

ЦЕРКОВЬ

в истории России



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ
РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ

ЦЕРКОВЬ в истории России

Сборник 9

Москва
2010

УДК 94
ББК 86.372
Ц44

Ответственный редактор:
доктор исторических наук В. М. Лавров

Редактор:
кандидат исторических наук В. В. Лобанов

Сборник подготовлен в Центре истории религии и Церкви ИРИ РАН

Ц44 **Церковь в истории России. Сборник 9.** — М.: Кучково поле,
2010. — 304 с.
ISBN 978-5-9950-0080-8

УДК 94
ББК 86.372

ISBN 978-5-9950-0080-8

© Кучково поле, 2010

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вниманию читателя предлагается очередной 9-й сборник серийного издания «Церковь в истории России», подготовленный Центром истории религии и Церкви Института российской истории РАН. Он открывается материалами круглого стола «Духовно-нравственные причины и последствия русских революций», проходившего в ИРИ РАН 30 октября 2007 г. и посвященного 90-летию Октябрьского переворота.

Императорская Россия прекратила свое существование отнюдь не только в силу социально-экономических и политических причин; трагедия в значительной степени была обусловлена духовными процессами: трансформацией ценностей и поведенческих норм, сменой мировоззренческих установок. Важнейшая духовная сила дореволюционной России — Православная церковь — стремительно теряла свой авторитет во всех слоях общества, что делало ее во многом неспособной противостоять социальным катаклизмам нового века. Что на самом деле происходило со страной и российским обществом в начале XX столетия? Какие исторические уроки можно извлечь из драмы русских революций? На эти и другие не менее актуальные вопросы и попытались ответить участники круглого стола, организованного Центром истории религии и Церкви ИРИ РАН. В полемике приняли участие не только видные российские историки, но и философы, культурологи, религиоведы, клирики Русской православной церкви.

Во второй части сборника традиционно публикуется ряд статей, касающихся различных проблем тысячелетней истории Русской церкви. Среди авторов — сотрудники и аспиранты Института рос-

сийской истории, Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), Всероссийского НИИ документоведения и архивного дела (ВНИИДАД), юристы и священнослужители.

«Сказание о игумене Евфимии» — тема источниковедческого исследования А. Н. Старицына. Повествование о чуде исцеления, случившемся с игуменом Евфимием в Спасо-Преображенском монастыре г. Каргополя, органично вписывается в ряд схожих произведений, созданных в Каргополе во второй половине XVII в.

Научному творчеству профессора Московского университета С. П. Шевырева (1806–1864), его попытке сохранить и передать христианскую религиозную традицию в осмыслении отечественной истории в эпоху всеобщей секуляризации посвящена статья М. В. Головкиной. Патриотическую деятельность в годы Крымской войны двух крупнейших церковных иерархов — архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия (Борисова; 1800–1857) и митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова; 1782–1867) исследует Л. В. Мельникова. Проблему церковности в интеллектуальном творчестве К. П. Победоносцева рассматривает О. С. Суржик.

К малоисследованной теме — вопросы пола в русской религиозной философии и культуре в конце XIX — начале XX вв. — обращается И. В. Лобанова. Отношения канонизированного Русской православной церковью императора Николая II и земской либеральной оппозиции в преддверии первой русской революции — предмет изучения П. В. Мультиатули. Над историческим и духовным смыслом Февральской революции, обращаясь к творчеству А. И. Солженицына, размышляет В. М. Лавров.

Статья начальника отдела УФСБ России по Вологодской области А. Л. Кубасова «Протоиерей Тихон Шаламов как идеолог «обновленчества» в Вологодской епархии» посвящена отцу автора знаменитых «Колымских рассказов» писателя Варлама Шаламова, ставшему в начале 20-х гг. прошлого столетия активным участником борьбы сторонников патриарха Тихона и приверженцев «обновленческого» движения в Русской православной церкви на Севере России.

Уникальные архивные документы, связанные с деятельностью министра МГБ СССР В. С. Абакумова, с историческими комментариями публикует И. А. Курляндский. Это, в частности, обширная до-

кладная записка В. С. Абакумова И. В. Сталину от 25 июня 1948 г. «Об активизации религиозной и антисоветской деятельности церковно-сектантских элементов».

Стремление постичь феномен XX века как звено в многовековой русской истории обуславливает повышенный интерес современных исследователей к трудам и опыту агиографов Русской православной церкви, полагающих в своих церковно-исторических исследованиях главным объектом и предметом изучения историю русской святости. Возрождение церковно-исторической традиции в агиографических трудах игумена Дамаскина (Орловского), ныне составляющего полный свод житий новомучеников XX в., — тема статьи З. П. Иноземцевой.

И, наконец, о духовной миссии православной школы в системе современного российского образования размышляет протоиерей Сергей Гомаюнов, справедливо замечая, что система образования является одной из приоритетных областей, которая помимо достижения прагматических целей занимается формированием самого главного — личности человека.

Центр истории религии и Церкви благодарит авторов очередного сборника «Церковь в истории России» и приглашает к сотрудничеству не только специалистов в области церковной истории, но и всех тех, кому небезразличны духовные аспекты процессов, определяющих судьбу нашего Отечества.

*В. М. Лавров,
руководитель Центра истории религии и Церкви ИРИ РАН*

*В. В. Лобанов,
ученый секретарь Центра истории религии и Церкви ИРИ РАН*

СТЕНОГРАММА

круглого стола:

Духовно—нравственные причины
и последствия русских революций.

ИРИ РАН

30 октября 2007 года

В. М. ЛАВРОВ (д.и.н., зам. директора ИРИ РАН):

— Начинаем работу нашего круглого стола, тема которого «Духовно-нравственные причины и последствия русских революций».

Еще Ф. М. Достоевский предсказал социалистическую революцию в России, и не просто социалистическую революцию, а ее победу, и не просто победу, а миллионные жертвы в результате. Однако Достоевский не был ни историком, ни экономистом, ни политиком. Откуда же такое прозрение? Оно обусловлено познанием самой русской души и, соответственно, ощущением социализма как искушения, которым суждено заболеть русским. Одновременно Достоевский показывал банкротство доморощенных социалистов, поскольку почувствовал духовный источник и, соответственно, подлинное имя прикрывающихся социализмом; и это имя — бесы.

Император не самым успешным образом, но пытался служить России. И подвергся политическим репрессиям как со стороны тогдашних демократов и социалистов Временного правительства, так и со стороны партии Ленина. Не бывшего государя с супругой и детьми истреблял Ленин. Он истреблял живые символы великой России, саму Святую Русь, истреблял великую русскую культуру и тысячелетнюю историю Отечества, считая, что история начинается с большевиков.

Запредельная бесчеловечность потребовалась партии Ленина, чтобы партийностью и классовым подходом подменить совесть, сплотиться преступно пролитой кровью и выиграть Гражданскую войну.

«Изнемогает наша Родина в тяжких муках... — констатировал патриарх Тихон 8 августа 1918 г., — земля упивается неповинною кровью, проливаемою братскою рукою, оскверняется насилием, грабежами, блудом и всякою нечистотою.

Из того же ядовитого источника греха вышел великий соблазн чувственных земных благ, которыми и прельстился наш народ, забыв о едином на потребу.

Мы не отвергли этого искушения, как отверг его Христос Спаситель в пустыне. Мы захотели создать рай на земле, но без Бога и Его святых заветов. Бог же поругаем не бывает. И вот мы алчем, жаждем и наготуем в земле, благословенной обильными дарами природы, и печать проклятия легла на самый народный труд и все начинания рук наших». В этих словах православного первоиерарха содержится немало верных наблюдений и обобщений, имеющих чисто светский характер.

Меня особенно потрясают последние слова. Ведь были и передовики, и миллионы людей честно трудились при строительстве социализма и коммунизма. И что осталось от этого? Развалины и озлобленность прокоммунистически настроенных пенсионеров. Но об этом предупреждал святой патриарх еще в августе 18-го! Строительство «вавилонской башни» было проклятым строительством.

89 лет назад, в первую годовщину Октябрьской социалистической революции, патриарх проговорил горькое слово правды в Обращении к Совнаркому: «Соблазнив темный и невежественный народ возможностью легкой и безнаказанной наживы, вы отуманили его совесть, заглушили в нем сознание греха; но какими бы названиями ни прикрывались злодеяния, — убийство, насилие, грабеж всегда останутся тяжкими и вопиющими к небу об отмщении грехами и преступлениями». И далее: «Да, мы переживаем ужасное время вашего владычества, и долго оно не изгладится из души народной, омрачив в ней образ Божий и запечатлев в ней образ зверя».

Кто и когда говорил правителям и самому русскому народу такую горькую правду!

Попытаемся и мы на нашем «круглом столе» приблизиться к исторической правде о духовно-нравственных причинах и последствиях русских революций.

У нас два вопроса выносятся как ориентир, и думаю, если мы будем более или менее краткими (я сейчас занял 6 минут вашего внимания), то успеем в два круга пройти, обменяться мнениями (первый круг — по первому вопросу, второй круг — по второму вопросу). Разумеется, можно высказывать какие-то возражения, реплики и т. д.

Думаю, мы начнем, и начнем по нашей традиции выступления участников круглого стола по часовой стрелке.

А. Н. МЕДУШЕВСКИЙ:

— Уважаемые господа!

Мне представляется, что главная причина всех революций, если говорить о психологических причинах, — это конфликт между действующим (или позитивным) правом и правосознанием (или нравственностью). Этот конфликт ведет к их противопоставлению, стремлению уничтожить действующее позитивное право с позиций некоторого абстрактного этического идеала и создать на его основе новое «справедливое» право. Так подходит к пониманию ситуации школа естественного права в период английской и французской революции. Та же ситуация существует и в период русской революции. В принципе это противоречие между сущим и должным, между позитивным правом и этическим идеалом является особенностью всех радикальных изменений, всех периодов радикальной модернизации, и проблема заключается в том, как этот идеал претворяется в жизнь: претворяется ли он через просвещение или методами насильственными.

Мне представляется, что конец XIX — начало XX века повсюду в Европе и особенно в России был периодом такого противоречия и такого противостояния. Существовал ряд теорий, которые пытались объяснить это явление. Это, например, теория, которая сталкивала позитивное право и правосознание как психический феномен (теория Дюркгейма). Это теория конфликта интуитивного права и позитивного, когда речь шла о конфликте между личностью и существующим правовым строем (теория Петражицкого), теория подражания, когда

усваиваются или правовые модели поведения, или неправовые. Это теория такого выдающегося мыслителя, как Габриэль Тард, который много писал о французской революции. Это теория особых политических преступлений, которые замечательны тем, что здесь совершенно другой мотив — мотив служения обществу, но результат часто бывает более деструктивным, чем в обычных преступлениях. Это теория Ломброзо, который видел суть преступлений в конфликте, как он писал, «между мизонеизмом и филонеизмом», то есть страстью к консерватизму, к старине и страстью к новизне.

И, наконец, это всем известная теория Ницше, который впервые так четко сформулировал этический релятивизм, сказав, что Бог умер и, следовательно, возможно все. Все эти теории составляют общий фон, на котором разворачиваются события русской революции.

С этих позиций очень важно посмотреть, а что же было в русской философской мысли, как она решала эту проблему столкновения права и морали. Здесь выделяются три основные позиции. Первая позиция чисто юридическая — право стоит выше морали, и мораль должна строиться на основе позитивного права. Это теория Бориса Николаевича Чичерина. Другая точка зрения: право есть гарантированный минимум нравственности, то есть право само должно включать в себя определенные элементы нравственности и морали. Это позиция Владимира Соловьева, хорошо известная.

И, наконец, третья — абсолютистская — доктрина, которая говорит о том, что мораль стоит выше права, что судить нужно по законам морали, а не по законам права, то есть не по законам государства. Это, конечно, всем известная точка зрения Льва Толстого, которая является основой анархизма и нравственного абсолютизма.

Совершенно ясно, что эта последняя точка зрения может рассматриваться как основа, в сущности, революционного ниспровержения права. Это идеи, близкие к идеям Руссо, Вольтера, — продолжение идеологии французской революции. И проблема здесь в том, как реализовывать этот моральный идеал — с позиции нравственности, с позиции допустимых средств, или можно его реализовывать, невзирая на средства, то есть совершая действия против личности, против общества, против собственности, нарушая закон.

Если мы посмотрим на психологию русских революционеров, то увидим три типа поведения, которые базируются на этих трех

идеальных моделях, которые я здесь обрисовал. Мы можем говорить о модели конформного поведения, то есть такой, которая соответствует позитивному праву, когда у людей нет противоречий между правом и моралью. Мы можем говорить о девиантном, или отклоняющемся, поведении, которое стоит на том, что я следую праву лишь постольку, поскольку оно не противоречит минимуму нравственности, — компромиссная позиция Соловьева и других. И, наконец, третья позиция состоит в том, что я могу действовать, как считаю нужным с точки зрения нравственности, этики, мне глубоко безразлично действующее право, если будет нужно, я готов уничтожить это право. Это точка зрения революции.

Поэтому неудивительно, что русские мыслители, в особенности в начале XX века, очень много внимания уделяли определению революционного действия или революционного преступления. Начнем с того, что в словаре Даля мы находим определение революции как преступления. Очень большой вклад в разработку этих проблем с позиции социальной психологии, индивидуальной психологии, внесли ученые психоневрологического института в Петербурге, такие как Бехтерев, Питирим Сорокин, которые говорили о том, что вообще преступление и революционное действие как вид преступления могут быть определены не только исходя из намерений или из мотивов, мотивы могут быть очень хорошими, но исходя из средств достижения этих целей. И тогда мы должны сказать, что преступление или революционное действие замечательны тем или имеют ту особенность, что для достижения благой цели используются негативные средства. Следовательно, революционером является тот, кто не хочет ждать совершенствования нравов, кто хочет перепрыгнуть исторические стадии, кто является нетерпеливым в получении результатов, кто хочет достичь всего, здесь и сейчас, невзирая на жертвы и на негативные методы их достижения.

Вторая крупная проблема, помимо чисто теоретических вопросов, которые здесь стоят, — это проблема соотношения мотивов действий и их последствий. Это вопрос, который мы уже начали обсуждать в ходе прошлого круглого стола. Надо сказать, что в России этого периода существовали различные подходы к решению проблемы. Они концентрировались в рамках правовой науки, в основном в области криминологии, в области уголовного права, на

решении вопроса о свободе воли. А именно — свободен ли человек в совершении тех или иных действий, стоит ли он действительно перед выбором, совершать или не совершать то или иное действие или преступление, или его поступки обусловлены некими законами, которые находятся вне его сознания.

В России, как, впрочем, и в мировой мысли этого времени, мы видим три основных подхода. Это классическая школа уголовного права, восходящая еще к Бенхаму, которая говорит о том, что человек имеет свободу воли, он может выбирать между тем, поступать ли ему по закону, по принципам морали, или он может действовать аморально. Эта классическая школа, естественно, базировалась на представлениях о свободе выбора человека.

Другая школа, более для нас интересная, — это социологическая школа права. Она говорила как раз обратное, что человек несвободен в своем выборе. Революционер, когда он бросает бомбу, несвободен, делать это или не делать, поскольку существуют объективные экономические, социологические факторы, иногда даже психологические факторы, которые также зависят от внешнего окружения или от космических влияний, делающих его выбор predetermined. С этой точки зрения у революционера нет выбора, и это очень близко к постулатам марксизма о том, что законы классовой борьбы определяют развитие истории, и, соответственно, тот, кто вовремя примкнет к правильному классу, оказывается победителем, а тот, кто не примкнет, извините, будет уничтожен.

И третья позиция — это психиатрическая школа, которая говорит о том, что все преступники-революционеры — это помешанные. Это теория революционного сумасшествия или так называемого политического сумасшествия. «Бред преобразований», «бред мании величия» — это теория Крафта-Эбинга. Как предполагают, Бехтерев поставил Сталину диагноз «паранойя», исходя именно из этого представления о революционерах, то есть революционеры выступают как сумасшедшие, больные, и их нужно лечить.

Ясно, что эти три позиции дают совершенно разные стратегии в решении вопроса, который поставил наш председатель, а именно — каковы же причины революционной психологии и революционного действия. Если мы следуем теории волюнтаризма, то есть полагаем, что человек сам определяет свои поступки, то у нас возникает воз-

мжность говорить о свободе выбора и особенностях личностного поведения, коллективного поведения, например коллективного насилия — преступных толпах, о которых писали Тард и другие.

Если мы говорим о фаталистической теории, где нет свободы выбора, то, соответственно, не за что и судить. В дело должна вступить теория реабилитации.

И если мы говорим о преступлении или революционных действиях как о медицинской проблеме, то это должна быть теория исправления или лечения преступника. В частности, такой известный адвокат, как Голденвейзер, писал о том, что существует теория «преступления как наказания и наказания как преступления», то есть худшим видом преступления является наказание. И эта же теория может быть найдена в литературной форме в романе Толстого «Воскресение».

Таким образом, мы видим, что в начале XX века в России, даже в строгой юридической литературе в области уголовного права, существовал очень большой разброс мнений, большой релятивизм в интерпретации природы революционного преступления. И это отражалось на деятельности судебной системы. Если мы рассмотрим с этих позиций деятельность судов присяжных, то все знают, как легко образованный адвокат доказывал невиновность террориста на основании не юридических аргументов, то есть он ссылался не на положения Уголовного кодекса 1903 года, а в основном апеллировал к экстраправовым аргументам, как то: что среда заела, что преступник действовал в состоянии аффекта, что он отстаивал свое нравственное достоинство и так далее. В результате возникала если не апология терроризма, то нечто близкое к этому.

Таким образом, этот подход в каком-то смысле страдал отсутствием разделения понимания мотивов и конкретных действий. Мотивы могут быть хорошими, а действия, как мы видим, могут быть преступными.

В результате мы приходим к следующему синтезу. Чем же объясняется революционная психология, какие здесь факторы доминировали в русской истории начала XX века? Я думаю, что такими факторами являлись следующие. Это, во-первых, правовой дуализм, о котором мы говорили, то есть конфликт позитивного права и представления о справедливости, которые порождали конфликт ценностей и вызывали революционное правосознание. Во-вторых,

это формирование терпимого отношения интеллигенции, в том числе юридической интеллигенции, к проявлениям правого нигилизма. Об этом очень хорошо писал Кистяковский в статье «В защиту права» в сборнике «Вехи», когда он говорил, что русские интеллигенты не признают права, они все являются нигилистами, и они, по существу, не ценят даже судей, судья не пользуется в России таким авторитетом, каким он должен пользоваться.

Отсюда же вытекает и отношение политических партий к таким, в общем, понятным вопросам, как экспроприация, — никто их не осудил однозначно; осуждение террора — даже кадеты отказались осудить террор.

Кроме того, это вопрос о блокировании с террористическими партиями. Даже кадеты говорили о том, что у них «нет противников слева». То есть фактически вся интеллигенция была настроена таким образом.

Третья особенность — это формирование особой, я бы сказал, неспособности традиционной юриспруденции и судебной практики четко различать пусть радикальные, но добросовестные импульсы, направленные на реформирование системы, и недобросовестные, уголовно наказуемые преступные действия. В этом смысле революция, может быть, базировалась действительно на гуманистических началах (по крайней мере некоторые наивные люди думали, что она будет так выглядеть), но юридическое и политическое сообщество часто не отличало от них собственно преступные действия, направленные против личности). Вот это, по-моему, ключевой момент — цели и средства. Юридическая система России того времени часто, я бы сказал постоянно, артикулировала свою приверженность к определенным действиям, направленным против самодержавия, и такой институт, как адвокатура, выступал очень оппозиционно, подерживая людей, которых мы бы сейчас назвали террористами.

В заключение я отмечу, на мой взгляд, характерные особенности данного явления — я имею в виду правовой нигилизм. Мне кажется, что в России накануне революции сформировалась особая политико-правовая и философская культура, которая может быть определена как правовой нигилизм или, как мы сказали бы сейчас, политический экстремизм, который базируется на правовом нигилизме, и имеет вполне определенное политическое выражение в

ряде произведений. Это «Катехизис революционера» Нечаева — в своем роде выдающееся произведение, где очень четко собраны идеи правового волонтаризма и нигилизма. Далее, это программа партии «Народная воля», террористические программы партии эсеров, и в обобщенной теоретической форме я думаю, что это, конечно, также ленинизм. С этой точки зрения, полагаю, мы можем создать некоторый общий образ или идеальную модель данного явления — правового нигилизма, которое включает следующие параметры: прежде всего, этический релятивизм, то есть отсутствие интереса к этической основе политического процесса и вообще к моральным убеждениям. Это, далее, упрощенная механистическая картина мира: противопоставление абстрактного социального идеала, причем, как правило, взятого из ценностей доиндустриального, традиционного аграрного общества — как идея коммунизма; противопоставление этого идеала существующей социально–политической системе; использование существующих в обществе линий социального напряжения для столкновения различных социальных групп; мобилизация социальных сил на основе негативных ценностей социального разрушения; апология деструктивного протеста вне зависимости от его социального смысла, то есть «чем хуже — тем лучше», разрушение ради разрушения (классическая идея Бакунина: «страсть к разрушению есть созидательная страсть»); отрицание институтов — таких, как парламентаризм, политических форм гражданского общества и либеральных политических партий, которые способны наладить диалог или поиск консенсуса; отрицание процедур переговорного процесса, способных стать инструментами достижения консенсуса; использование малейших ошибок власти для ее дискредитации и изоляции. Наконец, стремление к диктатуре во всех проявлениях социальной жизни во имя реализации абстрактного этического идеала, который представлен меньшинством нации. Как говорил еще Робеспьер, «к сожалению, во всех нациях добродетельные люди составляют только меньшинство».

Таковы, на мой взгляд, характерные черты того оригинального явления, которое сформировалось в России под именем нигилизма и которое во многом определило духовный климат русской революции.

Спасибо.

В. М. ЛАВРОВ:

— Выступал Андрей Николаевич Медушевский — доктор исторических наук, главный редактор журнала «Отечественная история». Слово доктору исторических наук Александру Николаевичу Боханову (ИРИ РАН).

А. Н. БОХАНОВ:

— Уважаемые коллеги, дамы и господа!

Я сподобился уже третий раз принимать участие в круглом столе, посвященном вот этому явлению, которое называется Октябрьской революцией. Но думаю, что задача именно сегодняшнего круглого стола — постижение сути русской катастрофы — как раз сформулирована в его названии: духовно-нравственные основы революций вообще и, конечно, самой страшной революции — революции 1917 года. Все остальное, когда революции рассматриваются в плоскости экономических предпосылок, социальных коллизий и даже правовых, это, я думаю, малопостижимо и малоконструктивно, потому что мы должны осознать ход времен на историософском уровне. Мы должны понять не то, как случилась революция. Здесь ничего нового мы не узнаем. Эмпирическая история революции исследована достаточно. Мы должны понять, почему она произошла, и здесь, конечно, важны не события 1917 года и предшествующие эпохи, а времена значительно более ранние. Для того чтобы понять, почему пало царство (а ведь пало царство в 1917 году), мы должны понять, чем это русское царство тысячу лет держалось фактически. Здесь мы подходим к самой сердцевине катастрофы 1917 года, потому что это была действительно грандиозная духовная катастрофа.

Революция всегда столкновение между нравственностью, идеей Бога, философией Богочеловеческого мира и безнравственностью, соблазном антихристовым или миром человекобожия. Во всех так называемых «великих» европейских революциях, условно говоря, падение алтаря предшествовало падению монарших престолов. Отвлеченная этическая философская доктрина «справедливости» одерживала верх над традиционным миропорядком, предавая забвению дела и заветы предков. Фактически революция — это не только отцепредательство, но и богоотступничество. Не составляла в этом отношении исключения и Россия.

В 1917 году пало последнее государство-церковь в истории христианского мира. Я не беру в данном случае Ватикан. Такого явления до XX века нигде в мире уже не было. Россия оставалась последним государством-церковью при всех новациях, деформациях, которые наблюдались начиная с петровских модернизаций, с петровского желаяния, как писал Н. М. Карамзин, «учредить Голландию». Здесь мы подходим к онтологии проблемы, которая, к сожалению, остается очень часто за бортом исследования, потому что наша историческая наука — светская секулярная наука, которая не признает никаких абсолютов, никаких ценностей духовного порядка, находящихся за пределами человеческого позитивистского восприятия мира. Противоречие между глубиной проблемы и присамами ее постижения создает очень часто какую-то скользкую мировоззренческую доктрину, строящуюся на произвольном выхватывании из общего исторического потока лишь отдельных внешних факторов и обстоятельств, оставляя совершенно в стороне доминантные, органические черты и признаки.

Все европейские революции, начиная с английской, — это были антихристианские революции. Это были революции торжества лавочника, философии и мировоззрения лавочника, опровергающего, отвергающего и ниспровергающего сакральные и светские авторитеты. Каждой из этих революций предшествовала определенная «эпоха Просвещения». В России тоже была своя эпоха Просвещения, которая началась, условно говоря, с Екатерины II и продолжалась вплоть до начала XX века. В эту эпоху формировалась определенная система мировосприятия, построенная на фетишизации «человеческого разума», «здорового смысла». Элитарные слои общества все больше и больше отходили от Христапреданного мира; скептицизм перерастал в атеизм, который, в свою очередь, рождал откровенный нигилизм. Если вспомнить выражение Федора Степуна, что «революции начинаются с революционных поджогов господствующего миросозерцания», то можно утверждать, что этот самый поджог начался уже в XVIII веке.

В этой атмосфере критического переосмысления зримого мира и формировалось общественное явление, называемое русской интеллигенцией, которая была носителем отрицательного мировосприятия. Это была не созидательная сила и не конструктивная. Сейчас

нередко употребляют это понятие применительно к нынешнему времени, что совершенно неправомерно. Это не интеллигенция, это уже нечто другое, потому что русская интеллигенция — это была своего рода каста носителей идеалистических нравственных представлений и ориентиров, для которых нравственно-отвлеченное было выше личного. Ныне все переменялось, и после советской власти у нас остались только бывшие советские служащие, обуреваемые почти исключительно шкурными интересами. Вот они-то очень много размышляют о судьбе России, не имея никакого отношения к тому, что называется «русская интеллигенция». Но это уже другая тема.

Правильно здесь говорилось, что существуют явления правового, экономического, социального, политического порядков, которые определяют само революционное действие. Действительно, здесь мы подходим к очень многим важным, с моей точки зрения, понятийным вещам, без прояснения и определения которых у нас будет разговор на разных языках. Что такое вообще духовность — то же самое, чем все манипулируют? Для меня, например, духовность — это дары Святого Духа и все, что с ними связано.

А духовность, в том виде как у нас многие годы произвольно интерпретировали, это всего лишь человек, читающий книги, имеющий некую сумму интеллектуальных запросов. Таковой сразу объявляется «высоко духовным».

То же самое касается права. Право ведь существует не тогда, когда оно зафиксировано на бумаге. Право существует в системе христианского мировосприятия и христианского этатизма; право ведь и то, которое как бы не зафиксировано в законодательном порядке. Синайский кодекс и Нагорная проповедь для верующего сознания первичнее, куда более значимее, чем Декларация прав гражданина времен французской революции. То, что даруется Всевышним, — абсолютно и навсегда, то же, что сочиняется человеком, — всегда временно и относительно.

И вот здесь сталкиваются две системы мировосприятия: понимание вечности — это Бог, конечно, и понимание временного, то есть человеческого творчества. Эти вопросы философские, они давно были в фокусе русской общественной мысли. Русская общественная мысль как раз духовно прозрела именно в XX веке. Все замечательные русские философы, те, которые были когда-то на заре своей обще-

ственной деятельности «социалистами», «розовыми либералами», убежденными позитивистами и марксистами, те, кто «примыкал к демократии», они все практически закончили в церкви. Некоторые, так сказать, замерли около церковной ограды, а многие вошли в ограду церковную, став, по сути дела, христианскими мыслителями. Замечательные русские интеллектуалы качественно переоценили и события в России, и свою собственную роль, закончив жизнь в церковном мире. В этом тоже есть определенный исторический знак и символ содержательности русского общественного сознания, потому что чем значимее русский мыслитель, тем быстрее он приходит к Богу.

Что касается эпохи русского Просвещения в XIX веке, о которой я говорил, она отражала дехристианизацию сознания, мировоззрения, отход социума, во всяком случае, то, что мы называем элитарными слоями, от вечных и неизблемых христианских ценностей. И в этом смысле Лев Толстой, с моей точки зрения, — это диагноз, это наиболее яркий, талантливый, великий ниспровергатель. Естественно, Лев Толстой не был революционером в узком понятийно-партийном смысле, это понятно. Однако для разрушения сакральных ценностей, ореола власти и церкви он сделал больше, чем все революционные листовки и все революционные группы на протяжении 100 лет, которые занимались неустанно этой же деятельностью.

И здесь мы подходим к самому важному моменту, который затрагивался в предыдущих беседах. Почему не произошло национальной консолидации, почему не сработал инстинкт самосохранения в событиях 1917 и последующих годов? Почему русское национальное сознание не объединилось вокруг национальной идеи и не воспротивилось нашествию вот этого звериного царства, которое было уже явлено в 1918 году? Все уже знали, о чем идет речь. Национальное не пришло на смену сакрально-духовному. Русский этнос, русскость — это явление духовности. И вот это явление духовности, этническое и племенное, не пришло на смену сакрально ориентированному. Россия созидала на основе духовной общности начиная с князя Владимира, если не брать его бабу княгиню Ольгу. Испокон веков святая Русь — это был смысл, упование, порыв, это был эталон. И когда развернулось Белое движение, его проигрыш был исторически запрограммирован. Большевики обещали «царство

Божие на земле», а их противники, что они обещали? Учредительное собрание? При этом почти никогда не говорят о том, что за Учредительное собрание не умирают, умирают за Веру, Царя и Отечество. И никто из антикоммунистических и радикальных сил, которые боролись с красной бесовщиной, не выдвинул лозунг реставрации царства по той простой причине, что весь генералитет и все остальные, они ведь были продуктами как раз антихристианской среды, они были детьми этого «русского века просвещения».

На этом я хотел бы закончить.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо большое.

Слово имеет доктор исторических наук Сергей Владимирович Волков.

С. В. ВОЛКОВ:

— Разговор начался с того, что такое революция и какие причины ее порождают как таковую. Революций мы знаем много, и, несомненно, есть какие-то общие черты, которые свойственны тем, кто осуществляет какие бы то ни было перевороты вообще. Но в контексте нашего разговора хотелось бы прежде всего развести понятие революции и конкретно большевистский переворот 1917 года. И мне кажется, вполне можно говорить вообще о русской революции, потому что революционное движение как таковое в России вовсе не являлось такой прямой линией, которая с неизбежностью приводила к большевизму.

Прежде всего, могло ли теоретически быть так, что никакого революционного движения или никаких революций вообще не было? Я думаю, что это невозможно. История велика, есть много стран, много эпох; мы видим, что есть определенная закономерность в том, что рано или поздно тот или иной режим сменяется в результате каких-то потрясений, на смену ему приходит другой. И в этом смысле революция есть явление достаточно обычное. Поэтому есть принципиальная разница между революцией как таковой, между политическим или даже социальным переворотом и переворотом такого характера, который был совершен в результате прихода к власти коммунистической партии.

Мне кажется, совершенно неправомерно выводить события 1917 года из предшествующего развития России. Можно ли в принципе было рассчитывать или ожидать, что может не быть того, что именуется просвещением или образованием интеллигенции, распространением каких-то радикальных взглядов? Я думаю, что это в принципе невозможно. Мы не знаем ни одного примера в человеческой истории, когда бы на природной стадии такого не происходило. Для этого нужно исключить полностью сколько-нибудь элементарное образование, грамотность. Как только появляется образование, как только появляется некая сумма знаний, которая становится достоянием определенного числа людей, так появляются и люди, которые склонны сделать из этого какие-то свои выводы и потом пытаться реализовать их на практике.

Поскольку нам уже довелось наблюдать не только те последствия, которые принес большевистский переворот, но и банкротство той идеологии во всемирно историческом масштабе, благодаря которой он был совершен, тем больше оснований обратиться к пониманию того, чем, собственно, эта большевистская революция отличалась принципиально от любой другой революции. Конечно, сами большевики очень любили возводить свою генеалогию к революционерам прошлого, очень любили приводить примеры с французской революцией и прочее. Однако коммунистическая доктрина не имеет ничего общего с доктринами предшествующих революций. Самому марксизму, большевизму, коммунизму было свойственно трактовать себя как одно, а все, что им враждебно и чуждо, как буржуазную идеологию. Грубо говоря, социализм есть, а капитализма как такового нет. То есть есть нормальная экономика, нормальное общество, и есть общество ненормальное — коммунистическое.

И в этом смысле, скажем, между средневековым Китаем или современными США гораздо больше общего, чем между каждым из этих обществ и обществом коммунистическим.

Так вот, причины тех конкретных потрясений, которые произошли, тех конкретных событий заключаются в характере самой коммунистической доктрины, принципиально отличной от всех остальных. Конечно, и европейские революции отчасти носили характер антивластный и в какой-то мере и антицерковный, но они не носили характера антихристианства или, если мы возьмем другие регионы,

где христианства не было, не носили характер антирелигиозный. Даже французская революция, которая в этом смысле, конечно, пошла дальше всех, но даже и она, даже французские революционеры испытывали потребность заменить католичество каким-то другим высшим идеалом, будь то культ верховного существа или разума, но все равно это носило религиозный характер. И, конечно, ни одна из революций не носила принципиально антигосударственного характера. Речь шла об изменении власти, об изменении политического режима, но ни одна из революций не отрицала национальную государственность как таковую, а в ряде случаев, напротив, ее постулировала. В частности, у французских революционеров слово «патриот» было понятием безусловно положительным. Нечто совершенно противоположное мы видим в революции большевистской, потому что коммунистическая идеология качественно отлична от любой другой, и ее отношение к религии, в частности, объясняется именно этим. Просто цели (в данном случае революционеров) были диаметрально противоположны вообще всему строю — не только государственности, но и самому строю духовной жизни, на котором существовало человеческое общество, и не только, кстати сказать, в России, а вообще во всем мире. В этом смысле для большевиков была непринципиальна ликвидация именно христианских ценностей. Для них в равной мере были враждебны и чужды религиозные ценности любых других конфессий.

Это то, что объясняет причины необычности, радикальности событий в России.

Что же касается одной из главных причин, почему эти события стали возможны, почему они шли именно так. Ведь теоретически они могли и не произойти. Как я уже сказал, имела место принципиальная отличность идеологии тех, кто шел к власти, кто был на самом деле ударной силой политических событий, она не осознавалась ни правящим слоем, ни его идеологами, за исключением отдельных личностей, которые стояли обычно даже вне официальной системы. Вот это принципиальное отличие осознано в данном случае не было, и, соответственно, отношение к этим людям было таким же, как и ко всяким другим политическим диссидентам, что было неверно.

Ну а то, почему вообще это отношение было достаточно либеральным? Дело не только в том, что, как тут говорилось,

антиправовое сознание захватило достаточно большую часть даже юридического корпуса, а в том, что это либеральное сознание было свойственно и управленческой верхушке. Если мы вспомним события революции 1905 года, то видим ту же самую реакцию, ту же самую беспомощность, ту же самую нерешительность и т. п.

Вот что я хотел сказать, чем хотел бы ограничиться.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо большое. Слово имеет кандидат исторических наук Игорь Александрович Курляндский (ИРИ РАН).

И. А. КУРЛЯНДСКИЙ:

— Я хотел бы предварить свое выступление буквально накануне встретившимся мне случайно стихотворением Булата Окуджавы, который, мне кажется, довольно хорошо выразил именно духовно-нравственный аспект русских революций и катастроф:

Вселенский опыт говорит, что погибают царства
Не оттого, что тяжек быт или страшны мытарства,
А погибают оттого (и тем больней, чем дольше),
Что люди царства своего не уважают больше.

В русской истории, если так размышлять, мне видятся три великих отчуждения: народа от образованного общества; образованного общества от власти; власти от народа. Мне думается, что русские революции были попытками ответа на эти отчуждения и одновременно попытками их преодоления. В какой мере эти попытки удавались или не удавались — решать нам, историкам и мыслителям, обращающимся к истории. Но здесь хотелось бы поразмыслить над тем, почему духовная сила, которая была призвана на высоком уровне преодолевать эти отчуждения, сплачивать различные слои общества, умерять радикализм, — а именно Церковь, религия, — почему она слабела и, может быть, не вполне справлялась со своими функциями.

С присущей ему страстностью А. И. Солженицын в своих размышлениях о русской революции, которые носят во многом мифологический, внеисторический характер, обвинил Церковь в том,

что она не справлялась с этой духовно-нравственной работой среди населения — от иерархии до православного духовенства. Он, мне кажется, рассуждает в достаточной мере поверхностно, потому что идеализирует сам по себе вот этот народ-богоносец, патриархального богобоязненного крестьянина, который, дескать, только в последние несколько десятилетий перед революцией стал бунтовать, и революционное вот это поле, радикальное, демонизируемое Солженицыным, его раскачало и вовлекло в такие страшные действия.

В чем же для меня видится проблема? Главная проблема видится мне в ослаблении церковного влияния по причине сращиваемости церкви с монархическим режимом, с самодержавным строем, с монархической идеологией. А это обусловлено тем, что церковь попала в своеобразную ловушку имперской модели — церковно-государство, когда она была и подчинена во всем государству и выполняла его предначертания, вплоть до каких-то полицейских функций, и так тесно связала себя со старым строем, что фактически предопределила свое крушение вместе с ним. Припомним еще и убогое, униженное положение приходских общин и приходского духовенства, что ослабляло социальное служение Церкви. Так, картина социального служения в России сильно проигрывала, если сравнивать это с какими-то западными аналогами.

И приходские единицы не имели самоуправляющегося характера, были очень слабые. И если бы их усилить, если придать им реальное самоуправление, как проектировалось разными попытками приходской реформы, то это, мне кажется, смогло бы если не предотвратить какие-то революционные процессы, то как-то снизить их разрушительные последствия.

Крепостное положение приходских общин неоднократно отмечалось и в русской публицистике, и в записках самих церковных деятелей. Справедливо писалось, что они так и не увидели своего 19 февраля. В этом сказывалось наследие крепостнических пережитков. Крепостничество пронизывало отношения церковные, то есть общины попадали в крепостную зависимость от приходского духовенства, приходское духовенство — от иерархии и чиновников консисторий, а иерархия в свою очередь — от бюрократии. И попытки решения вопроса между двумя русскими революциями — в ходе работы IV отдела Предсоборного Присутствия, Особого со-

вещания при Синоде и др., — ничего не давали в данном случае. То есть была масса идей, масса полезных мнений, но они не привели к конкретному результату. И так до Поместного собора 1917 года проблема оживления приходов не была решена, но Поместный собор вы сами знаете, в каких условиях собрался, когда уже все поезда ушли, и ни о каком оживлении приходской жизни в реальности речи быть не могло.

Дальше. Духовно-воспитательная работа Церкви в народе была, мне кажется, провалена и находилась в постоянно деградирующем состоянии. История церковно-приходских школ довольно хорошо известна. Да, они сыграли положительную роль на определенном этапе, но и образование давали слабое, и учителя были слабые, и низкооплачиваемое это было все. Поэтому они не могли снизить революционный настрой среди молодежи. В результате народ толкали не только к атеизму и безбожию, как об этом сейчас все любят говорить, но и к разнообразному духовному творчеству и духовным исканиям вне ограды Русской православной церкви. Тут можно говорить и о массовом уходе людей в различные сектантства разных толков, и в старообрядчество, и в «толстовство». Даже если взять сами православные семинарии и училища, то можно увидеть, что их деятельность настолько выхолащивалась, что они становились своеобразными революционными гнездами. Как писала Татьяна Леонтьева, известный историк православных семинарий, духовно-учебные заведения теряли свою функцию рассадника веры и становились питомниками для революционеров, притом самых разных партий. Тут можно вспомнить, что даже Сталина православная семинария выкормила, одного из самых крупных палачей религии и церкви, российской духовности и культуры. Это может казаться парадоксом, но на самом деле это очень глубокие процессы, которые уходили корнями в нерешенность разных проблем.

И, наконец, хочется сказать о деградации православного миссионерства, которое тоже настолько сильно связало себя с русским государственным, с имперской моделью, что сама проповедь была извращена именно задачами русификации, централизации (я не беру сейчас реальные миссионерские подвиги ряда подвижников), а это и предопределило после первой русской революции массовое отпадение так называемых инородцев, то есть малых на-

родов от православия, даже служило дополнительной степенью их радикализации, потому что нередко неумелые миссионеры русификаторскими способами ломали через колено быт, культуру малых народов, превращали тех же кочевников в оседлых. Это служило дополнительным источником национального брожения.

Вот кратко те вещи, на которые я хотел бы обратить ваше внимание, и призываю над ними подумать.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо большое. Я прошу обратить внимание, что мы около часа работаем, а выступило у нас меньше половины. То есть прошу помнить, что краткость — сестра таланта.

Слово теперь Вячеславу Викторовичу Лобанову, кандидату исторических наук (ИРИ РАН).

В. В. ЛОБАНОВ:

— Нужно заметить, что к анализу причин духовно-нравственного кризиса начала XX века, прямо способствующего революционной смуте, конечно, неоднократно обращались представители русской религиозной философии, историки, богословы, писатели, представители церковной иерархии. В общем, сегодня Александр Николаевич уже назвал основную причину смуты — религиозный кризис, упадок веры и благочестия, отказ значительной части общества от христианских ценностей. Я бы хотел на конкретных примерах раскрыть более глубоко, как это выглядело.

Так, ровесник века, известный духовный писатель архиепископ Иоанн (Шаховской), рассуждая о симптомах приближения революции, обращает внимание на заметку, опубликованную в одном из лучших религиозных журналов начала века «Вера и разум», на последней странице мелким шрифтом. Это краткий отчет общества о распространении книг Священного Писания в России. В нем отмечается, что финансовый год для общества вопреки опасениям закончился благополучно, а в кассе осталось даже несколько сот рублей... Вот владыка Иоанн и спрашивает: сколько же этих русских рублей по контрасту с такой ничтожной суммой, находящихся в распоряжении всероссийского просветительского общества, осталось на карточных столах европейских курортов, а сколько тратилось на

отделку особняков, дач, строительство конюшен, псовых дворов и тому подобное, на балы, маскарады, драгоценности, а в рабоче-крестьянской среде сколько трудовых рублей уходило на алкоголь, на водку, на так называемую красную головку, которая со временем обратилась в огромную красную голову революции?

С чем же связан такой упадок нравственности? Действительно, правильно сказал Игорь Александрович, и многие светские и церковные историки обращают внимание как на одну из важных причин, объясняющую духовный упадок, — вовлеченность Церкви в систему государственного управления, зависимость от светской власти. Такая зависимость имела место и до Петра, но особенно ярко это, конечно, проявилось в синодальный период. Собственно, слово «церковь» вообще перестало фигурировать в государственных бумагах, его заменил термин «ведомство православного исповедания». Светский чиновник, обер-прокурор Святейшего синода, имел такую власть в Церкви, которую не мог иметь ни один патриарх. Сложная и громоздкая система управления, горы бумажной работы, по существу, совершенно отделяли архиерея от паствы. Еще более усугубляли эту ситуацию постоянные перемещения епископов с кафедры на кафедру. Многие архипастыри в условиях системы синодального управления теряли внутреннюю независимость и превращались в послушных чиновников.

Вместе с тем, как справедливо было сказано, отнюдь не на высоте, по многим свидетельствам, было и рядовое духовенство. В этом не последнюю роль играла материальная неустроенность клириков, зачастую полностью экономически зависящих от своей паствы. Кризисные явления нарастали и в монастырской жизни. Так, председатель первого Всероссийского съезда монашествующих епископ Никон (Рожественский) писал, что при большом количестве монастырей много ли в них настоящих иноков? Монастырей много, а постригать некого, рукополагать в священнослужители некого, ставить настоятелями некого. Были, конечно, исключения среди обителей, но, как говорит владыка Никон, таких не много.

Падение нравственности в среде духовенства (мы не берем, конечно, примеры святости, которые имеют место в любую эпоху) влекло за собой падение нравственности во всех сословиях российского общества и соединялось (это еще одна важная причина

духовного упадка) с антирелигиозной агитацией радикальной интеллигенции, которая, как прозорливо замечали авторы знаменитого сборника «Вехи», выхолащивала из народа его духовное начало, выпуская на волю зверя. И, несмотря на то, что в начале XX века возникло определенное оживление в религиозной жизни, некоторая часть образованной интеллигенции стала возвращаться к духовным ценностям христианства, общей ситуации это, к сожалению, не изменило. Либеральная общественность, борясь исключительно за гражданские права, в целом была далека от церковных проблем. Тем более были не заинтересованы в укреплении статуса и влияния Церкви представители радикальных кругов. Сама же она в силу мертвящей казенной опеки, отсутствия самостоятельности и ряда других внутренних проблем (не все сводится лишь к отношениям Церкви и государства), по существу, оказалась беспомощной в борьбе с революционным брожением. Реальное число верующих на порядок отличалось от официальных цифр. Известный пример: когда Временное правительство отменило обязательное приобщение Святых Тайн для военнослужащих, то количество причастников сразу же сократилось в десять раз по сравнению с 1916 годом. Подобные воспоминания оставил и священник, окормлявший русских военнопленных в германском плену: как только дошли сведения о революции — 90% перестали приступать к таинствам.

Таким образом, накануне революции в России имел место многоуровневый нравственный и религиозный кризис, а Русская церковь, сама вовлеченная в этот деструктивный процесс, оказалась неспособной полноценно ему противостоять, что содействовало дальнейшей трансформации общественного сознания в сторону неверия, религиозного индифферентизма, утрате традиционных христианских ценностей. Все это лишало общество внутренней опоры и делало его беззащитным перед разного рода радикальными учениями, что, очевидно, и толкало страну к революционным катаклизмам. Духовный кризис многократно усиливался тяготами военного времени.

