовали великий князь и митрополит и в других случаях. Одним из величайших их деяний нужно считать начало строительства нового Успенского собора



в Кремле. Правда, частично возведенное русскими мастерами еще при жизни Филиппа здание собора рухнуло в 1474 году, через год после кончины святителя.

Впрочем, отношения митрополита Филиппа с великим князем отличались непостоянством. В частности, к огромному неудовольствию духовного владыки, князь женился на греческой принцессе Софии (Зое) Палеолог, которую в Москве подозревали в склонности к униатству и католичеству. Еще большее возмущение у русских духовных и некоторых мирских лиц вызывал тот факт, что в свите гречанки в Москву явились католические иерархи и священники. Дело дошло до того, что под благовидным предлогом (великий князь после кончины первой супруги женился во второй раз, а второй брак не поощряется Церковью) митрополит Филипп отказался венчать венценосную пару, более того, запретил это делать кремлевским священникам. В итоге таинство свершал приглашенный из Коломны протопоп Осия [см. подробнее: 47, с. 305–340].

Строительство нового Успенского собора по новому проекту итальянского архитектора Аристотеля Фиораванти завершилось в 1479 году, уже в годы правления митрополита Геронтия (ум. 1489, митрополит в 1473–1489). В дальнейшем Геронтий постоянно поддерживал все инициативы великого князя Ивана Васильевича, направленные на укрепление создаваемого им Русского государства: в 1477 году благословил поход на Новгород, в 1480-м отправил ободряющее послание князю на Угру. Но именно этот период отмечен уже постоянными конфликтами митрополита с великим князем. Иван III все более и более ощущал себя полноправным «господарем всея Руси» и потому считал возможным вмешиваться в церковные дела по любому поводу, даже если спорный вопрос касался исключительно духовной сферы: какой формы крест ставить в алтаре заново отстроенного Успенского собора; нужно ли канонизировать недавно скончавшегося митрополита Филиппа (князь был против этой канонизации). Дело дошло до того, что в 1481 году Геронтий демонстративно покинул митрополичий престол, и Иван III вынужден был «бить ему челом». В свою очередь, в 1484 году великий князь сам предпринял попытку сменить митрополита, правда, не увенчавшуюся успехом [48].

Именно в годы правления митрополита Геронтия в жизни Русской Церкви начались серьезнейшие духовные споры, в том числе и борьба с ересью «жидовствующих», повлекшие за собой значительные изменения всей жизни русского общества и государства. В эти споры и в эту борьбу оказались вовлечены и последующие митрополиты: Зосима (митрополит в 1490–1494) и Симон (митрополит в 1495–1511, ум. 1511) [49, 50]. Судьба их оказалась различна. Зосиме, подозреваемому в склонности к ереси и обвиненному в пьянстве и нерадении о церковных делах, пришлось оставить митрополичий стол «не своей волею». Симон, наоборот, принял активное участие в борьбе с ересью, при этом, хотя и был первым из русских духовных владык, которому митрополичий жезл вручил сам великий князь, нередко открыто выступал против деяний Ивана III: «печаловался» (то есть заступался) об «опальных»; протестовал против планов секуляризации церковных земель и др.

\*\*\*

Гибель Византийской империи привела к тому, что с конца XV века все вселенские (восточные) православные патриаршества (Константинопольское, Иерусалимское, Антиохийское и Александрийское) оказались под властью турецкого султана. Их положение резко изменилось: православие утратило статус государственной религии, Церковь потеряла поддержку государства, права Церкви и православных подданных султана стали ущемляться, наконец, значительно ухудшилось материальное состояние всех восточных Православных Церквей. Данная ситуация сказалась и на взаимоотношениях вселенских патриаршеств с Русским государством и Русской Церковью. Во-первых, как уже говорилось, во второй половине XV века постепенно устанавливается автокефалия Русской

Церкви, однако ее статус еще долго оставался не до конца ясным. Во-вторых, на протяжении всего XVI столетия в русских церковно-политических кругах сохранялось подозрительное отношение к восточным Церквам (из-за Флорентийской унии, из-за того, что патриархи подчинялись правителю-мусульманину, из-за постоянных контактов греческих иерархов с Римом и др.). Именно поэтому, с конца XV века в России предпринимается несколько попыток создания собственных Кормчих книг, а разработка собственного церковно-правового законодательства завершилось принятием в 1551 году «Стоглава». По сути дела, в «Стоглаве» обосновывается представление о Русской Церкви как единственной из всех Православных Церквей, сохранившей истину христианской веры, засвидетельствованные апостолами, вселенскими соборами, святыми, в том числе русскими – от Ольги и Владимира и до «новых чудотворцев», канонизация которых была осуществлена в XVI веке [51, с. 150]. Наконец, в-третьих, бедственное материальное состояние восточных патриаршеств привело к тому, что они стали в значительной степени зависеть от русских государей, которые обеспечивали им финансовую поддержку. И если поначалу вселенские патриархи просто присылали в Россию посольства или передавали с оказией письма с просьбами о помощи, то с конца XVI века начали сами приезжать в Москву «за милостынею».

Заметно изменились церковно-государственные отношения и в самой России. На рубеже XV–XVI веков значительно обострились две проблемы. Первая – соотношение светской и церковной властей, «царства» и «священства». Уже говорилось, что споры о том, кто главнее – Церковь или светская власть, в русской церковно-политической жизни велись постоянно на протяжении всей истории. Но теперь, лишившись покровительства византийского императора и константинопольского патриарха (пусть и номинального покровительства, однако требующего от русских правителей соблюдения определенных правил), Русская Церковь оказалась один на один со все более крепнущей самодержавной властью. Более того, русские церковные деятели сами всячески способствовали становлению русского самодержавия, видя в этом воплощение Божией воли, укрепляющей единственную в мире независимую православную державу в «последние времена».

С конца XV века, когда в 1495 году на митрополичий стол был поставлен Симон, назначение главы Русской Церкви стало прерогативой московского великого князя: Иван III вручил нареченному митрополиту митрополичий посох (пастырский жезл). Летописные источники сохранили слова великого князя московского, сказанные вновь избранному митрополиту перед возведением его на митрополичий престол: «Всемогущая и Животворящая Святаа Троица, дарующаа нам всея Руси государство, подает тебе сий святыи великий престол архиерейства, митрополю всея Руси, руковозложением и освящением святых архиепископов и епископов Русаго царства; и жезл пастырства, отче восприими, и на седалище старейшинства во имя Господа Исуса Христа и Пречистыа Матери взыди, и моли Бога и Пречистую Его Матерь о нас и о наших детех и о всем православии, и подаст ти Господь Бог здравия и долголетства во веки века» [52, с. 230]. Как отмечают современные исследователи, «чин поставления Симона в митрополиты, при котором великий князь вручал поставляемому пастырский жезл, как бы закреплял за великим князем канонические права византийского императора и прежде всего права инвеституры» [53, с. 90]. Позднее эти права перешли к русскому царю. Таким образом, при всем внешнем стремлении к идеалу «симфонии властей» в политической практике «царство» заметно возвысилось над «священством».

В дальнейшем можно найти немало примеров, когда русские правители достаточно вольно («самодержавно») обращались с церковными владыками: в 1521 году по требованию великого князя Василия III с митрополичьего стола был сведен митрополит Варлаам (митрополит с 1511), отказавшийся развестись московского правителя с первой женой; в 1539 году бояре Шуйские низложили митрополита Даниила (митрополит с 1521), а





в 1542 году отправили на покой неугодного им митрополита Иоасафа (митрополит с 1539); в 1568 году по приказу царя Ивана IV Васильевича был насильно низложен митрополит Филипп (митрополит с 1566), отказавший благословить опричные деяния; в 1586 году царь Федор Иванович отставил от кафедры митрополита Дионисия (митрополит с 1581), посмеявшего обличать царского шурина Бориса Годунова. Время правления других духовных владык в XVI столетии было недолгим, они либо сами уходили на покой, как это сделал в 1566 году не пожелавший оправдывать опричнину митрополит Афанасий (митрополит с 1564), либо, как Кирилл (правил в 1566–1572) и Антоний (правил в 1572–1581), тихо и мирно оканчивали свои дни в митрополичьем сане (правда, незадолго до кончины Антоний, предчувствуя свою смерть, ушел на покой в монастырь). Лишь митрополит Макарий, своими личностными качествами и практическими делами завоевавший абсолютный духовный авторитет у современников, в том числе и у царя Ивана IV Васильевича, пребывал предстоятелем Русской Церкви больше двадцати лет, с 1542 по 1563 год.

Вторая проблема – стремление светской власти реквизировать церковное землевладение и иное церковное имущество. В XV–XVI веках, на фоне мощного духовного подъема русского общества, а также всплеска апокалиптических настроений в ожидании скорого «конца миру», произошло резкое увеличение числа православных храмов и монастырей, и одновременно начался бурный рост церковного землевладения и другого церковного имущества. Объяснение тому простое: пребывая в напряженной духовной обстановке люди, надеясь на «добрый ответ» на скором Страшном суде, массово делали земельные, денежные и имущественные вклады «на помин души» в монастыри и храмы. Вкладчиками в большинстве своем были землевладельцы различного состояния и звания, в том числе и члены великокняжеской, позднее царской семьи да и сами государи. Как отмечают современные исследователи, «состоятельные миряне стремились заручиться молитвами братии о спасении себя и близких, обеспечить постриг в стенах монастырей старым и больным сородичам». Первым в этом ряду стал Иосифо-Волоколамский монастырь, «уникальной особенностью» которого оказалась «разработка образцовой системы поминания умерших, в которой размер вклада соответствовал характеру поминания» [54, с. 88].

Но в результате роста церковных земель началось сокращение земельного фонда, предназначенного для решения различных государственных задач, в первую очередь для материального обеспечения «служилых людей». Именно поэтому уже с конца XV века светские власти и прежде всего великий князь московский Иван III Васильевич попытались провести секуляризацию церковного имущества. В полной мере тогда это не удалось сделать. Но возвышение светской власти над духовной заметно повлияло на имущественное положение Русской Церкви в XVI столетии. Если авторитет святителя Макария позволил ему в 1551 году отстоять церковные земельные владения от покушений на них светских властей, то во второй половине XVI века более слабые и менее авторитетные церковные владыки уже не могли остановить этот процесс, поэтому права на церковные и монастырские вотчины, а также различные льготы для церковных земель постоянно сокращались.

В силу вышеописанных обстоятельств вовсе не вызывает удивления тот факт, что инициативу введения патриаршества в России проявили именно светские власти: царь Федор Иванович и его шурина, боярина Бориса Федоровича Годунова. Впервые эта идея была высказана в 1586 году приехавшему в Москву «за милостынею» антиохийскому патриарху Иоакиму, и тот обещал передать пожелание московских правителей другим вселенским патриархам. Два года спустя, в июле 1588 года, в Москве «ради милостыни на церковное строение» оказался константинопольский патриарх Иеремия. В этот раз московские власти оказались гораздо более настойчивы: после радушного царского приема осыпанный дарами патриарх Иеремия оказался... фактически под домашним арестом на Рязанском подворье, где провел полгода. Все это время с ним велись сложные переговоры, но Иере-

мия отказывался самостоятельно возвести московского митрополита Иова (митрополит с 1586) в патриарший сан, предлагая различные половинчатые решения. И все же в январе 1589 года, при условии, что он будет отпущен обратно в Константинополь, патриарх Иеремия согласился исполнить волю русского царя.

После этого русские власти решили соблюсти все формальности. 17 января решение царя Федора Ивановича поддержала Боярская дума вместе с Освященным собором. 23 января была проведена процедура выбора царем патриарха из трех предложенных кандидатов на этот пост, затем в тот же день в царских палатах состоялось наречение Иова в патриархи, а Иеремия и нареченный патриарх Иов отслужили краткий молебен в Успенском соборе. Знаменательно, что только в этот день Иов, которого на протяжении полугода не допускали к патриарху, впервые встретился с Иеремией. Наконец, 26 января в Успенском соборе Иеремия с сонмом архиереев совершил над Иовом полную архиерейскую хиротонию.

Патриарх Иеремия провел в Москве еще несколько месяцев, на протяжении которых под бдительным контролем царя Федора Ивановича и Бориса Годунова создавалась «Уложенная грамота об учреждении в России Патриаршего престола» [55, с. 95–103]. В грамоте зафиксирован титул российского патриарха, который, правда, приводится в двух очень близких вариантах: «Патриарх царствующаго града Москвы великия Росии» или «Патриарх царствующаго града Москвы и всеа Русии». Сокращенный вариант титула выполнен на привешенной к этой грамоте патриаршей печати: «Иев Божию милостию святейший Патриарх царствующаго града Москвы» [55, с. 100–101]. Эта грамота интересна еще и тем, что впервые в официальном государственном документе содержится почти дословное воспроизведение идеи «Третьего Рима», которая должна была подтвердить законность и логичность утверждения в России высшего церковного титула: «Понеже убо ветхий Рим падеся Аполинариевою ересью; вторый же Рим, иже есть Костянтинополь Агарянскими внуцами... обладаем; твое же, о благочестивый Царь, великое Российское царствие, третей Рим, благочестиемъ всех превзыде... и ты единъ под небесем Христианский Царь...» [55, с. 97]<sup>1</sup>. Причем важно, что, согласно грамоте, эти слова произносит сам патриарх Иеремия, титул которого воспроизводится как «Архиепископ Констянтинополя, новаго Рима, вселенский Патриарх». Следовательно, впервые русские церковно-политические власти добились от вселенского патриарха признания особой миссии России в мире. Ведь греки и прежде всего представители Восточных Церквей очень долго отказывались соглашаться с тем мнением, что Россия стала носительницей особой христианской миссии. Например, Максим Грек, один из самых авторитетных греческих мыслителей XVI века, не признавал ни «новых чудотворцев», ни новых представлений русских православных людей о своем месте в мировом пространстве [см. 57, с. 101–102].

Только в мае 1589 года Иеремия, подписав грамоту и получив от царя щедрые подарки, уехал из Москвы. В мае 1590 года он созвал в Константинополе собор, который утвердил патриарший сан за предстоятелями Русской Церкви. Интересно, что главной причиной того, что он согласился на учреждение в России патриаршества, Иеремия назвал сам факт наличия в Москве единственного в мире православного царя, которому он не смог отказать: «Яко един сей есть ныне на Земли царь великий православный да недостойно было не учинити

<sup>1</sup> Можно сравнить эту формулировку с формулировкой из послания старца Филофея: «Стараго убо Рима Церкви падеся неверием Аполинариевоу ереси, втораго Рима, Константинова града Церкви, Агаряне внуцы секирами и оскордъми разсекоша двери, сия же ныне третиаго, новаго Рима, дръжавнаго твоего царствия Святая Соборная Апостольскаа Церкви, иж в концых Вселенныа в православной христианстей вере во всей поднебесней паче солнца светится» [см. 56, с. 300–302]. Стоит также напомнить, что в годы царствования Ивана IV идея «Третьего Рима» не пользовалась популярностью у московских книжников и политических публицистов.

воли его». В свою очередь, собор единогласно согласился со столь трепетным отношением патриарха Иеремии «к думе и прощению благоверного царя» [цит. по: 58, с. 351]. Многовековая византийская традиция взаимоотношений «священства» с «царством», как видно, сыграла свою серьезную роль: если есть независимый православный царь (=император), то рядом с ним обязательно должен быть патриарх, как глава местной Церкви. Единственное, с чем не согласился собор, – это с тем, чтобы поставить русского патриарха на третье место в диптихе, как того хотели российские власти. При всем уважении к «благоверному» русскому царю, «патриарху царствующаго града Москвы и всеа Русии» отвели лишь пятое, последнее место в числе иных православных патриархов.

Соборную грамоту, подписанную тремя патриархами (отсутствовала подпись Александрийского патриарха, потому что Александрийская кафедра была тогда вакантной) и другими епископами, в июне 1591 года доставили в Москву [текст грамоты см. 58, с. 351–353]<sup>1</sup>. Русские власти потребовали, чтобы московский патриарх был поставлен на третье место. В 1593 году в Константинополе в присутствии московского посла Г. Афанасьева состоялся новый собор восточных иерархов, в котором участвовали патриархи Константинопольский, Александрийский (временно управлявший также Антиохийской кафедрой) и Иерусалимский. Собор, согласившись с возведением предстоятеля Русской Церкви в патриарший сан, подтвердил пятое место Русской Церкви в диптихе Православных Церквей. Попытка русских церковно-политических кругов еще более возвысить авторитет Русской Церкви успехом не увенчалась.

Став патриархом, Иов провел епархиальную реформу: в России было создано четыре митрополии (Новгородская, Ростовская, Казанская и Крутицкая) и семь новых епископий. Современники отмечали высокую образованность, скромность и твердость Иова в исполнении пастырских обязанностей, ревностное исполнение богослужений. Перу Иова принадлежат несколько сочинений, в том числе «Повесть о житии царя Федора Ивановича». При Иове был канонизирован Василий Блаженный и новые казанские святые, установлен праздник в честь трех московских святителей, митрополитов Петра, Алексия и Ионы (в 1595 году). В политической борьбе конца XVI – начала XVII века Иов поддерживал Бориса Годунова, активно способствовал возведению его на царство: составил Соборное определение и Утвержденную грамоту об избрании Бориса Годунова.

При появлении самозванца Лжедмитрия I, святитель Иов рассылал грамоты настоятелям монастырей, в которых не просто требовал молиться за «истинных», по его мнению, самодержцев Годуновых, но и неоднократно изобличал «розстригу» Григория Отрепьева, которого, возможно, знал лично. В своих грамотах святитель Иов приводил свидетельства неисполнения будущим самозванцем Гришкой Отрепьевым монашеских обетов, уклонения в ересь, чернокнижия и беззаконного побега в Польшу [60, № 28]. Подробные истории о появлении самозванца описываются во многих посланиях и грамотах других церковных иерархов того времени [60, № 29]. После кончины Б.Ф. Годунова церковные иерархи попытались поддержать нового царя – Федора Борисовича Годунова, но эта попытка успехом не увенчалась [60, № 31, 32].

В 1605 году по распоряжению Лжедмитрия Иова лишили патриаршества. Во время богослужения в Успенский собор ворвалась толпа вооруженных людей, которые схватили патриарха, сорвали с него ризы, одели в черную рясу и отвезли в Старицкий монастырь.

<sup>1</sup> Всего под текстом приговора стоит 106 подписей, графологический анализ которых показал, что по крайней мере 66 из них поддельные. Как считают специалисты, «нет необходимости сомневаться в факте проведения патриархом Иеремией Собора по поводу возведения Московской кафедры на степень патриаршей, однако следует признать, что участников Собора было значительно меньше, чем количество подписей под соборным приговором» [см. 59].

В конце 1606 – начале 1607 года престарелый Иов с почетом был привезен в Москву, где вместе с патриархом Гермогеном провел чин всенародного покаяния.

Интересна судьба следующего церковного иерарха, примерившего на себя патриарший сан, – Игнатия (ум. ок. 1619/1620 или ок. 1640). Грек по происхождению, Игнатий, будучи в сане епископа Иерисского и Святой горы, в 1590-х годах бежал от турок и в 1594 (или в 1595) году прибыл в Россию. Несколько лет он пребывал на покое, потому что не знал ни русского языка, ни русских богослужебных правил, а в 1603 году был назначен архиепископом Рязанским и Муромским. В годы Смуты Игнатий сначала поддерживал официальные власти, но в 1605 году с приближением войск самозванца к Москве заранее, еще в Туле встретил Лжедмитрия I как истинного «царевича». Именно Игнатий в июне 1605 года был поставлен в московские патриархи после насильственного смещения патриарха Иова. В июле 1605 года Игнатий венчал Лжедмитрия на царство «императорской короной», а в начале мая 1606 года возглавил процедуру бракосочетания Лжедмитрия и Марины Мнишек. Но после убийства Лжедмитрия 17 мая 1606 года по указу царя Василия Ивановича Шуйского Игнатия свели с патриаршего стола и как простого монаха отправили в Чудов монастырь Московского Кремля. Однако в 1611 году Игнатий был освобожден поляками из заключения и опять стал патриархом, но вскоре бежал в Вильну, принял унию и поселился в униатском Виленском Троицком монастыре, где прожил до конца жизни. Нужно отметить, что уже многие современники не считали Игнатия истинным патриархом. В 1620 году на церковном соборе, созванном тогдашним патриархом Филаретом, рассматривался вопрос и об Игнатии: он был обвинен в искажении церковных таинств, лишен патриаршего сана и предан проклятию [см. подробнее: 61].

В начале Смутных времен будущий патриарх Московский и всея Руси Гермоген (ок. 1530–1612) был далеко от Москвы. Но после воцарения Лжедмитрия I его призвали в столицу – самозванец пожаловал Гермогену звание сенатора. Однако святителя возмущало открытое пренебрежение православной верой и православными обычаями, которое выказывали сам Лжедмитрий и его приближенные. Когда в мае 1606 года Лжедмитрий венчался с полячкой Мариной Мнишек, Гермоген потребовал, чтобы Марина приняла православие, ибо не может русский престол занимать царица-католичка. В ответ Лжедмитрий повелел сослать митрополита в Казань и заключить в монастырь. И неизвестно как бы сложилась судьба святителя Гермогена, если бы Лжедмитрия не свергли с престола.

Новый царь Василий Иванович Шуйский с большим уважением относился к митрополиту Гермогену. Во многом поэтому 3 июля 1606 года собор русских епископов возвел Гермогена в сан патриарха Московского и всея Руси. Патриарх Гермоген боролся за сохранение единого Российского государства и сразу же занял непримиримую позицию по отношению к многочисленным мятежникам. Но, будучи истинно православным человеком, патриарх Гермоген понимал, что объединить в борьбе за одно дело можно только людей, единых духом и помыслами. Именно святитель Гермоген вместе с престарелым патриархом Иовом в целях успокоения страны 20 февраля 1607 года в Успенском соборе Кремля свершили акт прощения и разрешения всех православных христиан за измены и клятвопреступления против бывших царей Бориса Федоровича и Федора Борисовича Годуновых и за клятвы, данные Гришке Отрепьеву, обманом выдававшего себя за царевича Дмитрия Ивановича. И хотя после этого события брожения в народе не закончились, но начало всенародному покаянию было положено [62, с. 76–77, 77; 63, с. 123–125].

Позднее Гермоген неколебимо стоял за царя Василия Шуйского, рассылал по всей стране грамоты, в которых призывал жителей городов и волостей не признавать власть новоявленного самозванца Лжедмитрия II [62, с. 83–91]. В 1610 году, после свержения боярами Василия Шуйского патриарх Гермоген долго не признавал этих незаконных действий, но, опасаясь новой братоубийственной войны, согласился на то, чтобы русским царем стал



польский королевич. Одновременно он выставил ряд условий, которые резко ограничивали возможности Владислава по изменению духовного и политического строя России. Когда к королю Сигизмунду, войско которого в это время осаждало Смоленск, было направлено большое посольство, патриарх Гермоген отправил с посольством польскому королевичу грамоту, в которой просил того срочно принять православное вероисповедание [64, с. 101–109, 131–172]. Однако сторонники Сигизмунда в Москве всячески содействовали соглашению с польским королем на его условиях и написали грамоту посольству под Смоленск, чтобы послы согласились на все условия польского короля. Только патриарх Гермоген даже под угрозами эту грамоту не подписал и призвал народ встать на защиту веры и Отечества. Позиция патриарха определила и позицию русского посольства – без подписи патриарха посольство отказалось выполнять распоряжения привезенной из Москвы новой грамоты: «Видим сии грамоты за руками боярскими, а отца нашего патриарха Ермогена руки нет...» [65, с. 107].

С конца 1610 года Гермоген стал рассылать грамоты с призывом к народному сопротивлению врагу [60, № 194; 66, с. 154]. В этот период, видя незаконное поведение поляков и стойкую позицию патриарха Гермогена, русские люди стали считать Святейшего патриарха примером для подражания, символом и «лидером» народного сопротивления (хотя сам патриарх вовсе не считал себя таковым). С весны 1611 года именно к патриарху начинают присылать из разных городов грамоты («отписки») о сборе средств для ополчения и отсылке ратных людей на освобождение Москвы от поляков, а «благословения» патриарха Гермогена, в условиях распада государственной власти, приобрели еще и юридический характер, то есть обеспечивали в глазах современников законность их сопротивления врагу. Примеру патриарха последовала и вся Русская Церковь. Местные церковные иерархи возложили на себя обязанности представителей высшей центральной власти, начали деятельно участвовать в создании ополченских отрядов [67, с. 110–122].