Как итог, следует напомнить слова Ключевского, который указывал на необходимость пополнять и умножать нравственный запас, завещанный нам великими строителями нашего нравственного порядка, и, как он говорил, «ворота лавры преподобного Сергия

закроются тогда, и лампы над его гробом погаснут тогда, когда мы растратим этот запас без остатка». Излишне напоминать, когда именно закрылись лаврские ворота...

Вот что я хотел вкратце сказать.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо большое. Слово Игорю Борисовичу Чубайсу — доктору философских наук, декану факультета социологи и руссиеведения Института социальных наук.

И. Б. ЧУБАЙС:

— Как известно, все на свете противоречиво, в данном случае противоречие присутствует во мне самом в виде чувства благодарности и чувства несогласия. Приходя в гости, полагается говорить спасибо. И я хочу поблагодарить участников и организаторов не только потому, что так принято, но и потому, что мне было очень интересно слушать различные высказывавшиеся здесь соображения и аргументы.

Но есть и несогласие. Да, в чужой монастырь, как и на чужой круглый стол, со своими правилами не ходят. И все-таки мне не хватает дискуссии, не хватает полемики. Она у вас, как видно, не принята, поэтому ее отсутствие я попробую компенсировать несколькими репликами. (В. М. ЛАВРОВ: «Бывает, и еще какая!») Бывает? Значит, мне не повезло.

Начну с реплик. До меня было сказано, что причина революции — противоречие между сущим и должным. А не кажется ли вам, что, когда мы говорим об Октябрьской трагедии, правильнее было бы ее понимать как противоречие между сущим и *не должным*, тем, что при нормальном развитии событий не может происходить, что является ненормативным, беспредельным и т. д.? Такой не совсем стандартный подход тоже допустим. У меня нет возможности рисовать здесь подробную картину, коснусь какой-нибудь одной, но важной линии... Когда ленинцы, повторяя чужие призывы, прокричали на всю страну: «Земля — крестьянам!» — они потащили Россию в тупик. Ибо раздавать было уже нечего (необходим был переход к интенсификации хозяйств, а не к их количественному росту), и когда помещичьи усадьбы разграбили и разделили, крестьянские наделы увеличились в среднем на 16%. (Крупные хозяйства тут же

исчезли, а мелкие не могли эту потерю быстро компенсировать, сбор зерновых сократился на 30–40%). Добавлю, что передел произошел революционно, он игнорировал правовые нормы, потому сама идея законности оказалась отвергнутой. Неудивительно, что спустя 10 лет вспыхнул новый беспредел, который называется — голодомор, раскулачивание и коллективизация. Во всем этом наше общество не смогло разобраться по сей день, месяц назад я принимал участие в теледискуссии, один из участников которой, популярный артист, заявил, что колхозы — наше завтра.

На мой взгляд, это пример противоречия между сущим и не должным.

Еще одна реплика.

На круглом столе прозвучало: причина Октября — правовой нигилизм. Я согласен, но сразу хочу спросить: это конечная причина или причина поверхностная, производная от чего-то более основательного? Иначе говоря, возникает вопрос: а откуда появился правовой нигилизм? Примерно по той же логике рассуждал Михалков в своих теледебатах с Ерофеевым, когда задавал риторический вопрос: до чего же мы дожили, теперь прославление президента воспринимается в штывки?! Так ты не спрашивай, а признай этот факт и подумай, почему так получилось? Анализируя события 1917 года, мало просто сказать — правовой нигилизм. Надо выяснить, чем он порожден.

Задумаемся еще над одним прозвучавшим до меня суждением. Большевики стремились к исторической укорененности: они искали свои предпосылки, видели своих «предтеч» в парижских коммунарах. Я-то убежден, что никаких корней у советского большевизма в русской истории нет. Он не имеет предшественников ни в XV, ни в XVII, ни в каком ином веке. Это явление принципиально новое. Я уже не говорю о том, что вожди большевиков — Ленин и Троцкий были эмигрантами, они 15 лет не жили в России. Между тем большевики искали свою историческую укорененность, их мышление было историческим.

Стоит обратить внимание вот на что. Сегодня выдыхающаяся на Западе и подхваченная в России философия постмодернизма вообще отрицает роль истории. Эта концепция проповедует полный релятивизм, абсолютную свободу и социальную недетерминирован-

ность, ставя знак равенства между добром и злом. Современная социальная мысль (или, лучше сказать, безмыслие) может породить еще более драматические последствия, нежели утверждавшийся 90 лет назад ленинизм. Этот тезис, на мой взгляд, нуждается в более основательном рассмотрении.

Предлагаю задуматься еще над одной прозвучавшей фразой — Русская церковь пала потому, что была слишком тесно связана с государством. Действительно, трудно себе представить Союз Советских Социалистических Республик во главе с выдающимся марксистом-ленинцем, а также с Патриархом Московским и всея Руси... В тоталитарном СССР Церковь изводилась, что стало одной из причин падения... СССР. Русскую церковь иногда сравнивают с польским костелом. Нам пеняют: костел был независим от государства и потому уцелел. Однако необходимо добавить: костел сохранился, но Польское государство исчезло на 120 лет. Единство Церкви и государства противоречиво, имеет две стороны. Это единство после петровских реформ содействовало развитию Российского государства, хотя в некотором смысле за счет Церкви. То есть нужно видеть не только «минусы» единства, но и его плюсы.

Перейду теперь от полемики к представлению собственной позиции. По большей части она не будет принципиально противоречить сказанному до меня, но в то же время, надеюсь, не будет никого повторять. Итак, почему Октябрь стал возможен?

На круглом столе вопрос сформулирован так: «Духовно-нравственные причины и последствия русских революций». Но опять-таки, может быть, лучше сказать: «Духовно-нравственный кризис (или отсутствие духовности и нравственности) как причина революций»?

Итак, в чем же причина Октября? В нашей истории революцию действительно можно считать главным событием XX века, я повторяю здесь известный лозунг советских времен. Но я убежден, что это самое трагическое событие прошедшего столетия. Именно из-за Октября Россия, по словам Солженицына, XX век проиграла. Пока мы не определим, в чем причины тех событий, остальные социальные исследования теряют смысл, ибо все последовавшее в большей или меньшей степени есть следствие событий 1917 года. Вообще вся аналитическая работа в области россиеведения почти

лишена смысла, если мы не разобрались в том, что произошло 90 лет назад.

Проблема «первопричины» многозначна. Назову еще одну ее грань — даже если вы нашли ответ на поставленный вопрос, это вовсе не значит, что ваш голос будет услышан, а ваша работа окажется востребованной. Смерть ленинизма не привела к появлению новой гуманитарной науки. Нынешней власти самостоятельная, независимая, объективная социальная теория фактически не нужна. Сам этот термин не используется, поскольку им нечего обозначить. Место социальной науки сегодня занимают политехнологи, работники «нового идеологического фронта».

Конечно, неверно было бы считать, что на вопрос о причинах Октября никто не предлагает ответ. В литературе можно встретить различные рассуждения, но эти рассуждения очень разные, часто взаимоисключающие. И главное — голосов много, но нет серьезных научных школ, нет двух-трех базовых концепций. Но без научных школ наука не развивается, а саморазрушается. Некоторые до сих пор уверены, что 1917 год — это смена общественно-экономических формаций, переход власти в руки пролетариата, «проявление необратимости законов истории». Спорить с ними не имеет смысла.

Совсем иной ответ, хотя столь же неубедительный, предлагал «прораб перестройки» академик Александр Яковлев. Он уверял, что Октябрьская революция случайна, она вообще не имела никаких глубинных причин. При этом Яковлев носил орден Октябрьской революции, который он получил за идеологическое обеспечение подавления «Пражской весны». От ордена он никогда не отказывался, и это весьма характерно для нашей ситуации.

Если для Яковлева причин не было, то по Солженицыну получается, что Февраль — Октябрь — следствие непрерывной цепочки предательств. Командующий одним фронтом предал императора, другой командующий — тоже, великий князь — туда же... Но возникает вопрос: с чего это они все вдруг стали предавать? Ведь прежде подобное не происходило.

Встречается и такое странное объяснение — царская охранка настолько проникла во все партии и иные организации, что невозможно было понять, кто свой, а кто чужой. Процесс стал неуправляемым...

Если в чем-то и можно согласиться с упомянутыми исследователями, то в целом нельзя не видеть, что фундаментальные причины они не раскрывают. В действительности пусковой механизм, генерировавший октябрьский кризис, состоял, на мой взгляд, в ином. Россия, как было уже сказано, — это государство-церковь, на протяжении почти тысячелетия главным принципом для наших предков был тезис: Бог есть мера всех вещей и отношений. Все в стране выстраивалось на библейских началах, на вере и Боге. Почему существует и сохраняется мораль для верующего человека? Да потому что в Библии сказано: чти отца, чти мать. Почему соблюдается право? Так ведь в Библии написано: не лжесвидетельствуй, не убий, не укради. Почему существующая власть священна? Потому что император — помазанник Божий.

В таком социокультурном пространстве утрата Бога ведет к падению страны, к разрушению самых основ, к демонтажу российского фундамента. Дело здесь не просто в конфликте между правом и моралью. Исчезает сама основа и права, и морали, для неверующего Библия не фундамент.

Именно такой религиозный кризис разразился в России и во всей Европе в конце XIX века. Созная это, немецкий философ Ницше приветствовал гибель богов, а его друг и единомышленник Вагнер сочинил музыкальный цикл с тем же названием. Спустя пару десятилетий и вправду появились «белокурые бестии» и появился Гитлер.

В России Достоевский, который также видел приближение кризиса, относился к этому совсем иначе. Для русского мыслителя — если Бога нет, все дозволено! Всеми своими силами, своими сочинениями он стремился предотвратить кризис, показать, к чему он может привести. И если бы Достоевский был услышан, был понят, история могла развиваться иначе. Но появившиеся в последней трети XIX века русские нигилисты, террористы, бомбисты начали творить свое черное дело.

Кризис веры, кризис фундамента породил в России мощный духовно-интеллектуальный поиск (обычно говорят о серебряном веке русской поэзии, но точнее было бы называть это бриллиантовым веком отечественной духовности). А в политической сфере разворачивался спор между сторонниками реформирования устаревающих норм (Витте, Кофод, Столыпин) и сторонниками их полного револю-

ционного отрицания. Октябрь стал результатом поражения первых, победой вторых. В итоге революционеры, приведшие к отрицанию традиционных российских ценностей, вынуждены были создавать новый базис, новый цивилизационный фундамент.

Теперь мораль, право, власть выстраивались не на основании Библии, а на базе комидеологии, и это была новая, революционная мораль, новое, пролетарское правосудие... Советский Союз — это не Россия, это совершенно другое государство, события 1917 года породили глубокий исторический разрыв. Мы знаем, что Совдепию от внешнего мира отделил «железный занавес», но хуже сознаем, что «красный клин» оторвал нас и от собственных корней.

Новое государство декларировало замечательную по своему содержанию коммунистическую идею — отмирание государства, социальная справедливость, кто не работает, тот не ест, свободное развитие каждого — условие свободного развития всех... Между тем никакого социализма в СССР никогда не было. Ибо суть социализма — каждому по труду, т. е. полный отказ от эксплуатации. Между тем реальный уровень эксплуатации в Советском Союзе был гораздо выше, чем на Западе. Был и класс присваивателей чужого, который называется номенклатурой. Поэтому наряду с декларированием комидеи одновременно создавалась комидеология — огромная, всеохватывающая машина цензуры, запрещающая говорить правду, запрещающая всякую критику власти и обязывающая твердить, что мы идем к коммунизму. Итак, переход от исторической России к Советскому Союзу — это попытка создать новую государственно-цивилизационную основу, но попытка с негодными средствами, попытка тупиковая, которая привела через 70 лет к распаду государства. Горбачевский призыв к гласности и открытости очень быстро разрушил как комидеологию, так и саму идеологическую легитимацию всей советской системы.

Так вот, нынешнее состояние России, ситуация после 1991 года — это следующий шаг, это не попытка вернуться к реформированным российским ценностям и не попытка найти новую основу для морали и права, веры и государственности, это попытка существовать через принципиальный отказ от всяких правил. Сегодня мы находимся в положении, мягко говоря, двойных стандартов, хотя можно говорить и о тройных, и о четверных стандартах. Стабильных правил не

существует, их произвольно ротируют в каждый конкретный момент времени и в каждой точке социального пространства в соответствии с интересами действующей власти. Поэтому Ходорковский может сидеть, а Абрамович может губернаторствовать. А какая разница между Березовским и Михалковым? Я ее не вижу, оба делали ставку на власть, оба сделали все, что могли для того, чтобы лизнуть власть и получить дивиденды. Но один проиграл и очень расстроился, а другой выигрывает и очень доволен. Общество обязано осудить саму попытку подвластного лебезения, и этот процесс в общественном сознании, в отличие от того, что демонстрируют СМИ, постепенно происходит.

Примеров двойных стандартов — бесконечное количество. Вот сейчас Андрея Пионтковского вызывают в суд за экстремизм — книжку издал (он работает в американском университете). А чекисты, которые, как они сами пишут, ведут войну друг с другом, это не экстремисты...

В таком состоянии мы пребываем с 1991 года, и оно очень негативно влияет на положение российского общества. Едва ли кто-то из присутствующих помнит настроения времен Великой Отечественной, мы родились позже.

Н. В. СИНИЦЫНА (д.и.н., ИРИ РАН):

— Нет, мы хорошо помним.

И. Б. ЧУБАЙС:

— Я, собственно, хочу сказать, что во время войны, судя по тому, что мы читали, слышали и знаем от родителей, воля народа была собрана в кулак. Все было подчинено единой цели — победе над врагом. Возникает вопрос: а где сегодня эта воля, куда сегодня энергия народа расходуется, что сегодня происходит? На мой взгляд, в обществе два основных настроения. Во-первых — агрессия, потому что в стране нет правил. Обычный человек с улицы не рефлексировать, не философствует, это ему не нужно, но он чувствует, что все как-то не так, и отсюда постоянное недовольство, дискомфорт, агрессия, раздражение в лицах. Я вовсе не сторонник Запада, но когда приезжаешь в другие страны, там лица какие-то более мягкие, более улыбчивые. У нас — злоба, агрессия, и эта агрессия во всем. Второе настроение — самоагрессия.

Поэтому у нас так распространились дедовщина, самоубийств больше, чем убийств. Мы мировые лидеры по числу абортот, по скинхедам, по авариям на дорогах, по числу преступлений и количеству заключенных, по потреблению спиртного и табака... Мы здесь, к несчастью, лидируем, потому, что отсутствие правил и ценностей порождает отклоняющееся, девиантное поведение. Нормы, потерянные 90 лет назад, до сих пор ничем не заменены.

Проведу еще одну параллель из сегодняшнего дня в прошлое. Известно, что «Бесы» Достоевский писал на основании газетного отчета о суде над террористом, и тогда его сочинение мало кто оценил. Современникам казалось, что писатель сочинил что-то совершенно неактуальное. Петры Верховенские немислимы и невозможны. Правда, когда по плану большевистской монументальной пропаганды предполагалось поставить памятник Федору Михайловичу, москвичи и питерцы шутили: на пьедестале, видно, будет надпись — «Достоевскому от бесов».

Три дня назад я читал в «Известиях» отчет о суде над битцевским маньяком Пичушкиным — знаковое событие! Этот зверь казнил в Битцевском парке 60 с лишним человек. Этот новый Верховенский не кается, у него претензия к суду: я не 60, я 68 убил, а вы говорите — 60. Неправда!.. Судья говорит: вы убивали стариков! Неправда, отвечает новый безбожник. Я убивал независимо от возраста, только своих друзей...

Это и есть вырождение и патология, к которой мы приходим. Это результат отсутствия Бога, отсутствия высших начал, отсутствие нормальных естественных регуляторов, это отдаленное следствие того безумного авроровского залпа.

Какой выход из такой ситуации? Я думаю, что это самый сложный вопрос, причем вопрос не только для нас, а вопрос вообще для всей западной цивилизации, потому что она потеряла Бога и ничем его не заменила. Если в начале XX века, когда у нас происходил религиозный кризис, в России разворачивался колоссальный духовный подъем, о котором я уже говорил, то сегодня мы имеем дело с духовной деградацией. Кругом сплошная Ксения Собчак. Идет не поиск новых идей, а активное погружение во мрак. Опасность потерять все и потерять самих себя вполне реальна. И все-таки выход есть. Он состоит в реформировании (а не в революционном отрицании) тех

ценностей, которые существовали у нас в начале ушедшего века, и в преемстве нынешней России с исторической Россией.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо. Слово имеет священник Олег Митров — член Московской епархиальной комиссии по канонизации святых.

Пожалуйста, вам слово.

о. О. МИТРОВ:

— На мой взгляд, главная духовно-нравственная причина русской революции — это потеря существенной частью русского народа православия в качестве основы своего мировоззрения. Дело в том, что настоящий христианин никогда не будет участвовать ни в каких революциях. Его цели и задачи — в изменении самого себя и своей души и через это изменение внешнего мира, а не наоборот.

Для того чтобы увидеть начало процесса расцерковления русского человека, нам необходимо обратиться к истории реформ Петра I. Как уже здесь говорилось, Петр I во что бы то ни стало решил превратить Россию в Европу. Собственно, с этого революция и началась. Многое можно говорить о реформах Петра и об их последствиях, и практически каждое направление этих реформ доведет нас до 1917 года. Замечу лишь некоторые.

Во-первых, это смена самодержавного принципа правления, когда монарх ощущает себя ответственным перед Богом за все свои действия, на абсолютизм, построенный на совершенно других началах.

Вторым пунктом можно назвать изменение отношений Церкви и государства. Дело в том, что европейский абсолютизм, который пытался заимствовать Петр, вырос как раз в борьбе с Церковью, поэтому гонения на Церковь, которые начались в XVIII веке, в послепетровской России, стали вполне закономерны. Хотя о них пишут достаточно мало, но это были настоящие гонения со ссылками и тюрьмами. Священников пороли, отнимали у них детей и отдавали в рекруты или крепостные, были случаи, когда священнослужителей пытали и даже сажали на кол. Во время екатерининской секуляризации Церковь была совершенно ограблена, две трети монастырей закрыты. Неканоничная синодальная система стала попыткой пре-

вратить Церковь в часть государственного механизма, послушного воли императора.

Другие реформы Петра были направлены на изменение образа жизни высшего слоя общества. Некогда служилое дворянство, которое не могло не служить и владело землями только под условием этой службы, постепенно превратилось в рабовладельцев и в бездельников, которые могли вести какой угодно, в том числе и совершенно праздный, образ жизни.

Сначала изменения в этом слое начались с каких-то внешних вещей: насаждались европейские платья, прививалось курение, поощрялись попойки, ассамблеи и т. д. Потом уже этот процесс пошел все глубже и дальше, начиная затрагивать мировоззрение людей. Сначала высшие слои нашего общества увлекались теориями европейских гуманистов, просветителей, потом отсюда же пришло и увлечение масонством, немецкой классической философией и т. д. Практически все русские революционные группы заимствовали свою идеологию именно там, в Европе, начиная с декабристов, которые списали свои конституции с западных образцов, и кончая большевиками, которые тоже не были оригинальны. Если мы посмотрим на все разнообразные течения среди русского высшего общества, будь то увлечение какими-то аристократическими идеями, либо идеями демократическими, либеральными, либо идеями революционными, то увидим, что все эти направления не были самобытными, не имели почвы в России, а были привнесены с Запада.

Так, например, русский нигилист — нигилист не потому, что его к этому привела история его страны, где он мог наблюдать какие-то явления, подтолкнувшие его к этому, как это было на Западе. Западный нигилист — он действительно на протяжении веков видел, как Католическая церковь теряла свою христианскую основу. Он видел или по крайней мере в истории мог наблюдать и крестовые походы, и религиозные войны, когда вырезались целые нации, и обращение в христианство огнем и мечом, и костры инквизиции, и очень-очень многое другое, не говоря уже об искажении самой христианской догматики и превращении ее в какую-то юридическую схоластическую схему. Поэтому западный нигилист, наблюдая все это, приходил к безбожию на основании какого-то внешнего опыта, а у русского нигилиста этого опыта не было. Он мог прочитать об

этом в книгах или узнать от своих знакомых и, поскольку это модно, примкнуть к этому течению, но в русской истории это явление корней не имело.

Конечно, большая часть высшего общества эту революционную и безбожную идеологию не принимала, но, формально оставаясь православными, эти люди постепенно становились «теплохладными» христианами. Они уже не вели настоящей духовной жизни, приступали к таинствам, скорее всего, в силу традиции и привычки, смеялись над своими друзьями, если они всерьез соблюдали посты или почитали церковные праздники. Так наше общество уже во многом утрачивало свою христианскую основу.

А дальше мы с вами можем проследить, как процесс потери веры распространился от высших слоев общества до простого мужика. Это происходило не так уж долго, всего несколько десятилетий. Ни в XVIII веке, ни в начале или в середине XIX это явление не затрагивало простой русский народ. Если мы с вами посмотрим на попытку разночинцев агитировать русского мужика, то чаще всего эта попытка заканчивалась тем, что мужик брал этого разночинца под руки и тащил его в участок. Но ситуация изменилась тогда, когда в результате реформ 60-х годов XIX века мы получили совершенно другую школу. Тогда после создания в 1864 году системы министерских (государственных) и земских школ бацилла европейничания стала распространяться и среди простого народа. Эти школы предлагали европейское, светское образование, они понесли новые идеи в народ. Там преподавателем чаще всего был какой-нибудь радикальный интеллигент, там идея Бога постепенно выхолащивалась, и Его место занимала Наука, которая становилась основой мировоззрения. Преподавание в большинстве из них Закона Божьего велось так, что никого, кроме атеистов, воспитать не могло. Причем если министерское образование финансировалось государством, а земское соответственно земствами, то церковно-приходские школы содержались только за счет приходов, на энтузиазме отдельных прихожан и священников. Эта новая школа деморализовала население, сделала его антирелигиозным и способным к революции. Первые выпускники этой школы и их дети участвовали в событиях 1905 года, а следующие поколение действовало уже в 1917 году.

На мой взгляд, ситуация такова.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо большое. Слово предоставляется Борису Семеновичу Илизарову — доктору исторических наук (ИРИ РАН).

Б. С. ИЛИЗАРОВ:

— Но это то же самое, что в 90-х годах. Мы все вышли из коммунистического прошлого, мы все там воспитывались. Здесь нет никого, кто бы там не воспитывался, я думаю, включая даже и православных, возможно, священников нынешних старшего поколения. Тем не менее мы вышли из этого состояния. Мы сейчас большей частью противники того, что было тогда. Это нормальная жизненная позиция людей, которая меняется, и в этом отношении мы должны сказать, что человек намного более гибкое существо, чем можно себе это представить, когда мы говорим о потерях нравственности.

Теперь я опять возвращаюсь к тому, с чего начал. Я считаю, что действительно в каждом человеке сидит нравственный императив, и эти вещи решаются на личностном в основном плане. Нет коллективной ответственности и не может быть. Просто ее не может быть. Мы забываем о том, что коллективную ответственность пытались повесить на человечество национал-социалисты. Это могло быть в отношении определенной этнической группы или в отношении религиозных групп и т. д., а есть личная ответственность конкретного человека перед обществом, перед Богом, если хотите, перед природой. Это по-разному можно называть, но если этот личностный императив работает, то тогда ты не будешь совершать того, что совершает большинство людей, попадавших вот в такие тиски, которые выстраиваются на определенном этапе. Удивительное наше общество в XX веке! (Реплика: «А если не работает этот императив, тогда что?»). Он работает всегда. А есть другая сторона, когда этого императива не хочется, или страшно, или надо себя ломать постоянно. Да, это очень ответственная вещь. Да, я убежден, что среди тех, кто ушел в лагеря и кто был расстрелян, во всяком случае, 50% людей было действительно замечательных, морально и этически чистых. Там были бандиты, там были предатели. Там, самое главное, были те, кто сам доносил или пытался доносить. Но 50%, я убежден, — это были люди совершенно чистые, которые не соглашались ни на какие компромиссы. Компромисс губит нас.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо большое. Слово Александру Ефимовичу Локшину — кандидату исторических наук, Институт востоковедения РАН.

А. Е. ЛОКШИН:

— Я хотел бы начать с того, о чем упомянул Борис Семенович, — о том, что революция происходила в многонациональной и многоконфессиональной стране, и коснуться участия евреев в революции, тем более что на этот счет имеется достаточно много всевозможных теорий и домыслов. Некоторые из них объясняют революционные события в России «жидо-масонским заговором» тем, что именно евреи разрушили традиционные устои России. Давайте же обратимся к некоторым историческим реалиям.

Традиционно еврейские общины в диаспоре жили, опираясь на раввинистический принцип *dina demelkhuta dina*, который по-русски значит: закон страны есть закон. То есть еврейские общины подчиняются тем же традициям и установлениям той страны, которая их приняла и в которой они живут. Однако эти устоявшиеся веками нормы в ответ на модернизацию и разрушение традиционного еврейского уклада со второй половины XIX столетия подверглись эрозии. Эти процессы затронули достаточно широкие слои еврейского общества. Довольно активно шли процессы секуляризации, отхода от иудаизма среди молодежи. Особенно это было характерно для тех избранных слоев еврейства, которые оказались за пределами черты оседлости во внутренней России. Одновременно распад традиционного еврейского быта был ускорен и антиеврейскими гонениями, погромами и экономическими ограничениями. В местечках резко усиливается социально-экономическое неравенство, что вызвано и в том числе скученностью населения и результатом введения дискриминационных Временных правил 1882 г. Экономические и социально-политические условия, как и консервативный характер быта, становятся все менее привлекательными для части молодежи, которая увлекается революционной и националистической идеологией. Из местечек и небольших городов вышел ряд лидеров как революционного, так и сионистского движения. Одновременно растет и эмиграция. Само царское правительство было весьма в ней заинтересовано, рассчитывая на то, что уменьшение численности

еврейского населения, стоящего на нижних ступенях социальной лестницы, ослабит опасность революционных потрясений в империи. Однако массовая еврейская эмиграция, происходившая из России с 1880-х годов вплоть до начала Первой мировой войны, не решала еврейский вопрос. В России продолжало жить до 6 миллионов евреев. И все же большинство российских евреев, даже в начале XX столетия, продолжало придерживаться традиционного образа жизни. Например, Генрих Слиозберг, российский юрист и общественный деятель, выступая на II съезде «Союза за достижение полноправия еврейского народа в России», говорил: «Бунд не имеет за собой армии еврейских рабочих, а я имею за собой армию меламедов, то есть учителей религиозных школ, опираюсь на большее число людей, чем вожаки Бунда, так как меламедов больше в еврействе, чем рабочих». И правда продолжают действовать начальные религиозные школы — хедеры, в которых обучалось в начале XX столетия более 360 тысяч учащихся, что составляло примерно до 70% еврейских детей соответствующего возраста. В основном это были мальчики. Даже, например, в Одессе, где аккультурация и ассимиляция носили наиболее активный характер, чем в каком-либо ином месте черты оседлости, насчитывалось порядка до 200 хедеров, где обучалось 7–8 тысяч еврейских детей.

Однако процессы модернизации, аккультурации и ухода части еврейской молодежи в революцию, что, например, отразилось и в еврейской литературе, — достаточно вспомнить такое классическое произведение Шолом Алейхема, как «Тевье-молочник», в котором одна из дочерей главного героя этого повествования Тевье — Голда выходит замуж за революционера и отправляется вместе с ним в Сибирь. Так вот, синагога, раввинат пытаются противостоять этим процессам и соблазнам окружающего мира, например, идеям еврейского просветительства, как революционным, так и сионистским устремлениям. В тот период основываются новые религиозные семинарии — иешивы. В Новогрудке, например, известный тогда раввин И. Гурвич постоянно учил своих учеников: «Самое главное в жизни — это исполнение своего долга охранять Тору. Человек не имеет права сидеть сложа руки. Ему следует опоясывать свои чресла, странствовать из города в город, насаждать центры изучения Торы и богобоязни».

В конце позапрошлого столетия положено начало организованному образованию и любавических хасидов, ныне это течение доминирует в российском иудаизме. Цадик Шолом Дов Бер Шнеерсон основывает в Любавичах (недалеко от Смоленска) новую семинарию — иешиву «*Томхей тмимим*». Ортодоксальные круги вели скрытую, подчас и явную борьбу против новой светской русско-еврейской интеллигенции, той интеллигенции, которая была сформирована во многом политикой царских властей, одна часть которой ушла в революцию, другая часть — в национальное, сионистское движение. А большая часть, пожалуй, стремилась интегрироваться, несмотря на целый ряд дискриминационных мер, в российское общество. В 1910 г. был созван съезд раввинов и духовных лидеров различных течений в иудаизме. Программа съезда была составлена департаментом духовных дел. Этот съезд стал последним в дореволюционной России.

Недавно, в весьма интересной монографии научного сотрудника Института российской истории доктора исторических наук Анатолия Иванова «Еврейское студенчество в Российской империи начала XX века» введены в научный обиход материалы анкетирования еврейского студенчества в Киеве, Москве и Одессе в 1911–1913 гг. На основании анализа этого источника автор делает вывод, что в еврейских студенческих кругах в то время «все критичнее становилось отношение молодежи к иудаизму и небрежнее — к религиозной обрядности». Однако все же не эти настроения толкали еврейскую и студенческую, и местечковую молодежь в революцию. В условиях нарастания кризиса царского самодержавия еврейский вопрос был выдвинут на авансцену. Свидетельство тому процесс над не известным никому прежде приказчиком Менделем Бейлисом в 1913 г. Царская фемида обвиняла его, а в его лице фактически весь еврейский народ в ритуальных убийствах. Этот безумный средневековый процесс, породивший новую волну погромных настроений в стране, вызвал взрыв негодования еврейского и прогрессивного русского общества, стал втягивать в революционную деятельность и ту часть молодежи, которая прежде была от нее далека. И все же прежде всего именно события Первой мировой войны, о которой здесь почему-то мало вспоминали, потрясшие до основания всю Россию, привели к тем

радикальным процессам, что произошли в 1917 году. Именно в эти годы мировой войны сотни тысяч евреев оказались вырванными из привычной среды обитания. Именно евреи были названы агонизирующим режимом виновниками всех бед той гигантской мясорубки. На основании лишь домыслов и подозрений в том, что еврейский разговорный язык идиш близок к языку противника — немецкому, сотни евреев были арестованы, десятки тысяч депортированы по обвинению в шпионаже. Сотни тысяч стали беженцами из прифронтовых губерний. Эти события, как и погромы еврейского населения в годы Первой мировой войны, что устраивали отступавшие части русской армии, нанесли сильнейший удар по традиционному многовековому укладу еврейской жизни и тем духовно-нравственным ценностям, что передавались из поколения в поколение. Еврейский народ в ту тяжелую годину для России превратился в народ «перекати поле». Черта оседлости *de facto* была ликвидирована, но тысячи беженцев с их семьями отказывались принимать власти на местах. Все это вело к деградации и люмпенизации многих тысяч евреев.

Окончательно традиционный образ жизни российского еврейства был порушен уже после большевистского переворота и Гражданской войны, которая принесла кровавые еврейские погромы, жертвами которых стало не менее 200 тысяч человек.

Я хотел бы зачитать одну цитату, которая показывает приход в революцию совершенно нового слоя, оторванного от корней, люмпенизированного, но получившего доселе невероятную возможность войти во власть при новом режиме. В феврале 1918 г. автор фельетона в сионистском журнале «Рассвет» писал: «По улицам любого местечка бродит масса молодых людей, ничему толком не научившихся, не знающих ни ремесла, ни торгового дела, слабосильных, не способных к физическому труду... когда-то весь этот никчемный материал шел в меламеры, потом он пополнял ряды эмигрантов, теперь он валит в советы и комиссариаты. Новая и весьма недурная поросль еврейской парнусы (от слова на идиш «*парносе*»- заработок. Здесь в иронич. смысле)... Статистических данных у меня нет, но из круга моих знакомых добрая половина ушла на государственную службу: бывший еврейский учитель моих детей поступил в военное ведомство; «унтер-шамеса» («служку») нашей молельни я встретил

с ружьем через плечо — милиционерствует; знакомый репортер назначен комиссаром по очистке снега; продавец из кошерной лавки работает в какой-то комиссии, кажется, по выработке конституции... Моя переписчица заведует какой-то крепостью или тюрьмой». В. И. Ленин в разговоре с С. Диманштейном — руководителем еврейской секции при ЦК РКП(б) в 1922 г. заявил, что еврейская интеллигенция ответила саботажем на саботаж русской интеллигенции и помогла спасти «нашу революцию» в условиях всеобщего саботажа интеллигенции.

Однако другая часть наиболее образованной и тесно связанной с российской политической жизнью и культурой еврейской интеллигенции решительно не приняла и отвергла революционный катаклизм и покинула страну. Пик репрессий в отношении еврейских религиозных лидеров пришелся на вторую половину 1930-х гг., когда расстреляны были десятки и сотни раввинов, и многие синагоги остались на долгие годы без раввинов и уважаемых религиозных авторитетов. Верующие евреи боялись приходить в синагоги, находившиеся под неусыпным контролем властей. В последующее время политика советских властей (60–70–80-е годы) привела к тому, что вообще иудейская традиция в Советском Союзе была, по сути дела, уничтожена. Пользовавшихся авторитетом у верующих раввинов практически не осталось, как и вообще не осталось людей, знающих на приемлемом уровне еврейскую традицию. Былая связь времен и поколений пресеклась. Синагога стала в брежневское время домом пожилых людей, местом, которое сохранялось властями для доказательства перед Западом свободы исповедования религий, в том числе и иудаизма в стране «развитого социализма». Это основная причина, кстати, того, что в период перестройки и позже в Россию хлынула масса иностранных раввинов, стремясь здесь утвердиться и занять соответствующие посты, ибо в России иудейская традиция, как я уже говорил, по сути дела, была насильственно прервана.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо большое. Слово Владимиру Романовичу Легойде, кандидату политических наук, заведующему кафедрой международной журналистики МГИМО, главному редактору журнала «Фома».

В. Р. ЛЕГОЙДА:

— Уважаемые коллеги!

Первоначально замысел моего выступления состоял в том, чтобы напомнить присутствующим основные положения незаслуженно редко, на мой взгляд, вспоминаемой в контексте сегодняшней темы статьи Сергея Алексеевича Аскольдова «Религиозный смысл русской революции» (1918). Однако с вашего позволения я хотел бы вначале отреагировать на то, что уже прозвучало, чтобы наша встреча в большей степени была дискуссией, а не просто заслушиванием заранее подготовленных текстов выступлений. О статье же Аскольдова я скажу вкратце в заключение моего выступления.

Сначала два слова о методологических сложностях в обсуждении темы нашего круглого стола. В начале сегодняшнего диалога уже прозвучал базовый для любой научной дискуссии призыв: договоримся о терминах. Однако наш сегодняшний разговор, равно как и множество предшествовавших ему дискуссий, в которых мне доводилось участвовать или которые приходилось читать, убеждает меня в том, что на современном этапе развития общественных наук и в современном культурно-историческом и общественно-политическом контексте строгость данного принципа в общем-то все время подвергается сомнению. Точнее, участвующие в подобных диалогах стороны изначально и принципиально вводят дискуссию в ценностное мировоззренческое поле, исключая возможность строго одинаковой и универсальной трактовки терминов (для нашей дискуссии таковыми будут «духовность», «революция» и проч.). Я не думаю, что такая ситуация исключает возможность академического дискурса, но она, безусловно, несколько его осложняет, вводя изначально в ситуацию, в которой невозможно договориться об универсальности базовых терминов.

Более того, даже если мы попытаемся, опираясь на попперовский принцип фальсифицируемости научного знания, определить рамки сугубо научной дискуссии, исключив из нее те вопросы, которые, согласно вышеуказанному принципу, будут находиться за границами чисто научного знания, то вряд ли такой подход (даже если он возможен) сделает диалог более продуктивными. Совершенно очевидно, что на наши выступления и на те идеи, которые мы пытаемся здесь предлагать, влияет то, признаем ли мы метафизические основания

жизни и истории или не признаем; если мы их признаем, то каковы эти метафизические основания и т. д. В любом случае, мне кажется, что полемика, подобная нашей, не может вестись исключительно в когнитивном ключе, но всегда будет мировоззренческой и ценностно окрашенной. Что, повторяю, не исключает возможности и важности дискуссии как таковой.

Итак, пытаясь ответить на вопрос о духовно-нравственных причинах и последствиях русских революций, мы с неизбежностью будем вынуждены исходить из вполне определенных мировоззренческих посылок, которые и будут определять содержание наших выводов. Мне представляется, что можно выделить по крайней мере два подхода. Первый можно условно назвать гуманистическим (или, если угодно, светским гуманизмом), второй — христианским или — шире — религиозно-философским. Характеризуя подход, который я обозначил как гуманистический, можно обратиться к тому же Аскольдову, который определял гуманизм как «не зависимую от религии науку, этику, искусство, общественность и технику». Религиозно-философский подход, конечно, также может признавать автономность науки; вполне резонно рассматривать религию, науку и искусство как разные способы познания мира и человека, которые именно в силу своей изначальной разности не должны конфликтовать друг с другом. Однако, оставаясь в рамках религиозно-философского подхода, нельзя говорить о полной и абсолютной автономности науки и не признавать ее включенности в культурно-исторический и даже общественно-политический контекст. По крайней мере, как я уже говорил, мировоззренческая и ценностная основа теорий в общественных науках есть некоторая данность. С этой точки зрения, критическая реакция на иную точку зрения может быть либо «имманентной», внутренней (когда мы указываем на логические нестыковки внутри предложенной концепции), либо внешней (когда мы исходим из иной системы координат, не признавая всю критикуемую позицию в целом).

Теперь вкратце по поводу того, что сегодня уже звучало на нашем круглом столе. По поводу присущего нашей культуре *правового нигилизма*. Представляется, что корни правового нигилизма следует искать не в XIX веке, но гораздо раньше. Отношение к праву, к закону как к тому, что вторично, со всей очевидностью звучит уже в XI веке

в знаменитом «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона. А может, и раньше — в попытке князя Владимира отменить смертную казнь на Руси. Однако это весьма специфический правовой нигилизм, точнее, вполне определенное отношение к закону, который не содержит в себе полноты правды Божией; именно такое отношение и рождает культурную модель, в которой, во-первых, возможна дифференциация закона и морали (отсюда типично русское — «как тебя судить: по закону или по совести?»), чего мы не видим, например, в американской культуре и, во-вторых, неизбежен ответ «по совести», что делает русскую культурную модель отличной и от большинства европейских. Конечно, в строгом смысле слова, это еще не правовой нигилизм, но лишь признание *благодати* ценностью большей, чем *закон*. Однако данный евангельский императив в своей культурной проекции порождает вполне определенное отношение к закону и праву, которое при этом все-таки всегда было сбалансировано присутствием такой ценности, как благодать. «Баланс» проявлялся в том, что неуважение закона компенсировалось моральной мотивацией нормативного поведения, либо, в случаях нарушения закона, его неисполнением в пользу еще большей справедливости. Вспомним хотя бы знаменитую речь адвоката Плевако в защиту священника, обвинявшегося в краже. Обращаясь к присяжным, известный адвокат был краток и подчеркнул, что, конечно, священник виноват и сам сознался в совершении преступления. Но закончил Плевако так: «Перед вами сидит человек, который тридцать лет отпускал вам на исповеди грехи ваши. Теперь он ждет от вас: отпустите ли вы ему его грех?» Священник был оправдан.

Однако все это было возможно лишь в рамках общества, которое осознавало себя православным. Расцерковление русского общества и стало той причиной, которая нарушила существовавший баланс, каким бы шатким он ни был. И тогда исторический культурный нигилизм принял те уродливые формы, которые мы наблюдали в течение почти всего XX века.

Далее, я хотел бы обратить внимание на прозвучавший сегодня термин «государство-церковь». Безусловно, как научный термин он имеет право на существование, тем более что, как представляется, в самых общих чертах понятно, что под ним подразумевать. Однако насколько корректно данный термин способен отразить как тот

смысл, который является содержанием воспринятой на Руси византийской теории симфонии властей, так и конкретно-исторические реалии, имевшие место в отечественной истории в разные ее периоды? Мне представляется, что византийская симфония, при всем стремлении к утверждению полноценного христианского общества на земле (а по мнению протоиерея Иоанна Мейендорфа, одной из причин падения Византийской империи стала так называемая *реализованная эсхатология* — то есть ситуация, в которой Церковь добровольно и самостоятельно полностью устранилась из общественной жизни, предоставляя право православным императорам определять ее) все же четко исходила из понимания неизбежности «разделения властей». Понимание средневекового христианского общества как «государства-церкви» в большей степени, на мой взгляд, присуще западноевропейской доктрине двух мечей, в которой и духовная, и светская власть даруется Христом через его наместника — римского понтифика. В любом случае, было бы интересно получить более подробное разъяснение по поводу того, что стоит за этим термином.

Теперь по поводу огосударствления Церкви, о котором сегодня также говорили. С одной стороны, подобная оценка положения вещей в синодальный период не вызывает сомнений: если допетровская эпоха может быть рассмотрена в качестве попытки устройства положения вещей по типу симфонии, то петровская реформа есть не что иное, как сознательный отказ от симфонии в пользу скорее протестантской трактовки церковно-государственных отношений и превращение Церкви в один из государственных институтов, целиком от последнего зависящий. С другой стороны, можем ли мы говорить о, так сказать, полноценном огосударствлении Церкви во времена, когда русское православие дает миру таких подвижников, как Паисий Величковский, Феофан Затворник, Игнатий Брянчанинов и другие? Феномен Оптиной пустыни и других монастырей, ставших центрами духовной жизни России и много сделавших для развития русской философии во второй половине XIX — начале XX века, также свидетельствует о неоднозначности протекавших в церковной жизни процессов. Иными словами, признавая факт огосударствления и даже секуляризации всей церковной и общественной жизни в синодальный период, не следует, как представляется, сводить лишь к этому

факту жизнь русского православия в указанный период, утверждая безусловный упадок духовности и низводя тем самым жизнь Церкви до ее части — церковно-государственных отношений. Безусловно, данные отношения оказали серьезное влияние на все течение церковной жизни, однако история Церкви даже в синодальный период знала не только падения, но и взлеты.

Подобным образом обстояло дело и когда мы рассматриваем вопрос о кризисе миссии в указанный период. Во-первых, сразу встает вопрос: а что такое русское православное миссионерство, в чем его отличия, скажем, от миссионерства католического и протестантского и, самое главное, если в означенный период русская миссия была в кризисе, то когда же она переживала рассвет? Во-вторых, несколько преждевременным мне кажется вывод о сращивании идеологии миссии с монархической идеей. Если судить по вершинам миссионерства, которые у нас были в синодальный период, то ситуация оказывается несколько иной. Деятельность митрополита Иннокентия, занимавшегося в том числе просвещением «малых народов», миссия архиепископа Николая в Японии никак не носили на себе отпечатки ни некорректного отношения к малым народам, ни монархизма. Напомню, что митрополит Иннокентий перевел на алеутский язык Евангелие, катехизис и некоторые богослужебные книги; под его руководством были осуществлены переводы Евангелия и некоторых других Священных книг на якутский и тунгусский языки, составлены соответствующие словари и грамматика. Он занимался православной миссией среди коряков и чукчей, тунгусов и якутов, ламут и юкагир, а также среди других народностей. А святой равноапостольный Николай благословил общину основанной им Японской православной церкви молиться о победе своей страны, то есть фактически о поражении России. (При этом сам святитель в этих молитвах не участвовал, а община существенно помогала русским военнопленным.) Конечно, данные факты не означают отсутствия проблем в обсуждаемой области, однако слишком велико, на мой взгляд, искушение представить ситуацию в одном цвете, что, может быть, и облегчает задачу объяснения причин русской революции, однако усложняет возможность понимания ее последствий, среди которых главным для духовно-нравственного развития страны явился, конечно же, феномен новомучеников.

Маленькая ремарка по поводу французской революции, о которой сегодня уже неоднократно говорили. Конечно, французская революция не была антирелигиозной, иначе откуда и зачем было взяться культу Верховного существа и проч.? Время для безрелигиозного мировоззрения еще не пришло. Но она, безусловно, была *антицерковной* и *антихристианской*. Революционная религиозная модель того времени вполне точно была сформулирована Руссо в четвертой главе «Общественного договора», которая так и называется — «Гражданская религия», то есть религия не христиан, но граждан; религия не как духовный в христианском понимании феномен, но как ценностная основа социального общежития. Хотя и сам термин, и идея гораздо старше, чем Руссо и просветители. О гражданской религии писал еще римский мыслитель Варрон, характеризуя религиозную систему современности как состоящую из «религии поэтов», «религии философов» и «религии граждан», а сама система, судя по всему, была уже у греков.

Резюмируя свое небольшое выступление я хотел бы подчеркнуть, что, на мой взгляд, одной из основных духовно-нравственных причин русских революций стало *расцерковление русского общества*, которое проявилось в том числе в неспособности общества дать ответ на то, что сегодня принято называть вызовами эпохи, исходя из традиционных ценностей. И. В. Киреевский в свое время так сформулировал видение возможности и необходимости такого ответа: «Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой православной церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России» («О характере просвещения Европы»). Но именно этого и не произошло, именно *цельность бытия* и была разрушена, привела к трагическим последствиям и предопределила и те три социальных отчуждения, о которых сегодня говорилось, и страшные события советской истории, и многое другое. О возможных причинах распада такой *цельности* и писал С. Аскольдов в статье, некоторые положения которой я и хотел сегодня напомнить.

Ограничусь сейчас лишь одним. Опираясь на трихотомическое христианское антропологическое учение (человек как единство духа, души и тела), Аскольдов говорит о присущих человеку трех началах: ангельском, собственно человеческом и зверином. Важно отметить, что, по Аскольдову, в русском человеке наиболее сильно проявляются святое и звериное начала. При всей кажущейся странности такого сочетания именно оно, считает Аскольдов, является наиболее естественным: «Ангельская природа, поскольку она мыслится прошедшей мимо познания добра и зла и сохранившей в себе первобытную невинность, во многом гораздо ближе и родственнее природе зверя, чем человека. Правда, святость есть нечто иное, чем ангелоподобность. Но и она ей все же близка и возникает в преодолении специфически человеческой духовной культурности. Конечно, это сближение имеет силу, если в звериной природе иметь в виду кроме начал ярости и лютости также и начала мягкости, кротости и добродушия. Русская душа в этом отношении включает в себя все богатства этой природы». Культурный, а точнее, внекультурный (или даже асоциальный) тип русского человека не мог породить революционных идей самостоятельно: «Революция есть именно порождение срединного гуманистического слоя человеческой природы. Зверь не способен созидать новые формы общественности. Святой ими мало интересуется и по другим лишь основаниям, но тоже мало для этого пригоден. Лучшую общественность стремится созидать и способен созидать именно человек как таковой, любящий эмпирическую благоустроенную жизнь, расположившийся на земле не как на временном бивуаке, подобно святому, а в намерении культивировать эти земные условия и себя самого в них на неопределенно долгие, едва ли не бесконечные времена». Таким образом, по Аскольдову, революция есть результат пришедших в Россию с Запада «человеческих» идей по устройению социальной жизни, которым в русской культуре просто нечего было противопоставить, ибо «русский человек, сочетавший в себе зверя и святого по преимуществу, никогда не преуспевал в этом среднем и был гуманистически некультурен на всех ступенях своего развития». Отказ от устремления к святости, соединение человеческого революционного пафоса с отрицательными качествами звериного начала и породили те ужасы революции, которые Россия переживала в XX веке.

Теперь о последствиях. Основным последствием, духовно-нравственным последствием русских революций, стало появление новомучеников — людей, отдавших свои жизни и исповедовавших свою веру перед лицом безбожной власти. Эта тема сегодня еще практически не звучала на нашем круглом столе, что, к сожалению, мне кажется весьма симптоматичным. Ведь феномен новомучеников важен не только для церковной истории и современной церковной жизни. Здесь его вообще сложно переоценить: история христианства не просто повторилась в нашей стране, она повторилась в гораздо большем масштабе, гонения в Советской России во много раз превысили те, которые были в Древнем Риме. Святые Русской православной церкви составляют сегодня около половины календаря всех православных святых и большинство в этом сонме русских святых — новомученики, пострадавшие за веру в советское время. Но, повторяю, феномен новомучеников может помочь сегодня всему нашему обществу. Ведь в отличие от многих европейских стран, сумевших оценить непростой исторический опыт ушедшего века, мы по-прежнему не смогли ценностно отнестись к нашему прошлому.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо вам огромное. Слово кандидату исторических наук Александру Владимировичу Голубеву, руководителю Центра истории культуры нашего института.

А. В. ГОЛУБЕВ:

— Уважаемые коллеги, понятно, что два с лишним часа столь серьезной дискуссии всех утомили, и я постараюсь говорить коротко и тезисно.

Мне показалось, что сегодня по ходу дискуссии мы неоправданно сузили наше поле дискуссии по двум параметрам. Во-первых, в названии круглого стола совершенно справедливо было подчеркнuto: «Предпосылки и последствия русских революций», а разговор сегодня свелся процентов на 80 именно к Октябрьской революции либо к Октябрьскому перевороту. И второй момент. Опять же, духовно-нравственные предпосылки все-таки, согласитесь, не сводятся только к отношениям между Церковью и обществом, Церковью и государством. Это один из важнейших, может быть, центральный

элемент, но далеко не единственный. И если можно не говорить о влиянии буддизма на Достоевского, то можно говорить о влиянии буддизма на буддистов, которые эту революцию пережили и в ней каким-то образом участвовали, и говорить о том, что страна многоконфессиональная и многонациональная, наивно. Это очевидно.

Этнос? Пожалуйста, как угодно. Но этносы тоже были разные, и культуры, на них основывающиеся, не сводились только к конфессиональному развитию. Возьмите, скажем, прибалтийского немца и узбека. Это первое.

Второе. Мне кажется, что предпосылки русских революций (я не буду сейчас говорить о 90-х годах, но позволю себе напомнить, что революций было либо две, либо три — как считать), на мой взгляд, складывались из двух основных блоков, если можно так выразиться. Это какие-то общие процессы, глобальные процессы, в рамках России, разумеется, и процессы сиюминутные, ситуативные. Если говорить о глобальном процессе, то на первый план, мне кажется, выступает процесс, характерный отнюдь не только для России, но для многих государств и культур, естественно, со своей спецификой, но в основе своей схожий. Это процесс разложения традиционного общества и связанная с ним система отношений — социальных, политических, духовных, отношение к религии и так далее и тому подобное. Этот процесс, на мой взгляд совершенно естественный, прошли по крайней мере те государства, которые сейчас принято называть развитыми.

В рамках этого процесса можно говорить о предпосылках русских революций. Равно как говорить о предпосылках революций, произошедших во многих европейских — до России и во многих азиатских — после или параллельно с Россией странах. Ну а далее Африка, Латинская Америка подключились к этому же процессу.

Если говорить о ситуативном процессе, то, как справедливо было замечено совсем недавно, мы совершенно не упоминали, например, такой фактор, как русско-японская война и мировая война, которая оказала колоссальное воздействие на историю России и на историю русской революции 1917 года. Война, тем более такая, первая в истории глобальная мировая, тотальная, как сейчас ее принято называть, вызвала очень серьезное потрясение в общественном сознании, в том числе русского человека. Это уже проанализировано, об этом

писали многие современные историки. Я не буду на этом подробно останавливаться, просто фиксирую как факт.

Война потрясла все основы жизни общества. Есть одна замечательная монография Игоря Нарского, где он буквально по дням показывает, как рушились устои обыденной повседневной жизни на далеком от фронта Южном Урале. Уже с осени 1915 года начинается резкое падение уровня жизни, начинается катастрофа, о которой он пишет. И после 1916 года уже перестают работать многие социальные, экономические, да и просто бытовые механизмы. И это тоже необходимо учитывать, говоря о предпосылках русской революции, в том числе и духовно-нравственных.

Вот еще что хотелось бы сказать. Я предложил бы присутствующим попытаться поставить такой эксперимент. Представьте, что не было в истории России социалистических партий, эсеров, меньшевиков, большевиков, народовольцев. Что бы из событий начала века это отменило? Первую русскую революцию? Не думаю. Первую мировую войну? Ни в коем случае. Революцию 1917 года? Я думаю, что отсутствие социалистов ее не отменило бы.

РЕПЛИКА: «ГУЛАГ-то можно было отменить.»

А. В. ГОЛУБЕВ:

— Я не о ГУЛАГе говорю сейчас, а о революциях.

И. Б. ЧУБАЙС:

— Если бы не было социалистических партий, Столыпин сделал бы свое дело — провел реформу, но его убили.

А. В. ГОЛУБЕВ:

— Понимаете, интересные это процессы, которые можно прервать одним-единственным выстрелом социалиста, который был одновременно и агентом охранки, позвольте напомнить, это доказано.

Так вот, я бы даже предположил, что, пожалуй, и Гражданская война в 1917 году после Февральской революции вполне могла бы состояться и без Октябрьского переворота. Почему? А вы вспомните сотни тысяч озлобленных мужиков с винтовками, деревню, не важно,

там 18 или 20 процентов, но стремившуюся к «черному» переделу, те же самые окраины, о которых сказал Борис Семенович и которые начинали решать свои проблемы. И все это слилось в Гражданской войне, там же были не только большевики и, скажем, белые монархисты, там было огромное количество разных потоков.

И последняя мысль. Говоря о последствиях революции, мне кажется, их нельзя рассматривать так катастрофично именно в духовном и нравственном смысле. Тут я даже говорю, может быть, не как историк, а как человек, проживший и в том обществе, и в другом. Мне представляется, что советское общество, по крайней мере то общество, которое я застал и большинство из здесь присутствующих, с точки зрения нравственной, духовной я не буду сравнивать с 1913 годом, я тогда не жил, по сравнению с современностью оно было более цельным, более здоровым. Можно говорить об уровне духовности и нравственности, не касаясь роли Церкви как таковой, это отдельный сюжет, разумеется, а вот на бытовом, семейном, человеческом уровне я бы не сказал, что оно проигрывает по сравнению с современным обществом, тем более об этом сегодня уже говорили. И когда говорят о нравственном императиве, я бы согласился с Борисом Семеновичем полностью, но меня сегодня одна мысль напугала, раньше я как-то не задумывался. Да, вот до сих пор этот императив присутствовал, и, кстати, в советское время он был очень жестким, все знали, что хорошо и что плохо, я не говорю, как поступали, но знание присутствовало. У меня такое ощущение, что сейчас это знание размывается и исчезает, по крайней мере у молодых поколений. Вот это меня пугает больше всего. Я искренне надеюсь, что ошибаюсь, и что на самом деле эти вещи имеют гораздо больший запас прочности, чем нам сейчас кажется. Но задуматься над этим стоило бы.

Думаю, что сегодня не было полемики в формальном смысле слова из-за нехватки времени, из-за большого количества участников, которым надо было дать слово. Но согласитесь, что поводов для размышления было предоставлено, мне кажется, достаточно.

В. М. ЛАВРОВ:

— Спасибо большое. У нас теперь остается по три минуты на человека.

Здесь очень интересный вопрос поставил Голубев: что было бы, если бы не было социалистов? Если брать Октябрь, думаю, что если бы не было Ленина, то многие события все равно произошли бы, и съезд Советов, и мог быть Декрет о земле, благо он эсеровский. Но эта революция не была бы социалистической в том виде, в котором она была, она не привела бы к реальному социализму.

А. Н. МЕДУШЕВСКИЙ:

— О понятиях, конечно, нужно договариваться. Путь к этому состоит в том, чтобы посмотреть на одну проблему с позиции разных дисциплин. Я думаю, что с юридической точки зрения вопрос о последствиях революции решается очень просто — это всегда есть набор определенных отступлений от права и, можно сказать, разрыв правовой традиции, образование правового вакуума с последующим созданием такого правового зазеркалья, которое мы знаем, — с террором, репрессиями, в общем, с истреблением российской культуры.

С социологической точки зрения проблемы решаются сложнее, потому что когда мы говорим о социальных патологиях, а революция — это все-таки, скорее всего, социальная патология, то возникает вопрос о том, как эту патологию оценивает общество. Дело в том, что всякая девиация и революционное поведение как ее частный случай может восприниматься диаметрально противоположным образом в зависимости от состояния умов. Так, террористический акт, например убийство Столыпина, может рассматриваться как героический поступок, а может рассматриваться как преступление. И с этой точки зрения, мы действительно в самой истории видим определенный релятивизм.

Очень важно посмотреть на эту проблему в контексте изменения общественного сознания. Я рад констатировать, что общественное сознание изменилось очень сильно с тех времен, когда подобные акты рассматривались как героические подвиги, и мы начинаем их оценивать, по-моему, более близко к истине, как преступление или как минимум отклонение от нормы.

С этической и нравственной точки зрения оценка революций все-таки должна исходить из того этического идеала, который существовал в эпоху революций. Когда я говорил о расколе ценностей и о том, что есть конфликт между сущим и должным, я вовсе не имел

в виду, что должное обязательно лучше сущего. Я говорил о том, что общество создает себе некий миф, под который оно пытается реформировать реальность. Как правило, этот миф — утопический, и эта реформа реальности под миф оборачивается катастрофой. Но тем не менее этот конфликт между реальностью и мифом есть основа этической оценки. Здесь говорили о том, что действует категорический императив, но категорический императив не помешал Канту быть сторонником смертной казни, а значит, можно сделать из категорического императива совершенно разные выводы.

И последнее. Что касается теологических аргументов, мне представляется, что, когда здесь говорят о том, что причина революции — это секуляризация сознания и отступление от Бога, это, может быть, и объяснение, но такое объяснение, которое нуждается в разъяснении: почему, собственно, произошло «отступление от Бога». Если мы встанем на теологическую точку зрения, то все аргументы данного ряда были приведены еще Бональдом и де Местром относительно Французской революции: может быть, Бог хотел проверить людей и для этого позволил осуществить революцию и т. д. Но ведь тогда — это объяснение, которое лишено научного смысла, поскольку воля Бога и пути его провидения непознаваемы. Поэтому, если мы возвратимся к научным аргументам, то я полагаю, что рациональная модель процесса очень хорошо выражена Токвилем: революции происходят тогда, когда не проводятся реформы. Все цели революций — объективно значимые — могут и должны быть решены с помощью реформ, с помощью модернизации. Задача науки состоит в том, чтобы создать такие технологии, которые позволили бы реализовать позитивные цели революции без использования ее средств. Иначе говоря, это должна быть научная теория контрреволюции — таких технологий, которые позволяли бы обществу разрешать сложные социальные проблемы без насилия и гражданской войны.

А. Н. БОХАНОВ:

— Игорь Борисович Чубайс правильно тут поставил проблематику и актуализировал наши разговоры бесконечные, и я думаю, что действительно надо смотреть на это с позиций сегодняшнего дня и воспринимать, где мы и почему еще революция в нас.

Я думаю, что эта бацилла революционной чумы — она очень жива, она сидит в наших людях, и романтизация революции, поэтизация

этого жуткого погрома, который вообще не имеет аналогов в истории, просто свидетельствует о том, что мы не пережили революцию, мы находимся в какой-то очередной фазе, и то, что мы видим сейчас вокруг себя, — это такая легкая, мягкая реанимация социализма «вегетарианского периода» именно потому, что мы, которые не являемся уже русской интеллигенцией, а являемся непонятно какими социальными охлопьями, — мы все равно носители этого гена, мы все равно поклоняемся этому Молоху. Так повелось в России давно, это осталось и сейчас. В этой связи я хочу остановиться еще на одном моменте.

В чем катастрофа русской революции? На чем держался русский этнос, русская культура, древо русской государственности? Основой русской государственности был атом — русская патриархальная семья. Вот именно это. Приходили татаро-монголы и все сжигали, поляки приходили и все сжигали. И потом оставался этот «атом», а из него со временем прорастало вот это древо. И большевики, коммунисты, вторглись в этот самый последний заповедный предел: они разрушили русский «атом». Поэтому для меня сейчас апокалиптические предчувствия и откровения являются описанием сегодняшнего дня и будущего дня России.

Здесь прозвучал избитый тезис об «отчуждении власти от народа» в царской России. Это ведь предметная бессмыслица. Да, монархическая власть была вознесена над народом, но совсем не была чужда ему. Вспомните Уваровскую триаду — Православие, Самодержавие, Народность, о которой так много написано пустого и поверхностного. Между тем ее духовный смысл раскрывался в храме, у алтаря, где простой смертный и правитель «милостью Божией» сливались в литургическом таинстве, объединялись в едином молитвенном порыве ко Всевышнему. Какое тут «отчуждение»; на самом деле это единение, постмонархической России неведомое. Последние монархи — Александр III и Николай II — явили такой пример благочестия, аналогов которому за пределами России того периода отыскать невозможно. Государь же Николай II с семьей совершил подвиг Христапреданности, за что и был прославлен православным народом. Ныне ему молятся в православных храмах по всему миру.

Теперь о «кризисе православия», «кризисе Церкви», о «сращивании Церкви и государства», о чем походя тут не раз упоминалось. Тема сложная и не может служить предметом попутного разгово-

ра. Я лишь хочу обозначить общий контур. Церковь и государство существовали в России на протяжении веков в неразрывном единении. Конечно, это не была полная «симфония» в духе теоретического построения императора Юстиниана, но это была общность устремлений и упований. И «царство», и «самодержавие» являлись категориями внутрицерковного порядка, а власть вообще не могла подчинить «Церковь», потому что главой ее навсегда является Иисус Христос. Другое дело — общественное управление, которое испытывало воздействие, прямо скажем, далеко не всегда благотворное. Однако ни управление, ни иерархия сами по себе не олицетворяют в полном смысле Церковь.

Что же касается «упадка» и «кризиса» православия, то в наше время подобные жупелы старой либерально-социалистической публицистики не стоят ровным счетом ничего. Русская православная церковь в XX веке явила миру такой сонм мучеников за веру, аналог которому можно отыскать лишь в героические времена первохристиан. Это неопровержимо свидетельствует о мощи православия, а совсем не о каком-то мифическом его «упадке».

Еще несколько моментов. Конечно, весь текущий апокалипсис, сегодняшняя обреченность русской жизни, бесперспективность, проистекают оттого, что у нас сейчас ни исторического государства, ни духовного смысла, ни великих идей нет. Посмотрите, ведь у нас же ничего надвременного значимого и подлинно достойного сейчас не существует! Какая-то неясная социальная общность. Неизвестно, куда мы движемся. Из России Голландия не получилась, а теперь ясно, что и Америка не получилась. А что же у нас тогда получилось? Значит, у нас опять может получиться пресловутый социализм. Как говорил в свое время незабвенный В. С. Черномырдин, «у нас какую партию ни начинай строить — получается КПСС». Вот и у нас, что ни начинают строить «сверху», опять всегда будет получаться административно-распределительная, а проще говоря — социалистическая модель.

Я хочу сказать, что все равно надежда остается. У нас наблюдается (и это совершенно удивительно после десятилетий богоборческой власти) христианский Ренессанс, которого не было ни в какой стране, где пал коммунистический тоталитарный режим. Поезжайте в Польшу, посмотрите: там, где религиозный энтузиазм был недавно на волне, сейчас пустые храмы, опустевшие костелы. Они сами говорят,

что народ отхлынул. У нас же, наоборот, не успевают новые храмы освящать. Поезжайте на Соловки. В свое время я оказался на Соловках. Для меня, например, было потрясением: 25 лет концлагерь, 25 лет военная база... Приезжаешь туда — ни концлагеря, ни базы. Святая земля, омытая слезами и молитвой, святая обитель. Вот в этом только надежда. Помимо и вне православия никакие другие рецепты, никакие иные умопостроения, умопостижения и программы, я думаю, конечно, будущего России не сулят.

Спасибо за внимание.

С. В. ВОЛКОВ:

— По второму кругу предполагалось говорить о последствиях русских революций. Поскольку время минимальное, я скажу, что главным последствием этих событий была утрата представлений о российской государственности, о том, чем была вообще старая Россия. Вот эта утрата самого понятия о реалиях — она совершенно очевидна. Ясно, что государственность советская не имеет не только ничего общего с традиционной, но она ей противоположна, и единственная вещь, которая исчезла полностью, так это именно это. И поскольку этого представления нет — представления о реалиях, то сейчас мы пришли к тому, что советская власть и эта та же самая революция большевистская — она оправдывается с позиций христианской веры и Церкви. Мифы, которые господствуют в советском сознании, это мифы такого рода, что целиком позволяют манипулировать сознанием современного человека. Сегодня пришлось уже не раз с этим сталкиваться. Приводили эти знаменитые сведения о числе людей, сохранивших воцерковленность тогда, когда это стало необязательным, но, к сожалению, никто не привел конкретные цифры, не сказал, а кто именно перестал ходить к причастию. И напрасно, потому что в этих сведениях такие данные содержатся. Порядка 60% офицеров, то есть той самой интеллигенции, тем не менее продолжали ходить к причастию. А вот мужик — он перестал это делать. А почему? Потому что он никогда на самом деле и не верил. Представление о том, что есть вера, утрачено. Вера есть все-таки акт некоей сознательности. Когда человек как-то не очень тщательно верит или не совсем правильно, но верит, он сознательно к этому приходит. А когда для человека это какая-то «обязаловка», то грош цена такой вере. Это,

по-моему, совершенно очевидно в ходе тех событий проявилось и не осознано по сию пору, отчего и возникают эти явления.

И. Б. ЧУБАЙС:

— По поводу мужика. Профессор Волков — очень интересный человек, но вдруг такое прозвучало, что мужик не верил. Трудно не отреагировать.

Я приведу очень простые аргументы. Я проанализировал 1100 поговорок из сборника Даля методом контент-анализа: все, что касается Бога, веры и так далее. Я изумился, насколько глубока, органична, адекватна была вера, живуча и так далее и так далее. Поэтому говорить о том, что мужик не верил, просто невозможно. Это именно анализ поговорок, это не какие-то тексты, которые издавали власти.

Еще очень коротко. Почему произошла атеизмизация? Произошла даже не только атеизмизация, отказ от Бога, а произошла и релитивизация всех ценностей в результате утверждения экспансии рынка, рыночной экономики. Потому что, пока человек живет у себя в деревне и занимается натуральным хозяйством, это как ребенок любит своего отца, вот так крестьянин любит Бога. А когда он вырастает и становится взрослым человеком, вы знаете тысячу и тысячу людей, вы понимаете, что отец — это отец, но вообще-то есть и другие люди, и тоже неглупые. Когда начинается обмен товаров, когда начинаются круговорот, миграции, переезды и так далее, высшие ценности, они релитивизируются. Это и происходило в России на фоне огромного экономического роста.

Поэтому вот в чем причина, и кризис религиозный, он породил не только атеизм, но и кризис природы, и кризис семьи, и кризис патриотизма. Мы живем в мире, где все разрушено, и непонятно, как это восстанавливать.

И последнее, что я хочу сказать, это по поводу социализма. Все-таки иногда действительно необходимо определять понятия, у нас сплошь и рядом ключевые понятия не определялись. Когда боролись с кулачеством, никто не определил, кто такой кулак. А потом еще ввели понятие «подкулачника» и брали любого. Также очень долго у нас не определяли понятие «фашизм», и творился беспредел, пока не нашелся социолог в Питере, который дал дефиницию, после чего, правда, его убили, как известно. Но ключевые понятия действительно

необходимо определять. Суть социализма — это отсутствие эксплуатации. Почему все стремились-то к нему? Потому что социализм — это когда все справедливо, никто не присваивает продукты моего труда, все, что я сделал, — мое. Это социальная справедливость. В СССР это всегда скрывалось. Уровень эксплуатации был значительно выше, чем на Западе. На Западе, там, где Социинтерн, там как раз перераспределение. А у нас этого не было, поэтому никакого социализма не было. И тот слой, который господствовал, ему было абсолютно безразлично, называть это социализмом или как угодно еще.

Поэтому настоящий социализм, повторяю, это отсутствие эксплуатации. В СССР уровень эксплуатации был гораздо выше, чем на Западе. Вот и короткий ответ.

В. М. ЛАВРОВ:

— Игорь Александрович, пожалуйста.

И. А. КУРЛЯНДСКИЙ:

— Прежде всего, я хотел бы кратко ответить Александру Владимировичу Голубеву, который сказал, что советское общество было нравственнее, чем то, которое сейчас. Для меня подобные сопоставления весьма проблемные, потому что я не могу признать нравственным общество, которое разъедается ржавчиной цинизма, двоедушия, двоемыслия, лицемерия, когда люди, бывшие членами партии, допустим, посещали церковь, а потом с гордостью их дети говорят — мои родители были партийные, но они ходили каждый раз в церковь. У меня сразу, как у человека, не страдающего шизофренией, возникает вопрос: а как это можно было совмещать и что за общество было, которое такое совмещение создавало?

Так что, если говорить о безнравственности современного общества, то надо думать о том, откуда, собственно, ноги растут, откуда все это идет; если безнравственна молодежь, то кто ее воспитывал, и кто воспитывал этих родителей, как и почему, и на каких принципах.

И чтобы дать возможность выступить другим, я хотел бы закончить цитатой глубокого, я считаю, историка и мыслителя Ричарда Пайпса, который, размышляя о сути русской революции, написал, что один из ее уроков — это пренебрежение выводом Канта, что человека никогда нельзя рассматривать только как средство до-

стижения чужих целей, но он должен рассматриваться и как цель сам по себе. И с этой точки зрения готовность большевиков пожертвовать бесчисленными жизнями во имя своих целей — это чудовищное нарушение этических норм и противоречие здравому смыслу. Они не хотели признавать, что средства, благополучие, даже жизни людей вполне реальны, тогда как цели всегда туманны и часто недостижимы. Моральный принцип, применимый в осмыслении данного случая, был сформулирован Карлом Поппером. Всякий имеет право пожертвовать собой ради дела, по его представлениям заслуживающего того, но никто не имеет право жертвовать другими или побуждать других жертвовать собой ради идеалов.

В. В. ЛОБАНОВ:

— А мне бы, в свою очередь, хотелось отреагировать на некорректное, на мой взгляд, заключение Александра Николаевича, что мы здесь говорим о каком-то «упадке» или «кризисе» православия, что он относит к области мифов.

Речь-то идет прежде всего об упадке нравственности и религиозности, в том числе среди значительной части представителей духовенства, а никак не о кризисе православного вероучения, необходимости «ревизии» евангельских идеалов и т. п. Говоря о более или менее серьезных внутрицерковных проблемах, мы исходим из наличия в Церкви человеческой стороны, человеческого элемента, подверженного греху. Государство, конечно, никак не может управлять мистическим Телом Христовым, однако оно вполне в состоянии включить Церковь, в ее земном аспекте, в структуру государственного управления.

К каким последствиям приводит, когда Церковь (как организация, конечно) становится «винтиком» государственного механизма? Да, XX век явил сонм новомучеников и исповедников, и одновременно треть духовенства после революции, опасаясь гонений, отказалась от священного сана, а еще треть уклонилась в различного рода расколы. Вот над причинами этого нам стоит поразмыслить...

Я скажу еще несколько слов о Церкви в контексте духовных последствий революций. Пожалуй, один положительный момент, связанный определенным образом с революционными потрясениями, можно назвать, мы его почувствовали только после краха большевизма, — это то, что Церковь юридически стала отделенной

от государства (только не следует это понимать как то, что она должна быть отделена от народа). И второе — это восстановление патриаршего управления, упраздненного Петром. Правда, и в советский период институт патриаршества выполнял консолидирующую функцию, способствуя сохранению церковного единства. В целом же формально провозглашенная большевиками независимость Церкви от государства, по словам Карташева, оказалась «мученической свободой». В определенный период Церковь, которую новая власть рассматривала как идеологического противника, в организационном плане оказалась на грани уничтожения. Парадоксально, но даже смягчение государственного режима, осуждение сталинских репрессий сопровождалось ужесточением церковной политики: массовой атеистической пропагандой, дискредитацией духовенства, закрытием храмов и монастырей. Еще многие помнят обещание Хрущева к 1980-му году «показать по телевизору последнего попа».

Наличие одной, «единственно правильной» идеологии отрицательно сказывалось, разумеется, не только на положении Церкви, влияние идеологических догм пронизывало всю жизнь советского человека, особенно сферу гуманитарных наук, литературу, искусство, образование. Выросло поколение, не только не имеющее представление о роли и месте Русской православной церкви в истории Российского государства, но и незнакомое с выдающимися памятниками мировой и отечественной культуры, не знавшее имен известных на весь мир российских писателей, имевшее в целом искаженное и ущербное представление об историческом прошлом нашей страны.

Все это уже много раз становилось предметом обсуждения и в научной литературе, и в публицистике, в той или иной форме высказывалось общественными и политическими деятелями, представителями культурной элиты. Тем не менее до сих пор значительной частью общества, в том числе это касается и научных кругов, такого рода последствия советской эпохи воспринимаются как малозначительные издержки на фоне прочих, как утверждается, выдающихся достижений советской политической системы. Вот с этим я не могу согласиться.

о. Олег МИТРОВ:

— Единственным, если так можно сказать, положительным следствием этой страшной эпохи является отделение зерен от плевел и

появление святых новомучеников, которые молятся за нас, своих детей. Так Господь Своим благим промыслом чудовищные последствия уничтожения Церкви обратил к ее благу.

Что касается отрицательных результатов, то их действительно много. Перечисление этих последствий я хотел бы предварить одним возражением космополитической идеологии, которая здесь была озвучена и которая по какой-то странной причине у нас, в России, всегда оказывается русофобской. Дело в том, что человечество после вавилонского рассеяния всегда существовало в форме наций, государств, этносов и цивилизаций. И всегда эти цивилизации между собой боролись, шло противостояние — военное, политические, дипломатическое, культурное и так далее. Отрицать это сегодня в России можно, только служа целям наших военных противников, которые пытаются нас убедить, что человечество близко к всеобщему миру, партнерству и благоденствию, а сами при этом захватывают все новые и новые плацдармы по всей земле и в первую очередь вокруг нашей страны.

Так вот, возвращаясь к последствиям революции 1917 года, хочется отметить, что самое печальное из них состоит в том, что в противостоянии западной цивилизации и российской цивилизации, которое шло и в XX в., мы потерпели поражение, и последние 20 лет мы все являемся его свидетелями. Здесь налицо все классические признаки проигранной войны (хотя в данном случае это была «холодная» война):

1. Аннексия территорий (так называемый распад Советского Союза).

2. Выплата контрибуции (наш стабилизационный фонд, который фактически хранится в Государственном банке США и составляет уже какую-то совершенно мифическую сумму. Получается, что мы из России вывозим нефть, газ, лес, полезные ископаемые, а нам за это нолики на счете выставляют. «Если будете хорошо себя вести, может быть, мы вам что-то дадим, а будете плохо себя вести — значит, мы их аннулируем, как это было в случае с Ираком...»).

3. Захват основных богатств страны и их распределение между своими ставленниками (что было сделано в ходе приватизации).

4. Разоружение армии. (Подписание неравноправных договоров по разоружению, приостановка финансирования армии, прекра-

щение комплектования, вывод частей из Европы, потеря основных военных баз вне страны. В результате всего этого у России сейчас практически нет боеспособной армии.)

5. Установление подконтрольного, марионеточного правительства, которое не служит национальным интересам, а обслуживает себя и своих хозяев. (Наиболее наглядно это можно было видеть во время ельцинского президентства.)

Получилось, что как петровские реформы привели к революции 1917 года, так и революция 1917 года совершенно закономерно привела нас к тому поражению, которое мы сейчас наблюдаем и испытываем на себе.

В идеологическом плане это поражение опасно еще и тем, что имеет место в очередной раз попытка привить ценности, совершенно несвойственные русскому человеку: ценности западной демократии (ложной демократии, поскольку никакой власти народа там не существует). Ценности общества потребления, когда на первое место ставится земная жизнь, богатство, довольство и т. д., а не какие-то духовные цели. Любой религиозный человек скажет, что это ненормально, что человек — это прежде всего его вечная душа, а не только то, что он ест. Это насаждение (слово «культура» тут употребить невозможно) бескультурья, которое таким мутным потоком идет к нам через СМИ и другими путями.

Б. С. ИЛИЗАРОВ:

— Хочу напомнить (к сожалению, наверное, об этом забывают), что если опираться на букву Ветхого Завета, вообще на Священное Писание, то Господь не создавал наций, Господь не создавал этносов. Господь создал человека, это правильно. И человек существовал как единство до вавилонского столпотворения, а вавилонское столпотворение — это смешение языков и возникновение этносов. Это наказание Бога за гордыню, за величавость, которые в общем-то, если трактовать дословно, были действительно наказанием за то, что человек попытался встать вровень с Богом.

Я это говорю к тому, что этнос, нация — это вторично, а первичен человек (таково мое убеждение) — человек как таковой, который стоит, что называется, голеньким перед Господом, и в этом отношении любой человек отлично понимает, когда он совершает

гадость, совершает преступление и когда он, наоборот, творит добро и благодать (можно по-разному это называть). Любой конфессии, я в этом убежден, и даже атеист, хотя в полном смысле слова атеиста я не встречал.

Я хочу подчеркнуть, что, видимо, действительно у нас разный опыт, и это, я считаю, нормально. Это касается не только нашего диалога.

Хочу сказать, что, с моей точки зрения, вообще ни одно государство, ни одна конфессия не являются моноэтническими. Конфессия просто по определению не может быть моноэтнической, поэтому с этой точки зрения душа русского человека, душа еврея, душа китайца и т. д. — она все равно душа. Поэтому я исхожу из этой позиции. Для меня это первично, а уже все остальное вторично.

Хотелось бы вот еще что отметить. Сегодня мы говорим с каким-то, если хотите, осуждающим оттенком, а ведь мы сами все из этого вышли, из этой мути. Мы все вышли из этой кровавой каши, и мы сами несем на себе все грехи. И грехи, и достоинства, если они были. Я хотел бы все-таки отметить вот это двоедушие, которое, дай бог, нам надо бы потихонечку изживать.

Замечательно, что руководство нашего института поставило впервые по существу тему нравственности в истории. Это колоссально! Я считаю, это просто прорыв. А революция — о ней мы много раз рассуждали, а вот тема нравственности за последние сто лет (во всяком случае, в нашей науке) никогда не ставилась в истории как таковой, хотя крупные мыслители постоянно поднимали эту проблему. Поэтому я все-таки считаю, что сегодня наша дискуссия была очень интересна, очень полезна. Да, мы не сходимся по многим причинам. Это нормально, это замечательно! Думаю, что это многоголосье создаст некую атмосферу хотя бы терпимости.

В заключение приведу маленький эпизод из моей жизни. Хочу покаяться. Я вообще думаю, что хотя бы немножко нам надо иногда и каяться, раз мы поднимаем вопросы нравственности.

Я человек, что называется, одновременно разных культур. Я воспитывался в советское время, в сталинскую эпоху. Я носил галстук — пионерский галстук, а под этот галстук мне мать надевала крест. При этом отец у меня иудей... Знаете, такое вот сочетание. Я каюсь в данном случае за свои детские грехи, хотя не знаю, насколько это

грех и т. д. Вот такая была история. И мне кажется, что большинство нашего народа — оно такое: все сразу. И это замечательно!

А. Е. ЛОКШИН:

— Хорошо, что не только галстук...

Хочу сказать, что действительно наша дискуссия, когда мы вышли за конкретно-исторические рамки, заданные темой, то есть революциями 1905 и 1917 года, с одной стороны, помогает нам увидеть некую перспективу, ощутить, где мы, лучше подойти к осмыслению нашего общества, и в этом ключе она, конечно, была плодотворной и любопытной для меня. Спасибо организаторам круглого стола. С другой стороны, мне как историку представляется, что если мы будем анализировать конкретные события того времени, мы должны анализировать их только в рамках той эпохи, анализировать только в рамках того, что знали люди тогда. Что знали люди, совершая те события в 1917 году. Они не знали, что будет потом. Они не знали, что будет большой террор 1930-х годов. Они не знали, что будут ГУЛАГ и миллионы жертв. Поэтому наряду с подобными дискуссиями, затрагивающими нравственно-этические проблемы, которые крайне полезны и интересны, которых не было в нашей традиционной исторической науке, тем не менее понимание психологии людей, совершивших то, что произошло в 1917 году, крайне важно. Мы должны как бы поставить себя на их место, не включать в их сознание того, что было потом. Они жили в то время и творили, исходя из той конкретики, которая была. Ремесло историка, его способность вызвать и истолковать прошлое, начинается с восстановления тех контекстов, в которых жили люди той эпохи — по словам Ричарда Стайтса, историк в своих исследованиях должен исходить из этого и должен «знать, что они знали».

В. М. ЛАВРОВ:

— Есть еще желающие выступить? Пожалуйста.

ШУЛЬГИН (гость):

— У нас есть одна тема, над которой, может быть, стоит задуматься. Профессор Медушевский привел замечательный пример, почему происходят революции. Дело в том, что наша элита была

расколота. К сожалению, расколота на протяжении от конца XVIII века и вплоть до революции. И наших свободных консерваторов — Пушкина, Фонвизина, славянофилов, почвенников, их наши официальные консерваторы не слышали. И поэтому постоянно все попытки консервативных, в лучшем смысле этого слова, реформ, когда наша свободная консервативная мысль пушкинской традиции боролась за гражданскую свободу в рамках царства, пресекались нашими официальными охранителями.

Приведу только один пример. Уваров запрещает Пушкина, который выступает против Радищева, говоря, что Радищев вводит чужеземный идеологизм, доктринальные вещи, которые губят естественный ход нашего развития. Парадокс. Запрещают просвещеннейшего человека, национального гения. И эта непрерывная линия идет через весь XIX век. Просто нет времени для продолжения этих примеров. Эти примеры типичные. Так, Катков заказывает Фету рецензию против «Что делать?» Чернышевского. Рецензия написана, он ее запрещает. Поэтому вот эта борьба между официальным консерватизмом и свободным консерватизмом и привела к тому, что настоящие реформы не были, к сожалению, проведены.

Н. В. СИНИЦЫНА:

— У меня риторический вопрос ко всем участникам, может быть, на будущее: а когда закончилась Октябрьская революция?

В. М. ЛАВРОВ:

— Будем завершать наш круглый стол.

Я думаю, отвечая на вопрос Нины Васильевны, нужно сказать, что, конечно, Октябрьская социалистическая революция потерпела историческое поражение, в нашей стране произошла демократическая революция на рубеже 80–90-х годов XX века, по всем, даже марксистско-ленинским канонам произошла смена общественно-экономического строя. Другое дело, что мы все из той «шинели», и хорошо, что меняется наше мировоззрение. Еще Достоевский говорил, что аморально не менять свое мировоззрение. Мы познаем историю, мы совершенствуемся, и мы смотрим на то, что происходило с нами и происходит, гораздо глубже.

16 июня 1918 г., впервые после Октябрьского государственного переворота, патриарх Тихон приехал в Александро-Невскую лавру

и обратился там к народу со словами: «Великая Россия, удивлявшая весь мир своими подвигами, теперь лежит беспомощная и терпит унижения... Конечно, нужны и преобразования, нужны и реформы. Но главное не в этом. Главное — это возрождение души нашей, об этом надо позаботиться прежде всего. Как Иов многострадальный потерял все, что имел, был терзаем, страдал, мучился, но не потерял веры в Бога, и вера эта спасла его и возвратила ему все потерянное и утраченное, так и нам Господь попустил переносить великое страдание, поношения и обиды, попустил потерять многое из того, что мы имели раньше. Но была бы только крепка вера православная, только бы ее не утратил русский народ. Все возвратится ему, все будет у него, и восстанет он, как Иов от гноища своего. Пока будет вера, будет стоять и государство наше».

Удивительно духовно прозорливы и просты слова русского православного патриарха. Да, социалистическая революция народна и неслучайна, точнее — псевдонародна и на горе неслучайна, а псевдонародность и неслучайность порождены духовным оскудением самого русского народа.

Народны не революция и рожденный в ней «новый мир». Народна правда, высказанная народу и правителям.

Или слова о преобразованиях и реформах, оторванных от духовного возрождения. В них духовный ключ к осознанию того, почему эпоха великих реформ императора Александра II завершилась великим крахом и возвратом крепостничества в псевдонародной форме. Сверх того возникает вопрос: сегодняшняя духовно-историческая дезориентированность и американизация многих людей ведут куда?

Президент России обратил внимание недавно на «мешанину в головах молодых». И как не быть мешанине, если, скажем, молодой человек знает, что царская семья причислена к лику святых, и одновременно каждый день садится в метро на станции, носящей имя цареубийцы и детоубийцы Войкова. Такая мешанина — результат духовно-исторической дезориентированности, и от мешанины до нравственной деградации один шаг.

При этом не стоит ждать, что «приедет барин, барин нас рассудит». От самих историков, от всех гуманитариев многое зависит в духовно-нравственном возрождении России.

Сказание о игумене Евфимии. Рядом со святостью

Повествование о чуде исцеления, случившемся с игуменом Евфимием в Спасо-Преображенском монастыре и записанном им самим, органично вписалось в ряд схожих произведений, созданных в Каргополе во второй половине XVII в. Само чудо представляет лишь звено в цепи знаменательных духовных событий, произошедших на каргопольской земле несколько ранее в середине XVII в. Обыденная жизнь оказывается неотделимой от чудес. Судьба Евфимия удивительным образом переплетается с судьбами неординарных людей, причастных к этим событиям и сумевших рассказать о них потомкам. В мае 1655 г. крестьянину Каргопольского уезда Павловской волости Евдокиму Заспеникову во сне явились святитель Иоанн Златоуст и преподобный Александр Ошевенский и повелели установить крестный ход из Каргополя в Ошевенский монастырь и в церковь Святого Иоанна Златоуста в Саунине. Евдоким после послушания, болезни и повторного видения рассказал о чуде златоустовскому священнику Феоктисту и ошевенскому игумену Иосифу. Крестный ход был установлен, а чудесное явление записано¹. Священник Покровской церкви в Лядинах Иоанн неоднократно во сне видел преподобного Кирилла Челмогорского и впервые написал его образ в 1656 г., а позднее составил его Житие и чудеса². Возможно, именно с этим покровским попом Иоанном произошел другой чудесный случай исцеления младенца по молитве к образу Пресвятой Богородицы Неопалимая Купина, что в Аглимозерской пустыни. Об этом случае написал царю Алексею Михайловичу в челобитной 1653 г. строитель указанной пустыни Тимофей. У попа умер трех-

* Библиограф ИНИОН РАН.