Поляки понимали значение личности патриарха для русского народного движения сопротивления. В начале 1611 году его посадили под домашний арест на патриаршем подворье, а в марте заточили на Кирилловом подворье в Московском Кремле. Но даже из заточения дошли слова патриарха, осенью 1611 года благословившего нижегородцев на создание Второго ополчения: «Да будут те благословени, которые идут на очищение Московского государства, а вы, окаянные московские изменники, будьте прокляты», – сказал он в ответ на угрозы и посулы поляков и русских изменников [65, с. 117]. Тогда патриарха заточили в подземной тюрьме Чудова монастыря под охраной 50 стрельцов и стали морить голодом. 17 февраля 1612 года святитель умер голодной смертью. Святитель Гермоген прославлен Русской Православной Церковью, его память отмечается 17 февраля (1 марта), 12 (25) мая и 5 (18) октября.

После кончины патриарха Гермогена патриаршая кафедра несколько лет пребывала незанятой, а Церковью управляли сначала митрополит Казанский Ефрем, затем митрополит Крутицкий Иона. Дело в том, что все это время светские и церковные власти ждали, когда из польского плена вернется митрополит Ростовский Филарет, в миру – Федор Никитич Романов, отец царя Михаила Федоровича Романова. Даже в официальных документах этого периода «междупатриаршества» Филарета называли «митрополитом вся Руси», подчеркивая его права на верховенство в делах Церкви [68, с. 122–123].

Боярин Федор Никитич Романов, родной брат Анастасии Романовны Захарьиной-Юрьевой, первой жены Ивана IV Грозного, после смерти своего двоюродного брата царя Федора Ивановича был одним из претендентов на царский престол. Но ставший царем Борис Годунов устранил конкурента – в июле 1601 года Федора Романова и его жену Ксению Ивановну насильно постригли в монахи, Федор стал иноком Филаретом, а Ксения – старицей Марфой.



Перемена в судьбе Романовых произошла после воцарения на Москве Лжедмитрия I. Филарета возвратили из ссылки в столицу и рукоположили в сан митрополита Ростовского и Ярославского. Позднее, в 1608 году, когда отряды нового самозванца Лжедмитрия II захватили и разграбили Ростов Великий, митрополита Филарета пленили и отвезли в Тушинский лагерь. Здесь по приказу самозванца Филарета «нарекли» патриархом. Впрочем, сам Филарет свое неожиданное возвышение не воспринял всерьез, ведь в Москве в это время пребывал истинный патриарх Гермоген. Во всяком случае, когда в 1610 году под Смоленск к королю Сигизмунду отправилось русское посольство, его возглавил Филарет, продолжавший официально пребывать в сане митрополита. И, кстати говоря, именно митрополит Филарет беспрекословно исполняя все указания патриарха Гермогена, не позволил русскому посольству подписать договор с поляками на их условиях, за что и был отправлен в польский плен.

В 1619 году русским и польским дипломатам наконец удалось договориться о размене пленными, и митрополит Филарет вместе с другими участниками русского посольства 14 июня 1619 года вернулся в Москву. Царь Михаил Федорович был настолько рад возвращению отца, что, как отмечает «Новый летописец», «многия бо слезы быша тогда от радости у государя царя и у всево народу Московского государства» [65, с. 149]. А уже через десять дней, 24 июня 1619 года, под руководством пребывавшего тогда в Москве иерусалимского патриарха Феофана прошел церковный обряд поставления Филарета в патриархи Московские и всея Руси.

Все последующие годы вплоть до самой своей кончины патриарх Филарет (ок. 1556–1633) был духовным наставником сына в сложных вопросах внутренней и внешней политики. В годы правления царя Михаила Федоровича союз царской власти и Церкви был вновь укреплен, можно говорить о том, что в этот период в России установилась полная симфония властей практически в той идеальной форме, о которой писалось еще в законах императора Юстиниана. В.Н. Козляков, проанализировав значительный комплекс правительственных документов за 1620-е годы, сделал вывод о подлинном соправительстве отца и сына: Михаил советовался в первую очередь с отцом, но, давая сыну совет, патриарх оставлял окончательное решение на усмотрение царя [68, с. 161–163].

Несколько иначе обстояло дело с деятельностью земских соборов. Если в 1613–1622 годах земские соборы как сословно-представительные органы, играли значимую роль в жизни русского общества, то после 1622 года земские соборы долгое время не созывались. Обычно прекращение созыва земских соборов связывают с приходом во власть патриарха Филарета и с началом движения политической системы страны от сословно-представительной монархии к самодержавию. В самом деле для XVII столетия в целом характерны два политических процесса: первый – усиление самодержавной власти российских государей из рода Романовых; второй – целенаправленная деятельность правящих кругов по снижению роли земского самоуправления.

Смутное время стало, наверное, политической вершиной в истории отечественного народовластия, когда в условиях полнейшего кризиса государственных институтов земские учреждения взяли на себя решение важнейших общегосударственных вопросов. Но все же устойчивость и стабильность развития общества в народном сознании связывалась с личностью сильного легитимного государя-самодержца, самим Господом облеченного управлять единственной в мире независимой православной страной. Святитель Филарет приложил массу усилий к тому, чтобы возродить в русской духовно-политической традиции поколебленную в Смутное время идею и практику самодержавия, а его сын смог по праву стать истинным самодержавным царем. Как отмечают исследователи, именно благодаря патриарху Филарету в Московском государстве утвердилось мнение о том, что последний Рюрикович царь Федор Иванович является родным «дядей», а царь Иван IV Васильевич,



соответственно, родным «дедом» царя Михаила Федоровича Романова [68, с. 134–135]<sup>1</sup>. Утверждение в общественном сознании идеи прямого кровного родства Рюриковичей и Романовых, несомненно, сыграло свою роль в том, что после 1625 года в титул царя Михаила Федоровича было добавлено слово «самодержец», а на государственном гербе над головами двух орлов, как и на гербе Ивана Грозного, появилась «коруна» [69, № 162; 68, с. 226–228]. В перспективе общественные чаяния и стремления монархов из рода Романовых совпали.

В то же время дела Церкви были полностью в ведении патриарха. Здесь формировалась структура, отчасти копирующая систему государственного управления и параллельная ей. Еще при прежних митрополитах и патриархах возникли зачатки институтов, устроенных по образцу царских, при Филарете они получили наибольшее развитие. Окончательно оформились патриаршие приказы: Дворцовый, Казенный и даже патриарший Разряд. В них несли службу патриаршие бояре, патриаршие дьяки и патриаршие подьячие. Патриарх из церковных земель выделял поместья для патриарших дворян. Пользуясь своими возможностями при сыне-царе, Филарет добился для Церкви различных материальных и юридических преимуществ, в частности, судебного иммунитета духовенства (исключавшего только тяжкие преступления).

После смерти патриарха Филарета, 6 февраля 1634 года в патриархи был поставлен псковский архиепископ Иоасаф (ум. 1640). Выбран был он «по изволению царя Михаила Федоровича всея Руси и по благословению Филарета патриарха» за то, что считался «в нравах же и житии добродетелен был и ко царю не дерзновенен» [70, с. 318]. Иоасаф был совершенно иным человеком, нежели Филарет, не обладал ни характером, ни авторитетом скончавшегося святителя. Поэтому новый патриарх предпочитал не вмешиваться в политическую жизнь государства, а на запросы царя или уклонялся от ответа, или отвечал, что дело патриарха и Церкви – молиться. В результате имя патриарха практически не упоминалось в царских указах, а сама Церковь вновь стала ущемляться в имущественных правах. Зато Иоасаф занимался изданием богословских книг и частичными мерами по упорядочению богослужения и быта духовенства. Между 1635 и 1637 годами составил «Лествицу влаstem», закрепив ею своего рода местничество в среде высшего духовенства, основанное на установлении иерархии между русскими монастырями [см. 71].

Следующий патриарх, Иосиф (ум. 1652), взшел на патриарший стол при особенных условиях. Царь Михаил Федорович, желая максимально соблюсти церковную старину, повелел устроить церковный собор, на который созвали не только архиереев, но и представителей простого духовенства. Подготовка собора заняла более года. Наконец, в марте 1642 года из шести (!) кандидатов «по жребию», а не «царским дозволением» был избран Иосиф, к тому времени бывший архимандритом московского Симонова монастыря.

Новый патриарх был деятельным человеком, его имя постоянно встречается в различных документах того времени [см. 72]. Особенно заметной роль Иосифа стала в годы правления царя Алексея Михайловича, который называл патриарха своим «великим отцем», «пастырем» и «великим святителем». По инициативе царя и патриарха были канонизированы новые святые: благоверный князь Георгий Владимирович, преподобный Кирилл Новоезерский, благоверная княгиня Анна Кашинская, преподобный Савва Сторожевский. При патриархе Иосифе издано много книг – 36 названий, в том числе «Грамматика» Мелетия Смотрицкого, Кормчая книга.

Иосиф был почитателем сложившихся русских церковных традиций и по мере сил противодействовал назревавшим переменам в церковной жизни, сторонниками которых были жившие в России греки, некоторые приближенные царя и сам царь Алексей Михай-

<sup>1</sup> Стоит напомнить, что Михаил Федорович приходился внучатым племянником первой жене Ивана Грозного Анастасии Романовне, а царь Федор Иванович был его двоюродным дядей по матери.

лович. По инициативе патриарха распространялись записки Арсения Суханова, в которых опровергалось мнение о необходимости реформы русских обрядов по греческим образцам. К концу жизни вступил в конфликт с участниками кружка «ревнителей благочестия» и с ужасом ожидал отмены русских обрядов.

5 апреля 1652 года, после перенесения мощей первого русского патриарха Иова в Успенский собор, патриарх Иосиф слег в лихорадке. Через десять дней он скончался в страшных мучениях. После его смерти в «келейной казне» были обнаружены богатства, которые пошли на выкуп пленных, на храмы и монастыри, невиданно щедрую милость и награды служащим, что были «вконец бедны».

После смерти патриарха Иосифа, 25 июля 1652 года «без жребия», но по желанию царя Алексея Михайловича патриархом Московским и вся Руси был избран Никон (в миру Никита Минов; 1605–1681; патриарх в 1652–1667), митрополит Новгородский. Выбор царя был неслучаен. Государь познакомился с Никоном еще в 1646 году, когда тот, игумен олонецкого Кожоезерского монастыря, приехал по делам в Москву. Никон произвел большое впечатление на Алексея Михайловича своей жаждой постигнуть истинную веру и был оставлен в столице архимандритом Новоспасского монастыря. Никон сразу же стал активно участвовать в духовной и политической жизни Москвы, вошел в кружок «ревнителей благочестия», где обсуждались вопросы совершенствования духовного благочестия, усиления роли Русской Церкви в общественной жизни.

В 1648 году Никон был рукоположен в Новгородские митрополиты. На этом посту он проявил незаурядные организаторские способности, твердый и решительный характер. В Новгороде Никон осуществил первые нововведения в богослужебную практику: ввел единоголосное чтение в храмах и пение по греческим и киевским распевам. Церковный собор 1651 года утвердил единоголосие обязательным для всей Русской Церкви. В июле 1652 года митрополит Никон инициировал перенесение из Соловецкого монастыря в Москву мощей митрополита Филиппа, убитого по приказу Ивана Грозного. Филипп был причислен к лику святых, а царь Алексей Михайлович, стоя на коленях перед мощами святителя и митрополитом Никоном, лично просил прощения у нового святого за совершенное его «прадедом» преступление. Это было важным политическим актом – светская власть приносила покаяние перед властью церковной, следовательно, светская власть признавала первенство Церкви.

Однако в этом отношении устремления патриарха Никона явно противоречили и царю, и его ближайшему окружению, которые еще за несколько лет до того, как Никон стал патриархом, предложили совершенно иную концепцию церковно-государственных отношений: Церковь должна быть сильной, но полностью подчиненной светской власти. Эта концепция была зафиксирована в Соборном уложении 1649 года. Именно Соборное уложение 1649 года стало первым в истории России законодательным документом, который подчинял Церковь светской власти.