летний сын, и после горячей молитвы отца мальчик спустя два часа ожил³. Дядя вышеупомянутого о. Иоанна священник каргопольской Троицкой церкви Герасим Анфимов также удостаивался во сне откровений святых угодников. Особенно часто ему являлся преподобный Макарий Унженский и Желтоводский, образ которого был написан в 1632 г. по повелению попа Герасима⁴. Очень вероятно, что при его же участии были записаны Чудеса преподобного Макария, так как поп Герасим выступает главным действующим лицом в девяти из сорока одного чуда, а многие другие персонажи повествования были ему хорошо знакомы. Упомянутые в чудесах № 3, 4, 14, 8, 31 духовные лица: игумен Ошевенского монастыря Иосиф, поп Иаков, старец Хергозерской пустыни Антоний, священники Красноляжской волости Стефан и Кенозерской волости Иоанн Федоров являлись поднадзорными о. Герасима, так как с 1649 по 1657 г. он исполнял должность поповского старосты. В силу своих служебных обязанностей он также общался с воеводами Григорием Аничковым (чудо № 26) и Евстафием Зыбиным (чудо № 27). Названный в чуде № 32 каргополец Козма Иосифов был прихожанином и церковным старостой Троицкой церкви, где более 30 лет служил о. Герасим. В 1660 г. церковный староста Коземка Осипов бил челом Новгородскому митрополиту Макарию о перестройке обветшавшей церкви Живоначальной Троицы с приделом великомученика Димитрия Солунского⁵. Митрополит Макарий поручил это дело игумену Спасского монастыря Иову, вероятно, исполнявшему должность поповского старосты в 1660 г.⁶ В бытность же поповским старостой о. Герасима в 1649 г. ему было приказано Новгородским митрополитом Никоном ликвидировать мужскую пустынь Ивана Волосатого и учредить на ее месте девичий Успенский монастырь. Единственный оставшийся в пустыни старец Филарет был отослан о. Герасимом в Соловецкий монастырь под начал в 1650 г.⁷ Спустя два года к Никону обратился каргопольский посадский староста Дружина Сорокин с просьбой перевести указанного старца в Каргополь, что и было исполнено митрополитом: «...в прошлом де во 158 (1650) году по нашему указу послан в Соловецкий монастырь под начал ис пустыни старец Филарет, и в Соловецком де монастыре во всяких трудах ходит з братьею третей год и нам бы ево, Дружину Сорокина, пожаловати, велети б того старца Филарета из Соловецкого монастыря отпустить на обещание в Спаской монастырь, в Каргополь»⁸. Еще

через три года, в 1655 г., мы встречаем в документах имя казначея Спасо-Преображенского монастыря старца Филарета Андреева сына Токаревского⁹. Не исключено, что это тот самый старец из пустыни Ивана Волосатого. В июне 1652 г. в Каргополе проездом останавливался митрополит Никон с мощами св. Филиппа. Каргопольское духовенство, возглавляемое троицким попом Герасимом Анфимовым, городские власти во главе с воеводой Михаилом Ивановичем Наумовым и все горожане встретили святыню крестным ходом за версту от города и поместили ее на ночь в Христорожественский собор, совершив всенощное бдение¹⁰. В память о пребывании в соборе в продолжение одной ночи мощей св. Филиппа каргопольцы устроили на северной стороне придел в честь св. Филиппа митрополита Московского. По другим сведениям — в честь преп. Алексия, человека Божия¹¹. В 1662 г. в Каргополе при поповском старосте рождественском попе Иоанне Семенове случилось чудо мироточения от иконы Спаса Нерукотворенного Образа. Священник Доментян Евдокимов и пономарь Василий 8 июня, вернувшись в храм Спаса Всемиловитого после молебного пения в Христорожественском соборе по случаю дня рождения великого князя Федора Алексеевича, увидели на Нерукотворенном образе две источники. Одна текла из-под правого ока, вторая образовалась на волосах, пониже правого уха¹². О чуде было объявлено духовным лицам и воеводе Петру Ивановичу Дубровскому для засвидетельствования. Также был совершен крестный ход из Христорожественского собора в Спасский храм¹³. Запись о чуде до наших дней не сохранилась. В 1663 г. в каргопольском Спасо-Преображенском монастыре вместо старого игумена Иова был избран новый — Евфимий, а 1 мая «Троицкой поп Герасим отвел монастырь Вастьяновы Строкины пустыни игумену Евфимию»¹⁴. Обычно процедура введения в должность являлась прерогативой поповского старосты, которым в указанный год был поп Иоанн Семенов. Можно лишь предположить, что Герасим Анфимов замещал заболевшего рождественского попа. К. А. Докучаев-Басков, очень подробно описавший по материалам ныне не существующего архива Каргопольского Спасо-Преображенского монастыря жизненный путь «благочестивого пресвитера» Герасима, замечает, что это последнее упоминание его имени в документах¹⁵. Далее К. А. Докучаев-Басков, не найдя в Синодике Спасского монастыря в роду «троицкого попа Матфея и

брата его Тимофея Герасимовых детей» имени Герасима, но, увидев имя священноинока Григория, вполне логично заключил, что Герасим перед смертью принял иноческий чин с именем Григорий¹⁶. Занимаясь исследованием Хергозерской пустыни, К. А. Докучаев-Басков обнаружил в архиве Спасского монастыря и опубликовал грамоту, адресованную Новгородскому митрополиту Питириму и содержащую жалобу монахов этой пустыни на старца Кирилла Шалгачева¹⁷. Грамота написана черным попом Григорием, который в 1668 г. вернулся из Москвы и столкнулся с беспорядками в управлении пустыней, произошедшими в его отсутствие. Описываемые события из монастырской жизни резко контрастируют с «житийным» поведением монашествующих. Приводим эту грамоту по публикации К. А. Докучаева-Баскова с сохранением его правки: «Великому господину преосвященному Питириму, митрополиту Великого Нова города и Великих Лук быют челом нищии тво(и), Каргопольского уезда, Живоначальные Троицы и преподобнаго Макария Желтовоцкаго и Уньженскаго чудотворца, Хергозерские пустыни, черной поп Григорьище з братьею. Жалоба, государь, нам тое же пусты(ни) на старца Кирилла Шалгачева: был, государь, у нас в пустыни он, старец Кирило Шалгачев, 175 г. (1667 г.), августа с первого числа до третьяго воскресения великаго посту нынешнаго 175 г. во всем в нашей пустыне владел, и я нищей приехал с Москвы и он отстал от казначейства, а отчету нам и по се время не дает, избегает и у нас не живет неведомо для чего, а ответчи... государь у нас в пустыни данные оброчные и Хергозерской пустыни ис черного и купчая он у себя держит, а нам, нищим не отдаст. А будучи он у нас в пустыни семерых овец убил, без брацкого ведо(ма), — того не ведаем, где овчины и мясо и сало клал; да сверх того старых семь овчин он же взял, не ведаем, где положил; да он же судно делал, у нас ден(ги?) и запас имал и долговые и сенанильные (синодичные — за поминовение?) деньги имал; да он же взял меру крупы запарные... ни в чем нам нищим отчету не даст, а нам, нищим, угрожает неведомо чем, и кожи две делал — нам не отдал же; и волостных государь, христиан напрасно волочит для своеи бездельны корысти; мы зовем в монастырь и он не идет; а по твоему государеву святительскому указу старцом велено в монастырех жити. Милостивы(й) государь, великий святитель, преосвященны(й) Питирим, митрополит великого Нова города и Великих Лук, пожалуй нас нищих своих богомольцов, вели, госу-

дарь, Спасского монастыря игумену Евфимию сыскать того старца Кирила Шалгачева, взять по нем порука з записью, стати ему в нашу пустыню и отчет нам дати и данные оброчные монастырскую ис черных и купчую нам нищим отдать; А будет он поруки не учнет давати — вели, государь, его старца Кирила в крепосте послати к нам нищим и отчет дати, и не вели, государь, ему старцу в мире жити и христиан напрасно продавать и волочить, и жить в монастыре; а будет, государь, отчет нам даст и сколько начету на нем будет — вели нам нищим доправить, или его перед игумена, по твоему святительскому указу поставить; да и в указе Прохорка за порукою к нам, нищим, прислать: жил у нас и плату у нас нищих унес. Государь святитель смилуйся!» На обороте: «К сей челобитной черной поп Григорьище руку приложил. К сей челобитно(й) черной поп Макарии и вместо братии своей по их велению руку приложил»¹⁸. Учитывая особое внимание Герасима Анфимова к Хергозерской пустыни, возникает предположение, что под именем черного попа Григория скрывается именно Герасим Анфимов, который постригся в любимой им пустыни. Подписавший грамоту после черного попа Григория второй черный поп Макарий не кто иной, как служивший здесь с 1658 г. в течение девяти лет священник Мартин Никифоров. В 1667 г. он овдовел и принял постриг с именем Макарий¹⁹. Следует заметить, что К. А. Докучаев-Басков делает ошибки при переводе дат от сотворения мира на летоисчисление от Рождества Христова. Так, он неверно указывает 1659 г. вместо 1658 г. при переводе даты 7 ноября 7167 г.²⁰ В цитированной выше грамоте также содержится ошибка, либо допущенная писцом, либо вкравшаяся в текст при его переписке самим К. А. Докучаевым-Басковым. Если после 1 августа 7175 г. прошло время до начала Великого поста, то год должен быть уже 7176, а не 7175, как указано в грамоте. Следовательно, датировать эту грамоту можно 1668 годом. Иеромонах Макарий описан племянником Герасима Анфимова о. Иоанном в Житии Кирилла Челмогорского. 24 декабря 7182 г. (дата опять переводится с ошибкой — вместо 1673 г. указывается 1674 г.) в Успенской церкви в Кирилло-Челмогорском монастыре возник пожар, при тушении которого иеромонах Макарий ослеп и потерял дар речи. Во сне ему явились преподобные Макарий Унженский и Кирилл Челмогорский и исцелили его. Отвечая на вопрос святых, из которого он монастыря, иеромонах Макарий говорит о себе: «Аз есмь обещался служить

у преподобнаго Макария и оттуду мя изгонил иеромонахъ Григорий, и ныне аз здесь служил»²¹. Вероятно, у черного попа Григория произошел конфликт с черным попом Макарием на почве управления пустыней и последнему пришлось уйти в расположенный недалеко Кирилло-Челмогорский монастырь. Иеромонах Макарий в 1682 и в 1687 гг. был строителем в Челмогорском монастыре, и его род записан в монастырский синодик: «Род Челмогорского монастыря строителя иеромонаха Макария: Никифора, инока Корнилия, Улиянии, Татианы, Михаила, утопшаго Никифора»²². Стоящее на первом месте имя Никифора совпадает с отчеством белого попа Мартина, что укрепляет нашу уверенность в отождествлении Мартина и Макария. В грамоте также упомянут игумен Спасского монастыря Евфимий, который в 1668–1670 гг. занимал должность поповского старосты и своими действиями вызвал недовольство группы посадских людей, написавших на него жалобу Новгородскому митрополиту Питириму в 1670 г. Игумена обвиняли в плохом управлении монастырем, разорении его и в безнравственных поступках²³. Этот довольно стандартный для того времени набор обвинений дополняется любопытными деталями. Евфимию инкриминировали особое сверх меры келейное строительство, нелюбовь к новоисправленным служебникам, неуважение к царским дням, что указывает на его отрицательное отношение к никоновской реформе²⁴. Результаты разбирательства по этому делу нам, к сожалению, неизвестны, но предположительно Евфимий был отставлен от игуменства в ноябре 1671 года, а спустя три года снова избран братией Спасского монастыря в игумены²⁵. Вплоть до своей окончательной отставки в 1677 г. игумен Евфимий покровительствовал противникам церковной реформы, превратив свой монастырь в укрытие для людей, не изменивших своим убеждениям и вступивших в конфликт с церковными и светскими властями (именно для этого строились дополнительные кельи). В 1675 г. к нему в монастырь были направлены в качестве соглядатаев иеромонах Сергей и иеродьякон Филофей, официально исполнявший должность строителя²⁶. Эти монахи были давнишними знакомыми и антагонистами игумена Евфимия. Основные вехи их жизни осветил еще К. А. Докучаев-Басков, обнаружив в архиве Спасо-Преображенского монастыря хозяйственные документы Кирилло-Челмогорской пустыни²⁷. Согласно этим документам, Сергей и Филофей — два брата, принявшие постриг в

Кожеозерском монастыре при игумене Никоне, будущем патриархе. Кем они были в миру, установить не удалось, но, судя по богатым вкладам, сделанным в Челменскую пустынь, происходили из зажиточной семьи²⁸. В 1647 году, оставив Кожеозерский монастырь, Никон, по-видимому, взял братьев с собой²⁹. П. Николаевский, описывавший путешествие Новгородского митрополита Никона в Соловецкий монастырь за мощами святителя Филиппа, приводит выдержку из приходо-расходной книги денежной казны митрополита Никона. В ней говорится о свите митрополита, и среди прочих упоминаются дьяконы Сергей и Филофей, которые называются крестовыми монахами, т. е. служащими при домовой церкви митрополита³⁰. Следовательно, в 1652 году при вторичном посещении Кожеозерского монастыря оба брата были дьяконами. Сергей позже был рукоположен в черные попы, а Филофей так и остался черным дьяконом. В 1655 г., по сведениям, почерпнутым К. А. Докучаевым-Басковым из Жития Кирилла Челмогорского, иеродьякон Филофей уже жил в Челмогорском монастыре. Иеромонах Сергей также упоминается в Житии, но без указания года³¹. Иеродьякон Филофей в различные годы исполнял должность строителя Челмогорской пустыни, а в 1675 г. был каргопольским поповским старостой³². Сергей умирает до 1687 г., а Филофей после 1689 г. В известном памятнике старообрядческой агиографии Житии Корнилия Выговского рассказывается, что Филофей, возвращаясь из Кожеозерского монастыря, упал с лошади и погиб под ее копытами³³. Житийный рассказ о смерти Филофея представлен в идеологизированном виде как Божий суд над гонителем правоверных, но тем не менее несет в себе важную информацию. Филофей последние годы жизни действительно провел в Кожеозерском монастыре, это подтверждает его собственноручная запись на подаренной им в Спасо-Каргопольский монастырь Триоди цветной³⁴. Там же, в Кожеозерском монастыре, он, вероятно, и был погребен. Во всяком случае, как замечает К. А. Докучаев-Басков, не в Челменской пустыни³⁵. Другая надпись, сделанная Филофеем на Псалтири следованной и скопированная священником Федором Гурьевым в рукописи «Историческое описание Челмогорской пустыни, состоящей в Каргопольском уезде», немного меняет картину, составленную К. А. Докучаевым-Басковым. Надпись в изложении Ф. Гурьева гласит: «Лета 7167-го 1659. Положил сию книгу Псалтирь в дом святого Богоявления Го-

сподня в Челменской монастырь иеродьякон Филофей по брате своем иеромонахе Сергию и по своей душе в вечное поминание, ученики святейшаго Никона патриарха; аз Филофей был в сей пустыне строитель, а всего житья двадцать лет, а 15-ть лет наездом, при моем недостоинстве церкви построены и св. иконы живописныя и св. книги и ризы; а по нас живущие помяните нас убогих, при нас поля распаханы и пожни разчищены...»³⁶ Далее Ф. Гурьеву разобраться не удалось, но в другом месте он обнаружил вкладную запись патриарха Никона от того же 1659 г. в Ново-Иерусалимский монастырь. Ф. Гурьев предположил, что Псалтирь была подарена самим Никоном Филофеем или Сергию³⁷. Из надписи Филофея явствует, что около 1639 г. он уже жил в Челмогорской пустыни, а с 1644 по 1659 г. часто находился в отъезде. В 1659 г. он, вероятно, посетил уже опального патриарха Никона в Воскресенском Ново-Иерусалимском монастыре и получил от него в дар указанную Псалтирь. Филофей и Сергей, будучи духовными детьми сначала игумена, затем митрополита и, наконец, патриарха Никона, должны были разделять его взгляды на церковную реформу и способствовать ее распространению. Присутствие в монастыре подобных ревностных поборников новизны не сулило ничего хорошего игумену Евфимию, который, внешне покоряясь начальству, в душе оставался верен старому обряду «...любил же старое благочестие и служил по-старому»³⁸. Очень вероятно, что именно эти монахи способствовали строгому наказанию нелояльного игумена, последовавшему после неудачного для реформаторов прения о вере с иноком Корнилием в 1677 г.³⁹ О печальной судьбе Евфимия мы можем только догадываться, так как на его месте появляется другой игумен, а имя Евфимия исчезает из источников. Давнишнее знакомство его с Сергием и Филофеем связано с Кожеозерским монастырем, где он жил до своего появления в Каргополе. Любопытные сведения о раннем периоде жизни игумена Евфимия содержатся в Житии Феодосия Сийского. В мае 1652 г. митрополит Никон, проезжая через Холмогорский уезд, сослал игумена Антониево-Сийского монастыря Феодосия в Кожеозерский монастырь, где тот сдружился с близким ему по душевному складу иеромонахом Евфимием. В житии также говорится о дружеских отношениях Феодосия с другими кожеозерскими монахами — Боголепом Львовым и иеродьяконом Павлом, будущим игуменом⁴⁰. Опираясь на житийное изложение событий, некоторые

исследователи делают вывод о существовании в монастыре в 50-е годы XVII в. кружка писателей — книжников⁴¹. Но нам ничего неизвестно о литературной деятельности в эти годы никого из вышеназванных лиц за исключением самого Феодосия. Последний переписал в 1658 г. Житие Антония Сийского, положив, таким образом, начало работе над новой редакцией этого памятника⁴². Боголеп Львов составил краткую редакцию Жития Никодима Кожеозерского, но только за несколько лет до появления в монастыре игумена Феодосия⁴³. О книжных пристрастиях Боголепа можно смело говорить, зная о его внушительной келейной библиотеке, а также на основании приходорасходных книг Московского Печатного двора, где фиксировались покупки кожеозерского старца, или на основании вкладных записей на книгах⁴⁴. В этой связи представляет интерес запись, сделанная на печатном Евангелии 1648 года издания: «158 июня в десятый день положил сию книгу евангелие в церковь великого чудотворца Николы в Новгородском уезде в Коргозерскую волость старец Боголеп Львов, да ис Каргополя Троицкой поп Герасимище Анфимов, а служащим бы иереом пожаловать бы нас помолити Бога, да и родителей наших поминати инока Васьяна, иноку Соломонию, инока Герасима, инока Прохора, Анфима, Гликерью и их сродников, подписал на книге Троицкой поп Герасимище Анфимов»⁴⁵. Из записи явствует, что Герасим Анфимов тоже был книжным человеком и имел контакты с Кожеозерским монастырем в лице Боголепа Львова. Утверждение же Е. А. Рыжовой о связи Антониево-Сийского монастыря с членами упомянутого выше кружка книжников, базирующееся на записи в Летописце Антониево-Сийского монастыря: «Часословець полдесть, плетен в затылокъ, данье старца Боголепа», представляется малоубедительным. Во-первых, не всякий старец Боголеп — Львов, во-вторых, из вкладных книг Антониево-Сийского монастыря видно, что вклад старца Боголепа (Часословец и другие книги) поступил в монастырь между 1592 и 1601 гг., не позднее⁴⁶. О каких-либо вкладах Боголепа Львова в Антониево-Сийский монастырь сведений не выявлено. Да и сам Боголеп Львов был фигурой настолько сложной и противоречивой, что очень рискованно представлять его в каком-то одном свете, основываясь только на житийном повествовании. То далеко не дружеских отношениях старца Боголепа Львова с участниками так называемого кружка книжников

свидетельствуют документы, относящиеся к деятельности собора 1666 г., в которых перечисляются вины старца Боголепа: «...да с ним же старцем Боголепом того ж монастыря игумен Павел побраняся, упрекал его старца Боголепа, что погубил де ты, окаянный, у себя в кельи душ здвадцать своим беззаконием; и то слышали многия братия и дьяки и служебники и каргопольские приставы Еремей Ошмарин да Иван месник... И за игумном по монастырю гонял и ученик его старца Боголепа старец Иосаф хотел было игумна бить по его старцеву научению, и игумен в келью, а посох изронил на монастыре, и убоаяся его ис кельи не выходил дни стри, а посох на монастыре лежал. А и прежние игумены от него Боголепа изгнаны с большими скорбми: игумен Феодосий, игумен Дионисий, игумен Сергей, игумен Самоил...»⁴⁷ Трудно представить, что эти люди ранее составляли кружок единомышленников. Скорее всего, в житии были перечислены не книжники, а наиболее выдающиеся лица, оказавшиеся в монастыре вместе с Феодосием. Тем более что будущий игумен Павел вообще не имел никакого отношения к литературному творчеству. Что касается Евфимия, то его дружба с игуменом Феодосием и кожеозерским игуменом Павлом не вызывает сомнения, так как находит подтверждение в его собственном сочинении, вошедшем в новую редакцию Жития Антония Сийского под названием «Сказание о игуменѣ Евѣфимии Спасовѣсьскаго монастыря в Каргополѣ зовома Строкиня пустыня». В Сказании Евфимий рассказывает о произошедшем с ним чуде исцеления болезни глаз при помощи чудотворного образа иконы Божией Матери Одигитрии в Антониево-Сийском монастыре. Автор капитального труда, посвященного Житию Антония Сийского, Е. А. Рыжова указывает, что чудо произошло по явлению святого Антония⁴⁸. В известных нам списках из собраний Пискарева, Ундольского, Овчинникова, ОИДР и Музейного, хранящихся в РГБ, о святом Антонии в связи с исцелением не упомянуто. В жанровом отношении «Сказание о игумене Евфимии» является типичным образцом «видений» с трехчастной схемой: болезнь, видение чудотворного образа, исцеление. Подобно большинству произведений такого типа, «Сказание» содержит точные указания на место и время событий, имена реальных людей. Евфимий начал писать «Сказание» весной 1662 г., находясь в Каргопольском Спасо-Преображенском монастыре, после переезда из Кожеозер-

ского монастыря (Л. 207 об.)⁴⁹. Потом, испугавшись, что ему не поверят, оставил свой труд до тех пор, пока у него снова не заболели глаза. Тогда он решился все рассказать уже знакомому нам игумену Иову и получил от него благословение завершить работу (Л. 208–208 об.). Евфимий очень точно датирует свое видение: болезнь началась 8 или 9 августа 1661 г. и продолжалась до 16 декабря, когда чудесным образом наступило исцеление от образа Божией Матери Одигитрии. Этот чудотворный образ остался не тронутым огнем во время пожара 2 мая 1658 года. О нем игуменом Феодосием (как считали В. О. Ключевский, И. А. Яхонтов, а вслед за ними и Е. А. Рыжова, доказавшая авторство Феодосия на основе текстологического анализа) было написано «Сказание о иконе Пресвятыя Богородицы», которое также было включено им в состав новой редакции⁵⁰. Образ Богородицы Смоленской до пожара находился в соборной церкви, в приделе преп. Сергия Радонежского возле царских врат, отсюда его определение — «меживратная»⁵¹. После пожара его поместили в тот же придел, но не возле царских врат, а напротив левого клироса близ стены. Именно на этом месте застаёт его Евфимий в своем видении. Любопытно проследить историю этого образа. Из монастырской описи, составленной самим преп. Антонием при передаче всего монастырского имущества строителю Кириллу 3 июля 1556 г., видно, что в указанный год Смоленской иконы Божией Матери в монастыре не было⁵². Во вкладных книгах мы находим единственную запись о вкладе известными сийскими иконописцами Иваном и Григорием Федотовыми из села Шарапова иконы Божией Матери Одигитрия от 12 октября 1596 г.: «105-го октября в 12 день Иван же иконник з братом з Григорьем дали образ «Пречистые Богородицы Одегитрие» на красках, полушестых пядей...»⁵³ Так как среди прочих вкладов не встречается больше икона Богородицы Одигитрия, возможно допустить, что это и есть чудотворный образ, который дожил до второй половины XIX столетия и был описан епископом Архангельским и Холмогорским Макарием в числе примечательнейших монастырских вещей⁵⁴. Промежуток времени между пожаром и видением всего три года — с 1658 по 1661 г. Именно в этот период Евфимий должен был побывать в Антониево-Сийском монастыре, чтобы позже точно описать местоположение иконы. Однако мы не имеем на этот счет достоверной

информации. Не исключено, что Евфимий сделал описание со слов игумена Феодосия, работавшего как раз в это время над новой редакцией «Жития Антония Сийского». Рассказ Феодосия о чудесном спасении иконы от огня настолько впечатлил Евфимия, что тот во сне отчетливо представил чудотворный образ и прибег к его помощи. Сюжет «Сказания» отличается от традиционных образцов жанра «видений» почти полным отсутствием мистицизма, если не считать самого перенесения в Антониево-Сийский монастырь. Исцеление Евфимий получает не по явлению святого или Богородицы, но самым естественным образом, помазав глаза маслом из лампадки перед иконой Богоматери Одигитрии (Л. 205 об.). Также болезнь в наказание за нерадивость при работе над «Сказанием» вызвана не Божественным гневом, а заурядной причиной — он дунул в кадило и запылил себе глаза пеплом (Л. 208). В «Сказании» немного смещается реальное положение двух игуменов — Феодосия и Павла. В 1661 году Павел еще не был игуменом. Он был определен на должность 24 февраля 1662 г. вместо Феодосия, вернувшегося в свой родной Антониево-Сийский монастырь. Павел игуменствовал в Кожеозерском монастыре до самой своей смерти в декабре 1682 г., а Феодосий — в Антониево-Сийском также до смерти, последовавшей 29 октября 1688 г.⁵⁵ Но, что интересно, в момент написания «Сказания» весной 1662 г. и тот и другой уже исполняли обязанности настоятеля — каждый в своем монастыре, хотя официально Феодосий был благословлен на игуменство митрополитом Сарским и Подонским Питиримом только 2 марта 1663 г.⁵⁶ Феодосий продолжал свою работу над «Житием Антония Сийского», как установила Е. А. Рыжова, до 1666 г. По наблюдению исследовательницы, в новой редакции «Жития» он внес незначительные изменения в текст редакции Ионы и к 16 чудесам XVI в. добавил 11 новых чудес 1639–1666 гг., в число которых и вошло «Сказание о игуменѣ Евфимии»⁵⁷. Одиннадцать новых чудес расположены после «Слова похвального преподобнаго отца нашего игумена, Антония Сийскаго чудотворца». «Сказание о игуменѣ Евфимии» занимает седьмое место, а на последнем месте помещено «Сказание о иконе Пресвятыя Богородицы», которым и заканчивается редакция Феодосия. Новая редакция XVII в. была известна еще в XIX столетии В. О. Ключевскому и И. А. Яхонтову (в ограниченном числе списков), но первым, кто об-

ратил внимание на «Сказание о игуменѣ Евфимии», была Е. А. Рыжова⁵⁸. Исследовательницей выявлено 19 списков данной редакции: собр. Пискарева. № 109 (РГБ); Арханг. С. 118 (БАН); Солов. № 230/230 (РНБ); собр. Александро-Невской Лавры А–50 (РНБ), собр. СПб. ДА. А. II. № 209 (РНБ), собр. Михайловского Q–359 (РНБ); собр. Эрмитажное. № 7 (РНБ); ОСРК. Q. 1.335 и ОСРК. Q. 1.351 (РНБ); собр. Пискарева. № 112 (РГБ); собр. Ундольского. № 284 (РГБ); собр. ОИДР. Отд. I. № 39 (РГБ); собр. Чудова монастыря. № 342 (ГИМ); собр. Уварова. № 236 и собр. Уварова. № 731 (ГИМ); Мезенское. № 3 (ИРЛИ); Пинежское. № 9 (ИРЛИ); собр. Отдельных поступлений. № 292 (ИРЛИ. Оп. 23); собр. Текущих поступлений. № 1244 (ГАЯО)⁵⁹. «Сказание о игуменѣ Евфимии» отсутствует лишь в самом раннем списке собрания Пискарева № 109 из-за его незавершенности. К указанным выше спискам редакции Феодосия, содержащих «Сказание», можно добавить еще один, не учтенный Е. А. Рыжовой. Это список XVII в. без начала и конца из собрания Овчинникова № 773. В других редакциях, число которых Е. А. Рыжовой сводится к 11, также можно обнаружить «Сказание». Так, в списке Музейного собрания № 4106, представляющем редакцию Ионы с 16 чудесами, позднее, по предположению Е. А. Рыжовой в 1667 г., были приписаны 4 чуда редакции Феодосия со «Сказанием», которое в данной рукописи не имеет названия⁶⁰. Выделяемая Е. А. Рыжовой Виршевая редакция состоит из нескольких текстов, куда в большинстве случаев входит «Житие Антония Сийского» в редакции игумена Феодосия с 11 новыми чудесами⁶¹. Поэтому 3 списка Виршевой редакции со «Сказанием о игуменѣ Евфимии» были названы в числе 19 списков редакции Феодосия: собр. СПб. ДА. А. II. № 209 (РНБ); собр. Эрмитажное. № 7 (РНБ); собр. ОИДР. Отд. I. № 39 (РГБ). Для публикации избран список из собрания Пискарева № 112. Он принадлежит к самому раннему образцу рукописей, составляющих комплекс сборников, которые включили службу Антонию Сийскому в редакции Печатной Миней и само «Житие в редакции Феодосия»⁶². Рукопись подробно описана Е. А. Рыжовой и датируется исследовательницей по филиграммам 60-ми гг. XVII в.⁶³ (63). «Сказание» располагается на лл. 203–208 об. и написано полууставом одного почерка, того же, что и большая часть сборника.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Основной текст: РГБ, собрание Пискарева, № 112

Разночтения: РГБ, собрание Ундольского, № 284 У
 РГБ, собрание Овчинникова, № 7 73 Ов
 РГБ, собрание ОИДР, № 39 О
 РГБ, Музейное собрание, № 4106 М
 РНБ, собрание Александро-Невской лавры А

л. 203.

Сказание о игуменѣ(1) Евѣфимии Спасовъсѣкаго(2) монастыря(3) в Каргополѣ зовома Строкиня пустыня.

169-го году августа со осмаго или девятого(4) числа и в семь десятомъ(5) году болѣвшу ми тяжко очима грѣхъ ради моихъ паче же(6) главою(7) многое время многажды бысть. Яко ни(8) могушу ми востати на

л. 203 об.

молитву ни хлѣба ясти ни на ину кую потребу, ниже спати мочно(9). Декабря (10) к шестому на десять (11) числу(12) умножишася (13) болѣзнь моя тако, яко ни мало ми покоя обрѣсти. Руками крѣпцѣ держашу ми главу и ницѣ лежашу ми на възглавии и томяшуся горцѣ. И мысляшу ми яко исчезосте(14) ми очи и отчаяхся, (15) понеже умножися болѣзнь моя в нощи той, яко ни мало ми уснути, но и сущимъ со мною в келии скорьбѣти болѣзни моей ради. И в нѣдоумѣнии(16) быхъ, но моляхся умом создателю моему

л. 204.

Богу и Пречистѣй его Богоматери и призывахъ многия святѣя на молитву и по семь быхъ ко утру в забвении и видѣхъ себе(17) в трапезѣ Сийскаго(18) монастыря, ту же и отца игумена Феодосия Сийскаго, на мѣстѣ(19) своемъ игуменскомъ стояща и молитву творяща. Азъ же по обычаю поклонихся и (20) припадохъ(21), благословения прося у него. Он же не отвѣща ми, ни позрѣ на мя(22), но, стоя прямо (23) молитву творяше. Мнѣ же ожидающу конца молитвы его, да благословлюся. И слышахъ(24) нѣкоего из церкви идуща. Воззрѣхъ(25) и видѣхъ

л. 204 об.

отца Павла игумена(26) Кожезерскаго(27) из церкви идуща ко мне. Азъ же оставивъ(28) отца игумена Феодосия на мѣстѣ(29) его стояща, и текохъ к Павлу отцу с радостию, яко не начаянна(30) увидѣхъ его, мня яко давно(а) не видалъ, и припадохъ(31) к ногам его, прося благословения от него. Онъ же любезно(32) благослови мя рукою своею, и объеъмъ (33) цѣлова мя иночесъки и азъ его такожде. (34) А отецъ(35) Феодосий(36) поиде с мѣста своего в церковь

(37)и отецъ Павелъ поиде же вслѣдъ(38) его(39). Азь же останахъ в трапезѣ, и обозрѣхъся, и видѣхъ на шей странѣ

л. 205.

противу(40) лѣвого(41) крылоса (42) стоящу икону Пресвятыя Богородицы Одиотрии (43), не о стѣну, но кромѣ стѣны близъ, еже стоить в предѣлѣ(44) у трапезной церкви меживратною(45), коя в пожаръ от огня Божиимъ промысломъ соблюдена, и пред нею лампаду горящу с масломъ деревянымъ. И помыслихъ в себѣ от масла оного(46) помазати болящия ми очи и главу, (47)да нѣчто(48) мало облегчение(49) болѣзни моей прииму. И омочихъ (50) рукъ моихъ(51) персты в масло оно, еже в лампадѣ предъ иконою Пресвятыя Богородицы (52)бѣше же масла польъ чаши(53). И обрѣтесе

л. 205 об.

масло горяче(54) вельми(55), яко едва ми стерпѣти //ожжение персть моихъ и не завопити, но убояхся братии да не возропшуть(56) на мя о семь мнѣхъ бо ихъ в трапезѣ стоящихъ на молитвѣ. И изнесохъ довольно на рукахъ моихъ масла и положихъ(57) на чело мое и (58)ростирахъ(59) рукама со опасениемъ, дабы во очи не попало и не повредило ихъ. И не вѣмъ(60), како масла оного заиде ми во очи(61). Азь же о семь вельми ужасохся, мня, яко усугубитися хоцетъ того ради болѣзнь моя. И от страха вострепетахъ велми и возбнувъ от сна, (63)очютивъ себе(64) лежаща

л. 206.

нищъ челомъ на возглавии, и руцѣ // мои бѣста(65) обѣ у чела плотно держашася (66). И мокрота велия на лѣбѣ и на очесех(67) моихъ бѣше тогда, не вемъ от поту или что яко и рукама моимъ смокнутися вельми. И сѣдохъ на постели моей, и (68)рукама(69) отирахъ чело и очи, и не почухъ(70) прежняя(71) бывшия ми тяжкия болѣзни. Щупахъ бо болящия(72) ми око(73) и(74) терпяше(75) ми прикосновение руки яко(76) не яко(77) болѣзную. И возмнѣхъ, яка(78) не во снѣ ми творится сие(79), того ради востахъ и прекрестихся многажды рукою моею и молитву

л. 206. об.

сотворихъ и обозрѣхъся(80) совершенно(81), и начахъ глядати очима моима и двизастася не яко прежде(82) в болѣзни моей. Бѣше бо тогда(83) ночь и темно в келии оной, всѣмъ бо тогда спящимъ, азь же отверзохъ оконце и видѣхъ ношный свѣтъ по обычаю обѣма очима и возрадовахся.(84) Воставше(85) от мѣста(86) на немъ же сѣдѣше, и начахъ поклонятися(87) в радости моей Господу Богу и Пречистѣй Его Богоматери. И сѣдохъ(88) на постели моей(89) размышляше(90), како бысть мнѣ незапно исцѣление. И начаше

л.207.

(91)клепати к заутрени(92). Восташа же сущии в келии // и взяша огонь, азь же глядахъ и на огонь(93), могущу(94) ми зрѣти его, яко здоровыма очима. Бѣше

бо прежде(95) ни мало(96) зрѣти не токмо на огнь, но ни просто отверзати(97), и прикрывахся от сущихъ ту, да не зазрят ми от зѣльныхъ(98) болѣзни и(99) скорому преложению. Прилучи же ся тогда мнѣ от нѣкоихъ братий(100), иноковъ, звану быти великия ради нужды полезныя на мѣсто отстоящее от насъ пятнадцать поприщъ. И азъ убо того же утра въ зори поѣхавъ тамо ничто же болезнуга, и быхъ тамо дни нѣкия(11, 1), и возвратихся паки на мѣсто мое,

л.207 об.

иде (2) же прежде(3) // былъ безболѣзненъ(4), (5) благодаря(6) Всесильнаго Бога и Пречистую Богородицу. Егда же(7) ми бысть скорое исцѣление, тогда(8) записахъ день видѣния. Тоя же зимы преѣхавъшу(9) ми жити в монастырь(10) Всемиловитоваго(11) Спаса, близъ града Каргополя, и весною наченшу ми совершенно писати Всемиловитыя Богоматере присѣщение(12) на мнѣ грѣшномъ(13) и скорое лютыя болѣзни моей исцѣление(14), прииде ми противная мысль яко просто прилучися таковая вещь(15) безъ присѣщения(16) и не поимуть(17) ми вѣры. И того ради закоснѣхъ(18)

л.208.

и престахъ // писати. И егда приспѣвшу вечернему пѣнию, (19)идохъ в церковь на молитву, и прилучися дунути ми(20) в кадило, и порхну ис кадила пепель во очи мои(21) и начаста паки очи болѣти. Мнѣ же очищающу ихъ и (22) строящу яже(23) на ползу дни три или (24)вящше(25). И ничто же ми успѣвшу на пользу, но наипаче множашеся(26) болѣзнь моя. И идохъ ко игумену обители тоя и объявихъ (27)болѣзнь свою и покаяхся ему в сокрушении сердца совершенно(28). И от того часа обрѣтохъ ползу, яко мощи ми

л. 208 об.

писати и чести безболѣзненно(29), и(30) сего ради приемъ благо // словение от игумена и дерзнухъ писати о семъ и повѣдати на ползу слышашимъ(31). Боях бо ся за презрѣние осуждения, а за умолчание паки наказания болѣзни. От обоихъ зѣлнѣ стѣсняемъ. Васъ же молю о семъ, любимицы, да не позазрити ми о многочудесномъ исцѣлении. Нынѣ убо щедроть ради Божиихъ(32), Пречистыя Его Богоматере(33) милости, и молитвъ ради преподобнаго Антония чудотворца и отецъ моихъ духовныхъ совершенно здравъ, и очима вижу, славя Бога(34).

Примечания

а) Испр.по УОвОА; в рукоп. дивно.

1) игумене УОА. 2) Спаского У; Спасского ОвОА. 3) монастыря У. 4) девятого УОвОМА. 5) 70 У; семдесятом Ово. 6) Нет А. 7) Доб. моею О. 8) не УОвОМ.

9) мощно УОвОМА. 10) декемврия УОво. 11) 16 У.12) Доб. нощию М. 13) умножившися УОвОМА. 14) исчезостѣ Ова. 15) — 19) и жалящу ми во умѣ моемъ и моляхся умомъ Создателю моему Богу, Пречистой Его Богоматери и призвахъ многия святыя на молитву. И умножившися болѣзнь моя нощи тои яко ни мало ми уснути, но и сущихъ со мною в келии скорбити болѣзни моей ради. И в недоумѣнии быхъ и ко утру быхъ в забвении и видѣхъ себе в трапезѣ Сийского монастыря и видѣхъ отца

Феодосия Сийского игумена на мѣсте М. 16) недоумѣнии У. 17) себѣ О. 18) Сийскаго УОвОА.20) — 21) приходоу М. 22) Доб. яко не праздень М. 23) — 24) молитвуя, мѣѣ же ожидающе и слышых М. 25) возрѣх О. 26) Доб. Феодосия О. 27) Кожеозерскаго УОвО; Кожеозерскаго А. 28) оставих М. 29) мѣсте МА. 30) не начаяню УОвОА. 31) припадах М. 32) любездно УА; любезнѣ М. 33) объем У; ем М. 34) — 35) И отец М. 36) Феодосей МА. 37) — 39) и отец Павел вслед его поиде же М. 38) во след УОвОА. 40) противо М. 41) лѣваго А. 42) клироса У; крилоса А. 43) Одигитрия У; Одигитриа ОвО. 44) редѣлѣ М; предѣле А. 45) межувратною М. 46) онаго О. 47) — 49) да negli хотя мало что облегчение М. 48) да не что А. 50) — 51) обѣх моих рук М. 51) своих А. 52) — 53) бьяше бо масла в пол чаши М. 54) горячо А. 55) велми УМ. 56) возропщуть У. 57) положил М. 58) — 61) ростилах руками плотно, но опасался, дабы во очи не попало и не стало бы их ясти и не вемъ какъ не уберегохся и попаде ми масла оного во очи М. 59) растирах А. 60) вем У. 62) велми М. 63) — 64) чютив себѣ М. 65) бѣсте О. 66) держашася УОвМА; держашеся О. 67) очесеѣх УА; очесеѣх О. 68) — 69) руками моими М. 70) почюхъ У. 71) прежня У ОвО; прежде М. 72) болящее А. 73) очи У; очеса Ов. 74) Доб. не У. 75) терпяще ОвО. 76) Нет М. 77) Нет УОвО. 78) яко ОвОА. 79) Доб. и О. 80) обозрихся М. 81) совершенно А. 82) прежде М. 83) Нет М. 84) — 87) И затворив оконце востах и поклоняхся М. 85) воставъ же УА; воставши О. 86) Доб. своего А. 87) поклонятися У. 88) седях ОвО. 89) Доб. и ОвО. 90) размышлях ОвО; размышляти начах М. 91) — 92) клепати заутреню М. 93) Доб. и М. 94) могущи М. 95) преже М. 96) Доб. ми М. 97) отвергати М. 98) зелныя Ов. 99) Нет М. 100) братии УМ.

II, 1) Доб. по потребѣ М. 2) идѣ УОв. 3) преже М. 4) бозболѣзнен Ов. 5) — 6) во умѣ моемъ благодаря М; и благодаря А. 7) Нет М. 8) Доб. же и М. 9) приехавшу А. 10) монастыр У. 11) Всемилостиваго ОМА. 12) присѣщения А. 13) грѣшнѣм У; грѣшнем ОвОА; грешнем М. 14) Доб. и УОвОМ. 15) вещь УА. 16) Доб. понеже аз не достоинъ есть таковаго присѣщения М. 17) поймутъ У. 18) ужасохся М. 19) — 21) дня того идох во церковь и прилучися дунути ми в кадило нѣкия ради вещи и ворхну из кадила много пепелу во очи мои М. 20) Нет А. 22) — 23) строяще яко же А. 24) — 26) четьре и ничто же успѣ наипаче множашеся М. 25) вьшьце УО. 27) — 34) болѣзнь мою и покаываясь ему во умѣ моемъ сокрушеннѣ. И приях от него благословение во умѣ моемъ писати и повѣдати о сем и тогда убо не яко во многи дни, но часа того обретохъ ползу яко мощи ми писати и чести безболѣзнено. Дерзнух и написах со страхом, бояхся зане достоинство осуждения, а молчание паки мучения болѣзни от обоихъ зѣлне стесняемъ. И нынѣ убо щедроть ради Божиих и Пречистыя Его Богоматере милости и молитв ради чудотворца Антония и отецъ духовных моих оттолѣ и до нынѣ здрав совершенно и очима вижу попрежнему обѣма, а впред воля Божия есть и будет. Аминь. М. 28) совершенно А. 29) безболѣзненно О; безболѣзнено УА. 30) Нет УОвО. 31) слышащим О. 32) Доб. и УОвА. 33) Богоматери А.

Примечания

¹ РГБ. Ф. 178. № 697. Л. 107–108.

² Житие преподобного Кирилла, игумена Челмогорского, Каргопольского чудотворца // Альфа и Омега. М., 1998. № 3(17). С. 223.

³ РГАДА. Ф. 141. Оп. 3. Д. 59. Ч. 1. Л. 42–43.

⁴ Сказание о чудесах в Каргопольской Хергозерской пустыни от иконы преп. Макария Унженского и Желтоводского // ЧОИДР. 1902. М., 1902. Кн. III. С. 5.

⁵ См. чудо № 1, 3, 10, 19, 20, 22, 23, 26; ОПИ ГИМ. Ф. 450. Д. 368. Л. 53 об.- 54 об.

⁶ *Докучаев-Басков К. А.* Хергозерская, Макарьевская пустынь // Христианское чтение. СПб., 1890. Ч. 2. С. 799.

⁷ ОПИ ГИМ. Ф. 450. Д. 368. Л. 154 об.- 155.

⁸ *Докучаев-Басков К. А.* Пустынь Иоанна Волосатого // Христианское чтение. СПб., 1890. Ч. 1. С. 243.

⁹ *Он же.* Подвижники и монастыри Крайнего Севера. Б. м., б. г.

¹⁰ *Николаевский П.* Путешествие Новгородского митрополита Никона в Соловецкий монастырь за мощами святителя Филиппа // Христианское чтение. СПб., 1885. № 3. С. 326.

¹¹ НАРК. Ф. 27. Оп. 2. Д. 4/54а. Л. 2; *Рягузова М. Л.* Подвижники Кожеозерского монастыря // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 45; *Алферова Г. В.* Каргополь и Каргополье. М., 1973. С. 42.

¹² ОПИ ГИМ. Ф. 450. Д. 368. Л. 73–73 об.

¹³ Там же. Л. 73–73 об.

¹⁴ *Докучаев-Басков К. А.* Хергозерская, Макарьевская пустынь. С. 799.

¹⁵ Там же. С. 799.

¹⁶ Там же. С. 800.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 800–801.

¹⁹ Там же. С. 792.

²⁰ Там же.

²¹ Житие Кирилла Челмогорского. С. 232–233.

²² *Докучаев-Басков К. А.* История Челменской пустыни // Христианское чтение. СПб., 1889. № 7–8. С. 240.

²³ *Яновский П.* Описание актов Новгородского Софийского Дома // ЛЗАК за 1901 г. СПб., 1902. Вып. 14. С. 38.

²⁴ СПб. ИИ РАН. Ф. 171. III. № 166. Л. 242–255.

²⁵ *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 994; *Докучаев-Басков К. А.* Раскол в Каргопольском крае // Живая старина. СПб., 1892. Вып. 2. С. 156.

²⁶ *Курдюмов М. Г.* Описание актов, хранящихся в архиве императорской археографической комиссии // ЛЗАК за 1906 г. СПб., 1908. Вып. 19. С. 270.

²⁷ *Докучаев-Басков К. А.* История Челменской пустыни. С. 223–256.

²⁸ Там же. С. 237–238.

²⁹ Там же. С. 236.

³⁰ *Николаевский П.* Указ соч. С. 299.

³¹ *Докучаев-Басков К. А.* История Челменской пустыни. С. 237–238.

³² *Он же.* Церковно-приходская жизнь в городе Каргополе в XVI–XIX веках // ЧОИДР. 1900. М., 1900. Кн. 3. С. 23–24.

³³ *Брежневский Д. Н.* Житие Корнилия Выговского Пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сб. науч. трудов. Л., 1985. С. 94.

- ³⁴ Докучаев-Басков К. А. История Челменской пустыни. С. 239.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ ОПИ ГИМ. Ф. 450. Д. 720. Л. 10.
- ³⁷ Там же. Л. 10 об.
- ³⁸ РГБ. Ф. 344. № 152. Л. 40 об.
- ³⁹ *Старицын А. Н.* Прение о вере в Каргополе // Святые и святые северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 179.
- ⁴⁰ *Рыжова Е. А.* Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского (Книжные центры Русского Севера). Сыктывкар, 2000. С. 133.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Там же. С. 134.
- ⁴³ *Понырко Н. В.* Боголеп // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3(XVII в.). Ч. 1. А — З. С. 141; *Соколова Л. В.* Житие Никодима Кожеозерского // Словарь книжников. СПб., 1992. Вып. 3(XVII в.). Ч. 1. А — З. С. 375.
- ⁴⁴ *Понырко Н. В.* Указ. соч. С. 141; Читатели изданий Московской типографии в середине XVII в. Л., 1983. С. 68; *Тимошина Л. А.* Приходная книга Приказа книжного печатного дела 1649/1650 — 1653/1654 гг. // Очерки феодальной России. 2006. М.; СПб., 2006. Вып. 10. С. 224,248.
- ⁴⁵ *Асафов К. М., Протасьева Т. Н., Тихомиров М. Н.* Записи на книгах старой печати XVI—XVII веков // Археографический ежегодник за 1961 год. М., 1962. С. 301—302.
- ⁴⁶ *Изюмов А. Ф.* Вкладные книги Антониево-Сийского монастыря 1576—1694 гг. // ЧОИДР. 1917. М., 1917. Кн. 2. С. 14.
- ⁴⁷ Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1874. Т.1. С. 464—465.
- ⁴⁸ *Рыжова Е. А.* Указ соч. С. 134.
- ⁴⁹ Здесь и далее цитаты приводятся по рукописи: РГБ. Собрание Пискарева. № 112.
- ⁵⁰ *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 337; *Яхонтов И. А.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 116; *Рыжова Е. А.* Указ. соч. С. 142—149.
- ⁵¹ *Макарий, епископ Архангельский и Холмогорский.* Исторические сведения об Антониевом Сийском монастыре // ЧОИДР. 1878. М., 1878. Кн. 3. С. 21.
- ⁵² Там же. С. 7—8.
- ⁵³ *Изюмов А. Ф.* Указ. соч. С. 14.
- ⁵⁴ *Макарий, епископ Архангельский и Холмогорский.* Указ. соч. С. 21.
- ⁵⁵ *Строев П. М.* Указ. соч. Стб. 822; *Рыжова Е. А.* Указ. соч. С. 128.
- ⁵⁶ *Рыжова Е. А.* Указ. соч. С. 128; 143—144.
- ⁵⁷ Там же. С. 140.
- ⁵⁸ *Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 337; *Яхонтов И. А.* Указ. соч. С. 110—116; *Рыжова Е. А.* Указ соч. С. 134.
- ⁵⁹ *Рыжова Е. А.* Указ. соч. С. 139.
- ⁶⁰ Там же. С. 151.
- ⁶¹ Там же. С. 174—177.
- ⁶² Там же. С. 155.
- ⁶³ Там же. С. 155,235.

Научное творчество С. П. Шевырева в осмыслении и передаче религиозной традиции в историческом самосознании

В Российской империи, как и во всей Европе, в XIX в. происходило возрождение исторической памяти, соединяющей эту эпоху с предыдущим периодом духовно-политического единства страны через обрыв XVIII в. — века расшатывания основ духовно-государственной жизни России. В результате постепенной секуляризации сознания происхождение человека и его речи, понимаемое ранее как творение и дар Божий, как вдохновение духа в человека Богом, стало трактоваться по-иному.

Как отмечает Т. В. Артемьева, в XVIII в. в результате секуляризации идеалов смыслы византийской культуры (непосредственного источника русской) стали заменяться противоположными им западными смыслами, которые в прежней русской жизни считались «адскими». Это стало происходить в результате того, что Петр I воспитал «психологию» переворота, придав ему демонстративно-символический смысл. В период попыток отделения Церкви от государства осуществлялось стремление сначала соединить наукообразное богословское исследование с наукообразной формой изложения, а потом, ссылаясь на общепринятость философской, а не религиозной системы, провозгласить секуляризацию теоретической мысли¹.