Во-первых, впервые в российской истории преступления против веры и Церкви передавались в ведение исключительно светской власти. Так, в соответствии с 1-й главой Соборного уложения «О богохульниках и церковных мятежниках», царская власть брала под свою защиту христианское вероучение, определяя всякое преступление против него как возложение хулы на Бога, а любое богохульство влекло за собой смертную казнь через сожжение. Восемь из девяти статей первой главы брали под защиту саму Церковь как учреждение и сложившийся в ней чин службы. Особое внимание было уделено благочинию церковных служб. Любой повинный в срыве церковного богослужения любым способом подлежал смертной казни (ст. 2). Менее суровое наказание – битье кнутом на базарной площади («торговая казнь») ждала тех, кто в Церкви станет «говорить непристойные речи» священнику (ст. 3) [73, с. 85–86].



Во-вторых, в соответствии с нормами Соборного уложения, духовенство теряло свои судебные привилегии. Был учрежден возглавляемый светскими окольными и дьяками Монастырский приказ, являвшийся государственным учреждением, который должен был взять на себя судебные функции в отношении духовных лиц всех рангов вплоть до митрополитов и их людей и крестьян (гл. 10, ст. 27–99; гл. 12). В целом Уложение устанавливало для духовенства одинаковую со светскими лицами подсудность по недуховным делам, а за Церковью сохранялся лишь суд по церковным делам.

В-третьих, Церковь лишалась возможности управлять своими землями, а также пополнять церковный земельный фонд. В соответствии с нормами Соборного уложения, руководство церковными и монастырскими землями передавалось в ведение Монастырского приказа (гл. 13). Одновременно последовали запреты духовным иерархам и монастырям покупать или брать в заклад родовые, выслуженные или купленные вотчины; передавать родовые и выслуженные вотчины в монастыри при пострижении их владельцев в монахи; иметь церковным иерархам и монастырям свои слободы и торгово-промышленные заведения на посадах (гл. 17, ст. 42–44; гл. 19, ст. 1, 3, 5, 7–9) [73, с. 106–112, 157–159, 188–189, 200–203]. Следовательно, русская самодержавная власть впервые открыто заявила о своем первенстве над властью церковной, взяла на себя функции духовного руководства страной и закрепила свои новые права в общероссийском законодательном акте.

Поначалу ни патриарх Иосиф, при котором было принято Соборное уложение, ни патриарх Никон в первые годы своего патриаршего служения не выказывали никаких протестов против столь открытого наступления государства на права и собственность Церкви. Более того, Никон возвысился, стал патриархом во многом благодаря поддержке царя Алексея Михайловича. В середине 1650-х годов, в тот период, когда царь с войсками участвовал в войне с Польшей, Никон сосредоточил в своих руках не только духовное, но и светское управление, стал титуловаться «великим государем» – титулом исключительно царского достоинства. В период патриаршества Никон пользовался и в Церкви неограниченными полномочиями.

Но постепенно Никон утвердился в истинности идеи о первенстве духовной власти над светской: «Священство царства преболее есть», утверждал Никон, ведь «царь поемлет посвящение, помазание и венчание от архиерея» [цит. по: 74, с. 127–129], то есть царь венчается на царство, принимает свою освященную Богом власть от патриарха. Но притязания патриарха на первенство в государстве никак не согласовались с намерениями царя и его окружения. Царь перестал посещать службы, которые вел патриарх, не приглашал более Никона на приемы во дворец. В 1658 году Никон после службы в Успенском соборе Кремля облачился в простую монашескую одежду, отрекся от патриаршества и удалился в Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь. Царь не стал настаивать на том, чтобы Никон не покидал патриаршества, а только лишь обратился с просьбой дать благословение на замещение патриаршего места митрополитом Крутицким Питиримом. В 1660 году Церковный собор по указанию царя лишил Никона патриаршего сана, но после того как Епифаний Славинецкий достаточно убедительно доказал богословскую необоснованность этого решения, Алексей Михайлович не утвердил соборного приговора. После этого Никон попытался примириться с царем, однако встретил с его стороны твердый отпор. Для решения судьбы Никона решили пригласить восточных патриархов. Дело затянулось до 1666 года.

В 1660 году, когда царь решил на избрание нового патриарха, Никон заявил, что не отказывался от патриаршества. В 1664 году он вновь дал знать, что считает себя патриархом, появился в Успенском соборе и направил царю послание с изложением своих позиций – «Мнения патриарха Никона о Соборном уложении» [75, с. 175–206]. В «Мнениях...» содержится немало рассуждений по поводу царской политики в начале 1660-х годов. В частности, это сочинение свидетельствует, что Никон не отказался от идеи первенства

духовной власти. Так, говоря об источниках царской власти и сути самого понятия «царь», Никон называл три основные составляющие – крещение, помазание архиереем на царство и обет, данный Алексеем Михайловичем Никону при поставлении того на патриарший престол: «Царь же не единою, но трегубо, едино убо во крещении и другое на поставлении царьством, егда архиерей помаза его на царство, тогда завет ему положил... Третье же, егда молил царь Новгородскаго Никона митрополита со Освященным собором на патриаршество» [75, с. 185, 200–201]. Следовательно, русский государь должен во всем слушать своего духовного пастыря.

В «Мнениях...» Никон подвергает жестокой критике основные установления Соборного уложения 1649 года, особенно те его главы, которые изымают из ведения Церкви судебные дела и возможность свободного распоряжения землями. Опальный патриарх утверждает, что царь и его окружение нарушили все мыслимые и немыслимые законы, покусившись на неотъемлемые права Церкви. Обращаясь к одному из главных составителей Уложения, Н.И. Одоевскому, по поводу светского суда над духовными лицами, Никон восклицает: «Покажи нам, где есть во апостолских и святых отец и благочестивых царей греческих градских законах и в старых судебниках прежних великих государей: судити бояром, и околничим, и думным людям, и дьякам, и всяким приказным людям и судьям патриарха, и митрополитов, и архиепископов, и епископов, архимаритов, и игуменов, и весь духовный чин? Покажи ми во своем ложном списании и не отрекися. И аз ти покажу Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа суд и месть». А по поводу изъятия из ведения Церкви земельных вопросов, Никон писал: «Разсмотри, богоборче, князю Никито, како глаголеши, яко слободы патриаршие и митропольи и владычни и монастырския, не все ли суть Божии и мы его есмь, развее и тебе и подобных тебе. Не его вы есте! Не все ли из начала бысть, по Божию велению и заповеди. Священническая часть – Божия часть и достояние. Почто, преминув болшаго, еже есть Бога, к меньшим низходиши, то есть к нам смиренным и называеши Божию часть и достояние. Наше достояние не суть ли наше достояние, Божие есть достояние, и якоже древле, по Божественной заповеди, одесятствоваша людие...» [75, с. 189–190].

Впрочем, Никон не считал единственными виновниками появления «неправедного» Уложения только Одоевского и его помощников. По его убеждению, в этом виноват и царь Алексей Михайлович, который по совету своих приближенных теперь сам распоряжается назначением архиереев: «А что может наставляти государь архимариты и всякия власти, то есть одно с привилей царских и извычай общих народов уряды роздавать. Солгал ты и zde, якоже везде лжеши, что с привилей царских извычай. Нигде есть о сем в царских законах, еже бы царем обирати епископов или архимаритов и прочих властей, но паче сопротивна во святых апостолских и святых отец правилех, такожде и царских законов». И здесь же утверждает: «Имеет убо царь власть в своих ему данных от Бога уставов давати власть и честь мирским людем, а не епископом, и архимаритом, и прочим властем, яко же и сам пишешь ты: яко котория суть вышняя, суд Божий, а котория суть земная, суд царский». Однако в итоге опальный патриарх приходит к горькому для себя выводу: «...Есть то правда, что царское величество разширился над церковью, чрез вся Божественныя законы, своим достоинством, а не законом коим любю Божиим» [75, с. 192].

Но все попытки Никона изменить ситуацию и вразумить царя не достигли результата. Большой Московский собор, на который прибыли два вселенских патриарха, в 1666 году низвел Никона до простого монаха и определил место его ссылки – Феропонтов монастырь. Как верно замечает Г.В. Талина, «Никон поплатился за верность идее первенства патриаршей власти над царской» [75, с. 74].

Но сама эта идея укоренилась в сознании русского духовенства. В январе 1667 года на возобновленном Большом Московском соборе большинство иерархов высказалось за



первенство духовной власти над светской и за невмешательство последней в дела Церкви. Усилившаяся царская власть не желала признавать такое решение, но все же была вынуждена пойти на ряд уступок. Было решено, что вопреки нормам Соборного уложения 1649 года духовенство останется неподсудным светским властям, что в церковных делах вся полнота власти сохранится за патриархом, в то время как светскими делами безраздельно будет владеть царь. В 1677 году был упразднен Монастырский приказ. Таким образом, концепция окончательного подчинения «священства» «царству», которая проявилась в середине XVII века и была связана с усилением самодержавной власти русских государей, так и не была окончательно реализована.

На Большом Московском соборе 1666–1667 годов, низложившем патриарха Никона, одновременно было избрано и двенадцать кандидатов на патриарший престол, из которых «не без ведома» царя были оставлены трое. Алексей Михайлович из этих трех выбрал престарелого архимандрита Троицкого монастыря, который под именем Иоасафа II (ум. 1672) и взшел на Русскую первосвятительскую кафедру 10 февраля 1667 года с участием обоих присутствовавших на Большом Московском соборе вселенских патриархов – Паисия Александрийского и Макария Антиохийского. Как считают исследователи, выбору царем именно этого кандидата послужил тот факт, что Иоасаф был расположен к западнорусскому православному духовенству, столь массово представленному в тот период в Русской Церкви [76].

Иоасаф II активно претворял в жизнь постановления Большого Московского собора. При нем завершилось окончательное обособление старообрядцев, была выпущена суровая по отношению к ним Увещательная грамота, старообрядцев стали подвергать государственному уголовному преследованию. Иоасаф II лишил места тех священников, которые придерживались старых обрядов и читали старые книги. В книгоиздании по благословению патриарха важную роль сыграл Симеон Полоцкий, издавший несколько книг, в том числе «Жезл правления», два катехизиса и др. В период патриаршества Иоасафа II была восстановлена устная проповедь в храмах. Православные миссионеры действовали на Крайнем Севере до островов Новой Земли, а на Дальнем Востоке – до Даурии. На Амуре, близ границы с Китаем в 1671 году был основан Спасский монастырь.

Сменивший Иоасафа II патриарх Питирим стремился к этому посту многие годы. Еще в 1658 году после того, как Никон демонстративно покинул Москву, он оставил Питирима, в ту пору митрополита Крутицкого, управлять делами Церкви. Никон надеялся, что Питирим станет его доверенным лицом в переговорах с царем Алексеем Михайловичем. Но Питирим заявил, что «Никон от патриаршества своего отрекся с клятвою», то есть навечно. После этого управлял Церковью самостоятельно, почти не контактируя с Никоном.

В 1662 году Никон торжественно проклял (анафемаствовал) Питирима, как самовольно захватившего патриарший престол. Это проклятие вызвало ответные действия из Москвы. По требованию царя церковные архиереи подали письменные ответы о том, что не принимают этой анафемы.

На церковных соборах 1666–1667 годов Питирим был среди главных обвинителей Никона и во многом благодаря его стараниям опальный патриарх был осужден и лишен патриаршего сана. Не исключено, что Питирим хотел после свержения Никона занять патриарший престол на законных основаниях. Но ему не удалось осуществить свои планы, патриархом избрали Иоасафа II. Только в июне 1672 года, когда Иоасаф умер, Питирим достиг своей цели. Однако Питириму удалось пробыть на патриаршем престоле меньше года, так как в апреле 1673 года он скончался.

В 1674 году на патриарший престол взшел Иоаким (в миру Иван-Большой Петрович Савёлов; 1621–1690), бывший до того митрополитом Новгородским. Как отмечают исследователи, время управления Иоакимом Русской Церковью «характеризуется ак-

тивной деятельностью первосвященника по укреплению центральной власти в России, как духовной, так и светской, в условиях углублявшегося церковного раскола и борьбы придворных группировок при молодых и слабых правителях» [77]. Несомненно, патриарх Иоаким был одним из наиболее влиятельных государственных деятелей того времени, а после кончины Алексея Михайловича при новом молодом царе Федоре Алексеевиче сразу же показал себя как один из центров высшей власти в государстве наряду с царем [78, с. 199–200].