Поскольку западная философия Нового времени исходила из схоластики, которая, в свою очередь, переняла догматический

* Аспирантка Российского государственного гуманитарного университета.

подход Аристотеля, в период Нового времени подходы к изучению внутреннего мира личности становятся противными традиционно православному русскому мировоззрению, в котором сама молитва уже ясно определяет для человека происхождение души и разума². Но в этот же период, по словам Л. Лебедева, происходил необыкновенный и великий подъем православной духовной жизни в лице о. Серафима Саровского, монахов Оптиной пустыни, митрополита Филарета Дроздова³.

Последний в 1820 г. в противовес философии Просвещения и тезису об автономии человека говорил о свободе человека в соединении с Богом при условии смирения и чистосердечия. «К несчастью, — писал он, — есть философия (того рода, который Апостол Павел называет философию по стихиям мира, и тщетную лестию) (Кол. II. 8), которая, пренебрегая вообще свидетельство человеческого рода, думает надежнейшее свидетельство истины дать сама себе. Она учит, что как весь мир связан узами причин и последствий, в которых и свободные существа более или менее запутаны, то, когда человек молится... он молится или бесполезно, или разве только для своего смирения и покорности пред властью и величеством Творца. Заметим, что и сей род мудрования не может отнять у молитвы хотя того действия, что она образует в человеке качество смирения пред Богом, — а это уже не маловажное и спасительное действие»⁴.

Русские ученые и философы продолжали тяготеть к обращению к «сердцу» в своей аргументации. Борьба против догматизма Аристотеля для русских мыслителей означала борьбу за православное видение свободы воли против математизации нравственных понятий, характерных для западного мышления⁵.

Эта борьба обострилась в XIX в. в видении искусства, языка, истории и других сфер человеческой деятельности. И если к языку и словесности как хранителям духовно-исторической памяти современниками применимо было выражение «палладиум народности»⁶, то история как наука должна была осуществлять эту миссию в не меньшей мере.

Степан Петрович Шевырев (1806–1864), профессор Московского университета (1833–1857), представлял то направление русской научной мысли, в основе которого лежали религиозные установки восприятия и исследования истории, сформированные православной

традицией Святых Отцов. Под религиозными установками понимается то, что началом истории принимается сотворение мира Богом, а сама история есть диалог Бога с человечеством. Таким образом, в истории осуществляется поиск смысла событий, который заключается в том, что Бог хотел сказать человеку и человечеству. Отсюда — намерение историка состоит не в том, чтобы восстановить последовательность событий или доказать существование тех или иных фактов истории, а в поиске узловых моментов, главных смысловых вневременных характеристик протекания истории. При этом, такой подход может быть присущ и не религиозному сознанию, а философскому в чистом виде, однако, по мнению С. П. Шевырева, с чем согласна и автор статьи, последнее исходит из религиозного осмысления, являясь поиском Бога или подменой Его другими понятиями единого.

Религиозное зерно в мировоззрении С. П. Шевырева было забыто или выхолощено уже современниками, а потом и советской историографией. А современные нам исследователи, часто следуют за этим «по инерции». В основу взглядов ученого ставится не православная вера, впитанная им с детства, а философия Шеллинга и других мыслителей, которые стали знакомы ему по Московскому университету⁷. Актуальность изучения соотношения собственно православной основы взглядов и политических программ подчеркнул современный исследователь консерватизма А. В. Репников, по мнению которого, консервативные мыслители считали «невозможным анализировать сущность самодержавия в отрыве от религиозных принципов»⁸.

К одному из своих важнейших произведений, раскрывающих суть мировоззрения С. П. Шевырева и составленному по итогам общения с немецким философом Ф. Баадером, бывшим близким ученому, т. к. он «почерпал дух своего учения» из Евангелия и Святых Отцов, а не из философии⁹, Шевырев поставил эпитафию из Послания к колоссянам ап. Павла: «Братие, блюдитесь, да никто же вас будет прельщая философиєю и тщетною лестию, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христе»¹⁰. Об этом же писал и бл. Августин: «...но каково бы ни было тщеславие философов, нетрудно понять, что у них не следует искать религии, поскольку они вместе с народом принимали одни и те же священные обряды, а в своих школах, в присутствии того же народа, громко высказывали о природе своих богов и о высочайшем благе различные до противоположности мнения»¹¹.

Наконец, современник С. П. Шевырева, святитель Филарет Дроздов, указывал, в частности, в 1842 г. на общую тенденцию в современной науке «при рассмотрении человеческих обществ, мысль о благодеющей руке Божией застывает нередко мыслию о свободной воле человеческой. Но Бог, благодетельный Творец мира и человека, может ли не быть также благодетельным Творцом общества человеческого? Ибо не зависимое от Него и не управляемое Им общество человеческое препятствовало бы Ему исполнять благодетельные намерения о мире и человеке, ограничивало бы Бога, что противоречит коренному понятию о Божестве»¹².

Несмотря на это, в литературе православная вера часто не рассматривается как основа жизни и всей научной работы С. П. Шевырева. Другим доказательством того, что Ф. Баадер для С. П. Шевырева был прежде всего христианином восточного направления, а не философом, является указание им на то, что в учении Баадера критерием знания являются совесть и Евангелие. Философские же схемы лишь могут отражать правду жизни, заключенную в Евангелии. Так, схему

Слово

Идея..... Природа

Причина Причин

С. П. Шевырев пояснил многочисленными местами из Нового Завета. Вот, например, одно из них. «Благоугодно было Отцу, чтобы в Нем (Сыне) обитала всякая полнота и чтобы посредством Его примирить с Собою все, и земное и небесное, даровав мир через Него, кровию креста Его»... Посл. к Кол. Гл. 1., ст. 19 и 20»; «Бог Отец, от вечности рождающий Сына и в Сыне находящий совершение любви Своего Духа, — вот коренная мысль христианской философии Баадера... это учение, несмотря на всю глубину его, вы можете уяснить даже ребенку, который поймет его через любовь отца своего. Так высшее таинство религии христианской может быть доступно младенцам... »¹³.

Таким образом, исследование научной работы С. П. Шевырева, заключающейся в исторических трудах, на сегодняшний день, по существу, не произведено. Сами его труды были переизданы лишь в 2004 г. в небольших фрагментах¹⁴.

Научный путь Степана Петровича, начавшийся еще в студенческие годы, так или иначе был связан с теми мыслителями, которые имели религиозно-историческое направление.

Первым серьезным источником его образования, что очень важно, была литература на славянском и русском языках. Это — славянское Евангелие и произведения Карамзина (при этом наряду с французской гувернанткой его наставником был священник, роль которого в своем умственном становлении он отмечал)¹⁵. Позже, при работе в Московском архиве Государственной коллегии иностранных дел в 1823 г., С. П. Шевырев непосредственно приобщился к «чтению древних рукописей»¹⁶. С. П. Шевырев пронес через всю жизнь понимание важности воспитания юношества на основе отечественных источников, что проявилось в поиске для своего племянника славянского гувернера. Им должен был стать «классически образованный чех, который знал бы и другие слав[янские] наречия, кроме того, эллинист и латинист» со знанием и немецкого языка¹⁷.

В Благородном пансионе в подражание Массильону он написал сочинение «О бессмертии души», а также «О поэзии», что дало ему вместе с товарищем его поэтом Ознобишиным звание аускультанта в литературном обществе, которое основано было самим Жуковским¹⁸. По прошествии многих лет, в 1853 г., С. П. Шевырев писал, что его поэзия проистекла «не из западной жизни», она «плод нашей жизни, нашей земли, нашей Веры», «этим мыслям источник не в очарованном романтизме Запада, но в глубине верований самой жизни»¹⁹. Общество Жуковского «способствовало много... развитию непрерывной умственной и литературной деятельности»²⁰. При этом стремление к национальной российской литературе было одним из основных интересов С. П. Шевырева. Сумев привлечь внимание А. С. Пушкина своим стихотворением «Я есмь», он был лично представлен поэту и присутствовал на чтении им «Бориса Годунова», «Пророка», «Графа Нулина», «Утопленника», «Поэта и черни». Как считал С. П. Шевырев, «беседы с Пушкиным о поэзии и русских песнях, чтение Пушкиным этих песен наизусть принадлежат к тем плодотворным впечатлениям, которые содействовали образованию его вкуса и развитию в нем истинных понятий о поэзии»²¹. Как указывал С. П. Шевырев, А. С. Пушкин сочувствовал образу мыслей членов литературного общества, их взгляду на искусство и словесность²². Важно отметить

влияние А. С. Пушкина на становление христианского мышления среди деятелей русской культуры. А. С. Пушкин, имевший большое влияние на часть своих современников и являвшийся создателем национального языка и носителем христианских ценностей, был для них своего рода ориентиром.

Вторым источником образования С. П. Шевырева были произведения античных и европейских мыслителей Нового времени, причем представителей романтизма. В университетском Благородном пансионе и при слушании лекций в университете изучение греческих и латинских авторов С. П. Шевыревым осуществлялось при взаимодействии с князем В. Ф. Одоевским, профессорами И. И. Давыдовым, Д. М. Перевощиковым, М. Т. Каченовским, А. Ф. Мерзляковым²³. При этом литературная деятельность С. П. Шевырева сочеталась с изучением религиозно-философских произведений: «Немецкая философия, особенно Шеллингова, сочинения немецких эстетиков, произведения немецкой словесности», которые «принадлежали к числу любимых занятий», — писал будущий ученый. В течение же этого времени он еженедельно посещал литературные вечера С. Е. Раича. Особенно С. П. Шевырев отмечал интеллектуальное сближение с М. П. Погодиным, с которым он сотрудничал в издании альманаха «Уrania»²⁴. Шевырев писал теоретические статьи об искусстве, свои стихотворения оригинальные и переводные из Шиллера и Гете²⁵. Одним из этапов в интеллектуальном творчестве С. П. Шевырева стал перевод «Валленштейнова лагеря» Шиллера в стихах в 1826–1827 гг., отрывки из перевода которого были напечатаны в «Московском Вестнике», издаваемом обществом молодых литераторов, под эгидой Пушкина и редакцией М. П. Погодина в 1827 г.

Таким образом, становление Степана Петровича Шевырева как мыслителя происходило в результате изучения, с одной стороны, отечественной древнерусской письменности, которая была проникнута религиозным мировоззрением, с другой стороны, философии греческих, латинских авторов и немецкой классической литературы, которые в своей основе также имели религиозные корни.

При этом важно отметить, что религиозное осмысление истории качественно опирается на более давнюю традицию мысли, заключенную в Библии, Предании и творениях Святых Отцов, особенно, как указывал С. П. Шевырев, бл. Августина, Дионисия Ареопагита,

Фома Аквинского и др., если говорить о христианском религиозном сознании, тогда как нерелигиозное нововременное берет свое начало в основном от идей Просвещения, хотя и опирается на давние языческие корни Платона, Плиния Птолемея и др. Это сущностное разделение отмечал и сам С. П. Шевырев²⁶. О поисках смысла истории современной ему наукой он писал: «...к этой мысли стремились бесконечными путями, бесконечными лабиринтами величайшие философы мира и нашли ее в мертвом абсолюте, в безусловном начале, в этом скелете мысли, на коем зиждется философия XIX века»²⁷.

Таким образом, мыслитель, придерживающийся более давней и, следовательно, более богатой традиции, является не только тем, кто ее осмысливает, но и тем, кто передает современникам, сохраняя более глубокую духовно-историческую преемственность. Религиозное сознание по своей сути исторично, поскольку всегда апеллирует к преданию. Исходя из этого именно православное религиозное отношение к жизни должно было, по мнению С. П. Шевырева, руководствовать уже самим обществом, а «всякое событие этой истории, как выражение слова Божия, получает глубокое, всемирное значение, и кроме материальной своей стороны как события представляет смысл таинственный, пророческий... каждое слово этой поэзии есть символ Божий...»²⁸.

В 1830-х — 1850-х гг. С. П. Шевырев написал ряд работ, в совокупности логически раскрывающих эту идею. В 1833 г. он представил и опубликовал диссертацию для занятия должности адъюнкта, «имеющую предметом основательное исследование одного из ученых предметов, коим он преимущественно занимался»²⁹, «Дант и его век»; в 1834–1835 гг. он в результате тщательной работы выпустил большое произведение «История поэзии» в 2 томах, частично опубликованное в периодических изданиях; в 1836 г. им была издана работа «Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов»; в 1846 г. вышло первое издание «Истории русской словесности». В этих произведениях, исходя из основной посылки о том, что история есть диалог человека и Истинного Бога, представлено учение С. П. Шевырева об истории древних и христианских народов на основе методологии ученого, заключающейся в рассмотрении духовной жизни человека как отправной точки всей истории.

Взгляды С. П. Шевырева представляют собой целостное образование, сумму последовательных посылок и выводов, что является отличительной характеристикой религиозного мировоззрения. В Посланиях апостолов проводится мысль о цельности сознания: «человек с двоящимися мыслями нетверд во всех путях своих»; «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем *надобно* судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы *мог* судить его? А мы имеем ум Христов». На это С. П. Шевырев указывал в своем произведении 1827 г. «Дух Карамзина, или Избранные мысли и чувствования сего писателя, с прибавлением некоторых обозрений и исторических характеров»³⁰.

Нужно отметить, что М. Н. Карамзин, отошедший от идей масонства еще в 1788 г.³¹, был одним из ориентиров предпушкинского времени для религиозно мыслящих образованных людей. Шевырев отмечал, что главнейшим в исследовании наследия писателя является изучение его внутреннего мира и на этой основе всех выводов, к которым приходит тот или иной автор. «Изобразить дух писателя, значит, раскрыть внутреннюю жизнь его, весь разнообразный мир его мыслей и чувствований, его способ взирать на предметы — и все это подвести под общее начало, от коего проистекают все произведения ума его»³². В самих произведениях М. Н. Карамзина С. П. Шевырев искал нравственное содержание. «Карамзин предпочитал наслаждения внутренней жизни наслаждениям внешней... Кажется, самую историю считал он для сего средством, и живучи в прошедшем, наблюдая жизнь своего отечества, он хотел всяким происшествием, всяким характером историческим убедиться в истине своих собственных правил, своего образа мыслей»³³.

Любое явление, считал С. П. Шевырев, от Бога, следовательно, все в человеке, данное ему при рождении, — ум, ощущения, чувства — даны Богом и, следовательно, полностью должны быть употребляемы для главной цели человеческой жизни — личного спасения. В своем произведении «Разговор о возможности найти единый закон для изящного» (1827) молодой ученый попытался разработать способ восприятия искусства.

Принимая авторитеты, русская философия не запрещала мнения, расходившиеся с ними, оставаясь в своем убеждении о православных истинах. Таким образом, познание для русских мыслителей не расходилось с верой, а укрепляло ее, а исключительное стремление к познанию воспринималось как страсть³⁴. Представления о накоплении знания как увеличении его «количества», а тем более «качественном» изменении мира в результате использования этого знания, стали осмысливаться позже. В этом контексте проходили споры о «старом» и «новом» слоге, о «древнем» и «новом» просвещении³⁵. В связи с такими веяниями С. П. Шевырев пытался устранить противоречие между рациональным, научным познанием и восприятием откровения, что было в духе православной традиции цельного мирозерцания. В данном случае, из его работы вытекает, что исходная установка о верховенстве Бога важна и определяет результат при любом способе познания, научном или созерцательном. Прежде всего, стремление к пониманию искусства в человеке является познанием и Божественных законов. Он писал: «...Когда же ты разгадаешь сию тайну художника, — тогда, *отдавши себе отчет* (курсив мой. — М. Г.) в его произведении, ты как будто снова пересоздашь его, ты будешь сам творить; а если наслаждение искусством выше всех земных радостей, — то *понимать* (курсив мой. — М. Г.) его, творить самому — есть радость божественная... разве Творец мира противоречит своим законам, Им постановленным? Боже избави тебя от такой мысли...»³⁶. Одним из источников этих взглядов были тексты св. Климента Александрийского (отца церкви II — начала III вв.), исследователя античных текстов на основе христианства³⁷. Он писал: «разумение... согласно Писанию, послано Богом»³⁸, а «философия, таким образом, не есть ложь и выражает истину, хотя и искаженным способом... это нечто преимущественно для эллинов, как некий завет, данный специально им, служащий ступенькой к философии Христа»³⁹.

Поскольку для религиозного сознания основой является взаимоотношение конкретного человека и Бога, то интерпретация всех явлений в обществе, как указывалось выше, основывается у С. П. Шевырева на взгляде на человека.

Эта точка зрения состоит в понимании человека как обладателя свободой воли, что очень важно для самостоятельного стремления

к истине. Эту тему Шевырев тщательно разработал в своем первом крупном научном произведении «Дант и его век». По мнению автора статьи, неслучайно исследование религиозного смысла истории С. П. Шевырев начал с христианского времени и средних веков, а уже затем пришел к необходимости выделить линию поиска Истинного Бога, начиная с истории Израиля. При этом именно Данте был тем, кто, по своей борьбе с папством, мог быть близок взглядам молодого ученого. В творениях Данте он брал то, что ему было родственно в духовном отношении. Литературу времен Данте С. П. Шевырев считал прежде всего богословской⁴⁰, и поэтому и проблемы, разрабатывавшиеся Данте были прежде всего богословскими. Таким образом, Данте интересовал С. П. Шевырева прежде всего как христианский мыслитель, а не как политический, что исходило из евангельского поиска Царствия Небесного, а не земного. «Современный политический вопрос о том — кому самодержавствовать: папе ли, самодержцу духовной власти; императору ли, самодержцу светской, — сей вопрос, выражавшийся в раздоре гвельфов и гиббелинов, был в начале своем, в главной мысли, неизбежно *богословским вопросом* (курсив мой. — М. Г.)... Пример этому видим в политическом рассуждении Данта о *Монархии*»⁴¹.

Таким образом, трактовка С. П. Шевыревым идей Данте в целом говорит о том, что проблема противостояния папству была интересна ученому не в политическом, а в духовном смысле отношения человека к Богу.

Важно подчеркнуть, что в советской литературе богословский смысл произведений Данте, по существу, игнорировался. Так, в научной публикации произведений Данте комплекс комментариев, в частности, к его произведению «Монархия», в значительной мере выхолащивает христианский смысл произведения. Это выразилось в том, что *сущность* идей христианского мыслителя комментируется Аристотелем, т. е. *дохристианским* автором⁴². В исследовании о Данте авторитетного ученого Л. М. Баткина (1965) утверждается, что «...Данте, несмотря на всю свою религиозность, далек от того, чтобы усматривать причины земных неурядиц в божьем провидении. Здравый смысл, подкрепленный схоластическим учением о свободе воли, подсказывает поэту, что их нужно искать *не на небе, а на земле*» (курсив мой. — М. Г.) и что «...важна, однако, не

традиционная идеологическая оболочка, важно иное: учение Данте шло вразрез с официальной религией...»⁴³. В обобщающем труде И. Н. Голенищева-Кутузова «Творчество Данте и мировая культура» (1971) взгляды Данте представлены, по сути, вне христианства. Преемственность взглядов Данте автор монографии установил с неоплатонизмом и аристотелизмом. «Спор с церковниками Данте ведет, все время прибегая к текстам Стагирита. Таким образом, главным оружием Данте в его борьбе за новую государственность была философия Аристотеля...»⁴⁴ Обращение Данте к Библии, по мнению И. Н. Голенищева-Кутузова, так же как и Л. М. Баткина, играло роль «оболочки». «Иногда Данте для вящей убедительности, — пишет И. Н. Голенищев-Кутузов, — считает необходимым подкрепить суждения Философа авторитетом пророков Исаи и Даниила или же словами апостола Павла. Не будем слишком строги к Данте — подобная аргументация была еще в ходу в эпоху Возрождения и даже в XVII в...»⁴⁵

Единственным сочинением, установившим связь Данте Алигьери с христианским мыслителем Дионисием Ареопагитом, в советской историографии является диссертация Д. Ш. Зумбадзе (однако без ссылки в автореферате на мысль С. П. Шевырева о христианском смысле трудов Данте). В ней оспариваются выводы некоторых авторов, считающих Дионисия Ареопагита «атеистическим мыслителем пантеистического толка», и указывается, что неправомерно связывать его с дохристианскими и будущими нерелигиозными философами: «...если у Платона философское мышление побеждает мифологически-религиозное, то Дионисий Ареопагит, который зачинает эпоху глубоко религиозного мышления, вновь возвращается к религиозно-поэтической символике. На этот раз, однако, она имеет совершенно иной характер, чем мифологическая символика языческой религии». Далее: «Цель дионисовской иерархии — уподобление Богу. Данте разделяет космический принцип уподобления Богу и, как герой «Комедии», начинает жить по принципам небесной иерархии, т. е. по принципам постепенно и полного очищения... Грозный ветхозаветный Бог книги Бытия у Данте перевоплощен в полного благодати Бога»⁴⁶.

С 1980-х гг. уже можно встретить и другой образ комментариев к творчеству Данте. Он представлен С. Аверинцевым, в частности в

издании «Данте Алигьери. Новая жизнь» (в соавторстве с А. Михайловым, 1985). Здесь, во-первых, как один из важнейших источников творчества Данте указывается богословская литература, во-вторых, смысл духовного перерождения у Данте в его произведении «Новая жизнь», соотнесен авторами «с тем, о котором говорят новозаветные тексты», и многие другие смысловые параллели выявлены ими как основанные на Новом Завете⁴⁷.

Итак, при анализе текстов С. П. Шевырева до 1980-х гг. большинством исследователей христианский интерес ученого именно к творчеству Данте и Баадера не упомянут или не раскрыт. В трудах же о самом Данте С. П. Шевырев хотя и указывается (не всеми) как один из первых самостоятельных российских исследователей его творчества, однако в рамках эстетики романтизма.

Важно подчеркнуть, что современная историография, так же как и советская, часто оставляет без внимания христианскую основу взглядов С. П. Шевырева, в том числе и в его исследованиях о Данте. В работах конца 1980-х — начала 1990-х гг. проблема свободы личности, которую разрабатывал С. П. Шевырев и которая была близка ему в трудах Данте, трактуется не как христианская, а как романтическая проблема «автономной личности, которая *опирается только на себя и сама для себя создает собственные законы* (курсив мой. — М. Г.)»⁴⁸.

Таким образом, христианская составляющая мировоззрения С. П. Шевырева в массе работ теряется. Между тем христианское значение произведений Данте С. П. Шевырев видел в отношении к человеку, именно в христианском понимании личности, и все исследование творчества Данте С. П. Шевырев проводил в категориях христианской духовной жизни. «Иные современники Данте полагали, — писал С. П. Шевырев, — что не только способности, но и все действия человеческие на земле происходят от влияния звезд и состоят под высшим началом неизменяемой небесной необходимости. Это мнение было развалиною от языческого нравственного мира, который весь основан был на законе необходимости...

Дант допускает влияние неба на движения человеческие, но не на все. Он вооружается против мнения фаталистов и утверждает свободный произвол в человеке. С таким только понятием совместна мысль о божественном правосудии, которое награждает за благо и

казнит за зло. Потому вина всех пороков человеческих и всего зла, покрывающего мир, *находится в людях* (курсив мой. — М. Г.)»⁴⁹

Таким образом, антропология С. П. Шевырева заключает в себе православный христианский взгляд на человека как на обладателя свободой воли, и именно это он подчеркивал в учении Данте, которое совпадало и с его взглядами.

Отсюда следует, что, только исходя из личного опыта, через собственную жизнь можно найти Бога. Этот подход основывается на евангельском учении о том, что вера без дел мертва, что человек без Бога ничего не может, и о том, что кто не берет креста своего, не достоин Христа⁵⁰. Здесь же заключен смысл воплощения Бога в Человека⁵¹.

А роль поэта заключена в благовестии. Первое С. П. Шевырев определил в соответствии со своими религиозно-историческими воззрениями. «Дант принадлежит к числу тех немногих избранных небом гениев, которые олицетворяют в себе самопознание своего века, служа полным ему отражением. Сии гении суть как бы огромные зеркала, которые Провидение по временам наводит на разные эпохи человечества...»⁵²

Так же как понять отдельного человека можно только всецело со всеми его способностями, так и смысл истории в целом можно понять только при комплексном исследовании всех сторон жизни, не упуская целого и частного одновременно. «Словесность, — писал С. П. Шевырев, — в смысле совокупности произведений слова в каком-либо народе мы можем изучать двояким образом: или, вникая во внутреннюю сущность этих произведений, объяснять на них общие законы развития слова человеческого; такое изучение называем мы *теоретическим*; или, сопоставляя их с историческим потоком жизни народной, отсюда объяснять их происхождение и в них же самих следить за развитием этой жизни: такое изучение называется *историческим*. Заметим, что оба способа изучения, один без другого, неполны и взаимно дополняют и совершенствуют друг друга...»⁵³

Таким образом, историзм понимался С. П. Шевыревым, исходя из принятия Провидения, т. е. попытки понять, объяснить и принять с точки зрения Промысла все зигзаги истории, а отсюда вытекает и терпимость ко всем историческим событиям, поиск того, что они

дали человечеству. В этом же заключается и рационализм, рассматриваемый как стремление *понять* историю, основанное на тезисе о том, что разум дан человеку Богом именно для этого. На этом основывается утверждение С. П. Шевырева, заключающееся в том, что «наука должна иметь душою философию, телом историю...»⁵⁴. «Религии, наука, жизнь, искусство, промышленный труд должны идти за одно»⁵⁵, — писал С. П. Шевырев.

Следующее, что нужно отметить, это то, что религиозное осмысление по своему содержанию всегда направлено на национальное самосознание. Отсюда исходит мессианизм религиозный, а не националистический⁵⁶, так как в основе лежит диалог с Богом. Именно на этом основывались взгляды С. П. Шевырева на национальное развитие народов. Само исследование национальных культур базировалось на понятии о роли личного опыта в проникновении в сущность предмета. «...Вот та национальная польза, которая должна быть извлечена из науки, мною вам предлагаемой... ибо для чего заниматься чужим, если не для того, чтобы извлекать отсюда пользу для своего и посредством сравнения лучше узнавать себя?»⁵⁷ «Ничего нет вреднее как чужая опытность...»⁵⁸

Историческая жизнь каждого народа имела, по мнению С. П. Шевырева, свое место, предусмотренное Провидением. Отсюда он положительно исследовал историю различных народов. История, по С. П. Шевыреву, т. е. дух народа, отраженный в словесности, говорит о предназначении человека и народов только в моменты общения с Богом, а, следовательно, ярче всего представлена в жизни тех народов, которые сохранили веру.

Таким образом, последовательность исследования была историческая — история Израиля, Греции, Рима, Европы, России.

Именно исходя из поиска религиозного смысла истории, С. П. Шевырев выступил против европоцентризма и обратился к духовному наследию Востока, что основывалось на православной традиции — преемственности от Византии. Он писал: «Мне кажется, что все-таки правильнее дать периоду восточному его *собственное историческое место* (курсив мой. — М. Г.), если бы мы предприняли излагать историю всемирной поэзии, а не исключительно европейской... вдруг взойти в наш период невозможно; что если история поэзии есть галерея, то в нее входят из дверей в двери и

одно бы осталось средство взойти прямо в наш период — упасть в него нечаянно...»⁵⁹

Здесь заключается историзм С. П. Шевырева, однако главное то, что он исходил из противоположения западного гуманизма и восточного учения о Богочеловеке. Католический догмат об исхождении Св. Духа от Отца и от Сына приводит к самодостаточности Сына, а значит, ведет к неявному, но отделению его от Отца, что противоречит Евангелию. См., например: «... Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня; кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю. Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем...»⁶⁰ Эту проблему С. П. Шевырев осветил в статье «Новые известия о Флорентийском соборе» (1841)⁶¹. Таким образом, в католическом учении содержится зародыш гуманизма в смысле противоположения человека Богу. В православном учении внутренний человек противопоставляется внешнему. Иоанн Златоуст писал: «...у языческих философов есть такое определение человека: «человек... есть животное разумное, смертное»... В Писании... Человек непорочен, праведен, истинен, удаляйся от всякия лукавыя вещи»⁶². Истинное учение Востока о человеке заключено в примере борьбы Иова как внутреннего человека, наделенного свободой воли и презирующего мирское богатство при одновременной покорности Богу⁶³. И здесь же было положено начало различному отношению католической и православной церковью к Востоку. Западная церковь вела наступление, а православная — видела свое единство с ним. Прот. Митрофан Зноско-Боровский основной смысл в этом различии полагал именно в борьбе Рима с православной христианской государственностью в целях уничтожения схизмы и подчинения себе Востока⁶⁴. Здесь видно и отличие православного мировоззрения от учения эпохи Просвещения. Положение последнего о том, что человек от природы хорош, вышло из противоположности западного и восточного учений о первородном грехе. В западном христианском учении утверждается, что с падением человек лишился лишь благодати как узды, что природа человека осталась неповрежденной. Священное же Писание, Вселенские соборы и Святые Отцы учат, «что первый человек вышел из рук Творца совершенным как по душе, так и по телу (Быт I, 31), что падение повлекло за собой не только

лишение благодати, но и порчу природы, повреждение сил души (Быт III, 7–13), помрачение в них образа Божия». Отсюда вытекал дуализм души и тела, т. к., согласно западнохристианскому учению, «что Бог, создав человека из двух противоположных и потому не могущих не противоборствовать одна другой частей (из души и тела, разума и чувственности), устранил этот дуализм тем, что, особым от творения актом, сообщил праотцам сверхъестественный дар «благодатной праведности», который, до падения, и удерживал душу и тело в их гармонии, устраняя между ними естественный раздор»⁶⁵. Отметим, что отсюда же вышло и нецелостное мировоззрение, западный рационализм в духовной жизни, а также определенное снятие ответственности с человека за грех, т. к. не свобода воли, а «сверхъестественная благодать» помогали преодолевать человеку грех. Этому же разделению способствовал католический догмат о непорочном зачатии Девы Марии. Согласно православному учению, Дева Мария именно лично своей жизнью, духовным подвигом сделала «бесплодным» этот грех, а не была освобождена от него⁶⁶. Логическим завершением католической догматики был догмат о непогрешимости папы, со всем духом которого в предшествующие времена боролся Данте. А С. П. Шевырев, поддерживая его идеи, выражал таким образом то, что ему была ближе христианская цель личного спасения, чем внешняя общественно-политическая форма христианства, в приверженности к которой его обвиняли.

С. П. Шевырев был не согласен с самой по себе духовной неподвижностью Востока, как это представляли последователи европоцентризма. «Европейские ученые говорят, что в характере Азии была всегда какая-то мертвая неподвижность; что этому особенно содействовало образование каст и превосходство касты жрецов. Но в Индии же, где это влияние каст было сильно, явилось еще за 1000 л. до Р. Х. учение Будды, совершенно враждебное духу каст, уничтожившее их во многих странах Азии и превратившее касту жрецов в сословие монахов... А согласно ли с этой мыслью о неподвижности азиатской постепенное развитие индийской поэзии? — Сверх того, сколько открывается философских сект у индийцев, по новейшим исследованиям! Это не показывает, чтобы мысль у них коснела в бездействии»⁶⁷ Таким образом, путеводной нитью ученого в изучении истории поэзии, как выражения духа, было духовное развитие.

В своей работе «О духе еврейской поэзии» (1834), с которой С. П. Шевырев начал изучение истории поэзии, поскольку история началась на Востоке, он характеризовал следующим образом уровень приближенности восточных народов к Богу. Критерием здесь была прежде всего вера в истинного Единого Бога. Отсюда происходило разделение восточной религии на языческую и истинную израильскую⁶⁸. Таким образом, языческий Восток имел духовное единство с последующими расколами, заключающееся в отходе человека от истинного Бога различными способами. «Очистим все прошлые впечатления, которые, может быть, еще свежи в нашей душе, впечатления от этого мира, смешанного из божества и плоти, молитвы и вожделения, набожности и сладострастия, куда нас завлекла поэзия Индии... упраздним нашу душу от всякого земного чувства... Тогда только может заговорить в нашей душе, понятным для нее языком, та поэзия, к изучению которой я вас теперь призываю — *та поэзия, которая ведет свое начало от Бога истинного и единого...* (курсив мой. — М. Г.)»⁶⁹.

В итоге смысл истории израильтян состоял в обретении духовной свободы. «Так по свидетельству самого Бога, история народа израильского есть история Бога единого и истинного в человечестве... Борьба израильтян с фараоном есть борьба мысли, угодной Богу, с работою физическою, борьба духа с плотью, теплой небесной веры с холодною землею жизнью...»⁷⁰

За этой свободой должно было последовать и правильное политическое устройство. «... Будь ты расточен по земле от края небес до другого края, — и тогда Господь соберет тебя этою сильною любовию к Нему»⁷¹, — апеллировал С. П. Шевырев к Священной Истории. В итоге С. П. Шевырев сделал вывод о назначении истории всего человечества: «...Ни одна история не имеет такого глубокого значения, такого единства, как история народа израильского. Она есть непрерывная беседа Бога с человечеством в лице еврейского народа. Потому-то сия история преимущественно перед всеми заслужила достойно высокое имя слова Божия: таково значение всей истории рода человеческого, но преимущественно истории еврейского народа...»⁷²

Переходя к античной истории, С. П. Шевырев показывал, что греческое многобожие, вышедшее из отдельных богов, вокруг которых объединялись различные племена, вело к политеизму вследствие

«частного» взгляда на божество, низводившегося до человеческого уровня. «Так сей монотеизм не есть признание безусловно единого божества, а божества отдельного, частного... и в этом первоначальном диком монотеизме, есть уже зародыш политеизма: ибо как только племя выйдет из своего одинокого состояния, войдет в сношения с другими племенами, — так тотчас понятия его разовьются более и более, и оно узнает бога уже не по одному какому-нибудь свойству, не в одном частном явлении, но и в других, как знают его иные племена, переходит в политеизм»⁷³.

В этом просматривалась единая сущность пантеистических и языческих религий и античного язычества, что в итоге определяло учение о человеке, которое С. П. Шевырев выводил не из непосредственного влияния одних народов на другие, а из духовной жизни данного народа, т. е. из свободы воли. «...В греческом эпосе, напротив, главные герои — люди, а боги — побочные лица, махины, движущие действием. Но и самые боги нисходят до людей и оживляются их страстями. Таким образом, греческий эпос можно назвать человеческим, в сравнении с пантеистическим эпосом Индии, где все-божество. Но как человеческое возводится в нем на степень божественного, так и все естественное переходит в сверхъестественное... человек обоготворяется посредством воплощения богов и возвышения людей...»⁷⁴ В первом случае, писал С. П. Шевырев, шла речь о смешении Божества с тварью в учении о переселении душ: «... индеец не думает, подобно европейцу, что бессмертные души, что божественная душа есть личная его собственность, как человека»⁷⁵. Во втором — к очеловечению богов: «Древний мир Европы, т. е. Греция и Рим, представляют развитие этой личности человека одною внешнею ее стороною, более материальною»⁷⁶.

Опираясь на православное видение внутреннего человека, С. П. Шевырев подчеркивал всечеловеческий характер христианства, в согласии с мнением святителя Филарета, который говорил в своей проповеди: «Молитва ваша может быть сильна и действительна. Она может — чего больше? — может и из язычников сделать вас истинными христианами; может ввести вас в истинное Богопознание и Богопочтение, хотя бы оно и неизвестно вам было, и, если не будет близко человека, который бы мог руководить вас тому, она

отверзает небо и низводит вам оттоле Ангела, который наставит вас»⁷⁷. Поэтому С. П. Шевырев считал, что и в языческой Греции, существовали проявления стремления человека к истинной вере. В Св. Писании имеется соответствующее место, где апостол Павел говорил об этом афинянам: «... проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам»⁷⁸. Так в этом очеловечении богов, считал ученый, было стремление «одухотворить плоть, победить грубость и закоснелость чувственности... Но образуя личность человека чувственного, она вместе с тем образовала в нем и гражданина и человека общественного. Совершеннейшее же образование сего последнего предоставлено было в древней Европе Риму»⁷⁹. Таким образом, по воле Провидения, как можно заключить из работ С. П. Шевырева, и здесь, в лице искусства, происходило возвышение человека в смысле облагораживания его внутреннего мира, отличное от параллельно развивавшейся идеи сверхчеловека, бывшей и в языческой Индии. «Чему же обязана была мифология греческая своим человекообразным (антропоморфическим) характером? Ничему другому, кроме *искусства и поэзии*... тайна его в духе этого народа...»⁸⁰ Добавим, что искусство является средством выражения духа и может выражать как идею сверхчеловека, так и стремление к возвышению достоинства человека по отношению к Богу. О месте искусства в стремлении к Богу апостол Павел говорил: «Итак, мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого»⁸¹.

В этом стремлении к «неведомому» Богу готовилась почва к восприятию христианства. «Тогда как у других народов их национальное, их природное, своею частною, земною стихиею препятствовало развитию общечеловеческого, идеально прекрасного, — у греков, напротив, их национальное, их природное совершенно выражало идеал красоты *общечеловеческой* (курсив мой. — М. Г.)»⁸². Здесь «гуманизм», к которому греков привело стремление к идеальному, означает стремление к уподоблению Богу, а не отделение человека от Бога. Сами произведения Гомера и Данте, как подчеркивает С. П. Шевырев, были созданы в результате *личной трагедии, личной борьбой с обстоятельствами*. Таким образом, через страдания они

смогли предвосхитить и увидеть истинный христианский смысл изложенных ими явлений.

Обращаясь к христианской эпохе, С. П. Шевырев искал в ней тот же религиозный смысл и на этом критерии основывал значимость исторической жизни того или иного народа. В своем фундаментальном труде «История поэзии» (1835) ученый пытался обнаружить дух народов, заключенный в поэзии. Вера в Истинного Бога, понятие внутреннего человека от Израиля была перенята христианами на новых началах. Так, на основе творений св. Афанасия С. П. Шевырев писал: «Равно как Бог хотел примером своим дать нам образец жития человеческого и для того воплотился: так еще прежде Своего пришествия, в Псалмах, словом Божиим, чрез Царя Давида, глаголаи нам; низошел к страстям и движениям слабой души нашей и передал их в песнях, показав и средство врачевать и услаждать их. Так Псалмы суть предварительное, прообразовательное воплощение Слова Божия в человеческом слове, приосененном благодатию свыше. Вот почему они исполнены таких пророчеств о Христе! Вот почему Книга Псалмов, имея такое близкое отношение к христианской религии, сделалась молитвенною книгою всех христиан»⁸³. Историю израильтян С. П. Шевырев поставил по своему значению для человечества выше истории римлян времен язычества: «Древние римляне приносили детей своих на жертву отечеству; но здесь мысль и жертва выше; там все отечеству, здесь все Богу!»⁸⁴

Отмечая черты европейской истории, ученый видел в ней параллельное развитие двух противоположных характеров жизни — дух истинной веры и отход от нее. Здесь же автор исходил из свободы воли, на которой и основывается национальное развитие. Он писал о том, что «...всякий из западных европейских народов... имеет свою особенную физиогномию, свои особенные нравственные и физические свойства, и живет своею особенною жизнью. Развивая в этой жизни свою личность, свою индивидуальность, он живет для себя, но действует для всего человечества. Всякая из сих наций есть лицо в общественной жизни Европы, и есть идея на *общем собрании человечества, идея, воплощенная самым Промыслом для Его сокрытой цели* (курсив мой. — М. Г.)»⁸⁵. Таким образом, всякий народ, как и самостоятельный человек, идет по своему пути, но по своему жизненному выбору, занимает то или иное место в общем развитии.

В Европе, месте развития христианства, народы, по С. П. Шевыреву, имели следующее значение. Первое — это Рим, затем — Византия, после них — Россия.

Определив Италию как место развития христианства, С. П. Шевырев христианство как веру поставил краеугольным камнем в истории Запада: «...Италии принадлежит *религиозное образование* западных европейских народов. По удалении древнего императорского престола из Рима в Византию, в Италии воздвигся новый трон духовный, новая власть...»⁸⁶

Однако именно ранняя духовная составляющая Европы — языческая древность — послужила в дальнейшем основой и политического устройства. Таким образом, дела человеческие происходят от них самих, от их основной цели. «Древность языческая принесла религии все свои изящные сокровища на служение Богу Вышнему — и молила упрочить бытие их высоким ее освящением... Но на этих украшениях не могли изгладиться следы чувственной древности, совершенно противные христианскому духу. Эти дары отзывались своим языческим происхождением, и древний паганизм мог гордиться тем, что своею роскошью ослепил духовное око религии запада»⁸⁷.

В связи с противостоянием западных стран с Россией на Балканах и на Кавказе в первой половине XIX в.⁸⁸ С. П. Шевырев указывал на разницу между политическим христианством Европы, ищущей поддержки в силовых мерах ислама, и внутренним христианством православия, всегда основывавшего свое взаимодействие с восточным миром в области мира и религии.

В Европе при слиянии элементов новых народов с другими без христианской духовной основы внешнее христианство приобретало искаженные формы. В Испании, принявшей в себя наряду с христианством вместо язычества магометанское начало, исказились, по мнению С. П. Шевырева, истинно христианские ценности. Это он выразил следующим образом: «Арабский мир был тем же для Испании, чем языческий древний мир был для Италии. Оттого-то все в ней приняло совершенно иной характер... Материальная *религия, вооруженная мечом* (курсив мой. — М. Г.), действовала не так прочно для веков и для образования человечества, как религия духовная, вооруженная словом... Христианская религия, заключающая в себе начало самое мирное, действующая одним словом и крестом, в Ис-

пании обращалась в фанатизм религиозный, в крайность иступления... и религия христианская действовала не водою оживляющею, а огнем мертвящим... Все ордена в Испании имели более политико-фанатическое направление... Испания одна из христианских держав, войною действовала за Христа, если исключим войны Карла Великого против саксонцев, имевшие особенные свои причины. Она, одна, употребляла орудие Магомета, меч, на распространение той веры, которой заветное слово есть мир и любовь...»⁸⁹ При таком сочетании христианство было прежде всего политической системой. В этом, т. е. в неприятии восточного деспотизма, С. П. Шевырев перекликался с западниками.

Однако он считал, что Европа не воплощает полноту христианства в своей жизни. «Англия не имела у себя поэтической древности, которая могла бы возбудить в ней идеальное созерцание. Художественная деятельность в ней не процветала. Потому и религия в Англии никогда не сочеталась с искусствами, всегда чуждалась их, не обращалась так же в отвлеченный мистицизм, как в Германии, а соединяясь с главным направлением английского народа, получила практическое, житейское применение, перешла в строгий пуританизм»⁹⁰. «Пока Россия еще не входила в европейское семейство государств, продолжал ученый, не Германия, а Франция занимала средину на западе Европы... Все прочие нравственные силы во Франции служили всегда жизни общественной и политической. Франция несет на себе то неизгладимое пятно, что она первая употребила западную религию для своих политических видов...»⁹¹

В итоге христианство в этих странах приобретало качество внешних форм жизни, стремления к построению благоприятной жизни на земле. В этой жизни присутствовали: элемент языческий, вылившийся в гуманизм в смысле сверхчеловека и низведения Бога до человека, элемент политический и светский и протестантская система экономической этики.

Наконец, при направленности народной жизни к внутреннему самоуглублению, но без истинно христианской восточной веры Бог превращался в Абсолют, как это произошло в Германии. «Религия сочеталась в ней сперва с искусством; но сие последнее образовалось не из итальянского начала, а из византийского, и потом из самородного начала Германии. Она не имела у себя языческой

древности: потому искусство в ней не могло перейти в крайность чувственности, как в Италии; оно имело источник более чистый — простую природу; оно было в должных границах перед религией... Германцы, в этом постоянном стремлении, освободили мысль от всяких оков и создали эту самобытную, эту отвлеченную, эту полную науку, независимую от жизни... но которая, однако, начинает теперь в главных мыслителях снова склоняться к религии и чувствует всю тяжесть своего существования в пространствах воздушных, всю тяжесть своего излишнего возвышения над землею...»⁹²

Таким образом, по мнению С. П. Шевырева, европейская жизнь, перенявшая ценности магометанского Востока и языческой Римской империи, заключавшиеся во внешней силе и чувственности, развили в себе внешнее христианство, имеющее черты политико-общественной системы, а не стремления к личному спасению души. Германия, занимавшая промежуточное положение, в силу свободы личности «свергла с себя оковы католические»⁹³, но, не имея истинной веры, пришла к подмене Бога Абсолютом. С. П. Шевырев отмечал, что в отвлеченном теоретизировании «мы не должны следовать германцам», а «примирение двух враждебных теорий» Платона и Аристотеля, «из которых одна господствовала в древнем, другая господствует теперь в новом мире Европы, может быть задачей науки в нашем отечестве»⁹⁴.

В итоге С. П. Шевырев приходит к выводу, что для того, чтобы воспринять христианство в истинном смысле, чтобы иметь силу противодействовать язычеству, нужно иметь сознание, не обремененное нехристианской традицией. Такой страной была, по его мнению, Россия. В «Истории поэзии» он писал: «Плоды европейского образования может соединить в себе разумным избранием только страна, которая мало участвовала в жизни европейской и, следовательно, не вынесла с собою никаких пристрастий, не приняла никакого одностороннего направления. Эта страна близка нам!»⁹⁵ О русской народности он писал: «Если мы сказанное об отношении народного к человеческому, применим к произведениям русского слова, то можем предварительно заметить следующее. Русский народ обнаруживает в своей словесности две стороны: сильную народную самобытность, которая постоит за себя, и обширную всечеловеческую восприимчивость, которая готова сочувствовать

всему прекрасному в человечестве. Эти две стороны, проникая друг друга, обещают богатое развитие в будущем»⁹⁶. При этом нужно подчеркнуть, что в основе подобной оценки русского народа как единого целого в духовном отношении лежала не исключительность, а стремление воспринять лучшее, т. е. истинную веру. Далее С. П. Шевырев писал: «Вопрос об отношении к Божеству занял его прежде всех других вопросов, и все те произведения, в которых решаем был этот вопрос лучшими представителями христианства, он усвоил себе на языке племени родного; такое заимствование упрочило связь русского народа *со всем* человечеством в том, что оно имеет лучшего и наиболее прочного в умственных своих сокровищах, и со своим родным племенем, с которым связывал он себя через славянский язык узами духовными, несокрушимыми... Духовные писатели черпали для русского народа сокровище христианской веры *не из одного византийского, а из вселенского источника* (курсив мой. — М. Г.), точно так, как новые писатели русские черпают из источников западных сокровища науки, искусства и общежития»⁹⁷.