По своим взглядам Иоаким был убежденным «грекофилом», активно отстаивал новые обрядовые и догматические правила, введенные во время церковной реформы. В годы его патриаршества Церковь жестко боролась как со старообрядцами, так и с «латинствующими». В 1682 году к смерти были осуждены ведущие деятели старообрядчества, в том числе протопоп Аввакум. В 1689 году при участии Иоакима были осуждены протестантские проповедники, а в 1690 году Иоаким добился немедленного изгнания из России иезуитов. В том же 1690 году церковный собор осудил «латинствующих еретиков».

Патриарх Иоаким решительно защищал имущественные права Церкви. Именно в его правление были отменены установления Соборного уложения 1649 года относительно Церкви. В 1675 году был восстановлен церковный суд, более того, во всех епархиях были созданы суды из духовных лиц для разбора дел, в которых замешаны клирики. В 1677 году, как уже говорилось, закрыли Монастырский приказ. Кроме того, в 1680–1684 годах патриарх добился решения Боярской думы о наделении новопостроенных храмов землями из владений помещиков и вотчинников, причем эти земли закреплялись за Церковью в вечное владение и записывались в Патриаршей области в книгах Казенного приказа.

Несмотря на то, что Иоаким фактически возродил ту политику в отношении собственности и прав Церкви, за которую боролся смещенный патриарх Никон, самого Никона патриарх не любил, более того, опасался. Дело в том, что Никон отказывался признавать законность обладания патриаршим саном всех, кто удостоивался этого сана после смещения его самого. И хотя Иоаким не допускал жестокого обращения со ссыльным патриархом, чего требовали московские бояре, но и неоднократно отказывал царю Федору Алексеевичу в его просьбах вернуть Никона из ссылки. В результате государь вернул Никона самостоятельно, без одобрения Иоакима, но опальный патриарх умер по дороге.

В 1685 году усилиями патриарха Иоакима и руководителя правительства царевны Софьи В.В. Голицына в состав Московской патриархии вошла Западнорусская митрополия, с конца XV века подчинявшаяся Константинопольскому патриархату. В 1687 году переход этой митрополии в юрисдикцию Русской Церкви был признан Константинопольским патриархом. Иоаким принимал активное участие в политической жизни государства. В 1689 году он поддержал Петра I Алексеевича в его борьбе с царевной Софьей.

Патриарх Иоаким был непримирим к иностранцам: отказывался обедать с ними за одним столом, запрещал обращаться к немецким врачам. Перед смертью составил духовное завещание, в котором содержался завет царям, отличающийся суровой неприязнью к иноземцам.

Патриарх Московский и всея Руси Адриан (в миру – Андрей; 1627 или 1637–1700) был возведен в сан 24 августа 1690 года. Он продолжал политику патриарха Иоакима, боролся со старообрядчеством и «латинствующими». В 1697 и 1698 годах состоялись церковные соборы, осудившие некоторые догматические заблуждения. Патриарх стремился сотрудничать с государством, признавая за царем право вмешиваться в церковные дела. В 1698 году Адриан выпустил грамоту, запрещающую устраивать новые монастыри без царского указа. Вел переписку с Петром I Алексеевичем, поддерживал его внешнеполитические действия, на средства патриарха были построены два корабля. Патриарх неоднократно благословлял государя перед военными походами.



Но Адриан не принял петровского отрицания русских традиций, порицал, хотя и осторожно, любовь царя к увеселениям на западный манер, решительно осуждал бородобритие, курение и введение иноземной одежды. Святитель отказался насильно постригать в иночество супругу царя Евдокию Лопухину, а в 1698–1699 годах во время подготовки казни восставших стрельцов «печаловался» перед царем за казнимых и даже произнес в Успенском соборе Московского Кремля проповедь, в которой просил царя проявить милосердие к рядовым участникам бунта. Но царь Петр не стал слушать патриарха, и казни продолжались [79].

После смерти Адриана в 1700 году Петр I не стал назначать нового патриарха. Для церковного управления в 1701 году вновь был создан Монастырский приказ, в ведение которого перешли все церковные вотчины, судебная власть, контроль за изданием духовных книг и духовными школами, выплата денежных окладов священнослужителям и монахам (в 1725 году Монастырский приказ преобразовали в камер-коллегию при Синоде). Кроме того, вместо выборов нового патриарха Петр I учредил пост местоблюстителя патриаршего престола. В 1702–1721 годах этот пост занимал митрополит Рязанский и Муромский Стефан Яворский (в миру Симеон Иванович Яворский; 1658–1722) [80–82]. Как и многие священнослужители в начале XVIII века, Стефан Яворский был выходцем из Западной Руси – родился в Галиции, в Речи Посполитой в православной шляхетской семье. Позднее он учился в Киево-Могилянской академии. Затем, следуя установившимся обычаям, перешел из православия в униатство, взял имя Станислав и продолжил обучение в иезуитских школах Львова, Люблина, Познани и Вильно. Возвратившись в Киев, он вновь вернулся в православие и вскоре принял монашеский постриг с именем Стефан. Петр I, познакомившийся со Стефаном Яворским в 1700 году, способствовал его назначению митрополитом Рязанским и Муромским. Приняв петровские реформы, Стефан Яворский в то же время воспротивился церковной политике царя, особенно тому, что царь потворствовал распространению протестантизма в России. В отличие от царя и его любимца Феофана Прокоповича, которые находились под влиянием протестантизма, митрополиту Стефану были ближе католические принципы церковного устройства. Он написал книгу «Камень веры», в которой осуждал протестантизм и полемизировал с Ф. Прокоповичем (впервые их полемика опубликована после смерти митрополита в 1728 году). Стефан Яворский конфликтовал и с самим государем, особенно в деле царевича Алексея Петровича, которого ростовский митрополит просил помиловать. Стефан Яворский неоднократно пытался покинуть высокий церковный пост, но Петр I не отпускал его. В 1721 году, после принятия «Духовного регламента», по настоянию царя Стефан Яворский был назначен председателем Синода. Но в то время он был уже тяжело болен и заседания Синода не посещал.

А история русского патриаршества прекратилась на двести следующих лет...

\* \* \*

Очерк церковно-государственных отношений в истории России в конце X–XVII веках можно было бы завершить традиционным рассуждением о победе государственного начала над началом церковным. В самом деле, церковная реформа Петра I стала не только логическим завершением церковной политики его отца, царя Алексея Михайловича, по подчинению «священства» «царству», но и завершением всей предшествующей истории взаимоотношений Русской Церкви и Российского государства. Однако в данном случае хотелось бы обратить внимание совсем на иную сторону дела: многовековая история отечественных церковно-государственных отношений – это постоянный и смелый... управленческий эксперимент.

В самом деле, наши предки – и светские правители, и церковные владыки, и духовно-политические мыслители – никогда не боялись творчески осмысливать традиции и каноны в зависимости от реально складывающихся внешних и внутренних обстоятельств. Традиция, канон служили им почвой, фундаментом, основой, благодаря которой удавалось сохранять главное, но «вписываться» в новые исторические обстоятельства, но меняться, «модернизироваться», как сказали бы сегодня. Наверное, не всегда такой творческий подход был оправданным, а в каких-то случаях «своеволие» наших пращуров в церковно-политических вопросах просто зашкаливало. Однако спустя некое время – продолжительное или не очень – это «своеволие» входило в разумные пределы. До следующего этапа исторического развития нашего народа, Церкви и государства... До следующего «творческого эксперимента»... Может быть, это и есть главный урок, основной итог поисков неких ответов на некие вопросы – не стоит бояться жизни, не стоит бояться исторического творчества, но при этом стоит помнить об основах, традициях и канонах как главной опоре движения по историческим дорогам?

### Литература

1. *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1989.
2. Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997.
3. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 358–361.
4. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. Репринт. изд. М., 2001.
5. *Flavius Justinianus Imperator*. Novellae: Corpus iuris civilis / ed. R. Scholl and W. Kroll. Vol. 3. Berlin: Weidmann, 1895 (repr. 1968). Nov. 6 pr.
6. *Грибовский В.М.* Народ и власть в Византийском государстве: Опыт историко-догматического исследования. СПб., 1897.
7. *Бердников И.С.* Краткий курс церковного права. Вып. 2. Казань, 1913.
8. *Николин А.* Церковь и государство (история правовых отношений). М., 1997.
9. *Цыпин В.* Симфония церкви и государства // Православная государственность: 12 писем об империи. СПб., 2003.
10. *Соколов И.И.* О византинизме в церковно-историческом отношении: Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века. Вселенские судьи в Византии. СПб., 2003.
11. *Скабаланович Н.А.* Византийское государство и Церковь в XI веке. Кн. 2. СПб., 2004.
12. *Оболенский Д.* Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.
13. Никоновская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 9. М., 2000 (репринт. изд. 1882 г.).
14. Российское законодательство X–XX веков: Т. 1. М., 1984.
15. *Абрамович Д.И.* Жития св. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916.
16. *Купранис А.* Печать Иоанна, митрополита Росии // Новгород и Новгородская земля: История и археология: Материалы научной конференции. Вып. 8. Новгород, 1994. С. 205–212.
17. *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. М., 1988.
18. *Карпов А.Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001.
19. *Кузьмин А.Г.* Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 21–54.
20. *Кузьмин А.Г.* История России с древнейших времен до 1618 года. Т. 1. М., 2003.
21. *Щапов Я.Н.* Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в. // Византийский временник. Т. 31. М., 1971. С. 71–78.
22. *Щапов Я.Н.* Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси. М., 1972.
23. *Назаренко А.В.* Митрополии Ярославичей во второй половине XI века // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 1. С. 85–103.
24. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. 2-е изд. Т. 2. СПб., 1908.
25. *Поньрко М.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII вв.: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.
26. *Карпов А.Ю.* Юрий Долгорукий. М., 2006.
27. *Назаренко А.В.* Несостоявшаяся митрополия (об одном из церковно-политических проектов Андрея Боголюбского) // «Хвалам достойный...»: Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Владимир, 2013. С. 12–35.
28. *Карпов А.Ю.* Андрей Боголюбский. М., 2014.
29. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / изд. подг. Я.Н. Щапов; отв. ред. Л.В. Черепнин. М.: Наука, 1976.
30. *Фомина Т.Ю.* Русские епископии X–XIII вв.: становление, развитие: дисс. ... докт. ист. наук. Казань, 2020.