Отсюда вытекали и общественно-политические взгляды С. П. Шевырева как религиозного мыслителя, как порицателя папства.

Прежде всего, от веры в Единого Бога проистекает и идеал крепкого единого государства, реализации которого стремились достигнуть евреи и итальянцы. Однако при центральном значении свободы личности это политическое единство могло основываться только на принятии свободы другого человека, т. е. на соборности, представленной православным учением. Таким образом, истинные отношения человека с Богом в христианстве представляют собой тип добровольных, свободных отношений, поэтому единое государство во главе с мудрым правителем представляет собой союз свободных людей при главенстве внутренней свободы. Поэтому тип государства исходит из самого человека. «Как в одном человеке причина зла зависит от злоупотребления воли, так и во всем современном человечестве причина всех пороков в дурном управлении мира...»⁹⁸ Здесь же предполагается ответственность человека за свои поступки, т. е. свобода. С. П. Шевырев постоянно отмечал разницу во взгляде восточной и западной церковью на власть, первая, по его мнению, действовала на основе свободы воли, вторая на основе силы и лицемерия⁹⁹. Этим же С. П. Шевыреву были близки искания Ф. Баадера,

который писал статьи против папизма и имел поэтому проблемы с правительством. В письме 1839 г. к М. П. Погодину из-за границы С. П. Шевырев писал о своих впечатлениях от встреч с немецким философом: «Глубоки его беседы. Он наполняет мне душу. Он намерен посвятить свое сочинение «Против папизма» кн. Алекс. Ник. Голицыну. От России ждет он освобождения от римской диктатуры. Пруссия слаба — чтобы противостоять»¹⁰⁰. «...Он один понимает истинное начало христианской философии... Знакомство с ним есть одно из приобретений жизни. Он собирается издать книгу «В защиту нашей церкви против нападающих»¹⁰¹. О том, что этот интерес был нежелателен для российского правительства и мог быть не понят широкой публикой, понимал сам С. П. Шевырев. В письме М. П. Погодину 1841 г. по поводу публикации статьи о Баадере он замечал: «Баадера» пускать еще рано: ибо его прочтут немногие. К тому же «Баадеру» может еще помешать цензура. Надобно заботиться, чтобы в первых книжках были статьи для всех угодные. «Баадером» же нахмуришь брови читателям»¹⁰².

Взгляды С. П. Шевырева на национальное развитие основывались на положении о свободе воли. От личных отношений людей между собой происходят и межнациональные отношения — в этом заключается соборность, что в корне противоречит национализму, т. к. здесь критерий — в стремлении к обретению истинной веры, которое есть в каждом отдельном человеке при его свободном выборе, а, следовательно, элементы этой истинной веры присутствуют и в культурах разных народов. А соборность, в свою очередь, основана на цельном мировоззрении, которое заключается в принятии всех сфер человеческой жизни, данных Богом. Только на основе жизни свободной личности может развиваться национальность в смысле самостоятельности. «Всякое произведение слова в народе чем полнее воспитано совокупным влиянием всех сфер духа человеческого, к какой бы сфере само ни принадлежало, тем оно совершеннее, тем прочнее действует на народ и человечество, тем достойнее нашего изучения.

Народ для всего своего человеческого образования нуждается в содействии других народов. Но это содействие возможно бывает тогда, когда все принимаемое народом от другого народа прививается к корню его собственной сущности и, превращаясь в живительный

сок, питает его внутренний организм. Крепкая народность, с одной стороны и человеческая восприимчивость, с другой — вот условия прочного совершенствования народов... В древние времена народ еврейский стоял особняком среди бесчисленных инородных племен востока и только в своей отрешенности от других мог спасти идею истинной веры. Но это не мешало ему призывать в свой храм другие народы для поклонения истинному Богу, понятие о котором он сохранял не для одного себя, а для всего человечества»¹⁰³.

Национальные взгляды у С. П. Шевырева принимали острую общественную окраску. «Брезгливость национальная кончилась и наказывается всеобщим оставлением. Чем более народ выразит сочувствий к другим народам во имя своего и их образования, тем он явится совершеннее...»¹⁰⁴

На основе трактовки национальности С. П. Шевырев переходил к общественно-политическим выводам о России. Так, он писал: «Есть вера в русском народе; но если вы не просветите в нем разума учением, не раскроете ему правил гражданской общественной и семейной жизни и не образуете в нем благородных человеческих потребностей, то не будет почвы для развития богатого семени, которое все-таки есть наследие древней его жизни, еще не изжитое, не погубленное, но и не развитое новою»¹⁰⁵. И далее: «Пора нам перестать думать, что наука, искусство и все блага жизни общественной должны быть только достоянием привилегированных сословий. Пора тому сословию, которое приобрело эти сокровища в свою собственность, подумать о том, как бы поделиться ими, как можно щедрее, с теми, которые еще их не вкушали. От литературы нашей мы вправе ожидать теперь таких произведений, которые обнимали бы, как можно обширнее, всю жизнь нашу, *роднили бы все сословия* (курсив мой. — М. Г.) в одном общем чувстве изящного и представляли бы пищу человеческую, доступную для всех... И здесь всего очевиднее связь нашего труда с современною потребностью»¹⁰⁶. Таким образом, народность С. П. Шевыревым понималась в духовном смысле, как народ-церковь, объединенный через язык и самодержавие верой.

Общественные взгляды С. П. Шевырева внешне перекликались со стремлением либерально настроенных деятелей к свободе личности и устранению сословного неравенства и перегородок в отношении доступа к общественным благам, и прежде всего к образованию.

Мессианиззм этого мыслителя был религиозным, а не национальным. Мессианиззм воспринимался им как ответственность, не превращаясь в лжемессианизм малого антихриста. Это в корне противоречит сложившемуся представлению о Шевыреве как об участнике разработки и внедрения политической доктрины официальной народности, реакционере.

Через всю историю, по его мнению, проходила одна мысль — поиск Истинного Бога. «Многобожие персов имеет некоторое соответствие с системою материалистов, точно так, как противоположная система идеалистов сходна отчасти с единобожием евреев. Весьма замечательно, что те же два начала, — которые явились в первых религиях на Востоке, где всякое духовное стремление человека принимало характер религиозного созерцания, — позднее обнаружились и в европейском мире, в школах Фалеса и Пифагора тогда, когда свободное мышление образовало философию. Эти два начала, эти две струи мы видим впоследствии во всем бесконечном потоке мышления человеческого, истекшего из религиозных созерцаний Востока»¹⁰⁷.

Как итог можно сделать вывод, что по Шевыреву основой жизни, смысл которой заключается в пути к Богу, является принятие истинной веры. И только на этом уже основываются и политическая, и общественная системы. Таким образом, все эстетические и общественно-политические взгляды С. П. Шевырева основывались на православном мировоззрении.

При том что предмет исследований С. П. Шевырева на первый взгляд был сугубо научным и специальным, в них заключалась основа для внешней, общественной жизни народа, что, по учению Православной церкви, не менее важно. Таким образом, научная разработка национальной идеологии, распространение образования были как бы «корнями», питающим древо государственности, по слову святителя Игнатия Брянчанинова¹⁰⁸. Как историк С. П. Шевырев развивал и передавал далее традицию религиозного осмысления истории научным методом. Его голос в общественно-научной жизни был одним из немногих, но неисчезнувших, и в этом заключается ценность и актуальность его научного наследия для современных исследователей истории мысли.

Так, например, идеи, содержащиеся в работах Шевырева, предвосхитили идеи И. В. Киреевского после его поворота в сторону

религии (примерно после 1834 г.)¹⁰⁹. В частности, основная мысль работы С. П. Шевырева «Беседы Баадера» (1841) и И. В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) о последствиях отделения разума от веры одна и та же и исходит из Нового Завета. Так, апостол Павел в Послании к римлянам писал: «Если начаток свят, то и целое; если корень свят, то и ветви», далее к коринфянам: «но кто любит Бога, тому дано знание от Него»; «если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так, что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто (курсив мой. — М. Г.)»¹¹⁰. С. П. Шевырев также утверждал веру в Бога — как основание философии: «...отрицающая и отвергая беспрерывно, ум человеческий может ли утвердить что-нибудь, узнать? — Нет, начало знанию вера, а не сомнение: этот пункт чрезвычайно важен. С него начинается разделение философии на христианскую и не-христианскую»; из этого и должно исходить моральное основание искусства: «...заметить должно также, что все немецкие эстетика, говоря о красоте, ни слова не говорят о любви, как будто любовь нисколько не участвует в восприятии ощущений изящных»¹¹¹. Наконец, И. В. Киреевский также писал о том, что европейская философия в лице Гегеля исходила из системы Аристотеля, которая «разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла», что привело к тому, что «понятия философские все более и более заменяли и заменяют понятия религиозные. Пройдя эпоху неверия сомневающегося, потом эпоху неверия фанатического, мысль человека перешла, наконец, к неверию равнодушно рассуждающему, а вместе с тем и к сознанию внутренней пустоты, требующей живого убеждения, которое бы связывало человека с человеком не холодным согласием в отвлеченных убеждениях, не наружною связью внешних выгод, но внутренним сочувствием цельного бытия, одною любовью, одним разумом и одним стремлением проникнутого». В соответствии с идеями С. П. Шевырева и П. Я. Чаадаев отмечал противоречия, связанные со смешением схоластических методов, идущих от язычества, с христианством. «Мы все еще мыслим себя в царстве категорий и силлогизмов Аристотеля», — писал П. Я. Чаадаев¹¹², считая в целом, что «искусство греков... было апофеозом материи»¹¹³.

Кроме того, образование, по мнению И. В. Киреевского, как и С. П. Шевырева, могло принести только пользу для православного народа. «Потому свободное развитие естественных законов разума не может быть вредно для веры православно мыслящего... Ибо его коренные понятия о вере и разуме предохраняют его от этого несчастья»¹⁴.

С. П. Шевырев был одним из тех, кто сохранял и передавал христианскую религиозную традицию в историческом самосознании в то время, когда в России полным ходом шел процесс секуляризации.

Примечания

¹ См.: *Артемяева Т. В.* История метафизики в России XVIII в. М., 1996. С. 53.

² Там же. С. 15.

³ *Лебедев Л.* Великороссия: Жизненный путь. СПб., 1999. С. 313.

⁴ *Святитель Филарет, митрополит Московский.* Творения: Слова и речи. Т. I: 1803–1821. М., 2003. С. 101–102.

⁵ Там же. С. 38, 207.

⁶ *Давыдов И. И.* О содействии Московского университета успехам отечественной словесности... С. 50.

⁷ Существует две основные линии в изучении наследия С. П. Шевырева. Первая, представленная дореволюционными, эмигрантскими, частично советскими и современными работами, трактует творчество С. П. Шевырева как переработку учения немецких эстетиков, в частности Шеллинга, Винкельмана и др. В итоге учеными этого направления делается вывод о гуманистических, европоцентричных и либеральных (в философском смысле) воззрениях С. П. Шевырева. При этом есть тенденция изучать общеисторические взгляды С. П. Шевырева вне его антропологии, которая была православной. См., например: *Соколов Ю. М.* Миросозерцание Шевырева // Беседы. Сборник Общества истории литературы в Москве. М., 1915. Т. 1. (Приложение). С. 51, 52, 53. *Струве П. Б.* С. П. Шевырев и западные внушения и истоки теории афоризма о «гнилом» и «гниющем» Западе. Изыскания, сопоставления и материалы // Записки русского научного института в Белграде. Белград, 1941. Вып. 16/17. С. 201, 210, 211, 210, 216, 243, 252. *Аронсон М.* Поэзия Шевырева // В кн.: Шевырев С. П. Стихотворения. Л., 1939. С. VIII. См. *Манн Ю.* Молодой Шевырев // В кн.: Русская философская эстетика. М., 1998 (дополнено первое издание 1969 г.). С. 200, 208, 223, 225, 229, 244. *Каменский З. А.* Московский кружок Любомудров. М., 1980. С. 3, 184–185; *Песков А. М.* У истоков философствования в России: Русская идея С. П. Шевырева // Новое литературное обозрение. 1994. № 7. С. 124; *Петров Ф. А.* С. П. Шевырев — первый профессор истории российской словесности в Московском университете. М., 1999. С. 19; *Абрамов А. И.* Шевырев // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Мысль, 2001. С. 379; *Бачинин А. Н.* Примечания С. П. Шевырева к «Истории Государства Российского» Н. М. Карамзина //

В кн.: Археографический ежегодник за 2001 год. М., 2002. С. 347,348. См.: *Ланно-Данилевский К. Ю.* Шевырев и Винкельман (Статья первая) // Русская литература. 2002. № 2. С. 4, 3,64–65,85; *Пустарнаков В. Ф.* Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 696,697; *Акулишин П. В.* Степан Петрович Шевырев // В кн.: *Общественная мысль России XVIII — начала XX века: Энциклопедия.* М., 2005. С. 619; *Алексеева Е. Д.* «Италия помогла мне возвратиться к России»: Степан Петрович Шевырев и княгиня Зинаида Волконская // Историк и художник. 2006. № 2(8). С. 139,140,141,149,152,153,154.

Вторая группа исследователей ставит в центр внимания христианское мышление С. П. Шевырева, что достигается посредством целостного анализа его текстов и выводов. Среди главных черт — метод соотнесения произведения с жизнью автора и выявление внутреннего мира писателя, а также преобладание этического критерия при исследовании над эстетическим. См., например: *Зеньковский В. В.* История русской философии. В 2 т. Ростов-на Дону, 1999. Т. 1. *Мартынов В. А.* С. П. Шевырев и русская литературная критика 1820–1830-х годов: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Л., 1988. С. 4–6,7–9,10–11. См.: *Евгин А. В.* С. П. Шевырев в литературе и духовной жизни России двадцатых — пятидесятых годов XIX в. // В кн.: *Вопросы археологии, истории, культуры и природы Верхнего Поочья.* Калуга, 2003. С. 511, 512. *Бознак О. А.* Литературная деятельность С. П. Шевырева 1840–1850-х годов: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. СПб., 2004. С. 4–5,7, 9–10,13,15–16. См. также: *Она же.* Проблема взаимоотношения личности художника и народа в эстетике С. П. Шевырева // *Литература и философия: Сб. научных статей.* СПб., 2000. С. 60–64; *Она же.* Проблема взаимоотношения светской и духовной словесности в осмыслении С. П. Шевырева // *Проблемы изучения русской литературы XVIII века: Межвузовский сб. научных трудов памяти профессора В. А. Запалова.* СПб., Самара, 2001. С. 278–288; *Она же.* «Русское воззрение» в трудах С. П. Шевырева // *Историко-литературный сборник: «Герценовских чтений» 2002 года.* СПб., 2003. С. 57–61. К. В. Ратников, выделяя православные позиции в творчестве С. П. Шевырева, занимает двойственную позицию, причисляя ученого к сторонникам «теории официальной народности» и «внешнему православию». См.: *Ратников К. В.* Трансформация мифологемы Святой Руси — «Райской земли» в отечественной поэзии XIX–XX вв. // В кн.: *Трансформация и функционирование культурных моделей в русской литературе XX в.* Томск, 2002. С. 17–25; *Он же.* Коммерческая и творческая составляющие русской журналистики (точка зрения С. П. Шевырева) // В кн.: *300 лет отечественной журналистики.* Иркутск, 2002. С. 7–15; *Он же.* Проблема развития славянских литератур в интерпретации академика С. П. Шевырева // В кн.: *Славянский мир и литература.* Калининград, 2003. С. 30–39; *Он же.* Раннее творчество Достоевского в критической оценке С. П. Шевырева // В кн.: *Дергачевские чтения.* Екатеринбург, 2004. С. 154–159.

В итоге в научной литературе С. П. Шевырев: 1) представлен как самостоятельный и влиятельный деятель, одна из центральных фигур в русской культуре первой половины XIX в.; 2) как деятель с чертами либерального мировоззрения; 3) исследователи стали более целостно подходить к изучению позиции С. П. Шевырева и искать основополагающие категории его творчества 4) наконец, он стал рассматри-

ваться как христианский мыслитель, с учетом позиций В. В. Зеньковского и других исследователей. Однако все эти позиции в основном раскрыты не на совокупности исторических трудов С. П. Шевырева, а на критике и публицистике.

⁸ См.: *Репников А. В.* Консервативные концепции переустройства России в контексте исторического процесса конца XIX — начала XX вв.: Автореферат дис. докт. ист. наук. М., 2006. С. 32.

⁹ См.: *Шевырев С. П.* Беседы Баадера // Москвитянин. 1841. № 6. С. 381.

¹⁰ Там же. С. 378.

¹¹ *Блаженный Августин.* Об истинной религии // Блаженный Августин. Творения: В 4 т. Т.1: Об истинной религии. СПб., 2000. С. 399.

¹² *Святитель Филарет, митрополит Московский.* Творения: Слова и речи. Т. IV: 1836–1848. М., 2003. С. 231.

¹³ *Шевырев С. П.* Беседы Баадера... С. 386, 396, 398, 399.

¹⁴ См.: *Шевырев С. П.* Об отечественной словесности / Сост., вступ. ст., коммент. В. М. Марковича. М., 2004. А. И. Герцен писал, что «Шевырев вряд ли даже сделал что-нибудь как профессор. Что касается до его литературных статей, я не помню во всем писанном им ни одной оригинальной мысли, ни одного самобытного мнения». См.: *Герцен А. И.* Соч. в 9 т. Т.5. С. 165. Другие мыслящие современники С. П. Шевырева, такие как И. В. Киреевский, о его лекциях отмечали: «...иные видят в них борьбу русского просвещения с западным и в этом ошибаются. Цель профессора совсем не та, чтобы унижить одну часть человеческой образованности перед другою. Он выражает их особенности, сравнивает для пояснения, старается определить с беспристрастием и видимо ищет избежать всякой исключительности. Его любовь к России — любовь *сознательная* (курсив мой. — М. Г.), а не слепой восторг, выражающийся в бессмысленных восклицаниях. Те, которые хотят видеть противное, вероятно, более обращают внимание на собственные свои предубеждения, нежели на изложение профессора». *Киреевский И. В.* Публичные лекции профессора Шевырева об истории русской словесности, преимущественно древней: Письмо в Белев А. П. Зонтаг // В кн.: *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Полное собрание сочинений в 4 т. Т.2. Калуга, 2006. С. 133.

¹⁵ См.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского университета, за истекающее столетие, со дня учреждения января 12-го 1755 года, по день столетнего юбилея января 12-го 1855 года, составленный трудами профессоров и преподавателей, занимавших кафедры в 1854 году, и расположенный по азбучному порядку. М., 1855. Ч. 2. С. 603.

¹⁶ Там же. С. 605.

¹⁷ См.: НИОР РГБ. Ф. 231. Разд. II. К.36. Ед. хр.31. *Шевырев С. П.* Письма к Погдину М. П. 1842. 32 п. 39 лл. Л. 1.

¹⁸ См.: Биографический словарь профессоров и преподавателей... Ч. 2. С. 604.

¹⁹ См.: *Шевырев С. П.* О значении Жуковского в русской жизни и поэзии: Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского университета... 12 января 1853 года. М., 1853. С. 3, 26. О русском (православном) прочтении античных источников В. А. Жуковским см.: *Бознак О. А.* Перевод «Одиссеи» В. А. Жуковского в литературно-критической практике С. П. Шевырева // В кн.: Семиозис и культура: Сб. науч. ст. Вып. 2. Сыктывкар, 2006. С. 196–202.

²⁰ См.: Биографический словарь профессоров и преподавателей... Ч. 2. С. 604.

²¹ Там же. С. 606.

²² Там же.

²³ Там же. С. 604.

²⁴ Там же. С. 605.

²⁵ Там же. С. 606–607.

²⁶ См.: *Шевырев С. П.* О духе еврейской поэзии. Лекция первая // Журнал Министерства народного просвещения. 1834 . Ч. 3. С. 189; *Шевырев С. П.* Дант и его век: Исследование о Божественной Комедии, адъюнкт-профессора С. Шевырева // Ученые записки Московского университета. 1834. Ноябрь. № 7. Отд. III. Критика. С. 178–179.

²⁷ *Шевырев С. П.* О духе еврейской поэзии. Лекция первая... С. 196–197.

²⁸ Там же. С. 211.

²⁹ См.: Биографический словарь профессоров и преподавателей... С. 611.

³⁰ См.: Иак. 1,8; 1 Кор. 2,14–16.

³¹ См.: Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т.2: С. 471.

³² *Шевырев С. П.* Дух Карамзина, или Избранные мысли и чувствования сего писателя, с прибавлением некоторых обозрений и исторических характеров. Две части. XV. С. 279–293. 1827. Москва // Московский вестник: Журнал, издаваемый М. Погодиным. М.: в Университетской типографии. 1827. Ч. 5. С. 176.

³³ Там же. С. 179.

³⁴ Там же. С. 180.

³⁵ Там же. С. 211.

³⁶ *Шевырев С. П.* Разговор о возможности найти единый закон для изящного // Московский вестник: Журнал, издаваемый М. Погодиным. М.: в Университетской типографии. 1827. № 1. С. 39,40.

³⁷ См., например, современное издание: *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1–3. СПб., 2003.

³⁸ См.: Там же. Т. III. С. 39.

³⁹ См.: Там же. Т. III. С. 41. Слова Климента Александрийского об образованных эллинах I–II вв. по Р. Х. можно отнести к образованному обществу времен С. П. Шевырева.

⁴⁰ См.: *Шевырев С. П.* История поэзии: Чтения адъюнкта Московского университета Степана Шевырева. Т. 1, содержащий в себе историю поэзии индейцев и евреев, с приложением двух вступительных чтений о характере образования и поэзии главных народов новой Западной Европы. М., 1835. С. 45.

⁴¹ *Шевырев С. П.* Дант и его век... // Ученые записки Московского университета. 1834. № 7. С. 122–123.

⁴² См.: *Данте А.* Монархия // Данте А. Малые произведения. М., 1968. С. 305–362 и комментарии С. 589–615.

⁴³ *Баткин Л. М.* Данте и его время: Поэт и политика. М., 1965. С. 17,37,51. Т. О. Сутуева также полагала, что Данте «продирался» «сквозь глухую чашу богословской казуистики» «к пониманию соотношения этического и социального», и что он в отличие от «средневековых мистиков» стремился к вечной жизни на земле. См.: *Сутуева Т. О.* Данте Алигьери. М., 1965. С. 20,23.

⁴⁴ *Голенищев-Кутузов И. Н.* Творчество Данте и мировая культура. М., 1971. С. 78,101.

⁴⁵ Там же. С. 103–105.

⁴⁶ См.: *Зумбадзе Д. Ш.* Дионисий Ареопагит и Данте Алигьери... Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Тбилиси, 1975. С. 18,16,30.

⁴⁷ См.: *Данте Алигьери.* Новая жизнь / Коммент. С. Аверинцева, А. Михайлова. М., 1985. С. 153.

⁴⁸ См., например: *Асоян А. А.* Данте и русская литература. Свердловск, 1989. С. 34; *Голенищев-Кутузов И. Н.* Указ. соч. С. 461. В монографиях Л. М. Баткина и А. Л. Доброхотова также нет ссылки на труд С. П. Шевырева. См.: *Баткин Л. М.* Указ. соч.; *Доброхотов А. Л.* Данте Алигьери. М., 1990.

⁴⁹ *Шевырев С. П.* Дант и его век... // Ученые записки Московского университета. 1834. Ноябрь. № 7. Отд. III. Критика. С. 168,169.

⁵⁰ См.: Мф. 10,38; Ин. 15,5.

⁵¹ И в частной, и в общественной жизни Степан Петрович следовал своим взглядам. При издании журнала «Москвитянин» он всегда заботился о том, чтобы это издание оставалось верным православию. Одновременно давались материалы и о Европе. См., например: НИОР РГБ. Ф. 231. Разд. II. К.36. Ед. хр. 29. Шевырев С. П. Письма к Погодину М. П. 1841. ЛЛ. 33–33 об; НИОР РГБ. Ф. 231. Разд. II. К.36. Ед. хр. 41. Шевырев С. П. Письма к Погодину М. П. 1848. ЛЛ. 10–10 об. Кроме того, перед началом публичных лекций С. П. Шевырев читал св. Отцов и молился им, что говорит о том, что свой труд он рассматривал как лично и общественно полезное дело. См.: НИОР РГБ. Ф. 231. Разд. II. К.36. Ед. хр.35. Шевырев С. П. Письма к Погодину М. П. 1844. Л. 5.

⁵² *Шевырев С. П.* Дант и его век... // Ученые записки Московского университета. 1833. № 5. С. 306.

⁵³ *Шевырев С. П.* История поэзии... Т.1. С. XVII.

⁵⁴ Там же. С. 3.

⁵⁵ Там же. С. XIX.

⁵⁶ См.: *Соколов Ю. М.* Указ. соч.; *Петров Ф. А.* Указ. соч. С. 19.

⁵⁷ *Шевырев С. П.* История поэзии... Т.1. С. 107–108.

⁵⁸ См.: Там же. С. 11.

⁵⁹ Там же. С. 113–114. Однако Ю. Манн, обойдя в своем анализе трудов С. П. Шевырева его работу «Дант и его век», пришел к выводам о том, что «какая-либо типологическая общность» между индийцами и евреями «заведомо исключалась, и одно изложение литературной истории *механически* (курсив мой. — М. Г.) следовало после другого»; о том, что церковную проблематику академическое литературоведение пыталось «нейтрализовать». См.: *Манн Ю.* Указ. соч. С. 232, 249, 244.

⁶⁰ Ин. 7, 16–18.

⁶¹ См.: *Шевырев С. П.* Новые известия о Флорентийском соборе: Извлеченные из ватиканской рукописи // Журнал министерства народного просвещения. 1841. № 1. С. 68–70.

⁶² См.: *Иоанн Златоуст.* О праведном и блаженном Иове // В кн.: Иоанн Златоуст. Полное собрание творений в 12 т. Т.6. Кн. 2. М., 2005. С. 919.

⁶³ См.: Там же. С. 912, 913, 914.

⁶⁴ См.: *Зноско-Боровский М.* Православие, Римо-католичество, Протестантизм и Сектантство: (Лекции по сравнительному богословию, читанные в Свято-Троицкой духовной семинарии). Сергиев Посад, 1992. С. 14.

⁶⁵ Там же. С. 29.

⁶⁶ Там же. С. 31.

⁶⁷ Там же. С. 135.

⁶⁸ Здесь стоит отметить, забегая вперед, что борьба Церкви с ересями заключалась в борьбе против растворения христианства или в иудействе (эвмониты, антиринитари и хилиасты), или в язычестве (гностики, манихеи) во 2–3 вв. См.: *Зноско-Боровский М.* Указ. соч. С. 8. Таким образом, языческий Восток имел духовное единство с последующими расколами, заключающееся в отходе от истинного Бога различными способами.

⁶⁹ *Шевырев С. П.* О духе еврейской поэзии. Лекция первая... С. 187–188.

⁷⁰ Там же. С. 197–198.

⁷¹ Там же. С. 202

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 204–205.

⁷⁴ *Шевырев С. П.* История поэзии... Т. 2, содержащий в себе историю поэзии греков и краткое обозрение поэзии римлян. Издание первое. СПб., 1892. С. 9–10.

⁷⁵ Там же. Т.1. С. 158–159.

⁷⁶ Там же. С. 142.

⁷⁷ Там же. Т.2. С. 3.

⁷⁸ *Святитель Филарет, митрополит Московский.* Творения: Слова и речи. Т.1. С. 104.

⁷⁹ См.: Деян. 17,23.

⁸⁰ *Шевырев С. П.* История поэзии... Т.2. С. 3.

⁸¹ Там же. С. 13.

⁸² См.: Деян. 17,29.

⁸³ *Шевырев С. П.* История поэзии... Т.2. С. 20–21.

⁸⁴ Там же. Т.1. С. 285.

⁸⁵ *Шевырев С. П.* О духе еврейской поэзии. Лекция первая... С. 196.

⁸⁶ *Шевырев С. П.* История поэзии... Т.1. С. 12.

⁸⁷ Там же. С. 14–15.

⁸⁸ Там же. С. 18.

⁸⁹ См.: История внешней политики России: Первая половина XIX века (от войны России против Наполеона до Парижского мира 1856 г.). М., 1999. С. 189–238.

⁹⁰ *Шевырев С. П.* История поэзии... Т.1. С. 19–22.

⁹¹ Там же. С. 26–27.

⁹² Там же. С. 33.

⁹³ Там же. С. 28, 30.

⁹⁴ Там же. С. 28.

⁹⁵ См.: *Шевырев С. П.* Тория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов. Изд. 2-е. СПб., 1887. С. 263.

⁹⁶ *Шевырев С. П.* История поэзии... Т.1. С. 35.

⁹⁷ *Шевырев С. П.* История русской словесности: Лекции Степана Шевырева, ординарного академика и профессора. Ч. 1, содержащая введение и столетия IX и X. Издание второе, умноженное. М., 1859. С. XI–XII.

⁹⁸ Там же. С. XII, XIV.

⁹⁹ *Шевырев С. П.* Дант и его век... // Ученые записки Московского университета. 1834. № 7. С. 172.

¹⁰⁰ См.: *Шевырев С. П.* Антиохийская церковь // Москвитянин. 1844. № 11. С. 131–154. *Он же.* Сикст V: Историческая характеристика // Библиотека для чтения. 1834. № 10. С. 37–76. *Он же.* Новые известия о Флорентийском соборе... С. 61.

¹⁰¹ НИОР РГБ. Ф. 231. Разд. II. К.36. Ед. хр.28. Шевырев С. П. Письма к Погодину М. П. 1835–1840. Л. 17 об.

¹⁰² Там же. Л. 21.

¹⁰³ Там же. Ед. хр.29. Шевырев С. П. Письма к Погодину М. П. 1841. Л. 1.

¹⁰⁴ *Шевырев С. П.* История русской словесности... Ч. 1. С. X–IX. В советской и даже дореволюционной литературе оппоненты этого ученого редко подтверждали свое мнение о нем как реакционере его же цитатами.

¹⁰⁵ Там же. С. IX.

¹⁰⁶ Там же. С. XVI, XIX–XX.

¹⁰⁷ Там же. С. XVI, XIX–XX.

¹⁰⁸ *Шевырев С. П.* История поэзии... Т.1. С. 130–131.

¹⁰⁹ В одном из писем 1847 г. к государственному деятелю Н. Н. Муравьеву-Карскому св. Игнатий Брянчанинов привел в подобное сравнение «нешумную» работу. «Не всем быть листьями, цветами, плодами на древе государственном; надо же кому-нибудь, подобно корням, доставлять ему жизнь и силу занятиями неизвестными, тихими, существенно полезными, существенно необходимыми. Одним из таких занятий признаю утверждение ближних в христианской вере и нравственности». См.: *Брянчанинов И.* Творения: Письма. Жизнеописание св. Игнатия Брянчанинова. М., 2002. С. 850.

¹¹⁰ О моменте этого переворота в результате сближения с церковными кругами см.: *Зеньковский В. В.* Указ. соч. С. 244.

¹¹¹ Рим.11,16; 1 Кор. 8,3; 13,2.

¹¹² *Шевырев С. П.* Беседы Баадера... С. 383, 390.

¹¹³ *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Чаадаев П. Я. Статьи и письма / Сост., вступ. статья и коммент. Б. Н. Тарасова. М., 1989. С. 143.

¹¹⁴ См.: там же. С. 128. Вопрос об утверждении П. Я. Чаадаева в православии под влиянием С. П. Шевырева заслуживает отдельного труда.

Л. В. Мельникова*

Иерархи Русской православной церкви в годы Крымской войны (1853–1856 гг.)

Крымская (Восточная) война, являвшаяся крупнейшим международным конфликтом второй половины XIX в., существенно изменившим расстановку сил в Европе, началась из-за спора о святых местах Палестины. Война была вызвана целым комплексом противоречий, существовавших в то время между Россией, Францией, Англией и другими державами. При этом одной из главных причин, породивших войну, был фактор церковно-политический. Давние разногласия между католическим и православным духовенством в Святой Земле относительно контроля за святыми местами, внезапно обострившиеся в начале 1850-х гг., были использованы западной (прежде всего французской) дипломатией с целью вытеснить Россию из сферы влияния на Ближнем Востоке. Россия, традиционно опиравшаяся в этом важном для нее регионе на позицию защитника православных интересов и связанная системой обязательств, данных христианам Османской империи, не могла отстраниться от участия в дипломатической дуэли вокруг святых мест, закончившейся кровавой развязкой¹.

Начавшуюся войну Русская православная церковь рассматривала и представляла народу как религиозно-цивилизационное противостояние, как войну за святые места, за интересы России и Православной церкви на Востоке, в защиту своих единомыслителей в Османской империи. В годы Крымской войны православное духовенство

* К. и. н., старший научный сотрудник Института российской истории РАН.

приняло активное участие в общем деле борьбы с врагом. Ярким примером является патриотическая деятельность двух великих церковных иерархов — архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия (Борисова; 1800–1857) и митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова; 1782–1867).

В отечественной историографии жизнь и деятельность обоих иерархов изучена недостаточно. Научной биографии Иннокентия до сих пор не существует. Единственным серьезным исследованием на эту тему по-прежнему остается сочинение священника Тимофея Буткевича «Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский» (СПб., 1887). Однако, по собственному признанию автора, в его задачу не входило составление «полной биографии Иннокентия»². Сосредоточив основное внимание на деятельности Иннокентия на Харьковской кафедре (1840–1848 гг.), которую Буткевич тщательно исследовал по документам архива Харьковской духовной консистории, остальные периоды его жизни автор лишь кратко пересказал по опубликованным материалам. Краткие биографические очерки жизни Иннокентия принадлежат также митрополиту Макарию (Булгакову)³, Н. И. Барсову⁴, Н. М. Востокову⁵. Отдельные аспекты его деятельности (административной, научной, проповеднической, общественной) рассмотрены в ряде журнальных статей⁶. Значительные сведения об Иннокентии и его времени содержатся в опубликованных Н. И. Барсовым материалах для его биографии⁷ и в подготовленном М. П. Погодиным сборнике «Венок на могилу Высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Таврического» (М., 1867), представляющем собой собрание избранных проповедей иерарха, заметок и воспоминаний о нем.

Примерно та же ситуация наблюдается в историографии и с изучением жизни митрополита Филарета. Едва ли не единственной подробной биографией великого иерарха является научно-популярная книга митрополита Санкт-Петербургского Иоанна (Снычева) «Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского» (Тула, 1994), где дается общий обзор его научной и церковно-административной деятельности. Также существуют краткие биографические очерки жизни Филарета⁸, научные труды и статьи, посвященные отдельным проблемам⁹. К столетию со дня рождения митрополита Филарета был издан двухтомный сборник, первый том которого содержит

материалы, а второй — статьи по различным аспектам его деятельности¹⁰. В конце XIX — начале XX вв. и в наши дни частично была издана переписка Преосвященного¹¹.

Практически во всех перечисленных изданиях, посвященных Иннокентию, его патриотическая деятельность в годы Крымской войны освещается очень кратко, в основном по опубликованным ранее материалам¹². Что касается Филарета, то его труды в это время являются в историографии настоящим «белым пятном», ибо, как правило, не затрагиваются вообще. В настоящей статье я попытаюсь подробно рассмотреть и проанализировать этот вопрос, опираясь главным образом на архивные документы, проповеди и речи Преосвященных, их переписку и воспоминания современников.

Деятельность архиепископа Иннокентия в годы Крымской войны занимает особое место в ее истории, так как один из основных театров военных действий развернулся на территории вверенной ему епархии. На Херсонскую кафедру Иннокентий был назначен 24 февраля 1848 г. Уже широко известный к тому времени как талантливый богослов, церковный историк, проповедник и администратор, во время войны он превратился в настоящего национального героя, которым восхищалась вся страна.

Еще до начала военных действий Иннокентий благодаря постоянным контактам с членами Русской духовной миссии в Иерусалиме, настоятелями посольских церквей в Константинополе, Афинах и Бухаресте, некоторыми восточными иерархами и русскими дипломатами был хорошо знаком с состоянием церковных дел на Ближнем Востоке. Интерес к православному Востоку и особенно к проблематике святых мест Палестины сформировался у Иннокентия еще в годы его преподавательской деятельности в Петербургской, а затем Киевской духовных академиях, а также в ходе работы над монографией «Последние дни земной жизни Иисуса Христа». Архиепископ внимательно следил за развернувшимся в начале 1850-х гг. спором о святых местах. В июне 1851 г. через посланника в Константинополе В. П. Титова он ознакомился с представленной в Азиатский департамент МИД запиской А. Н. Муравьева, содержащей ответ на скандальную брошюру Э. Боре, которая, по справедливому замечанию Андрея Николаевича, и «натолкнула французское правительство на мысль предъявить Оттоманской Порте требования в

защиту давних претензий римских пап на святые места»¹³. Письмо Иннокентия Титову от 27 июня 1851 г. ярко свидетельствует о том, какое значение придавал архиепископ идейной борьбе с католической духовной экспансией на Ближнем Востоке. Поблагодарив Владимира Павловича «за доставление» ему «нового сочинения о праве владения Гробом Господним», Иннокентий отметил: «Хотя это один из таких предметов, о коих всего менее хотелось бы слышать споров: но коль скоро необходимость велела защищать свое право, то отрадно видеть защищенным его так победоносно, как сделал это господин сочинитель. Честь ему и благодарность от всех чад Церкви православной!»¹⁴

С помощью В. П. Титова и генконсула в Бейруте К. М. Базили Иннокентий предпринял некоторые меры для улучшения положения в Турции православного болгарского населения. В Одессе стараниями Иннокентия было устроено Болгарское настоятельство, взявшее на себя попечение о болгарских эмигрантах из Турции. Когда в июле 1853 г. русские войска под командованием князя М. Д. Горчакова заняли Молдавию и Валахию, член Одесского Болгарского настоятельства Н. Х. Палаузов по рекомендации Иннокентия написал для Генерального штаба записку о Болгарии и вскоре был прикомандирован к главнокомандующему русской армией «для сношений с болгарями», оказавшись весьма полезным на этом поприще. По свидетельству Палаузова, Иннокентий сказал ему: «Напиши так, чтобы показать нашим генералам, что такое Болгария и болгары», ибо они «собираются воевать и не знают народа, за который хотят сражаться»¹⁵.

В речи по случаю объявления Высочайшего манифеста «О войне с Оттоманскою Портою» (20 октября 1853 г.) Иннокентий раскрыл религиозный смысл начавшейся войны и разъяснил своей пастве ее причины. Напомню, что спусковым механизмом военного конфликта стала передача турецкими властями под нажимом французской дипломатии ключей от Вифлеемского храма Рождества Христова, принадлежавших традиционно православным, католическому духовенству. Император Николай I, считавший себя, как отмечалось выше, покровителем и гарантом прав православного населения Османской империи, вмешался в ситуацию. Именно эту сторону и подчеркнул проповедник, отмечая, что войну объявила Турция,

отказавшись выполнить «самые справедливые и необходимые» требования России: даровать «храмам православным и их служителям» в Османской империи ту «свободу и неприкосновенность, которую издавна пользуются в пределах наших все мечети»; не передавать «из рук в руки, как некие места купли и продажи» «святые места иерусалимские, куда ежегодно текут тысячи набожного народа русского», а оставить их «под надзором их естественных хранителей» — греков; наконец, предоставить России возможность защищать «братий наших по вере». Занятие Дунайских княжеств было, по мнению Иннокентия, превентивной мерой, оставлявшей еще возможность решить спор о святых местах мирным путем, однако начало поддержанной западными державами Турцией военных действий не оставило России иного выбора. «Отныне, — говорил Иннокентий, — дело наше, или вернее сказать, дело всего христианства, в руках уже не человеческих, а Божиих». Преосвященный призвал свою паству к молитве о скорейшем наступлении мира и о даровании Богом «православному воинству» — «духа крепости», императору — «премудрости», а «единоверным братьям нашим, живущим в пределах вражьих» — «веры, терпения и благоразумия»¹⁶.

В конце марта 1854 г., беседуя со священником прибывшего в Одессу Белгородского уланского полка, архиепископ Иннокентий заметил: «К нам скоро, вероятно, пожалуют заморские гости... На вас, как на полковом священнике, лежит важная обязанность в настоящее военное время: не переставайте внушать духовным вашим детям их высокие обязанности по отношению к Церкви, Государю и Отечеству. В минуты опасности воодушевляйте их словом святой нашей религии»¹⁷.

8 апреля 1854 г. соединенный англо-французский флот подошел к Одессе. Два дня спустя, в Великую субботу, город подвергся продолжительной (12-часовой) бомбардировке. Несмотря на опасность, во всех храмах города в этот день были проведены богослужения. В Одесском кафедральном соборе священнодействовал сам архиепископ. О личном мужестве Иннокентия и его благотворном влиянии на перепуганных жителей сохранились воспоминания очевидца А. Н. Стрехина (впоследствии директора Феодосийского карантин), записанные им в 1885 г.: «Когда над Одессой раздались первые раскаты вражеских бомб, не скрываю, это произвело на

меня тяжелое впечатление; я был в каком-то раздумье; не знал, что делать; но, выйдя из дому, увлекся общей народной суматохой и незаметно очутился у соборной площади... собор был уже открыт, куда стекались молящиеся... Когда вошел в церковь, глазам моим представилась следующая картина. Преосвященный Иннокентий, смиренный и покойный, стоит на амвоне посреди церкви в полном облачении, готовый приступить к священнодействию. Коль скоро он проследовал в алтарь, в ту минуту раздается треск от лопнувшей вблизи неприятельской бомбы; осколок попадает в купол собора; все потрясается; стекла сыплются из верхних окон, и масса людская как-то заколебалась. Преосвященный выходит из царских врат со светильниками и благословляет всех. Лицо этого великого витии представляло в тот момент поистине апостольский вид: никакого смущения или возбуждения, одна лишь скорбь просвечивалась в нем. В утешение присутствующих он сказал слово по поводу тогдашних обстоятельств; а затем служение продолжалось так, как бы ничего особенного и не произошло»¹⁸.

В своем слове, произнесенном в Великую субботу, Иннокентий похвалил прихожан за то, что во время обстрела они не оставили храма. Призывая жителей «не унывать и не смущаться безотрадно», Преосвященный заметил: «Важно не то, что происходит теперь, а то, с кем теперь Господь: с нами или с врагами нашими... А Господь с нами, кои... подвигаемся во славу пресвятого Имени Его, сражаемся не за наши какие-либо выгоды, а за веру православную, за Гроб Господень и за угнетенных собратий наших по вере... Если же Господь с нами, то чего нам страшиться? Он... защитит нас от всякого зла». Бомбардировку города накануне Пасхи Иннокентий назвал знамением свыше. «Враги наши, может быть, думали преогорчить этим для нас свое нападение, а в самом деле они усладили сим всю его горечь: ибо если уже необходимо страдать, то лучше пострадать вместе с Господом, у его Животворящего Креста и Живоносного Гроба». Призвав духовенство и прихожан готовиться к ночному пасхальному богослужению, Иннокентий высказал уверенность в благоприятном исходе событий: «За Великую Субботою всегда следует светлый день Воскресения: не замедлит и за настоящею, сугубо великою для нас, Субботою последовать сугубо великое Воскресение, то есть, вместе с воскресением Господа, и наше избавление от обещавших нас зол, а

впоследствии и воскресение всего Православного Востока из гроба четырехвекового рабства мусульманского»¹⁹.

11 апреля в письме к обер-прокурору Святейшего синода графу Н. А. Протасову Иннокентий описал события последних дней (пасхальное воскресенье, по его словам, прошло «довольно спокойно, хотя один из пароходов подходил стрелять по... гавани»), особо подчеркнув при этом, что «народ православный покоен, и возглашенное ему во время канонады с амвона слово, что Одесса в самый день Гроба Господня удостоилась пострадать за Гроб Господень и Веру Православную и крестилась кровью и огнем, — произвело благотворное действие». «Непрерывающееся от грома орудий служение в храмах, — писал архиепископ, — так же содействует к ободрению и утешению народа, — что будет... производимо и впредь»²⁰.

Представители гражданской власти также сообщили обер-прокурору Святейшего синода о патриотических действиях Херсонского архиерея, прося довести их до сведения императора. Так, новороссийский и бессарабский генерал-губернатор Н. Н. Анненков 17 апреля 1854 г. писал Протасову, что ежедневные богослужения, проводимые архиепископом и подчиненным ему духовенством «во время пятисуточной стоянки неприятельских эскадр на Одесском рейде и бомбардирования города», а также слова и речи Иннокентия, «без сомнения, содействовали к одушевлению обывателей и к поддержанию в городе... спокойствия и порядка»²¹. «В настоящие времена испытания, — писал 16 апреля обер-прокурору генерал-адъютант Д. Е. Остен-Сакен, — Иннокентий ревностно подвизается на поприще своем: не упускает ни одного случая для внушения назидательными беседами после каждой литургии преданности к престолу, любви к Отечеству, веры и проистекающего из нее спокойствия»²². Резолюция Николая I на соответствующем докладе Протасова гласила: «Достоино служителя Церкви Христовой»²³. Святейший синод постановил сообщить Иннокентию резолюцию императора и «за пастырскую ревность» объявить ему свою признательность²⁴. 9 мая Одесса получила «Всемиловитивейшую грамоту за сохранение спокойствия, порядка и благочиния во время бомбардирования ее флотом неприятельским», а 25 июня Николай I подписал рескрипт на имя Иннокентия, в котором сообщалось о пожаловании ему «в ознаменование особенного монаршего бла-

говоления к столь доблестному служению» алмазного креста для ношения на клобуке²⁵.