31. *Гайденко П.И.* Критерии выбора кандидатов на епископство в домонгольской Руси: несколько штрихов к картине религиозной жизни древнерусского общества // *Христианское чтение.* 2013. № 1. С. 207–225.
32. *Григорьев В.* О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству / В.В. Григорьев // *Россия и Азия.* СПб., 1876.
33. *Почекаев Р.Ю.* Золотоордынские ярлыки Русской Церкви, как пример правоотношений светской и духовной власти на государственном и надгосударственном уровне // *Sub specia aeternitatis: Санкт-Петербургский общественно-научный альманах.* Вып. 1. СПб., 2006. С. 191–195.
34. *Приселков М.Д.* Ханские ярлыки русским митрополитам. Пг., 1916.
35. *Григорьев А.П.* Сборник ханских ярлыков русским митрополитам: Источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004.
36. *Павлов А.С.* О начале Галицкой и Литовской митрополий и о первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV в. М., 1894.
37. *Седова Р.А.* Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси. М, 1993.
38. *Кузьмин А.Г.* Церковь и светская власть в эпоху Куликовской битвы // *Вопросы научного атеизма.* Вып. 37. М., 1988. С. 84–112.
39. *Пашуто В.Т.* Образование Литовского государства. М., 1959.
40. *Кузьмин А.Г.* Митрополит Алексей // *Великие духовные пастыри России.* М., 1999. С. 156–182.
41. *Борисов Н.С.* Дмитрий Донской. М., 2014.
42. *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе. Л., 1978.
43. *Аверьянов К.А.* О местонахождении митрополита Киприана в 1380 г. // *Куликовская битва в истории России.* Тула, 2006. С. 186–193.
44. *Аверьянов К.А.* Где был митрополит Киприан в 1380 году // *Вопросы истории.* 2008. № 2. С. 150–154.
45. *Лурье Я.С.* Феодосий Бывальцев // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2: (Л–Я). Л., 1989. С. 456–457.
46. *Лурье Я.С.* Филипп I, митрополит Московский // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2: (Л–Я). Л., 1989. С. 464–466.
47. *Борисов Н.С.* Иван III. М., 2000.
48. *Лурье Я.С.* Геронтий // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1: (А–К). Л., 1988. С. 163–165.
49. *Лурье Я.С.* Зосима // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1: (А–К). Л., 1988. С. 364–367.
50. *Буланин Д.М.* Симон (Чиж), митрополит всероссийский // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 2: (Л–Я). С. 336–339.
51. *Емченко Е.Б.* Стоглав: Исследование и текст. М., 2000.
52. *Воскресенская летопись* // Полное собрание русских летописей. Т. 8. СПб., 1859.
53. *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996.
54. *Алексеев А.И.* Иосиф Волоцкий. М., 2014.
55. Грамота уложенная об учреждении в России Патриаршеского престола... // *Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел.* Ч. 2. М., 1819. С. 95–103.
56. *Библиотека литературы Древней Руси.* Т. 9. СПб., 2000.
57. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. М., 1996.
58. *Шпаков А.Я.* Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Федора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. Одесса, 1912.
59. *Макарий (Веретенников), архим. Иов* // *Православная энциклопедия.* Т. 25. М., 2011. С. 253–264.
60. *Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою инспекциею Академии наук.* Т. 2. СПб., 1836.
61. *Булычев А.А.* Игнатий // *Православная энциклопедия.* Т. 21. М., 2009. С. 110–113.
62. *Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея России.* М., 1912.
63. *Козляков В.Н.* Василий Шуйский. М., 2007.
64. *Сборник Российского исторического общества.* Т. 142. М., 1913.
65. *Новый летописец* // Полное собрание русских летописей. Т. 14: Перв. пол. М., 1910.
66. *Дробленкова Н.Ф.* Гермоген, патриарх // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2 (Вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1: (А–К). С. 153–164.
67. *Шульц Э.Э.* Русская Церковь в политической борьбе первой трети XVII в.: дисс. ... канд. ист. наук. М., 2001.
68. *Козляков В.Н.* Михаил Федорович. М., 2010.
69. *Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою инспекциею Академии наук.* Т. 3. СПб., 1836.
70. *Попов А.Н.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869.
71. *Макарий (Веретенников), архим. Иоасаф* // *Православная энциклопедия.* Т. 25. М., 2011. С. 208–213.
72. *Опарина Т.А., Шамин С.М.* Иосиф // *Православная энциклопедия.* Т. 25. М., 2011. С. 594–601.
73. *Российское законодательство X–XX вв.* Т. 3. М., 1985.
74. *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1912.
75. *Самодержавное царство первых Романовых / сост., авт. вступ. ст., коммент. Г.В. Талина; под. ред. С.В. Перевезенцева.* М., 2004.



76. *Шамин С.М.* Иоасаф II // Православная энциклопедия. Т. 25. М., 2011. С. 213–217.
77. *Булычев А.А.* Иоаким // Православная энциклопедия. Т. 23. М., 2010. С. 138–148.
78. *Седов П.В.* Закат Московского царства: Царский двор конца XVII в. СПб., 2006.
79. *Белякова Е.В.* Адриан // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 312–313.
80. *Захара И.С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII веков. Стефан Яворский. Киев, 1982.
81. *Николаев С.И.* Яворский Семен Иванович // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 3. СПб., 2010. С. 456–458.
82. *Стефан Яворский, митр.* Сочинения / публ., вступ. ст., словарь терминов и указ. имен Н.Н. Бородкиной. Саратов, 2014.
83. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / изд. подг. Я.Н. Шапов, отв. ред. Л.В. Черепнин. М.: Наука, 1976.
84. *Фомина Т.Ю.* Русские епископии X–XIII вв.: становление, развитие: дисс. ... докт. ист. наук. Казань, 2020.
85. *Гайденок П.И.* Критерии выбора кандидатов на епископство в домонгольской Руси: несколько штрихов к картине религиозной жизни древнерусского общества // Христианское чтение. 2013. № 1. С. 207–225.

*Аннотация.* В статье исследуются церковно-государственные отношения в истории России в конце X–XVII веках, то есть с момента возникновения Русской Церкви и до конца первого патриаршего периода. Показан противоречивый характер отношений между русскими светскими и церковными властями, рассмотрено влияние различных церковно-политических традиций на реальные ситуации в отечественной истории, изучены, с одной стороны, процесс становления самостоятельности Русской Церкви, с другой – процесс усиления вмешательства государства в церковную жизнь. Сделан вывод о том, что русские светские правители, церковные владыки и духовно-политические мыслители никогда не боялись творчески осмысливать традиции и каноны в зависимости от реально складывающихся внешних и внутренних обстоятельств.

*Ключевые слова:* Русская Церковь, Российское государство, церковно-государственные отношения, царство, священство, каноны, традиция.

Sergey V. Perevezentsev, Doctor in History, Professor, History of Social and Political Doctrines Department, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University. E-mail: serp1380@yandex.ru

**“And Began to Put Churches and Priests in Cities...” An Essay on Church-State Relations in the History of Russia in the late 10<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> Centuries**

*Abstract.* The article examines Church-state relations in the history of Russia in the late 10<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries, i.e. from the moment of the initiation of the Russian Church to the end of the first Patriarchal period. The controversial character of the relations between the Russian secular and ecclesiastical authorities, the influence of various Church and political traditions on the real situation in Russian history is shown, as well as the process of Russian Church independence formation is studied, on the one hand, and, on the other hand, the strengthening of state interference into Church life. The author comes to the conclusion that Russian secular rulers, Church hierarchs and spiritual and political thinkers were never afraid to creatively rethink traditions and canons depending on the actual external and internal circumstances.

*Keywords:* Russian Church, Russian State, Church and State Relations, «Czardom», «Priesthood», Canons, Tradition.

## Сергею Перевезенцеву – 60 лет!

*Редакционный совет альманаха «Тетради по консерватизму» с большой радостью поздравляет члена редсовета и постоянного автора нашего журнала, доктора исторических наук Сергея Вячеславовича Перевезенцева с состоявшимся в январе текущего года юбилеем –*

**Сергею Вячеславовичу исполнилось 60 лет.**

*Сергей Перевезенцев является признанным ученым, ярким представителем консервативного идейного направления современной России, глубоким исследователем истории России и русской социально-политической мысли, создателем научной школы истории духовно-политических учений в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.*

*Им опубликовано более 600 научных работ, в том числе 60 монографий, учебных пособий, научно-художественных и художественных книг.*

*Многие работы С.В. Перевезенцева получили широкое общественное признание.*

*За свои научно-литературные труды он удостоен различных литературных премий, в том числе Всероссийской литературной премии «Александр Невский» (2005), Большой литературной премии России (2010), премии Росархива (2010, 2011) и Всероссийской премии «Прохоровское поле» (2012). В 2019 году монография «Русская история: С древнейших времен до начала XXI века» (М., 2018) получила премию по программе развития Московского университета в номинации «Выдающиеся монографии». А фундаментальный труд «Россия. Великая судьба», впервые увидевший свет еще в 2003 году, с тех пор на протяжении более полутора десятка лет постоянно переиздается и всегда находит своего читателя.*

*Вместе со своими коллегами, сотрудниками кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова, С.В. Перевезенцев активно участвует в разработке концепции «русского хранительства». Своей практической реализацией разработка истории «хранительного» направления русской социально-политической мысли имеет в том числе издание сочинений русских мыслителей XI–XIX веков в рамках уникальной многотомной антологии «Хранители России», издающейся под редакцией С.В. Перевезенцева и А.А. Ширинянца при содействии Фонда ИСЭПИ. Эта антология объединила «под одной обложкой» корпус основополагающих для русского самосознания текстов, формирующих цивилизационную идентичность России на протяжении целого тысячелетия*

*(на текущий момент вышло в свет шесть томов).*

*Просветительская деятельность Сергея Перевезенцева многогранна: помимо преподавательской и научной работы он является членом редколлегий нескольких научных журналов, различных сборников, автором школьных и вузовских учебников и учебно-методических пособий. Более четверти века С.В. Перевезенцев состоит членом Союза писателей России, его повести и рассказы публиковались в ведущих российских литературных журналах, выходили отдельными изданиями. Кроме того, С.В. Перевезенцев – член Бюро Президиума Всемирного русского народного собора, который возглавляет Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.*

*В этом году за вклад в сохранение традиционных ценностей в обществе и в связи*

*с 60-летием со дня рождения Святейший Патриарх удостоил С.В. Перевезенцева ордена Святого благоверного князя Даниила Московского.*

*От души поздравляя нашего уважаемого автора, мы желаем ему крепкого здоровья, дальнейшего плодотворного труда на избранном поприще и публикуем две статьи-рецензии на только что вышедшую новую монографию*

*Сергея Вячеславовича «Русские смыслы:*

*Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии».*

## **У истоков русского мира**

Рецензия на монографию: *Перевезенцев С.В.* Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии. М.: Вече, 2019. 608 с.

Находясь в районе столкновения западной и восточной цивилизаций, Россия была вынуждена найти себя в особой, отличной от остальных форме – Русском мире. В ходе своего «исторического пути каждый народ отвечал на встававшие перед ним исторические вызовы, формируя тем самым собственное лицо, свои ценности, свою духовную и политическую культуру, свое социальное устройство, экономическую жизнь и т.д.» [1, с. 196]. Говоря о Российской цивилизации, следует выделить определяющие ее исторические вызовы. Это географические и природно-климатические условия, геополитическое положение и многонациональность Российского государства. На протяжении многих веков наши предки держали ответ на данные вызовы, вырабатывая особые черты своей цивилизации в социальном, политическом, национальном устройстве и религиозном своеобразии России. Вышеуказанные факторы воздействовали на русское общество и формировали не только культуру, национальный код и тип мышления, но и его самобытное политическое сознание. В X–XVII веках отечественным мыслителям в своих трудах удалось определить основные смысловые и целевые установки бытия России в мире.

Этим и многим другим вопросам посвящена рецензируемая монография доктора исторических наук, профессора кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова Сергея Вячеславовича Перевезенцева «Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии»<sup>1</sup>[2].

Эта работа является своего рода подведением итогов двадцатилетней научной деятельности автора в сфере анализа истории духовно-политических учений России. Монография выступает мощным научным «противовесом» одностороннему взгляду на историю России и ее перспективы, требующему однозначного единения с ценностями западного универсализма, либерализма и космополитизма. Важно отметить высокое научное качество монографии. Автор не просто излагает свой личный взгляд на историю России, но и привлекает многочисленные исследования российских и зарубежных ученых, причем не только историков, но и философов, политологов, юристов, филологов, лингвистов, искусствоведов и теологов, что помогает значительно обогатить смысловую палитру интерпретаций исследуемых историко-политических сюжетов.

Такой подход представляется основательным и очень плодотворным, поскольку позволяет С.В. Перевезенцеву дать максимально обширную панораму идейного развития

<sup>1</sup> Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Экспертного института социальных исследований по проекту № 19–011–34019.

*Александров Борис Юрьевич*, кандидат исторических наук, Российский государственный университет физической культуры, спорта, молодежи и туризма (ГЦОЛИФК). E-mail: [misxog@mail.ru](mailto:misxog@mail.ru)

*Пучнина Ольга Евгеньевна*, кандидат политических наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. E-mail: [srkdvdv@gmail.com](mailto:srkdvdv@gmail.com)



Российской цивилизации с опорой на историческую хронологию. Принципиально широкий взгляд на проблему, выделение смысловых акцентов и сквозных сюжетов в разные периоды истории России, четкий анализ и доказательства существования и специфичности русской духовно-политической традиции очень редки, а потому особенно ценны сегодня и, без сомнения, являются главными достоинствами монографии.

Автор подробно и доказательно обосновывает идею, что естественная и очевидная специфика нашей истории обусловила особенности образа жизни и типа мышления, а значит и своеобразие интеллектуальной мысли. Ее принципиально духовно-политическое измерение, основанное на православном мирозерцании, долгое время не учитывалось вовсе или выносилось за скобки «общей» логики развития философской мысли в ее западном рационалистическом понимании.