За время Крымской войны Иннокентий произнес десятки слов и речей в разных местах своей епархии (Одессе, Севастополе, Симферополе и др.). Его речи были обращены к воинам, отправлявшимся на фронт, к солдатам и офицерам, уже находившимся на огневом рубеже, к сестрам Крестовоздвиженской общины, ухаживавшим за ранеными, но чаще всего — к мирным жителям, которым архиепископ объяснял смысл происходившего, внушал доверие и преданность властям, уверенность и спокойствие. Ни одно из важных военных событий не было оставлено им без внимания: взятие в плен и сожжение английского фрегата «Тигр», выход Высочайшего манифеста о государственном ополчении, кончина императора Николая I, оставление южной части Севастополя, взятие турецкой крепости Карс на Кавказе и многое другое. Проповеди Иннокентия публиковались в местных органах печати («Одесский вестник» и др.), в центральных газетах и журналах («Северная почта», «Москвитянин», «Христианское чтение» и др.), в 1855–1856 гг. они вышли отдельным двухтомным изданием²⁶, а позднее вошли в 8-й том собрания его сочинений. Их читала вся страна, с волнением следившая за ходом военных действий. «Вашему Высокопреосвященству, — писал Иннокентию 31 декабря 1854 г. митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров), — достался в удел особенный пастырский подвиг в сию годину». «На паству Вашу, — отмечал он в другом письме от 4 апреля 1855 г., — в настоящее время обращено внимание всего мира»²⁷. «Мы здесь все, — писал 10 сентября 1854 г. из Санкт-Петербурга епископ Макарий (Булгаков), — с восхищением читаем Ваши архиерейские слова и речи по случаю современных событий; с восхищением услышали и о новой Монаршей к Вам милости (пожаловании алмазного креста для ношения на клобуке. — Л. М.) за доблестный подвиг, относящийся к чести и славе отечественного духовенства»²⁸. Наказной атаман войска Донского М. Н. Хомутов, поздравляя Иннокентия с Новым 1855 годом, писал: «Ваши подвиги, христиански-патриотические назидания в войне за православие и угнетенных братий наших, наполнили сердца донцев глубокою к вам преданностью. Одушевленные сими чувствами, они пламенно желают, да укрепит Всевышний ваше здравие и силы, для новых

подвигов в служении Церкви и престолу, дабы православная Россия могла долго внимать вдохновенному гласу ваших бессмертных творений»²⁹.

В сентябре 1854 г., когда в Крыму начались военные действия, Иннокентий, желая быть в той части своей епархии, которой наиболее угрожает опасность, решил объехать Крымский полуостров и непременно побывать в Севастополе, к которому после битвы на реке Альме отступили русские войска под командованием князя А. С. Меншикова и куда стягивались значительные силы противника. На письме Протасова, где сообщалось о намерении архиепископа, Николай I пометил карандашом: «Похвально, но вряд ли доедет свободно»³⁰. Считая, что прибытие Иннокентия «на театр войны будет иметь самое полезное влияние и на жителей, и на войска», император поручил Анненкову передать ему свое «монаршее благоволение»³¹.

Император оказался прав. В свою первую поездку по охваченному войной Крыму (с 10 по 29 сентября 1854 г.) Иннокентию не удалось побывать в Севастополе. Он двигался по суше, а основные дороги к городу были уже перерезаны неприятельскими войсками. К тому же разрешения на проезд архиепископа в Севастополь не дал князь А. С. Меншиков, находившийся в то время с главной квартирой в долине Бельбека, под Бахчисараем. Расстроенный неблагоприятным положением дел, князь довольно грубо ответил Преосвященному, что «теперь не до того», и посоветовал ему вернуться «к своей пастве в Одессу». Вскоре Меншиков осознал свою ошибку и направил Иннокентию письмо с извинениями, однако, по замечанию Н. Ф. Дубровина, их «взаимное нерасположение друг к другу от этого не изменилось»³². Отмечу, что размолвка Меншикова с Иннокентием получила широкую огласку и при переходе из уст в уста нередко обрастала несуществовавшими подробностями. В этом смысле очень показательным замечание митрополита Московского Филарета (Дроздова), высказанное им в письме к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию (Медведеву) от 10 ноября 1854 г.: «Преосвященный Иннокентий ехал, говорят, в Севастополь... но князь Меншиков отклонил его прибытие... Мы живем в удивительном смешении мыслей и дел. Мне пересказали сказанное одною значительною особою, что князь Меншиков нерас-

положен к Преосвященному Иннокентию, считая его вольномыслящим, тогда как менее невероятно было бы, если бы такое мнение имел Преосвященный о князе»³³.

Архиепископ побывал в Севастополе позднее, в более тяжелое для города время, а пока он посетил основные населенные пункты полуострова: Перекоп, Симферополь, Бахчисарай, Феодосию и Геничesk. В каждом городе Иннокентий произносил проповеди, стараясь ободрить и успокоить мирных жителей, напуганных не только нашествием неприятеля, но и развернувшимся в то время восстанием крымских татар. Присутствие архиепископа, а также его донесения разным должностным лицам о положении дел на местах помогли в ряде городов восстановить нарушенный порядок. Так, например, 13 сентября 1854 г. он писал из Перекопа новороссийскому и бессарабскому генерал-губернатору Н. Н. Анненкову: «Татары Евпаторийского уезда страшно бунтуют; прочие уезды также готовы развить знамя возмущения. Это навело большой страх на все христианское население, и оно бежит с полуострова — в Россию. Страннее всего то, что начальство первое подало постыднейший пример этого бегства, именно в Перекопе, где вовсе нет опасности, все здешнее управление перебежало в Берислав, не поручив никому города. Отчего здесь, — у ворот Крыма в Россию, — совершенное безначалие и город почти пуст... Вы сделаете истинную услугу краю, прислав какого-либо чиновника поскорее сюда, чтоб было к кому обращаться, в случае нужды... Губернское начальство (симферопольское) (таврический гражданский губернатор, генерал-лейтенант Пестель. — Л. М.), слышно, само хотело бежать в Мелитополь, но удержано князем (А. С. Меншиковым. — Л. М.). Сердце разрывается от жалости — от таких недосмотров и нераспоряжений»³⁴.

Для восстановления общественного порядка главнокомандующий Южной армией князь М. Д. Горчаков направил в Перекоп генерал-лейтенанта Богушевского. В результате ряда предпринятых им мер в Перекопе, Симферополе и других местах Крымского полуострова спокойствие было восстановлено. В Симферополе архиепископ временно оставил приготовленную им для благословения защитников Севастополя Касперовскую икону Божией Матери. Сообщая Протасову о своей поездке, Иннокентий с удовлетворением отметил, что «остававшиеся по городам жители...

усердно спешили в храмы на молитву», а православное духовенство повсеместно найдено им «при исполнении своего долга». Преосвященный довел также до сведения обер-прокурора, что из уже захваченных в то время городов (Ялты и Евпатории) наиболее ценные церковные вещи были заблаговременно вывезены, а некоторые из священников не покинули храмов на оккупированной территории, чтобы «не оставить своих прихожан без духовной помощи»³⁵. В мае 1855 г. по мере продвижения неприятеля и занятия им Бердянска, Керчи и Еникале церковные ценности из этих городов были также эвакуированы, а многие священнослужители добровольно остались на своих местах³⁶.

Особым предметом попечения Иннокентия в военное время стали госпитали. 15 ноября 1854 г., получив от полковника Струкова, занимавшегося по поручению главнокомандующего Южной армией устройением временных лазаретов для раненых воинов, просьбу о предоставлении для этих целей какого-либо здания по епархиальному ведомству, архиепископ передал в его распоряжение Корсунский монастырь, «как ближайшее место к Крымскому полуострову». Монастырскому начальству Иннокентий тут же отправил предписание: в случае необходимости освободить для нужд госпиталя все удобные помещения, включая настоятельский дом, а также принять на счет монастыря обеспечение раненых питанием, «духовной и вещественной помощью»³⁷.

В то же время, узнав о нехватке военного духовенства для окормления раненых как на фронте, так и в госпиталях, Иннокентий предписал священнослужителям епархиального ведомства посещать воинов в лазаретах и при перевозе их туда с мест сражений. Кроме того, «из-за небольшого числа в Крыму белого духовенства», архиепископ приказал настоятелю Крымских скитов, «оставив кого-либо для охранения своих мест, всех иеромонашествующих выслать» немедленно «на те пункты, где находятся раненые воины, как в лазареты, так и на самое поле брани»³⁸.

Среди духовных лиц Крымских скитов, откомандированных для заботы о раненых воинах, находился иеромонах бахчисарайского Успенского скита Иоанникий (Савинов), ставший вскоре одним из двух священников — Георгиевских кавалеров периода Крымской войны. Он попал на службу в 45-й флотский экипаж и неоднократно

отличился во время обороны Севастополя. Самым блестящим подвигом отца Иоанникия было его внезапное появление в ночь с 10 на 11 марта 1855 г. среди войск отряда генерал-майора С. А. Хрулева, предпринявшего вылазку для разрушения неприятельских траншей, построенных рядом с Камчатским редутом с целью его взятия. Отец Иоанникий с крестом в руках и пением молитвы за царя сначала увлек солдат Камчатского, Днепровского и Волынского полков в атаку, а затем, когда враг был оттеснен за вторую линию, а подступы к траншеем разрушены, помог вернуть батальоны обратно. Разгоряченные боем солдаты левого фланга, командир которого подполковник Радомский был выведен ранением из строя, отказывались поверить сигналу отбоя, неоднократно использовавшемуся прежде врагом для дезинформации, и только слова Иоанникия, переданные по личной просьбе Хрулева, убедили их в необходимости отступления. За этот подвиг 15 мая 1855 г. иеромонах Иоанникий был награжден орденом Св. Георгия 4-го класса³⁹. 26 мая при нападении неприятеля на Селенгинский, Волынский и Камчатский редуты отец Иоанникий был ранен пулей в ногу с раздроблением кости⁴⁰. Ногу ампутировали, но 9 июня 1855 г. священник умер. Другие иеромонахи Крымских скитов добросовестно выполняли свои обязанности в госпиталях. Многие из них перенесли тиф и другие болезни, один иеромонах скончался⁴¹.

В июне — июле 1855 г. во время второй поездки по Крыму архиепископ Иннокентий посетил госпитали в Бахчисарае, Симферополе, Перекопе, Каховке, Бериславе, Херсоне и Николаеве⁴². Раненым от его имени регулярно раздавались иконы и другие пособия; священнослужители, работавшие в госпиталях, постоянно получали материальную помощь. К сестрам Крестовоздвиженской общины, созданной в Санкт-Петербурге по инициативе великой княгини Елены Павловны для ухода за ранеными в Крыму воинами и переправленной через Одессу в Севастополь, Иннокентий неоднократно обращался с пастырскими наставлениями, непременно подчеркивая при этом особую высоту их призвания. «Вы исходите на служение болящим, — говорил архиепископ в одной из таких проповедей, — не от себя токмо одних, а от лица всего Отечества; вы должны потрудиться не для обыкновенных больных, а для тех, кои сами подвизались для Отечества до того, что полагали за него... самую жизнь

свою. Покажите же им — вашим усердием, вашим самоотвержением, вашим сердоболием, — как высоко ставит Отечество подобные подвиги, как много уважает раны своих мужественных защитников, как готово к удовлетворению их нуждам! ...При каждом удобном случае возвещайте им, что святая Церковь молится усердно и всегда будет молиться о них, — живых и умерших, — что... Государь прилежно печется... об их участи... что по всем краям России прославляют их мужество и удивляются их подвигам, — что, наконец, кровь их пролита не напрасно»⁴³.

10 декабря 1854 г. «за заботливость о раненых воинах, проливших кровь за веру, царя и Отечество в Крыму», архиепископу была объявлена признательность Святейшего синода. 30 апреля 1855 г. он получил благодарственный рескрипт от великой княгини Елены Павловны «за особенное пастырское участие в благоустроении Крестовоздвиженской общины сестер милосердия», а 10 ноября того же года — «монаршую благодарность» «за пожертвование в Бериславский военно-временный госпиталь 2-х пудов сахару и 4-х фунтов чаю»⁴⁴.

24–27 июня 1855 г. Иннокентий посетил осажденный Севастополь. Первый день его пребывания в городе довольно подробно отражен в воспоминаниях флотского иеромонаха, скрывшего, к сожалению, свое имя за инициалами И. В. Случайно увидев приехавшего архиепископа и узнав, что лица, которые должны были встретить и разместить его, по каким-то причинам не смогли этого сделать, иеромонах до вечера выполнял обязанности сопровождающего. По свидетельству этого очевидца, прежде всего архиерей внимательно осмотрел с горы линию фронта, подробно расспросил о каждом бастионе, сделал «стратегические замечания» по поводу неприятельской позиции. Своему знакомому генералу Тетеревникову Иннокентий заявил, что хочет «пройти по траншеям», но тот удержал его от столь «неуместного самоотвержения». В качестве комментария иеромонах отметил, что, помимо смертельной опасности, которой непременно подвергся бы архиепископ, это не имело особого смысла. В то время положение дел было таково, что «на бастионах и в траншеях нельзя было сказать что-нибудь команде», нередко даже «богослужение отправляли шепотом, чтоб не слышно было неприятелю», ибо, узнав о скоплении в одном месте нескольких

человек, враг тут же открывал по нему ожесточенный огонь⁴⁵. Через несколько часов иеромонаху все же пришлось стать свидетелем смелости и хладнокровия Иннокентия. Катер, на котором они направлялись к Графской пристани для свидания на Николаевской батарее с генерал-адъютантом Д. Е. Остен-Сакеном, попал под обстрел. Две бомбы упали совсем близко (одна за кормой, другая перед носом), но архиепископ при этом даже не изменился в лице. После разговора с Остен-Сакеном он съездил также на Инкерманские высоты к главнокомандующему князю М. Д. Горчакову⁴⁶.

25 и 26 июня Иннокентий совершил две литургии (в лагерной походной церкви на северном укреплении и в Николаевском соборе), после которых обратился к защитникам города со словами духовной поддержки, особо подчеркнув при этом, что от их усилий во многом зависит исход войны, решающей важные проблемы государственного, мирового и религиозного значения. «По всему лицу земли Русской, — говорил архиепископ, — нет ни одного сына Отечества, который бы в настоящее время не привитал постоянно мыслью своею с вами... не скорбел бы вашими скорбями, не болезновал вашими ранами, равно как не радовался бы о ваших успехах, не хвалился вашею твердостью и мужеством»⁴⁷. «Не малое что-либо и даже не просто человеческое происходит здесь... решается судьба Востока и Запада, а может быть, и всего света... Огонь настоящей брани не случайно разгорелся... именно у вас и на том самом месте, где колыбель нашего Православия... где Отечество наше встретилось некогда и вступило навсегда в духовный союз с Православным Востоком... Сим самым Россия поставлена, можно сказать, в необходимость — стоять за сие место, как за святыню и драгоценность»⁴⁸. «Стойте же, возлюбленные, стойте непоколебимо на той святой высоте, на которую возвел и поставил вас сам Господь! Продолжайте неослабно великое и священное служение ваше Церкви и Отечеству! Довершайте то, что начато вами так достойно и продолжено доселе так беспримерно!»⁴⁹

После литургии в Николаевском соборе, проведенной под гром неприятельского обстрела, на площади перед храмом состоялся молебен, на котором Иннокентий вручил русским военачальникам несколько икон, присланных из разных мест России — Киева, Новгорода, Москвы для благословения защитников Севастополя:

Успения Божией Матери, Знамения Пресвятой Богородицы, Московских первосвятителей и св. Митрофана Воронежского. Последнюю икону Иннокентий привез в Севастополь лично в знак своего «пастырского усердия». Пожелав воинам новых успехов в поражении врага, архиепископ отметил, что на помощь им явились «в ликах своих угодники Божии» и даже «сама Царица воинств небесных»⁵⁰. Главнокомандующий князь М. Д. Горчаков перед лицом всех присутствовавших на молебне воинских чинов выразил Иннокентию «свою признательность за посещение армии в настоящем ее месте и положении»⁵¹.

В Севастополе архиепископ обошел госпитали, пообщался с сестрами Крестовоздвиженской общины, приходским и военным духовенством. Зайдя в Михайловскую (Адмиралтейскую) церковь для проведения богослужения, он с удовлетворением увидел исполнение своего недавнего совета: некий московский купец заказал и прислал защитникам Севастополя в знак «победного знамения христоробиного воинства» крест, представлявший собой, по преданию, «точное подобие» того креста, что привез из Херсонеса после крещения равноапостольный князь Владимир⁵². Связь между целями войны (защитой интересов православия в Святой Земле и на Ближнем Востоке) и Крымом, где некогда крестился князь Владимир, а теперь проходили боевые действия, неоднократно подчеркивавшаяся в то время Иннокентием, по его твердому убеждению, должна была усилить в солдатах уверенность в правоте своего дела и укрепить надежду на помощь свыше.

15 июля 1855 г. по представлению Горчакова через военного министра князя В. Долгорукого за поездку в Севастополь и «за внимание к храбрым защитникам Отечества» Иннокентий получил Высочайшую благодарность⁵³.

В течение всей войны Иннокентий внимательно следил за ходом боевых действий. По словам близко знавших его людей, он собирал об этом «самые подробные сведения», «постоянно был обложен картами и планами», походя «более на полководца, нежели на архиерея»⁵⁴. Хранящаяся в отделе рукописей Российской национальной библиотеки 9-томная переписка Иннокентия включает в себя более 500 писем, полученных им во время Крымской войны⁵⁵. Корреспондентами архиепископа были не только священнослужители

подведомственной ему епархии, но и множество других духовных, светских и военных лиц. Круг обсуждаемых вопросов очень широк: военные операции, состояние госпиталей, религиозное утешение раненых, снабжение их продовольствием и др. По справедливому замечанию Н. И. Барсова, из этих писем «может составиться самая подробная неофициальная хроника войны», которая позволит во многом изменить и дополнить «историю событий того времени»⁵⁶. Регулярная переписка с генерал-адъютантом Остен-Сакеном, частично опубликованная в «Военном сборнике», характеризует Иннокентия не только как любознательного патриота, но и как неплохого знатока военного искусства. В качестве примера приведу несколько вопросов архиепископа, касающихся обороны и сдачи Севастополя: «Почему князь Меншиков, по прибытии с Альмы в Севастополь, не остался в нем для защиты, но последовал с армией на Бельбек и Качу?», «Что это так называемое фланговое движение было следствием соображения военного и действием ума и расчета или просто делом необходимости?», «Оставленный князем Меншиковым Севастополь что имел тогда для своей защиты и на кого мог надеяться?», «В продолжение осени и зимы был ли одет наш солдат, и дошло ли до него множество тулупов и других вещей, купленных в империи?», «Мог ли быть взят нами обратно Малахов курган и что было бы следствием, если бы он был взят?», «Что было бы, если бы сражение на Черной удалось? Не спасло ли бы оно Севастополя?»⁵⁷.

О том, насколько Иннокентий разбирался в военном деле, свидетельствует еще один эпизод. В начале апреля 1854 г., когда командующий одесскими войсками готовился к обороне города на случай блокады или высадки неприятеля, архиепископ указал ему на необходимость сооружения нескольких батарей около предместья Пересыпь, очень близко прилегающего к морю. На возражение об излишестве этой меры, поскольку уровень моря там на пять верст не превышает четырех футов, Иннокентий заметил, что при эскадре могут существовать и плоскодонные пароходы, для которых небольшая глубина не послужит препятствием подойти к берегу на небольшое расстояние. Архиепископа не послушали, а между тем плоскодонные суда действительно приблизились к Пересыпи и подвергли ее ожесточенной бомбардировке⁵⁸.

26 сентября 1855 г. неприятельский флот (около 90 судов) вновь появился перед Одессой. Опасаясь новой бомбардировки, Иннокентий по согласованию с гражданским и военным начальством распорядился вывезти из города наиболее ценные ризничные и утварные церковные вещи, часть консисторского архива, а также, как и в апреле 1854 г., эвакуировать малолетних воспитанниц сиротского приюта при Михайловском монастыре, что и было благополучно исполнено в течение ближайших двух дней. 27 сентября на Соборной площади в присутствии войск и местных властей был совершен всенародный молебен перед чудотворной Касперовской иконой Божией Матери. В течение шестидневного стояния неприятельских кораблей на Одесском рейде Иннокентий ежедневно совершал молебен в кафедральном соборе, всякий раз обращаясь к жителям со словами утешения и духовной поддержки⁵⁹. Стараясь предотвратить панику, архиепископ убеждал горожан, что Одесса прекрасно укреплена как с моря, так и с суши и находится под защитой русской армии и «Взбранной Воеводы» (Божией Матери), а также давал им наставления относительно предстоящих действий. «Во-первых, — говорил он, — надо обратиться своими мыслями и лицом не к врагу (за ним будет неусыпно наблюдать начальство), а к Господу Богу, для принесения Ему покаяния в грехах наших и для испрошения у Него небесной помощи и покрова; во-вторых, надо отложить весь излишний страх от воображаемых опасностей, продолжать совершать свои дела и не прерывать обычных взаимных отношений, чтобы сим самым сохранить внутренний порядок и спокойствие и ободрить малодушных; в-третьих, среди самой опасности, если бы она наступила, — сохраняя присутствие духа, во всем соображаться с действиями и распоряжениями начальства, помогая усердно как ему, так и храбрым защитникам нашим»⁶⁰. 2 октября неприятельский флот снялся с якоря и отплыл в море, не причинив городу никакого вреда.

В слове, посвященном заключению 18 марта 1856 г. в Париже мира между Россией, Турцией, Англией, Францией и Сардинией, произнесенном в Одесском кафедральном соборе 8 апреля 1856 г., Иннокентий поблагодарил Бога за дарованный народам мир и заявил, что, несмотря на все уступки, которые была вынуждена сделать Россия, кровь наших солдат пролилась не напрасно, так как достигнута

главная, «высокая цель брани» — «восстановление свободы христианства на Востоке» (турецкий султан издал фирман, которым уравнивал в правах всех своих подданных, независимо от вероисповедания и национальной принадлежности).

26 августа 1856 г. «за просвещенное пастырское служение, ознаменованное отличными произведениями дара слова к наставлению душ мирным христианским добродетелям, а в минувшие два года увенчанное достохвальными подвигами самоотвержения в назидание и укрепление паствы среди ужасов жестокой брани» архиепископ Иннокентий был введен императором в состав Святейшего правительствующего синода⁶¹. Жителям Херсонской губернии Александр II в тот же день пожаловал благодарственную грамоту с повелением хранить ее копию в Одесском кафедральном соборе. В память Крымской войны Иннокентий получил также серебряную медаль на Георгиевской ленте и наперсный бронзовый крест на Владимирской ленте.

21 апреля 1856 г., отвечая на поздравление архиепископа Иннокентия с праздником Христова Воскресения, митрополит Московский Филарет отметил: «Как вы, так и мы утешены, что празднуем в мире. Вы имеете (на это. — Л. М.) особенное право... потому что мы страдали слышанием брани, а вы входили в самую брань и среди нее подвизались вашим священным служением и словом»⁶².

Митрополит Филарет, в отличие от архиепископа Иннокентия, во время Крымской войны под выстрелами действительно не находился. Однако он не просто «страдал слышанием брани», но проводил активную патриотическую деятельность. Он произнес десятки слов и речей, обращенных к императорам Николаю I и Александру II, великим князьям, воинам, отправляющимся на фронт, медицинским сестрам, собирающимся ухаживать за ранеными. В них митрополит раскрывал причины и религиозный смысл войны, вдохновлял на победу, призывал молиться Богу и уповать на его помощь. Так, например, 2 сентября 1853 г. (после занятия русскими войсками Молдавии и Валахии и накануне официального объявления Турцией войны России) митрополит Филарет, обращаясь к входящему в Успенский собор Николаю I, подчеркнул, что Православная церковь всегда имела в лице российского императора своего защитника, «но в настоящее время особенно видит» его «в сем

подвиге». «За ея на Востоке святыню, за безопасность и спокойствие единовѣрных, — говорил императору митрополит, — Ты восстал с оружием сильного правдою царского слова: и боязливая забота, которую оно распространило в иноплеменных царствах, дает нам знамение, что Твое слово будет победоносно над противоборными силами, подобно как и Твое оружие»⁶³. А 16 января 1854 г. после напутственного молебна перед выступлением в поход 16-й пехотной дивизии Филарет объяснял солдатам: «На подвиг призывают вас царь, Отечество и христианство и сопровождает вас молитва Церкви и Отечества... Вы... сражаетесь за... царя, за любезное Отечество, за святую Церковь против нехристиан, против гонителей христианства, против утесняющих народы нам единовѣрные и частью соплеменные, против оскорбителей святыни поклоняемых мест Рождества, Страдания и Воскресения Христова. Если когда, то наипаче при сих условиях, — благословение и слава побеждающим, благословение и блаженство приносящим в жертву жизнь свою с верою в Бога, с любовью к царю и Отечеству!»⁶⁴

В годы войны митрополит Филарет лично благословил многих военачальников и их подопечных, вручив им при этом иконы и кресты. В ответ на просьбу о благословении адмирала П. И. Рикорда, назначенного в начале 1854 г. командующим Балтийским флотом, Филарет составил молитву, которая была прочтена на всех кораблях Балтийского флота: «...Христе Царю велий по всей земли! В руке Твоей вси концы земли. Твое есть море, и Ты сотворил еси е. Ты владычествуеши державой морскою, смущение же воли его Ты укрощаеши, Твоя мышца с силою: да вознесется десница Твоя. Восстани в помощь нашу. Ты зриши сердца наши и помышления врагов наших. Мы ни против кого не враждовали, Царь наш мирным словом желал дать мир Твоим святым местам и православным читателям Твоего имени, но против нас восстали враги Твоего имени, и, что более неожиданно, именующиеся христианами явились друзьями врагов и мучителей христианства, и мирные с нами, ничем не оскорбленные нами, подвигли против нас ухищрения клеветы и наконец оружие на суше и море. Владычествующий державою морской! Воздвигни руку твою на гордыни их! Да вознегодует на них вода морская! Да супротив станет им дух силы! Сокруши оружие их, разруши единомыслие неправды... Помози нам Боже, Спаси нас, славы ради

имени Твоего: да не когда рекут языцы: где есть Бог их? Призри и на единовѣрныхъ намъ сыновъ православнаго Востока, нынѣ тягчае прежняго подъ чуждымъ игомъ страждущихъ безвинно, безоружныхъ, мучимыхъ и убиваемыхъ отъ бесчувственныхъ, неверныхъ утеснителей, предъ столь же бесчувственными взорами неправославнаго Запада. Помози, Господи, благочестивейшему Царю нашему не только свое достояние защитить, но и братьевъ нашихъ за пределами Отечества нашего исторгнуть отъ сети смертныя и узы ихъ растерзать»⁶⁵. «Вы говорите, — писалъ митрополитъ адмиралу, — что съ незапамятныхъ временъ воинство российское находило силу въ знаменіи креста. На сіе слово утвердительною отвѣтомъ да будетъ изображеніе креста Господня... съ призываніемъ вамъ и сподвижникамъ вашимъ молитвенной помощи святыхъ, почивающихъ въ древлепрестольномъ градѣ и окрестъ его»⁶⁶. При этомъ письмѣ П. И. Рикордъ получилъ отъ Филарета серебряный крестъ.

7 сентября 1855 г. митрополитъ Филаретъ въ Свято-Троицкой Сергіевой лаврѣ вручилъ императору Александру II для отправки въ действующую армию чудотворную икону святаго Сергія Радонежскаго, которая прежде — въ царствованіе Алексѣя Михайловича, Петра I и Александра I — находилась съ русскими войсками въ походахъ. Въ своей рѣчи по данному случаю Филаретъ вспомнилъ объ этой давней традиціи, о благословеніи Сергіемъ Радонежскимъ князя Дмитрія Донскаго на брань съ Мамаемъ и попросилъ у святаго Сергія заступничества и молитвы передъ Богомъ о дарованіи русскому царю и его «христіолюбивому воинству» «побѣды миротворной и побѣдоноснаго мира»⁶⁷. Списки съ иконы Преподобнаго Сергія, освященные у его мощей, были вручены митрополитомъ Филаретомъ въ годы войны нѣсколькимъ частямъ русской армии — 16-й пехотной дивизіи (16 января 1854 г.), стрѣлковому полку Императорской фамилии (9 сентября 1855 г.) и др.

Въ январѣ 1854 г. по инициативѣ митрополита Филарета три подведомственныхъ ему монастыря — Свято-Троицкая Сергіева лавра, Чудовъ и Николо-Перервинскій — пожертвовали «на военныя потребности» 50 тыс. руб. серебромъ⁶⁸. За это приношеніе 10 января 1854 г. Филарету была объявлена «Высочайшая благодарность». Въ мартѣ 1855 г. православное духовенство монастырей Московскаго епархіи и церквей г. Москвы вновь пожертвовало «на военныя на-

добности» 110 600 руб. серебром. В письме Александру II от 9 марта 1855 г. Филарет, прося принять этот дар «на потребности брани за православное христианство и за Отечество», подчеркнул справедливый характер войны, назвав ее «великим подвигом» его «великого родителя» (Николая I)⁶⁹. 18 марта Александр II направил митрополиту Филарету благодарственный рескрипт с изъявлением своего «совершенного благоволения» и «искренней признательности». «Духовенство, — отметил император, — издревле подавало собою в России пример преданности царям и любви к Отечеству, тем... приятнее видеть новое тому доказательство в первопрестольном граде Москве»⁷⁰. Рескрипт Александра II был прочтен Филаретом духовенству и прихожанам в кафедральной церкви Чудова монастыря и передан Московской духовной консистории «для вечного хранения» в специально устроенном для этого ковчеге.

Монашествующие Московской епархии помогали фронту сбором корпии, делали различные пособия воинам. Восемь послушниц московского Алексеевского монастыря по благословию Филарета стали сестрами Крестовоздвиженской общины⁷¹. Иеромонах Свято-Троицкой Сергиевой лавры Анастасий, изучавший медицину в Московском университете, был определен врачом по военно-медицинскому ведомству и отправлен в Севастополь. Митрополит Филарет и наместник Лавры архимандрит Антоний вели с ним регулярную переписку, посылали ему деньги и медикаменты. Филарет вникал во все подробности службы иеромонаха Анастасия, заботясь в том числе и о сохранении в новых условиях его скромности и смирения. Приведу мудрое замечание митрополита из письма к архимандриту Антонию по поводу полученного Анастасием предложения сделать портрет для газетной заметки о нем: «Портрета просит издатель художественного листка, не по уважению к добродетели, а для приобретения цены своему журналу и для своего кармана. Анастасий не похитит ли у добра то время, которое употребит на искание живописца и на сидение перед ним? Запрещать же ему не станем, чтобы не сделать его виновным в непослушании, если ему захочется»⁷². В январе 1856 г. иеромонах Анастасий погиб.

В переписке 1853–1856 гг. митрополит Филарет часто обсуждал со своими корреспондентами военные события, интересны его комментарии происходившего. Так, например, в письме к А. Н. Муравье-

ву от 29 ноября 1854 г. Филарет отмечал: «Да сбудется слово Ваше, чтобы только Православие могло восторжествовать близ купели Святого Владимира (Севастополя. — Л. М.). Но долго продолжается крещение кровью. Слышим, что подвизающиеся взывают к Господу сил; за сие слава Богу: но слышится и то, что должествующие подавать в сем пример другим, не всегда подают его. Господь да вразумит их, что верна надежда на Него, а не на себя»⁷³. А 18 декабря 1854 г. митрополит писал архимандриту Антонию: «Слава Богу, что в новом манифесте («О воззвании к России по случаю настоящей войны» от 14 декабря 1854 г. — Л. М.) есть воззвание к Богу. А может быть, лучше было бы, если бы мы яснее исповедали, что не раз найдены были малоготовыми для отражения врагов, и только заступление Господне спасло нас. Говорят, что в сражении при Альме силы наши были так неуравнительны с неприятельскими, что если бы они сие знали, могли бы тотчас броситься на Севастополь с большою надеждою. Господь сокрыл от них сие»⁷⁴.

Особенно любопытна заметка митрополита Филарета от 8 декабря 1855 г. по поводу выражения «Горжусь вами», употребленного императорами Николаем I и Александром II в обращениях к воинам. «Помню, как прежде 1812 года, — рассуждал Преосвященный, — благочестиво мыслящие жаловались, что в царственных актах употреблялся только светский язык, и имени Божия не встречалось. Сей год указал, где искать верной опоры и непобедимой силы. Император Александр начал говорить христианским языком. Император Николай Павлович говорил сим же языком, и особенно с силою и назиданием в последнее время. Так и... Государь, ныне царствующий. Но тем ощутительнее разногласить вырвавшееся нечаянно слово, слишком светское... Слово Божие не одобряет гордости, и говорит: Бог гордым противится. Нет ли средства редактору царских мыслей подать мысль, чтобы он, составляя выражения, испытывал их вопросом: будут ли они в гармонии с благочестивым царским языком?»⁷⁵

В беседе перед благодарственным молебствием о заключении мира, произнесенной 25 марта 1856 г. в кафедральной церкви Чудова монастыря, митрополит Филарет поблагодарил Бога, «ниспосылавшего помощь во брани» и «даровавшего мир», подчеркнул справедливый со стороны России характер войны («Слава Богу, что

православно-христианская Россия не была виною начатия войны и не объявила ее, а приняла объявленную») и посоветовал прихожанам направить свои усилия не только на «восстановление потрясенного войной вещественного благосостояния», но и на «приобретение и сохранение стяжаний духовных — Божией благодати, веры, правды, добродетели», которые «утвердят... мир внутренний, внешний возысят и упрочат»⁶.

На примере рассмотренной деятельности архиепископа Иннокентия и митрополита Филарета можно ясно видеть, как много значила для народа позиция и конкретная деятельность Русской православной церкви, которая в годы Крымской войны, как и всегда во времена военного лихолетья, оказалась на высоте своего служения, разделив со страной все тяготы и лишения. Давая религиозно-нравственное истолкование причин, целей и смысла войны, Церковь укрепляла моральный дух армии и народа, способствовала национальному единению и вносила всеми имевшимися в ее распоряжении средствами свой вклад в борьбу с врагом. Деятельность православного духовенства придала войне особый колорит и, несмотря на тяжелые для России условия Парижского мира, создала тот потенциал нравственного превосходства, который вскоре позволил России осуществить мощный духовный и политический прорыв в Иерусалиме и на Ближнем Востоке.

Примечания

¹ Подробнее см.: *Мельникова Л. В.* Святые места в центре Восточного вопроса. Церковно-политический фактор как одна из причин Крымской войны // Отечественная история. 2008. № 6. С. 61–75.

² *Буткевич Т., свящ.* Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский. СПб., 1887. С. 8.

³ *Макарий (Булгаков), епископ.* Биографическая записка о преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом // Ученые Записки второго отделения Императорской Академии Наук. Кн. V. СПб., 1859. С. XXXVIII–LIV.

⁴ *Барсов Н.* Иннокентий (Иван Алексеевич Борисов) // Русский биографический словарь. Т. VIII. СПб., 1897. Репринт: М., 1994. С. 110–115.

⁵ *Востоков Н. М.* Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. 1800–1857 гг. Биографический очерк // Русская старина. 1878. Т. 21. № 2. С. 193–204, Т. 21. № 4. С. 547–572, Т. 23. № 11. С. 367–398; 1879. Т. 24. № 1–4. С. 651–708.

⁶ *Левитский Н.* Высокопреосвященный Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический // Душеполезное чтение. 1902. Ч. II. С. 282–297, 575–583; Ч. III.

С. 46–55, 307–319, 466–475; *Барсуков Н.* Сведения о жизни архимандрита Иннокентия, ректора Киевской духовной академии // *Старина и новизна.* Кн. 9. СПб., 1905. С. 208–212; *Архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов) (1800–1857) // Богословские труды.* Сб. 31. М., 1992. С. 69–85 и др.

⁷ *Барсов Н.* К биографии Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического // *Христианское чтение.* 1883. Т. II. С. 629–656; 1884. Т. I. С. 188–224, Т. II. С. 99–161; *Барсов Н.* Архиепископ Иннокентий Борисов, по новым материалам для его биографии. СПб., 1884; *Материалы для биографии Иннокентия, архиепископа Херсонского.* Издал Н. И. Барсов. Вып. 1–2. СПб., 1884–1888; *Барсов Н.* Письма разных лиц к преосвященному Иннокентию // *Христианское чтение.* 1888. Т. I. С. 199–227, Т. II. С. 833–853; Письма Макария, митрополита Московского к Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому. Сообщил Н. Барсов // *Христианское чтение.* 1884. Т. I. С. 798–817; Письма Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического к разным лицам. Сообщил Н. Барсов // *Христианское чтение.* 1886. Т. I. С. 226–248.

⁸ *Очерк жизнеописания Высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского и Коломенского.* М., 1868; *Корсунский И.* Филарет (Дроздов) // *Русский биографический словарь.* Т. XXI. СПб., 1901. С. 83–93 и др.

⁹ *Назаревский В. В.* Государственное учение Филарета, митрополита Московского. М., 1883; *Корсунский И. Н.* Филарет, митрополит Московский в своих катехизисах. М., 1883; *Он же.* Святитель Филарет, митрополит Московский. Его жизнь и деятельность на Московской кафедре по его проповедям, в связи с событиями и обстоятельствами того времени (1821–1867 гг.). Харьков, 1894; *Он же.* Воссоединение униатов и Филарет, митрополит Московский. Б. м., б. г.; *Городков А. А.* Догматическое богословие Филарета, митрополита Московского. Казань, 1887; *Беликов В. И.* Деятельность Московского митрополита Филарета по отношению к расколу. Казань, 1896; *Цыпин В., прот.* Митрополит Филарет и московские духовные школы // *Журнал Московской Патриархии.* 1997. № 7. С. 55–65 и др.

¹⁰ Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митрополита Московского. Т. I–II. М., 1883.

¹¹ [*Филарет (Дроздов)*]. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандриту Антонию. 1831–1867 гг. Ч. 1–3. М., 1883; [*Филарет (Дроздов)*]. Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского к Высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888; Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (с 1812 по 1867 гг.). СПб., 1900; *Святитель Филарет, митрополит Московский.* Письма к Преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867 гг. Ч. 1–3. М., 2007 и др.

¹² Лишь упомянутые работы Н. И. Барсова основаны на архивных источниках (большая их часть является описанием и публикацией части переписки Преосвященного), однако период Крымской войны и в них освещен лишь фрагментарно.

¹³ *Муравьев А. Н.* Ответ господину Э. Боре на вопрос о святых местах. Перевод с французского и подготовка к печати З. И. Платоновой // *Православный Палестинский сборник.* Вып. 103. М., 2005. С. 106. Оригинал см.: АВП РИ. Ф. 161/3. Политический отдел Санкт-Петербургского Главного архива, Оп. 233, 1851 г., Д. 1.

¹⁴ АВП РИ. Ф. 180. Посольство в Константинополе, Оп. 517/1. Д. 4579. Л. 1; См. также: *Платонова З. И.* А. Н. Муравьев и вопрос о святых местах Палестины в канун Крымской войны // Православный Палестинский сборник. Вып. 103. С. 104.

¹⁵ Цит. по: Архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов) (1800–1857) // Богословские труды. Сб. 31. С. 78.

¹⁶ Речь по прочтении Высочайшего манифеста о войне с Турциею // Сочинения Иннокентия архиепископа Херсонского и Таврического. Т. 8. СПб.; М., 1874. С. 9–11.

¹⁷ Цит. по: *Востоков Н. М.* Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. 1800–1857 гг. Биографический очерк // Русская старина. 1879. Т. 24. № 1–4. С. 696.

¹⁸ Цит. по: *Палимпсестов И.* Мои воспоминания об Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. СПб., 1888. С. 181–182.

¹⁹ Слово во время бомбардирования Одессы неприятельским флотом // Сочинения Иннокентия архиепископа Херсонского и Таврического. Т. 8. С. 21–22.

²⁰ РГИА. Ф. 797. Оп. 24. Отд. 2. Ст. 2. Д. 16. Л. 1–3.

²¹ Там же. Л. 5.

²² Там же. Л. 6–7.

²³ Там же. Л. 8.

²⁴ Там же. Л. 12.

²⁵ Высочайший рескрипт, данный на имя преосвященного Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического // Материалы для истории Крымской войны и обороны Севастополя. Вып. II. СПб., 1871. С. 130–131.

²⁶ Собрание слов и речей по случаю нашествия неприятельского, произнесенных в разных местах Херсоно-Таврической епархии преосвященным Иннокентием, архиепископом Херсонским и Таврическим. Т. 1–2. Одесса, 1855–1856.

²⁷ Цит. по: *Буткевич Т.* Указ. соч. С. 370.

²⁸ Письма Макария, митрополита Московского к Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому... С. 815.

²⁹ Письма Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического к разным лицам... С. 235.

³⁰ РГИА. Ф. 797. Оп. 24. Отд. 2. Ст. 2. Д. 16. Л. 16.

³¹ Там же. Л. 18.

³² *Дубровин Н. Ф.* История Крымской войны и обороны Севастополя. Т. I. СПб., 1900. С. 347–348.

³³ *Святитель Филарет, митрополит Московский.* Письма к Преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867 гг. Ч. 2. М., 2007. С. 297.

³⁴ Цит. по: *Дубровин Н. Ф.* Указ. соч. С. 300–301.

³⁵ РГИА. Ф. 797. Оп. 24. Отд. 2. Ст. 2. Д. 16. Л. 25об.

³⁶ Там же. Л. 54–58, 60–62.

³⁷ Там же. Л. 31–31об.

³⁸ Там же. Л. 30–30об.

³⁹ *Каллистов Н.* Историческая записка о военных пастырях, участвовавших со своими воинскими частями в Крымскую войну при обороне Севастополя и удостоенных особых знаков отличия // Вестник военного духовенства. 1904. № 14. С. 445–447.

⁴⁰ РГИА. Ф. 797. Оп. 24. Отд. 2. Ст. 2. Д. 16. Л. 73.

⁴¹ Там же. Л. 82–82об.

⁴² Там же. Л. 82–83об.

⁴³ Слова и речи, произнесенные Высокопреосвященным Иннокентием, архиепископом Херсонским и Таврическим. Наставление, сказанное в Одесском кафедральном соборе апреля 8-го 1855 г. сестрам Крестовоздвиженской общины попечения о раненых воинах, по изречении ими клятвенного обета на свое служение // Москвитянин. 1855. № 13–14. Кн. 1–2. С. 9.

⁴⁴ Послужной список Иннокентия, архиепископа Херсоно-Таврической епархии // Венок на могилу Высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Таврического. М., 1867. С. 6–7.

⁴⁵ И. В. Отрывки из писем о Высокопреосвященном архиепископе Иннокентии // Венок на могилу Высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Таврического. С. 131–133.

⁴⁶ Там же. С. 134.

⁴⁷ Слова и речи, произнесенные Высокопреосвященным Иннокентием, архиепископом Херсонским и Таврическим. Слово, произнесенное в Севастополе в лагерной, что на северном укреплении, церкви июня 25-го 1855 года // Москвитянин. 1855. № 13–14. Кн. 1–2. С. 23.

⁴⁸ Слова и речи, произнесенные Высокопреосвященным Иннокентием, архиепископом Херсонским и Таврическим. Слово, сказанное в Севастопольском Николаевском соборе во время бомбардирования сего города неприятелями июня 26-го 1855 г. // Москвитянин. 1855. № 13–14. Кн. 1–2. С. 29–30.

⁴⁹ Слова и речи, произнесенные Высокопреосвященным Иннокентием, архиепископом Херсонским и Таврическим. Слово, произнесенное в Севастополе в лагерной, что на северном укреплении, церкви июня 25-го 1855 года... С. 25.

⁵⁰ Слово, произнесенное в Севастополе после молебствия на Николаевской площади при вручении защитникам его святых икон, присланных им на благословение из разных мест России 26 июня 1855 г. // Собрание слов и речей по случаю нашествия неприятельского, произнесенных в разных местах Херсоно-Таврической епархии преосвященным Иннокентием, архиепископом Херсонским и Таврическим. Т.2. Одесса, 1856. С. 99.

⁵¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 24. Отд.2. Ст.2. Д. 16. Л. 81об.

⁵² На лицевой стороне в верхнем ободке — Христос на троне, рядом с ним Богоматерь и Иоанн Предтеча; в среднем — Распятие Христа, у креста стоят Дева Мария и Иоанн Богослов; в нижнем — Сошествие во ад. На четырех концах креста — 12 апостолов. На обороте изображениям апостолов соответствует такое же число серебряных звезд. На оконечностях креста, в ободках, — Рождество Христово, Сошествие Святого Духа, Преображение, Вознесение и Успение Богоматери. На передней стороне, внизу, надпись «Сим побеждай». На обороте — «Подобие креста, принесенного равноапостольным князем Владимиром из Херсонеса». См.: Из заметок священника, жившего в осажденном Севастополе // Материалы для истории Крымской войны и обороны Севастополя. Вып. V. СПб., 1874. С. 449–450.

⁵³ РГИА. Ф. 797. Оп. 24. Отд.2. Ст.2. Д. 16. Л. 94–94об.

⁵⁴ И. В. Отрывки из писем о Высокопреосвященном архиепископе Иннокентии // Венок на могилу Высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Таврического. С. 131.

⁵⁵ ОР РНБ. Ф. 313. Ед. хр.36–44.

⁵⁶ Барсов Н. Архиепископ Иннокентий Борисов, по новым материалам для его биографии. С. 28.

⁵⁷ *Остен-Сакен, граф*. Отрывок из переписки с Иннокентием, архиепископом Херсонским и Таврическим // Военный сборник. 1861. Т. XX. № 7. С. 131–138.