Между тем отсутствие очевидной политической рефлексии не означало отсутствия политических идей на протяжении истории России. Вопросы устройства общественной жизни, политического управления, принципы, правила, традиции, идеалы народного «общества», разумеется, существовали уже в Древнерусском государстве. Ярко выраженная специфичность политического сознания древнерусского человека обусловлена неразрывным сплавом истории и религии. С.В. Перевезенцев в своей монографии отчетливо показывает, что в нашей истории очень часто политическими средствами решались духовные задачи, а критерии оценки политических правителей были выстроены в соответствии с представлениями об истинном христианине.

Первая глава монографии «Идейные истоки русской духовно-политической мысли» обстоятельно освещает такие темы, как славянская мифология, христианство как основа русской духовно-политической мысли, христианская Церковь накануне Крещения Руси и раннее христианство в Киевской Руси.

Вторая глава «Рождение русской духовно-политической мысли» достаточно обзорно повествует об образовании Древнерусского государства, специфике политического устройства славянского и русского обществ и социально-политическом устройстве Древнерусского государства в X веке.

В третьей главе «Духовно-политические учения XI – начала XIII в.» читатель узнаёт о рождении на Руси новых смыслов и русской святости, об образе правителя в сочинениях XI – начала XIII века, о формировании принципов взаимоотношений Церкви и государства, «Власти» и «Земли». Автор отмечает, что «именно в XI веке в Киевской Руси были совершены первые шаги к тому идеалу, который позднее зазвучит в памятниках древнерусской литературы, – к “Святой Руси”» [2, с. 165].

Четвертая глава монографии «Духовно-политические учения XIII–XIV вв.» содержит анализ следующих проблем: «ордынский плен», рождение идеи «гибели Руси», мечты о «земном рае», образ правителя, Церковь и государство, русская святость в XIII–XIV веках. Автор делает вывод о том, что образ Святой Троицы, по сути дела, «показал всей Руси возможную и реальную дорогу спасения государства. В духовно-политическом смысле этот образ как идеал земного бытия открывал путь для снятия самой дилеммы – национальное или вселенское... Идея особого пути Руси и особого замысла Божиего в отношении Руси постепенно стала завоевывать все большее место в сердцах и сознании русских книжников» [2, с. 225].

В пятой главе «Духовно-политические учения XV–XVI вв.» автор говорит о борьбе за духовное единство, ожидании «конца миру» в XV веке, великом наследии и русских смыслах, образах государя в сочинениях конца XV – первой половины XVI века и «христианского царства» в сочинениях середины XVI века, новом образе русской истории, о взаимоотношениях «Власти» и «Земли» и о русской святости в этот исторический период.

Стоит отметить ряд положений данной главы, в которых автор утверждает, что «в середине XVI века уже общепризнанным стал факт, что именно русский царь должен устроить вверенный ему Господом “Новый Израиль” (Российское государство) как “Святую Русь”» [2, с. 392–393]. Проанализировав ход развития идеи святости в XVI веке автор выдвигает возможную интерпретацию «идеала-образа» «Святая Русь»: «это вместилище вселенской святости, собор вселенских и русских святых, прославивших Русскую землю перед Господом; небесный Покров России (Богородица и все святые – молитвенники перед Господом о защите и спасении России); идеал, уподобление Русской земли Царству Небесному; земная реальность России, выраженная в духовных подвигах русских святых и в стремлении православных людей к устройению Русского царства как земного воплощения Царства Небесного; важнейший фактор исторического развития России: вера в Святую Русь стала необходимым элементом русского православного сознания» [2, с. 394–395].

Глава шестая «Духовно-политические учения XVII в.» включает в себя следующие части: «Краткий очерк Смутных времен», «О причинах Смуты и способах ее преодоления», «В молитвах о Боговласти», «Русская святость в Смутное время», «Образ государя в сочинениях Смутного времени», «“Российское самодержавство” первых Романовых», «Споры о вере: Раскол», «Тема святости во второй половине XVII в.».

В ней автор подчеркивает, что «со второй половины XVII столетия начинается новый этап осмысления места России во всемирной истории и в мировом пространстве. Дилемма – национальное или вселенское – выходит на новый уровень решения. Если в XVI веке в рамках «идеала-образа» «Третий Рим» вселенское как бы сужалось до пределов богоизбранной России, единственного государства, сохранившего правую веру, то теперь ситуация меняется. Смысловые и целевые установки бытия России формулируются иначе: Россия должна принять на себя обязанности Вселенского православного царства и, следовательно, подчинить национальное вселенскому. Первым этапом на пути созидания Вселенского православного царства стало устройство Российского православного самодержавного царства» [2, с. 562].

Одна из главных особенностей монографии С.В. Перевезенцева обозначена в подзаголовке книги – автор рассматривает духовно-политические учения России X–XVII веков в их историческом развитии. Для этого он выделяет несколько важнейших духовно-политических тем, которые красной нитью проходят через всю историю русской социально-политической мысли с древности до начала XVIII столетия: образ правителя; Церковь и государство; «власть» и «земля» и идея русской святости. Именно этот подход позволяет автору на новом методологическом уровне осуществить конкретно-историческое изучение русской духовно-политической мысли X–XVII веков как единого процесса со своим внутренним содержанием и направленностью развития [о методологии исследования социально-политической мысли России см. 3–6].

Вдумчивый исследователь, рассматривая вопрос о развитии отечественной общественно-политической мысли, неизбежно сталкивается с необходимостью погружения в обширную источниковую базу по историческому и политическому развитию нашего государства. Нужно отметить, что монография С.В. Перевезенцева подготовлена с использованием богатейшего круга источников по теме исследования.

Отдельно стоит сказать, что данная работа стала фундаментом для разработки и издания учебного пособия по курсу «История социально-политических учений России», преподающегося на факультете политологии МГУ имени М.В. Ломоносова [7–9]. Этот уникальный учебный курс, аналогов которому нет больше ни в одном вузе России, полностью разработанный и читаемый автором – С.В. Перевезенцевым, позволяет студентам-политологам получить комплексное представление об идейном становлении российской государственности, специфике отечественной социально-политической мысли и тесной взаимосвязи истории, культуры и политики на примере родной страны.



Поэтому рассматриваемая монография С.В. Перевезенцева представляет собой значительное событие не только для научного и учебного сообщества: она позволяет гораздо более широкому кругу лиц, заинтересованных историей и судьбой России, глубже понять сущность социально-политической традиции нашей страны, истоки ее формирования и особенности существования, а также перспективы развития сегодня. Автор монографии убедительно показывает, что отечественные мыслители начиная уже с X века формулировали в своих произведениях основные мировоззренческие, смысловые и целевые установки существования России и русского человека в общемировом пространстве.

Ежедневно находясь в центре глобального информационного шторма, наш современник порой задается вопросом: а есть ли смысл в русской вере, Русском государстве, русской культуре? Думается, что у человека, прочитавшего данную книгу, подобные мысли никогда не возникнут.

## Литература

1. *Перевезенцев С.В.* Родство по истории: Статьи. Очерки. Беседы. М.: ФИВ, 2015. 456 с.
2. *Перевезенцев С.В.* Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии: Монография. М.: Вече, 2019. 608 с.
3. Политология как история идей: материалы круглого стола / К.М. Андерсон, А.В. Мырикова и др. // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2009. № 4. С. 65–81.
4. Политическая текстология как наука и учебная дисциплина: круглый стол / К.М. Андерсон, О.Ю. Бойцова и др. // SCHOLA-2013: Материалы международной научной конференции «Политика в текстах – тексты в политике: наука истории идей и учений» / под ред. А.Ю. Шутова, А.А. Ширинянца; сост. А.И. Волошин. М.: Изд-во Московского университета, 2013. С. 341–357.
5. Политическая текстология как наука и учебная дисциплина: материалы круглого стола / К.М. Андерсон, Ю.Д. Артамонова, О.Ю. Бойцова и др. // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2014. № 4. С. 110–136.
6. Актуальные вопросы истории социально-политических учений и политической текстологии: материалы круглого стола / К.М. Андерсон, О.Ю. Бойцова, А.А. Горохов и др. // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2016. № 4. С. 91–127.
7. *Перевезенцев С.В.* История социально-политических учений России. Ч. 1: Духовно-политические учения России X–XIV вв.: Учебное пособие / подг. текстов А.И. Волошин. М.: Изд-во Московского университета, 2020. 194 с. (Библиотека факультета политологии МГУ)
8. *Перевезенцев С.В.* История социально-политических учений России. Ч. 2: Духовно-политические учения России XV–XVI вв.: Учебное пособие / подг. текстов А.И. Волошин. М.: Изд-во Московского университета, 2020. 186 с. (Библиотека факультета политологии МГУ)
9. *Перевезенцев С.В.* История социально-политических учений России. Ч. 3: Духовно-политические учения России XVII в.: Учебное пособие. М.: Изд-во Московского университета, 2020. 206 с.

*Аннотация.* Сформированная на православном мировоззрении русская духовно-политическая мысль стала определяющим фактором в историческом развитии России.

*Ключевые слова:* русская духовно-политическая мысль, русская святость, консерватизм, царь, Церковь.

Boris Yu. Aleksandrov, PhD in History, Russian State University of Physical Education, Sport, Youth and Tourism (SCOLIPE). E-mail: mixxor@mail.ru

Olga Ye. Puchnina, PhD in Political Sciences, Lomonosov Moscow State University. E-mail: srkpdv@gmail.com

### At the Origins of the Russian World

Book Review: S.V. Perevezentsev. Russian Meanings: Spiritual and Political Theories of Russia in the 10th–17th Centuries in Their Historical Development: Monograph. M.: Veche, 2019.

*Abstract:* Russian spiritual and political thought formed on the basis of Orthodox worldview, became the determining factor in the historical development of Russia.

*Keywords:* Russian Spiritual and Political Thought, Russian Sacredness, Conservatism, Tsar, Church.

## Политика с точки зрения духовного поиска русского народа

Рецензия на монографию: *Перевезенцев С.В.* Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии. М.: Вече, 2019. 608 с.\*

Должна ли политика быть очищена от моральных и духовных идеалов? Вопрос, не решенный до сегодняшнего дня. Причем в истории науки было несколько этапов дискуссий на данную тему. А вот ответ на вопрос о совместимости политических и духовных учений в русской истории можно найти в книге доктора исторических наук, профессора кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова С.В. Перевезенцева.

Долгое время изучение источников раннего периода истории России носило разнонаправленный характер, связанный с выделением не пересекающихся между собой научных проблем. Понимание же единства мировоззренческих установок того времени открывает целое пространство смыслов и интерпретаций в сфере изучения истории политических учений. Раскрытие этих смыслов позволяет по-новому взглянуть на «особый исторический путь» России, пресловутый «другой мир», непохожий на западноевропейскую или азиатскую цивилизацию. И, по мнению автора монографии, эта непохожесть, связанная со спецификой исторического развития, сохраняется и сегодня [1, с. 4]<sup>1</sup>.

Крайне интересной представляется методологическая структура текста, в которой, помимо выделения хронологических этапов, присутствуют и смысловые критерии для систематизации материала. Таковыми критериями служат смысловые блоки, выделяемые в каждом историческом периоде: образ правителя, представление о государстве, отношения государства и Церкви, а также отношения между центральной властью и местным самоуправлением («Власть» и «Земля»). Таким образом, мы видим не только ключевые особенности, смыслы и идеалы-образы, существовавшие в указанных исторических рамках, а реконструкцию их развития.

Что же представляет собой духовно-политическая мысль? Особенность этого феномена заключается в том, что для решения религиозных задач предлагаются политические средства, а для осуществления политических изменений – религиозное обоснование. Таким образом, несмотря на то, что собственно политическая мысль в чистом виде не существовала в рассматриваемый исторический период, как не было в то время в России и политических трактатов, характерных для культуры Запада, нельзя говорить об отсутствии социально-политических идей и представлений у русских средневековых мыслителей.

<sup>1</sup> С.В. Перевезенцев не впервые размышляет на эти темы, см., в частности, наверное, одну из самых известных его работ – «Россия. Великая судьба» [2].

\* Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Экспертного института социальных исследований по проекту № 19-011-34019.

Ларина Екатерина Викторовна, кандидат политических наук, доцент кафедры философии, социологии и теологии института истории, права и общественных наук Липецкого государственного педагогического университета имени П.П. Семенова-Тян-Шанского. E-mail: larek.vik@gmail.com



лей. Автор монографии отмечает, что большей части социально-политических сочинений русских мыслителей X–XVII веков присуща литературно-художественная и публицистическая форма, что, по его мнению, позволяет «сочетать глубину мысли с образностью и художественностью повествования» [1, с. 13]. Это, в свою очередь, объясняет обилие образов, аллегорий, метафор и иносказаний в политических идеях того времени, однако усложняет восприятие источников для неподготовленных читателей. В этой связи видятся особенно необходимыми исторические и религиоведческие комментарии и объяснения автора в тексте монографии, вносящие ясность и облегчающие понимание.

Достаточно важна для использования монографии в образовательном процессе и ее широкая источниковая база. Автор, используя новые методологические подходы, всегда указывает на целую палитру мнений и уже имеющихся точек зрения исследователей данного исторического периода, что позволяет увидеть каждую проблему в ее объеме. Еще одна особенность авторского текста в целом заключается в неоднократном упоминании некоторых фактов, характеристик, идей и проблем, что, в свою очередь, связано с наличием значительного количества идейных пересечений в духовно-политической мысли России X–XVII веков и, с учебно-образовательной точки зрения, позволяет неподготовленным читателям закреплять данный теоретический материал и собирать объемную мозаику представлений об изучаемой проблеме. Кстати говоря, на основе рецензируемой монографии С.В. Перевезенцев подготовил цикл учебных пособий по своему авторскому курсу «Духовно-политические учения России X–XVII вв.» [3–5].

Большая часть духовно-политических учений X–XVII веков содержится в работах мыслителей христианского толка. Однако в первой главе монографии детально описан путь встраивания христианства в дохристианские религиозно-мифологические представления, существовавшие на Руси. Значимыми факторами, придающими русской духовно-политической мысли специфические черты, являются и особенности социально-политического устройства, которые также находят отражение в возникающих в Древнерусском государстве текстах. Одной из ключевых идей на данном этапе становится идея духовной независимости, отражающей стремление к независимости политической. Автор прослеживает применение и развитие указанной идеи на протяжении всего изучаемого периода в различных социально-исторических обстоятельствах, тем самым подтверждая тесную связь духовных и политических идей.

Конкретные идеалы-образы со временем менялись вследствие своего внутреннего логического развития, изменения исторического контекста, а порой из-за амбиций правителей. Однако, говоря словами С.В. Перевезенцева, православие стало «главной составляющей всего общенационального сознания и, как следствие, общенациональной идеологии» [1, с. 181–182]. Следовательно, важную роль в социально-политической жизни государства начинает играть и Церковь. Помимо того, что именно Церковь являлась носителем и проповедником православия, она, по меткому выражению автора, служила еще и «коммуникационной сетью», аналогов которой в государстве того периода не было. Можно сказать, что именно Церковь на этом историческом этапе выполняла коммуникативные функции политической системы, транслируя общие ценности и представления, в том числе о власти и государстве. При этом Церковь того периода, как СМИ сегодня, являлась единственным источником политической информации. В условиях низкого уровня грамотности и слабой распространенности текстов, у Церкви не было, да и не могло быть, конкурирующих структур. Это одна из главных причин такого серьезного влияния Церкви на политические процессы Русского государства. Стоит, конечно, справедливо заметить, что Церковь, помимо выполнения коммуникативной и идейно-духовной роли, осуществляла еще и организационные функции. Именно Церковь в периоды ослабления светской власти не раз спасала Русское государство от гибели.

Интересной особенностью исследования является внимательное отношение автора к повествованиям о чудесах с позиции политико-текстологического анализа [6]. С.В. Перевезенцев признается, что «для современного, в большей степени рационального человека всякий разговор о чудесах – это нечто такое, что лежит за пределами здравого смысла» [1, с. 218]. Однако политическая текстология позволяет вычленив из рассказов о чудесах политические идеи, образы и учения, не вступая в дискуссию об истинности описываемых позиций. В этой связи автор делает вывод о том, что, в частности в начале XVII века, в Смутное время, народ, разуверившись в способности светской власти преодолеть социально-политические кризис, обратился к «идее и практике Боговластия», надеясь на прямую помощь Бога. Здесь мы видим очередное подтверждение отношения русского народа к религиозно-духовной сфере как средству решения социально-политических проблем.

Открываются в тексте и неожиданные аналогии между идеями русских мыслителей, которых разделяют многие века. Так, С.В. Перевезенцев замечает, что «русские скитальцы» Достоевского – это «реинкарнация» идеи «невостребованных людей» Даниила Заточника [1, с. 114–115]. А ведь между двумя этими выдающимися русскими людьми пролегал семьсот лет. Есть и более очевидные связи между древнерусскими произведениями и текстами XIX века. Например, автор, анализируя развитие отношений «Власти» и «Земли», дает нам материал, невероятно значимый для понимания знаменитой концепции «Земли» и «Государства» К.С. Аксакова [7, 8]. Кроме того, в XVII веке впервые возникает и вопрос о соотношении национального, традиционного и вселенского. Данный вопрос будет сохранять свою актуальность в русской социально-политической мысли еще в течение следующих двух столетий [9].

Можно говорить и о следующей особенности социально-политической мысли России, зародившейся в данном периоде. В духовно-политической борьбе XVII века между «грекофилами», «старообрядцами» и «латинствующими» соперничество происходило между разными течениями консервативного направления, как замечает автор. Удивителен тот факт, что многообразные идейные течения, появившиеся в России после XVII века, также возникали чаще всего именно в консервативном крыле ради защиты традиций [10] и в то же время были оппозиционны друг другу. Так, в дальнейшем мы видим очень неоднородный консервативный идейный лагерь, полемики внутри которого никогда не прекращались [11]. В результате в XIX веке появляются совершенно особенные течения либерального консерватизма, консервативного либерализма, государственно-хранительное направление и т.д. Таким образом, история подтверждает еще один вывод автора о том, что приверженность традиции – «характерная черта», которая была присуща и власти, и мыслителям [1, с. 9] с той лишь разницей, что защищать они могли разные традиции, и ценность тех или иных традиций воспринималась ими по-разному.

Раскрытие «русских смыслов» X–XVII веков представляется значимым и для понимания сегодня проявляющихся черт нашего менталитета и внутренних противоречий политической культуры. За прошедшее XX столетие мы пережили два достаточно глубоких кризиса, отголоски которых все еще заметны в сегодняшнем дне. Однако после последнего кризиса прошло уже почти тридцать лет «стабильного развития». Но желаемого благополучия и уровня социального капитала мы так и не достигли. Видится, С.В. Перевезенцев, изучая духовно-политическую мысль X–XVII веков, сформулировал и причины современных социально-политических неустойчивостей: «Любое общество благополучно существует только в том случае, если в нем присутствует единство, согласное мнение по самым важным вопросам исторического бытия: в определении духовных, социальных и политических идеалов, в признании основных ценностей жизни, в определении меры социальной справедливости и т.д. Единство это может быть зафиксировано в качестве своеобразного соглашения, договора, а может оставаться и негласным, не записанным



на бумаге» [1, с. 237]. Кажется, по «самым важным вопросам исторического бытия» мы сегодня согласия так и не достигли. Отсюда вытекает и проблема судорожного поиска национальной идеи, и проблема разрушения общенациональной идентичности, и попытки ее восстановления через историю и отношение к Победе в Великой Отечественной войне. Данная позиция особенно актуальна с точки зрения выделения «идеократии» как специфической черты русской политической культуры. Сегодня в центре мирозерцания наших соотечественников, ввиду отсутствия главенствующего идеала, находятся, по большей части, материальные интересы.

Стоит сказать, что духовно-политическая мысль изучаемого периода искала и находила ответы на вопросы, которые как раз являются ключевыми для формирования общенациональной политической идентичности: «какое место в общечеловеческой истории занимает Россия? в чем смысл и цель существования России на земле? кто способен обеспечить достижение этой цели?» [1, с. 508]. Историко-политическое развитие России напрямую зависело от ответов на указанные вопросы. Зачастую идейная борьба превращалась в политическую, а политические разногласия находили отражения в идейных дискуссиях. В результате не обошлось без глубоких социальных расколов, некоторые из них не преодолены до сегодняшнего дня.

Итак, возможно ли совмещение сферы духовного поиска народа и политики? С.В. Перевезенцев в данной монографии доказывает обоснованность изучения духовно-политической мысли России X–XVII веков и, более того, иллюстрирует ее влияние на реальный исторический процесс. Кажется, современной политической мысли для ее становления в качестве катализатора исторического процесса не хватает как раз духовной составляющей.

## Литература

1. *Перевезенцев С.В.* Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии: Монография. М.: Вече, 2019. 608 с.
2. *Перевезенцев С.В.* Россия. Великая судьба. М., 2007. 704 с.
3. *Перевезенцев С.В.* История социально-политических учений России. Ч. 1: Духовно-политические учения России X–XIV вв.: Учебное пособие / подг. текстов А.И. Волошин. М.: Изд-во Московского университета, 2020. 194 с. (Библиотека факультета политологии МГУ)
4. *Перевезенцев С.В.* История социально-политических учений России. Ч. 2: Духовно-политические учения России XV–XVI вв.: Учебное пособие / подг. текстов А.И. Волошин. М.: Изд-во Московского университета, 2020. 186 с. (Библиотека факультета политологии МГУ)
5. *Перевезенцев С.В.* История социально-политических учений России. Ч. 3: Духовно-политические учения России XVII в.: Учебное пособие. М.: Изд-во Московского университета, 2020. 206 с.
6. *Андерсон К.М., Бойцова О.Ю., Горохов А.А., Зоткин А.А., Козиков И.А., Мартыненко Н.П., Мырикова А.В., Перевезенцев С.В., Прокудин Б.А., Пучнина О.Е., Чанышев А.А., Ширинянец А.А.* Актуальные вопросы истории социально-политических учений и политической текстологии: Материалы круглого стола // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2016. № 4. С. 91–127.
7. *Мырикова А.В., Ширинянец А.А.* Социально-политические воззрения К.С. Аксакова (Библиографический очерк). Статья первая // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2010. № 2. С. 36–49.
8. *Мырикова А.В., Ширинянец А.А.* Социально-политические воззрения К.С. Аксакова (Библиографический очерк). Статья вторая // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2013. № 4. С. 109–124.
9. *Прокудин Б.А.* Общественный идеал в произведениях русских писателей XIX века // Траектории политического развития России: институты, проекты, акторы: Материалы Всероссийской научной конференции РАПН с международным участием / Московский педагогический государственный университет. М., 2019. С. 325–326.
10. *Перевезенцев С.В.* «По устройению дедно и отню»: К вопросу о значении традиционализма в русской истории // Тетради по консерватизму. 2018. № 1. С. 243–254.
11. *Ширинянец А.А.* К «феноменологии» консерватизма и не только // Вопросы истории консерватизма. № 1. С. 356–380.



*Аннотация.* В тексте представлены авторские размышления над монографией доктора исторических наук, профессора кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова С.В. Перевезенцева «Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии».

*Ключевые слова:* духовно-политическая мысль, история политических учений России, политическая текстология, Русское государство.

Ekaterina V. Larina, PhD in Political Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy, Sociology and Theology, Institute of History, Law and Social Sciences, Semenov-Tyan-Shanskiy Lipetsk State Pedagogical University. E-mail: larek.vik@gmail.com

### **Politics in Respect to the Spiritual Search of the Russian People**

Book Review: S.V. Perevezentsev. Russian Meanings: Spiritual and Political Theories of Russia in the 10th–17th Centuries in Their Historical Development: Monograph. M.: Veche, 2019.

*Abstract.* The article offers the author's reflections on the monograph of S. V. Perevezentsev "Russian Meanings: Spiritual and Political Theories of Russia 10–17 centuries. in their historical development".

*Keywords:* Spiritual and Political Thought, History of Russian Socio-Political Doctrines, Political Textual Criticism, Russian State.



Альманах  
**Тетради по консерватизму**  
№ 1 2020

Редактор  
*Е.М. Кострова*

Художественное оформление  
*В.И. Кучмин*

Компьютерная верстка  
*А.В. Талалаевский*

<http://www.essaysonconservatism.ru/>  
[tetradipokonservatizmu@gmail.com](mailto:tetradipokonservatizmu@gmail.com)

Подписано в печать 01.03.2020. Формат 60x90 1/8. Усл. печ. л. 102  
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»  
127282 Москва, Полярная ул., д. 31В, стр. 1.  
Тел. 8 (495) 685-93-18