⁵⁸ Буткевич Т. Указ. соч. С. 360.

⁵⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 24. Отд.2. Ст.2. Д. 16. Л. 100–102.

⁶⁰ Слово после молебствия на Соборной площади по случаю появления пред Одессою многочисленного флота неприятельского // Сочинения Иннокентия архиепископа Херсонского и Таврического. Т.8. С. 91.

⁶¹ Послужной список Иннокентия, архиепископа Херсоно-Таврической епархии // Венок на могилу Высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Таврического. С. 7.

⁶² Барсов Н. К биографии Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического // Христианское чтение. 1884. Т. I. С. 219.

⁶³ Речь Благочестивейшему Государю императору Николаю Павловичу пред вступлением Его Величества в Успенский собор // *Святитель Филарет, митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. V. 1849–1867 гг. М., 2007. С. 534.

⁶⁴ Речь по окончании напутственного молебна, при выступлении в поход 16-й пехотной дивизии // *Святитель Филарет, митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. V. С. 535.

⁶⁵ Цит. по: Толстой М. В., граф. Хранилище моей памяти. М., 1995. С. 261–262.

⁶⁶ Там же. С. 262.

⁶⁷ Речь пред ракою Преподобного Сергия Радонежского по случаю взятия Государем императором Александром Николаевичем от святых мощей его иконы для отправления в действующую армию // *Святитель Филарет, митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. V. С. 543–544.

⁶⁸ *Святитель Филарет, митрополит Московский*. Письма к Преподобному Антонию... Ч. 2. С. 270.

⁶⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 25. Отд.2. Ст.2. Д. 119. Л. 1–5.

⁷⁰ Там же. Л. 7.

⁷¹ *Святитель Филарет, митрополит Московский*. Письма к Преподобному Антонию... Ч. 2. С. 297.

⁷² Там же. С. 338.

⁷³ Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. Муравьеву. 1832–1867 гг. Киев, 1869. Док. № 297. С. 458.

⁷⁴ *Святитель Филарет, митрополит Московский*. Письма к Преподобному Антонию... Ч. 2. С. 301.

⁷⁵ Заметка митрополита Филарета по поводу выражения «Горжусь вами», употребленного императорами Николаем I и Александром II в обращении к воинам // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т.IV. М., 1886. Док. № 418. С. 54–55.

⁷⁶ Беседа в день Благовещения Пресвятой Богородицы, пред благодарственным молебствием о заключении мира // *Святитель Филарет, митрополит Московский*. Творения. Слова и речи. Т. V. С. 364–368.

Проблема церковности
в интеллектуальном творчестве
К. П. Победоносцева и представителей
«нового религиозного сознания»

В Европе реформация предшествовала революции, русская реформация религиозного сознания предшествовала русской революции. И это неудивительно, поскольку действия людей во многом определяются тем, во что они верят. Революцию 1905 года С. Н. Булгаков называл интеллигентской¹ в сборнике, посвященном саморефлексии интеллигенции. «Русская революция была интеллигентской. Духовное *руководительство* в ней принадлежало нашей интеллигенции, с ее мировоззрением, навыками, вкусами, социальными замашками. Она духовно оформляла инстинктивные стремления масс, зажигая их своим энтузиазмом, — словом, *была нервом и мозгом гигантского тела революции*. В этом смысле революция есть духовное детище интеллигенции, а, следовательно, ее история есть исторический суд над этой интеллигенцией... Революция обнажила, подчеркнула, усилила такие стороны ее духовного облика, которые ранее во всем их действительном значении угадывались лишь немногими (и прежде всего Достоевским), она как бы оказалась духовным зеркалом для всей России и особенно для ее интеллигенции»². Реформаторские тенденции нередко сопровождались критикой «омертвевшей» Церкви и пренебрежительным или формальным отношением к церковности.

* Аспирантка Российского государственного гуманитарного университета.

Одним из тех, кто встал на дороге русской религиозной реформации и революции, был обер-прокурор Св. синода, государственный и церковный деятель, правовед и наставник двух последних самодержцев, распространитель церковно-приходского просвещения, мыслитель Константин Петрович Победоносцев.

Консерватизм не был для Константина Петровича самоцелью. По его мнению, высказанному в «Гражданине» в 1873 году, консерваторы действуют как радикалы под воздействием «гуманитарной религии», извратившей основные понятия о государственном управлении. Взгляды Победоносцева не расходились с теми положениями либерализма, немецкого романтического идеализма, даже позитивизма, которые не несли в себе зерна дехристианизации. Есть элементы разного характера в разных учениях: элементы христианского учения в различных системах философии и элементы дехристианизации — у христианских философов, полагающихся на свой разум. В иерархии ценностей Победоносцева христианский элемент был несравненно выше государственного или национального, поэтому автором данной статьи вместо деления общественной мысли на радикальную, либеральную и консервативную вводится другая система обозначения — христианизационные-дехристианизационные (в православном понимании) элементы общественной мысли.

В своей интеллектуальной деятельности Победоносцев соединил святоотеческое православие с достижениями светской мысли, используемыми в качестве инструментария христианизации общественной мысли. Он не отрицал важности проблем, затрагиваемых общественной мыслью, но предлагал иную иерархию ценностей, на вершине которой — Личность Христа, как это принято понимать в православной традиции. Основа его воззрений оставалась неизменной в течение всей жизни и интеллектуальной деятельности. Источником формирования картины мира Победоносцева была православная традиция. Интеллектуальная деятельность заключалась в адаптации православных понятий к языку современного общества. Целью данной деятельности была христианизация общественной мысли в понимании православной традиции.

Государственные должности являлись для Константина Петровича не целью, а орудием для осуществления своей деятельности по христианизации общественной жизни и мысли. В интеллектуальной

деятельности К. П. Победоносцев был обусловлен гораздо меньше, чем в государственной, поэтому интеллектуальная деятельность точнее отражает его личность и характер. Расхождение Победоносцева со своими оппонентами, как правило, представителями «нового религиозного сознания», и общность с единомышленниками носили не столько идеологический, философский или политический, сколько религиозный характер.

Д. А. Толстой, хотя был менее признанным обер-прокурором, более жестким, по словам своих подчиненных, не снискал такой ненависти и неприязни со стороны общества, как Победоносцев, возможно потому, что не был христианизатором, а только консерватором, не был опасен. Сама ненависть к Победоносцеву дехристианизационных элементов свидетельствовала о действенности и силе его религиозной политики.

В 1907 году Н. А. Бердяев писал о своем труде «Новое религиозное сознание и общественность»: «Книга эта направлена против трех исторических сил, трех могучих течений, сходящих со сцены и вступающих на сцену истории: 1) против старой, омертвевшей церкви, старого, остановившегося религиозного сознания и освященной им государственности, 2) против позитивизма и атеизма, старого рационалистического сознания и освященной им демократической лжерелигии, 3) против анархического иррационализма, хаотической мистики и основанного на них общественного нигилизма. Новое религиозное сознание, условно именуемое неохристианством, лежит в основе того, что я противопоставляю ложным направлениям. Первое и последнее в моем религиозном, философском и общественном отношении к бытию есть реально-мистическое ощущение личности, напряженное самоощущение, вопрошающее мировую тайну об индивидуальной судьбе»³.

Таким образом, Бердяев, позиционируя себя как православный, ставит в своей книге отрицательную задачу (против церкви, против государства и наряду с этим против позитивизма, атеизма, нигилизма). Положительная часть задачи состоит в создании «неохристианства» или «нового религиозного сознания». То есть фактически создается новая религия, опирающаяся на «напряженное самоощущение, вопрошающее мировую тайну об индивидуальной судьбе». Что это за мировая тайна? Каково ее лицо? Неужели оно так страшно, чтобы

показать его? Или это нечто недушевленное и абстрактное? И как можно через «напряженное самоощущение» вопрошать деперсонализированную тайну без лица об индивидуальной, личной судьбе? Но такое определение дает простор для своеволия фантазии. Опираясь на «авторитет» неизвестности, безличной тайны, можно выдумать, что угодно, не беря на себя *ответственности* перед этой тайной. Самоощущение — концентрация на собственном «я», обращение внутрь себя не для того, чтобы сравнить свое духовное состояние с образом поведения, оставленным Христом, и неизбежно смириться, а для того, чтобы собой, своим умом измерить все вокруг, в том числе и Христа, «самоощутив» себя богом, обоготворить свой разум и «непосредственное религиозное восприятие». Религия Бердяева — это религия абсолютизированного Разума.

Ф. М. Достоевский еще в конце 1860-х подметил в интеллигентском сознании ту черту, которую Н. А. Бердяев мыслил методом религиозного познания. Федор Михайлович представил ее читателю как болезнь через своего любимого героя, князя Л. Н. Мышкина. Причем оценка состояния происходит не извне, а изнутри. Человек, находясь во власти физического недуга, сохраняет свободу духа. Но, чтобы вынести своим ощущениям такой вердикт, необходимо обладать смирением князя Мышкина. В православной традиции это называется не поддаться «прелести», что невозможно без смирения. «Он задумался, между прочим, о том, что в эпилептическом состоянии его была одна степень почти перед самым припадком (если только припадок происходил наяву), когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни, самосознания почти удесятерялось в эти мгновения, продолжавшиеся как молнии... Раздумывая об этом мгновении впоследствии, уже в здоровом состоянии, он часто говорил сам себе: что ведь эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а стало быть и «высшего бытия», не что иное, как болезнь, как нарушение нормального состояния, а если так, то это вовсе не высшее бытие, а, напротив, должно быть причислено к самому низшему... «Что же в том, что это болезнь? — решил он наконец, — какое до того дело, что это напряжение ненормальное. Если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и

рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни... Отупение, душевный мрак, идиотизм стояли перед ним ярким последствием этих «высочайших минут»⁴. В высказывании отразилось православное мышление автора. Нарушение нормального состояния, крайности, максимализм и экзальтированность, часто сопровождаемые душевным мраком и давлением, в православной традиции всегда считались последствием воздействия дьявола на душу человека. Князь Мышкин отвергает результат из-за его причины. Отвергнутый Мышкиным и Достоевским метод познания во многом восприняли представители нового религиозного сознания.

Н. А. Бердяев, которому принадлежит замечательная критика научного позитивизма русской интеллигенции, тем не менее деперсонализировал понятие истины: «Научный позитивизм был воспринят русской интеллигенцией совсем превратно, совсем ненаучно и играл совсем не ту роль, что в Западной Европе. К «науке» и «научности» наша интеллигенция относилась с почтением и даже с идолопоклонством, но под наукой понимала особый материалистический догмат, под научностью особую веру, и всегда догмат и веру, избобличающую зло самодержавия, ложь буржуазного мира, веру, спасающую народ или пролетариат... Дух научного позитивизма сам по себе не прогрессивен и не реакционен, он просто заинтересован в исследовании истины... Религиозное и метафизическое сознание действительно отрицает единственность науки и верховенство научного познания в духовной жизни, но сама-то наука может лишь выиграть от такого ограничения ее области»⁵. Бердяев, как и Победоносцев, отвергал религиозную веру в науку, но при этом он утверждал религиозную веру в философию. Если для Победоносцева философские понятия и философский язык были инструментарием для объяснения предметов веры, то Бердяев использовал язык и систему понятий православия как инструментарий для собственной философии, ставшей его религией. Религия научного позитивизма, таким образом, заменяется религией деперсонализированной истины. Отвергая материалистический догмат, Бердяев вводил догмат рационально-метафизический. Уму философа было тесно и в рамках

материализма, и в рамках христианской морали, с ее требованиями покаяния и борьбы с собой. Отсюда возникают его «просто наука», «просто философия», «просто истина», «просто творчество». В своем сознании Бердяев освобождает эти понятия не только от диктата материализма, но и от христианской смысловой нагрузки. Для Н. А. Бердяева «непосредственное религиозное восприятие» авторитетнее Церкви. Победоносцев признавал приоритет святоотеческой традиции над собственным пониманием и «непосредственным религиозным восприятием», которое, согласно православной традиции, может обмануть и опытного монаха, если он не смирил себя.

В этой связи неприятие Бердяевым Победоносцева носит *чисто религиозный* характер. Их взаимное противоречие гораздо глубже межличностных отношений, философии и идеологии — оно лежит на религиозном уровне. Религиозная вера в разум является источником признания нигилизма Победоносцева, поскольку он не абсолютизировал разума. Н. А. Бердяев в 1907 году писал в статье «Нигилизм на религиозной почве»: «Какая основная черта Победоносцева, его «умопостигаемый характер»? Неверие в силу добра, неверие чудовищное, разделяемое русской официальной Церковью⁶ и русским государством. Сила Победоносцева, непостижимая власть этого человека над русской жизнью в том и коренилась, что он был отражением исторического русского неверия, исторического русского нигилизма сверху. Нигилистическое отношение к человечеству и миру на почве религиозного отношения к Богу — вот пафос Победоносцева общий с русской государственностью, заложенный в историческом православии. Победоносцев был религиозный человек, он молился своему Богу, спасал свою душу, но к жизни, к человечеству, к мировому процессу у него было безрелигиозное, атеистическое отношение, но не видел ничего божественного в жизни, никакого отблеска Божества в человеке: лишь страшная, зияющая бездна пустоты открывалась для него в мире, мир не был для него творением Божиим, он никогда не ощущал божественной мировой души. Этот призрачный, мертвенный старик жил под гипнозом силы зла, верил безгранично во вселенское могущество зла, верил в зло, а в Добро не верил. Он из числа загипнотизированных грехопадением, закрывшим бытие, отрезавшим от тайны Божьего творения. Дьявол правит миром, определяет ход вселенской жизни, проникает в человеческую природу до самых ее

корней; добро, божественное не имеет объективной силы, на нем нельзя строить жизни, с силой добра нельзя связывать никаких исторических перспектив... Историческое православие не раскрывает в себе религиозной правды о человечестве и мире, в нем религиозно лишь отношение к смерти, не к жизни. Православное христианство есть учение об индивидуальном спасении на небе, об уходе от мира, который весь заражен злом. В аскетическом сознании православия нет еще учения о смысле всемирной истории, о торжестве религиозной правды на земле. Православие не верит в царство Божие на земле, лишь на небе ждет его, землю оставляет дьяволу. Одно только хорошее дело можно и должно сделать на земле — задержать ход зла, остановить, обуздать силой, подморозить... Так как Божья правда не для земли, а для неба, то на земле пусть насилием удерживает человечество от зла государственная власть, — вот суть православного учения об абсолютной монархии. Неверие в объективную силу добра на земле, в смысле мировой истории, в помощь самого Бога в земной общественности... Папоцезаризм и цезарепапизм, папа — заместитель Христа и византийский царь — заместитель Христа, одинаково выросли из безрелигиозного, атеистического отношения к земному человечеству, держатся на неверии в богочеловечество и богочеловечность исторических судеб, на неверии в то, что сам Христос будет царствовать на земле... Нигилистическая сторона официального христианства ярко сказались в Победоносцеве. И в теории и на практике он, быть может самый типичный выразитель идеи лжетеократического абсолютизма, русского цезарепапизма, православно-христианского неверия в возможность добра на земле. В Победоносцеве как бы завершается исторически роковой процесс потухания в христианстве веры в Промысел Божий, в Божье водительство судьбами человечества. Подозрительность и мнительность Победоносцева по отношению к миру и человеку не личные только, тут общее у него со всем историческим православием жизнеощущение, усмотрение зла во всем... Победоносцев ненавидит жизнь, не видит божественного в мире, не ощущает образа Божьего в человеке и, страшно сказать: научился этому он у православия, из официального христианства почерпнул он нигилизм свой. Тут есть над чем призадуматься. Не думаю, чтобы у Победоносцева было живое ощущение Христа, он был бесконечно далек от Христа, сердце

его не знало Христа; но ощущение христианства, близость к Церкви, сердечная привязанность к ее духу была у него огромная. Победоносцев — трагический тип, это один из тех, в которых христианство убило Христа, для которых церковь закрыла Бога⁷.

В критике Победоносцева Бердяевым звучат два мотива — неверие Победоносцева в человека и «омертвление» православного вероучения, являющегося основой мировоззрения Победоносцева. Что же в системе ценностей Н. А. Бердяева понятия «неверие в силу добра», «неверие в помощь Бога в земной общественности», «безрелигиозное, атеистическое отношение к земному человечеству», «неверие в богочеловечество и богочеловечность исторических судеб»? На мой взгляд, Бердяев отрицал веру Победоносцева в силу добра чистого разума, его обоготворение, и тогда вполне логичным становится назвать отсутствие религиозной веры в непогрешимость человеческого разума, как личного, так и общественного, атеизмом и нигилизмом. Победоносцеву ставится в упрек «нигилистическое отношение к человечеству и миру на почве религиозного отношения к Богу». То есть в системе ценностей Бердяева человек по отношению к Богу занимает первенствующую позицию. Да и может ли быть иначе, если человеческий разум признается мерой всех вещей? При этом «слишком» религиозное отношение к Богу мешает достаточно религиозному отношению к человеку. В том, что Победоносцев молился «своему Богу» и спасал «свою душу», Бердяев видел атеизм по отношению к человеку. Здесь можно проследить параллель со словами великого инквизитора: «Говорят и пророчествуют, что ты придешь и вновь победишь, и придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, но мы скажем, что они спасли лишь самих себя, а мы спасли всех»⁸. В соответствии с православной традицией работа по спасению своей души идет на пользу всему человечеству. Молитва Победоносцева противопоставляется ощущению «божественной мировой души», тоже некой безличной субстанции, которая для Бердяева предпочтительнее, чем Бог Победоносцева, которому он молится, не веря в человечество. И если человечество — бог, то вполне логичным становится назвать Победоносцева атеистом, логична и демонизация образа Победоносцева — «призрачный, мертвенный старик», «загипнотизированный грехопадением». И тут возникает некая странность. Победоносцев, по мнению Бердяева, искренно

молится Богу, верит в Него, но через несколько строк философ пишет, что Победоносцев верит в зло (написано с маленькой буквы), но не верит в Добро (написано с большой буквы, как имя личное). И тут возникает вопрос: не направлена ли мораль и религия Победоносцева и Бердяева на уровне мышления к разным полюсам? Тот, кто Бог для Победоносцева, зло — для Бердяева, а то, что Бог и Добро для Бердяева, зло — для Победоносцева? Возможно, именно в этом и кроется причина разногласий Победоносцева не только с Бердяевым, но и с другими представителями «нового религиозного сознания», сознательно или неосознанно противопоставляющих свой интеллект многовековому духовному и интеллектуальному опыту, накопленному в Церкви.

О том, что православие вопреки учению Бердяева не есть учение об уходе от мира, а только от его соблазнов, свидетельствует не только вся православная традиция, но также интеллектуальная и государственная деятельность Победоносцева. Отрицание Победоносцевым и «официальным православием» непогрешимости человеческого разума еще не есть отрицание Образа Божьего в человеке. Согласно учению Православной церкви, даже в самом тяжком грешнике сохраняется Образ Божий и возможность покаяния⁹.

О вере Победоносцева в человека свидетельствует хотя бы его деятельность по христианизации образования или по организации перевозки каторжных на кораблях Общества Добровольного флота из Одессы на Сахалин. В результате организации Победоносцевым миссии во главе со священником, который внимательно исповедовал каторжников, было принято решение о снятии с арестантов кандалов. Хотя Победоносцева признавали скептиком в вопросах государственного переустройства, он был оптимистом в вопросах переустройства человеческой души, поскольку смог поверить в исправление каторжных, отправленных по этапу, хотя его предупреждали об опасности возникновения беспорядков. Победоносцев воспринимал эту деятельность, избавляющую человеческую душу от отчаяния, как «стакан холодной воды».

Кроме того, перевод Нового Завета в годы «первой русской революции» и другие его издания были адресованы читающей публике. Интеллектуальная деятельность Победоносцева вообще бы не имела смысла, если бы он был нигилистом по отношению к

человеку. Согласно православной традиции, обращение к Богу совсем не означает удаления от человека или презрения, равнодушия к человеку, напротив, чем ближе человек в своем поведении Образу Христа, тем милостивей и терпимей он должен становиться к ближним¹⁰. Для этого необходима борьба с собой и смирение. Кстати, милости и смирению не нашлось места в теории «нового религиозного сознания» Бердяева. О неправоте утверждения о ненависти Победоносцева к жизни свидетельствуют его письма к Тютчевой о радости жизни и борьбе с унынием¹¹.

Неприятие Победоносцевым и «официальным православием» веры в царство Христа на земле¹² совсем не означает неверия в Промысел Божий. Напротив, произведения, издания и письма Победоносцева пронизаны провиденциализмом, он и в жизни постоянно смирялся перед Промыслом.

И, наконец, утверждение Бердяева, что церковь для Победоносцева закрывает Бога и отделяет от Христа, свидетельствует о противопоставлении Церкви и Христа, тогда как в православной традиции эти понятия никогда не противопоставляются. В православии Церковь — Тело Христово¹³. Со стороны Бердяева подобное высказывание является ярко выраженной антицерковностью, на которую указывал С. Н. Булгаков.

В «Истоках и смысле русского коммунизма», уже после революции, Бердяев находил общие черты у Победоносцева с Лениным, по его мнению, они оба не верили в человека, отличались нигилистическим отношением к миру, презрением к человеку и убеждением в необходимости держать человека в ежовых рукавицах. Только Победоносцев верил в Бога, а Ленин в будущее человечества, в победу пролетариата. Н. А. Бердяев писал: «Нигилистическое отношение к миру и к человеку есть извращенная форма аскетического православия»¹⁴.

Н. А. Бердяев верно замечает, что для Победоносцева, как и для «исторического православия», нет богочеловечества. Обоетворение человечества развивается в «правде гуманизма». Не зря слово «гуманизм» происходит от слова «человек», христианство — от имени Христа.

С. Н. Булгаков писал, оценивая прецеденты религиозного реформаторства представителей русской интеллигенции: «Отбрасывая

христианство и устанавливаемые им нормы жизни вместе с атеизмом или, лучше сказать, вместо атеизма наша интеллигенция воспринимает догматы религии человекобожества... Легче всего интеллигентскому героизму, переоблачившемуся в христианскую одежду и искренне принимающему свои интеллигентские переживания и привычный героический пафос за христианский праведный гнев, проявлять себя в церковном революционизме, в противопоставлении своей новой святости, нового религиозного сознания неправде «исторической» церкви. Подобный христианствующий интеллигент, иногда не способный по-настоящему удовлетворить средним требованиям от члена «исторической» церкви, всего легче чувствует себя Мартином Лютером или, еще более того, пророчесственным носителем нового религиозного сознания, призванным не только обновить церковную жизнь, но создать новые ее формы, чуть ли не новую религию»¹⁵.

Бердяев упрекает Победоносцева в вере в добрую природу государства, в благость государственной власти, не подверженной гниению и разложению. У Победоносцева речь идет совсем о другом, власть просто удерживает зло, он совсем не склонен ее идеализировать и слишком хорошо понимает, что власть — это те же люди с недостатками и борьбой. Напрасно Бердяев старается приписать Победоносцеву безусловную веру в государственную власть. Но при этом сам Бердяев как-то верит в возможность создания царства Божьего на земле при помощи нового религиозного сознания.

Высказывания о Победоносцеве Бердяева, который так настойчиво выступал за «чистую» философию и «чистую» науку, показывают, насколько религиозен был мотив неприязни к Победоносцеву. Это противоречие не научное, не философское, а религиозное, и характер неприятия Победоносцева, и как публициста, и как обер-прокурора, и как государственного деятеля, и как человека, также глубоко религиозен.

Новое религиозное сознание Бердяева, основанное на старых хилиастических учениях, постоянно и вполне справедливо отождествляет воззрения Победоносцева с «историческим православием», именно в этом причина неприятия его Бердяевым. Светская религиозная философия во многом прямо или косвенно была направлена против православной традиции, защитником которой

выступал Победоносцев. Статья Бердяева «Нигилизм на религиозной почве» направлена не столько против Победоносцева, сколько против «исторического православия» в защиту нового созданного им религиозного сознания. В какой-то мере «новое религиозное сознание Бердяева» является запоздалой языческой «реакцией» на новаторский духовный опыт христианства.

Для Победоносцева изучение ценностей дохристианского мира было важно с точки зрения современных ему проблем цели и веры, обряда и его содержания, философии и духовных запросов и потребностей общества, их единства и разобщения. «Старинные народные верования... давно потеряли значение для умов высших сословий. Духовными их руководителями стали философы, и воздух оглашался многогласием разных систем, смешением учений, в коих можем мы различить зачатое того разнообразия мнений, которое отличает и наше время. Августин приводит не менее 288 известных учений по вопросу об истинной цели человеческой деятельности. Но в одном отношении сходились все учителя распадавшегося язычества. Все они... лишены были сознания о святости Божией и о нужде в освящении человека. Они сознавали зло в мире весьма определительно, но физическое зло и зло нравственное смешивалось в их понятии. Фатализм был у них основой всех метафизических идей и последним словом всей их аргументации. В некоторых из этих искателей истины без сомнения поражает нас и возвышенность мысли, и чистота побуждений, и безупречность жизни... Но та философия, в которой эти люди с большим или меньшим успехом, искали руководства для жизни и поведения, была достоянием лишь немногих избранных душ. Все множество массы людской утопало в грубой, развратной и жестокой чувственности и следовало потерявшему значение религиозному обряду: он стал уже оскорбителен для разума, но угодлив чувственным страстям и отвечал низшим инстинктам природы»¹⁶.

Победоносцев сравнивал современную ему религиозную мысль даже не с расцветом, а с упадком язычества, характерной чертой которого являлись обрядность, суеверие, фатализм и многообразие мнений о цели жизни, лишенной сознания о Святости Бога и необходимости Искупления. Именно во времена упадка язычества человечество, согласно православному пониманию, более чем когда-либо нуждалось в Искупителе. Отсутствие объединяющего начала

веры, разобщение людей и рождало суеверия как следствие нереализованного религиозного чувства. Фатализм являлся неизбежным при отсутствии убеждения в свободе воли. Например, в греческой мифологии богиня судьбы Мойра не подчинялась даже Зевсу, была неумолима, и все боялись ее. Именно против дехристианизации в виде реставрации языческих элементов в религиозной мысли выступал Константин Петрович.

Победоносцев высоко оценивал историческое и духовное значение Церкви, которая не была для него просто «институтом», а хранительницей лучшего духовного опыта, накопленного в христианстве. Следующее высказывание Константина Петровича вызвано желанием противодействовать дехристианизации в лице противников церковности: «История Церкви должна запечатлеться не в одной памяти, но в сердце каждого, как таинственная история страданий ради великой, бесконечной любви. Должно помнить, что все те, которые в борьбе и страдании претерпели до конца, терпели не только ради имени Божия, но нераздельно и ради Церкви Его: как во времена языческие самые страшные гонения не могли искоренить открытого исповедания Господа, так и во времена иконоборства никакие страшные гонения не могли заставить отречься от святых икон, когда их освятила Церковь, не могли заставить умолкнуть те чудные песнопения, которые именно во времена преследований слагались с такою любовью в честь этих икон. При должном отношении к истории церкви скажется во всей полноте великое значение самой церкви, и станет понятно, что ничто не может сокрушить ее и что она теперь та же, что была в те далекие времена: источник нашей лучшей радости и единственное наше земное сокровище»¹⁷.

Дехристианизацию западноевропейской мысли Ю. Ф. Самарин наглядно иллюстрирует материалом об иезуитах. По словам Самарина, иезуиты советовали иметь двух духовников: одного — для исповедования смертных грехов, другого — для обычных. Советовали также убийство неугодного человека исполнять не самому, а поручить другому, который бы исполнил его из любви к ближнему. В иезуитском искусстве Ю. Ф. Самарин угадывал не что иное, как ложь себе, упражнение в ней. Это тоже борьба, но иначе, в духе дехристианизации, направленная против «гласа Божьего», против совести. «В известной инструкции (Directorium), которой руководятся иезуиты в практи-

ческом применении духовных упражнений Игнатия Лойолы (точнее было бы назвать истязаниями), предусмотрено, что может настать минута, когда под влиянием одиночества, темноты и собственных своих помыслов, искусственно сосредотачиваемых на заданных ему для размышления темах, искушаемый перед вступлением в Орден, начнет томиться, задыхаться как бы в предсмертной тоске... В эту минуту предписано давать некоторую ослабу и кратковременный отдых. Исходив об руку с добродетельным Бузенбаумом подземелье иезуитской казуистики, я начал понимать душевную пытку, так смело и верно намеченную этими тремя чертами. Сейчас видна рука великого мастера. Именно так! Что-то тяжелое ложится на душу и теснит ее; дыхание обрывается в атмосфере, насыщенной обманом и кощунством; совесть, чуя, что ее обходят и хотят закружить, отбивается со всех сторон от подступившей к ней лжи и, утомленная, просит пощады»¹⁸.

Описываемые ощущения наводят на мысль об арзамасском опыте Толстого. «Я лег было, но только что улегся, вдруг вскочил от ужаса. И тоска, и тоска такая же духовная тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная. Жутко, страшно, кажется, что смерти страшно, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно. Как-то жизнь и смерть сливались в одно. Что-то раздирало мою душу на части и не могло разодрать. Еще раз прошел посмотреть на спящих, еще раз попытался заснуть, все тот же ужас, красный, белый, квадратный. Рвется что-то, а не разрывается. Мучительно, и мучительно сухо и злобно, ни капли доброты я в себе не чувствовал, а только ровную, спокойную злобу на себя и на то, что меня сделало»¹⁹.

Упражнения иезуитов также сходны с восточными медитациями, где повторение сочетаний звуков приводит человека в исступление, из которого он может «не вернуться», нервное возбуждение с «горящими глазами» на языке православной аскетики называется «преlestью», причиной появления которой называют гордость. Иисусова молитва, практикуемая монахами и некоторыми мирянами, тоже повторение, но совсем иного рода: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Здесь и исповедание, и обращение к Личности Спасителя, и смирение, признание своего несовершенства, и просьба о милости.

Самарин не случайно обратился к теме иезуитов, пытаясь через их учение показать черты дехристианизации общественной мысли в России, выражающиеся в стремлении механическими, внешними средствами достигнуть духовного совершенства. Автором подразумевалось также, что такое отношение к совершенствованию оказало воздействие на общественные воззрения в западноевропейской культуре и через нее — на западно-рационалистически ориентированную русскую культуру, что выразилось в стремлении изменить окружающее, не изменяя, не смиряя и не понуждая себя: «Во всех обществах, в которых иезуиты хозяйничали и властвовали, они, на прощание, оставляли по себе отраву, которая должна была пережить все их интересы и просочиться в умы самых отчетливых их противников, также как и в умы их неисправимых почитателей. Эта отравка — не более как недоразумение, но недоразумение живучее, всюду проникающее и почти непобедимое. Оно заключается в отождествлении веры с рабством мысли, благочестия с вольным самообольщением или сознательным притворством, неизменность учения с суровой исключительностью, с духом преследования, и, наоборот: неверия с свободомыслием, а равнодушия с терпимостью. Иначе и быть не могло. Как самое законное и естественное исчезновение латинства, как его последнее слово, иезуитизм, в понятиях европейцев, исповедующих латинство, связывался наглухо и неразрывно с христианством»²⁰. С одной стороны — отрицание, с другой — двоедушие и лицемерие. Это высказывание Ю. Ф. Самарина направлено не столько против иезуитов, сколько против явления дехристианизации общественного сознания в России, выраженное в форме отрицания веры, благочестия, догматов и церковности, расцениваемых как невежество, притворство, фанатизм и нетерпимость. В этом Ю. Ф. Самарин был весьма близок Достоевскому и Победоносцеву.

К. П. Победоносцев высоко ценил работы Ю. Ф. Самарина. 22 марта 1876 года Константин Петрович писал Е. Ф. Тютчевой о его смерти: «Он мог дать отпор направо и налево — и русской беззаботности и бессознательности, и немецкому сознательному презрению... Он был прост и чужд предрассудков и аффектации. Он держался сам собою и держал многих... Теперь особенно горько, что уходит большой человек, с верою, с силою духа, со властным словом и делом»²¹.

Победоносцев отмечал такие качества Ю. Ф. Самарина, как простоту и отсутствие аффектации, что возможно только при смирении себя. В основе высказывания лежит православное мышление автора, базирующееся на словах Апостола о том, что работа по спасению собственной души помогает спастись и окружающим²²; а также на высказываниях евангелистов о слове Спасителя «со властью»²³. Конечно, говоря о Самарине, Победоносцев имеет в виду «слово со властью» не от себя, а следуя Спасителю.

О том же свидетельствует письмо Победоносцева к той же корреспондентке от 15 декабря 1877 года о сочинении Ю. Ф. Самарина: «Я перечитываю эти страницы с большим удовольствием: у этого человека был центр, из которого выходили слова его и мысли, и каждое слово имело смысл и определительность там, где было поставлено»²⁴. В христианской традиции Христа отождествляют с центром жизни и веры. Победоносцев видел в творчестве Самарина христианизацию мысли и слова. Поэтому Константин Петрович обращал внимание наследника Александра Александровича на его произведения.

О том, что, говоря о «центре», Победоносцев имел в виду христианизированность сознания, мышления и воли, свидетельствует его отношение к книге Б. Н. Чичерина «Наука и религия». 26 января 1879 года Константин Петрович писал Е. Ф. Тютчевой: «Чичерин на неделе заходил ко мне не раз. Он мне приятен, но я не могу говорить с ним свободно: плыву рядом в мелких местах, но обхожу глубокие, потому что на глубине мы не сходимся: у него один центр, у меня — другой. Его негодования, его восторги меня не волнуют, или волнуют отрицательно. Теперь он печатает большую книгу «Наука и религия». Судя по тому, что он мне рассказывает о плане и содержании, книга эта весьма интересуется меня, и я жду ее выхода. Но знаю наперед: он решает в ней такие задачи, которые для меня останутся неразрешенными»²⁵. Константин Петрович хвалил эту книгу. Поскольку она несла в себе элементы христианизации. «Науку и религию» Чичерина Победоносцев советовал читать наследнику. Победоносцев полагал, что работу Чичерина можно использовать против атеизма и нигилизма. Несмотря на это, он четко разделял «свое» и «чужое» мышление автора «Науки и религии». Работа Чичерина воспринималась Победоносцевым как элемент христианизации по отношению к атеизму и нигилизму, но не к православию. Он не

отказывался от попытки убедить общество при помощи сочинения Чичерина, для него же самого убедительными были не философы, а Святые Отцы. Он использовал интеллектуальные приемы первых для привития учения вторых.

14 апреля 1879 года Победоносцев писал Е. Ф. Тютчевой: «Книга замечательная, и написана хорошо. В мою сторону он неубедителен, и его понятие о религии — не мое понятие. Но в ту сторону, против учения материалистов, он говорит разумно и убедительно. Только напрасно он думает, что его послушают. Вера не этими огнями зажигается, вера не то, что люди ныне называют убеждением, и не тот от истины, кто убедился аргументацией, а тот, кто послушал живого гласа Христова»²⁶.

Но в чем же состоит это расхождение «на глубине»? С одной стороны, Чичерин признает приоритет религии перед наукой: «Если философия есть отвлеченное познание абсолютного, а религия живое взаимодействие абсолютного, то философия не может быть поставлена выше религии. Понимание религии как низшей ступени философского сознания имеет за себя авторитет такого мыслителя как Гегель; но собственная диалектика Гегеля обнаруживает несостоятельность этого взгляда. Философия относится к религии, как чистая мысль к живому единению, т. е. как отвлеченно-общее начало к конкретному единству»²⁷. Однако для Чичерина, в отличие от Победоносцева, во-первых, религия деперсонализована (в ней нет Личности Спасителя во главе иерархии ценностей). Во-вторых, Чичерин отводит философии гораздо большую роль в достижении «высшего нравственного совершенства», чем это принято в православной традиции. «Если мы взглянем на те нравственные идеалы, которые встречаются у языческих философов, не озаренных светом христианства, у Сократа, у Платона, у стоиков, мы не можем не прийти к убеждению, что философия сама по себе способна не только привести человека к сознанию высшего нравственного совершенства, но и руководить жизнью... Тесная связь между религией и нравственностью ведет к тому, что союз, соединяющий людей во имя нравственного начала, есть вместе и союз религиозный: такова церковь»²⁸. Согласно православной традиции, этого невозможно достичь без личности Спасителя. В этом было «глубинное» расхождение мыслителей и «неубедительность» Б. Н. Чичерина для К. П. Победо-

носцева. Понятия «религия», «нравственность» берутся философом в отрыве о Личности Спасителя, с Которой они неразрывно связаны в православной традиции и в мышлении Победоносцева.

То, что Ю. Ф. Самарин в сороковые годы демонстрировал на примере иезуитов, в шестидесятые показывали на примере ламаизма К. П. Победоносцев и И. Бабст, которые писали в 1863–1864 гг.: «Буддисты веруют, что тот, кто с благоговением обращает курду (шестисторонний цилиндр, образ вселенной. — *О. С.*) — около оси, вступает в близкий союз со всеми существами, и приобретает помощь их и содействие. Таким образом, один оборот курду равняется тысячам молитв, и курду представляет самый легкий и удобный способ заменить молитву механическим действием... Курду находится в связи с общим характером ламайского богословия. Буддизм делит людей на перерожденных и неперерожденных, и относительно первых, то есть относительно массы человеческого рода, почти не оставляет места живому личному отношению человека к божеству. Оттого в буддизме нет ничего похожего на церковь или собрание единоверных»²⁹.

Для государства буддизм не представлял опасности, не был он и так широко распространен, чтобы представлять угрозу для Церкви. И критика авторов направлена не столько против буддизма, сколько против современных авторов неправославных учений, в том числе католичества, атеизма и нигилизма. При этом они отмечали высокие моральные принципы буддизма, как позднее в «Московском сборнике» Победоносцев отметит высокие моральные принципы в учениях некоторых проповедников атеизма.

Вряд ли кто из тех буддистов, которых хотели обратить в православие миссионеры, могли читать написанную Победоносцевым и Бабстом книгу. Это также говорит в пользу версии о том, что разбор элементов верования языческой религии был предпринят для иллюстрации нехристианских элементов неправославных верований и философских течений. Книга была адресована образованному обществу. Не случайно Победоносцев и Бабст выделяли в буддизме черты, свойственные католицизму, протестантизму и некоторым сектантским верованиям: 1) замена молитвы механическим действием, 2) вера в предопределение, 3) деперсонализация отношений человека и божества, 4) отсутствие церковности, 5) молитва на непонятном

языке. В этом авторы видели элементы дехристианизации общественной мысли. На мой взгляд, авторство главы, где повествуется о посещении калмыков, принадлежит К. П. Победоносцеву, поскольку содержит свойственные его религиозно-полюемическим работам проблематику и приемы.

В 1896 г. Победоносцев обращал внимание читателя на использование протестантскими проповедниками лицедейства (аффектации) для возбуждения религиозного чувства, противопоставляя подобную практику православному обряду, выдержанному в эмоционально спокойных тонах. «Весь наш обряд, сам по себе, составляет лучшую проповедь, тем более действительную, что всякий принимает ее не как человеческое, но как Божие слово. И церковный идеал нашей проповеди, как живого слова, есть учение веры и любви от божественных писаний, а не от возбуждения чувства, как необходимое действие каждого священнослужителя на собравшихся в церковь для молитвы»³⁰. Победоносцев в связи с описываемой проблемой аффектации осознанно или неосознанно выстраивает следующую логическую цепочку: языческое священнодействие — театр — протестантская проповедь — парламент. Их объединяет искусственно вызываемое в самом себе воодушевление, аффектация, передаваемое от шамана — актера — проповедника — оратора к массе народа, что в православной традиции называется прелестью и квалифицируется как явление демоническое, замена истинного религиозного чувства, нарочитым, искусственным. Ту же проблему и в том же ключе Победоносцев рассматривал в статье «В протестантских храмах»³¹, опубликованной в «Гражданине» в 1873 году, что также свидетельствует о неизменности его воззрений. Но Победоносцев критикует инославную службу не ради критики, а из-за видимых им элементов дехристианизации. И, наоборот, говорит о христианизационных элементах инославного богослужения, если замечает их, как, например, в статье о Вестминстерском аббатстве³².

Изначально Победоносцев высоко оценивал философское творчество В. С. Соловьева, чувствуя в нем признаки христианизации. Победоносцев видел в его работе попытку решить религиозно-философские проблемы, используя философию ради обращения внимания слушателей к предметам веры, хотя и отмечал некоторую незрелость мысли, свойственную молодому возрасту. 19 февраля

1878 года Победоносцев писал Е. Ф. Тютчевой: «Здесь в Питере все теперь заняты лекциями молодого Соловьева о философии религии. Я скучаю на всяких лекциях, но эти — слушаю с удовольствием, не пропуская ни одной. Дело, задуманное им, — новость для России, приятная и многообещающая в будущем. Конечно, он еще очень молод, не успел вполне выносить в себе и обработать пропорционально предмет своих чтений для нашей публики. Рамка его — по содержанию своему слишком широка, необъятна для двенадцати часов, в которые он должен втиснуть свой сюжет. В ней не остается места широкому, ясному развитию тех философских начал, которые он должен изложить — и это недостаток заметный. Притом он не привык к публике — и аудитория покуда угнетает его более, нежели возбуждает. Он конфузлив, не владеет вольною, живою речью, и должен либо говорить утомительно, медленно с большими паузами, либо читать по бумаге. Но то, что он говорит или читает, связно и толково, и до сих пор ни разу не вырвалось у него ни одного из тех бестактных выражений, которые слышатся у нас всякий раз, когда бывает попытка секуляризировать в аудитории для публики священные предметы. Слушателей очень много, и число их возрастает — изо всех классов общества — впереди целая фаланга дам из высшего общества. Конечно, многие понимают очень мало, иные понимают вполовину, но все-таки все стараются понять — и это много значит. Я высоко ценю это возбуждение интереса к идеальным предметам и понятиям. Соловьев, неоспоримо — молодой человек с талантом и знанием»³³.

Победоносцев помимо незрелости мысли отмечал еще одну опасность для Соловьева, пока полушутливо, — ажиотаж дам вокруг него в салоне Волхонской.

Но уже 2–5 апреля 1878 года К. П. Победоносцев писал Е. Ф. Тютчевой о лекциях Соловьева иначе: «Есть сюжеты столь возвышенные, что неприятно, когда их касаются поверхностно... Но молодой человек в десять минут своей лекции предпринимает вместить вам какую-то quasi философскую теорию искупления, и видишь, что он даже не обработал кругло своих выражений, что мысль его высказывается в смутных фразах, — просто жутко и неприятно становится. Я очень рад, что он кончает и желаю от души, чтоб он остался неудовлетворен своими лекциями, тогда это поможет

росту на будущее время»³⁴. Победоносцев не осудил философию Соловьева окончательно и бесповоротно, но необходимым условием глубокого понимания религии считал неудовлетворенность своей интеллектуальной работой, побуждая к большей вдумчивости, без аффектации, которой «заражали» дамы. По мнению Победоносцева, беседы на столь серьезные темы возможны для человека с таким талантом и опытом, как митрополит Филарет. Автор имел в виду не только жизненный, но и духовный опыт борьбы со своими страстями и гордыней.

1 октября 1888 года К. П. Победоносцев писал Александру III о В. С. Соловьеве: «До какого безумия мог дойти русский умный и ученый человек, и еще сын Сергея Михайловича Соловьева. Гордость, усиленная еще глупым поклонением со стороны некоторых дам, натолкнула его на этот ложный путь»³⁵. Александр III оставил резолюцию: «Действительно, это страшно печально, и в особенности — подумать, что сын милейшего С. М. Соловьева»³⁶. Лекции Соловьева были публичными и вполне могли оскорбить чувства верующих.

5 ноября 1891 года Н. Я. Грот, председатель психологического общества, преподаватель московского университета, писал К. П. Победоносцеву, выступая за напечатание реферата В. С. Соловьева в журнале «Вопросы философии и психологии»: «В своем реферате он отказался раз навсегда от всякой солидарности с католичеством и папизмом, навязанной ему на основании ложного толкования некоторых мест его сочинений легкомысленными и невежественными врагами его... «Московские ведомости», эксплуатируя фальшиво сочиненную (отчасти ими же) репутацию Соловьева «как паписта», а также некоторую отвлеченность его полубогословских-полуфилософских формул и некоторые особенности его мирозерцания, о которых возможны спор и сомнения, очень искусно перенесли свои нападения с почвы реферата Соловьева 19 октября на почву общих догматических вопросов»³⁷.

Как же относился к этому вопросу сам В. С. Соловьев? Может быть, он объяснил недоразумения своего текста или неправильность восприятия его Победоносцевым, доказал его непротиворечие догматам? Пытался растолковать «отставшему» от передовой философской мысли обер-прокурору суть своих глубоких новаторских идей? Отнюдь. Его ответ не научен, а глубоко религиозен по своему харак-

теру. В 1892 году В. С. Соловьев писал Победоносцеву: «Политика религиозных преследований и насильственного распространения казенного православия, видимо, истощила небесное долготерпение и начинает наводить на нашу землю египетские казни... Вы знаете, что в моем реферате не было ничего непозволительного, и Вы его запрещаете потому только, что он мой... Я не хочу скрывать, что Вы возбуждали во мне очень дурные чувства, и что я давал им выражение в соответствующих словах. Но, видит Бог, теперь я отрешаюсь от всякой личной вражды, отношусь к вам как к брату во Христе, и умоляю Вас не только для себя и для других, но и для вас самих: одумайтесь, обратитесь к себе и помыслите об ответе перед Богом»³⁸. Тон письма «аффективно»-поучительный, пророческий. Автор не пытается доказать свое непротиворечие догматам, а обвиняет Победоносцева в приверженности «казенному православию», вероятно, подразумевая под ним православие, ограниченное догматом и традицией. Мало того, обращается не к конкретным положениям священного или своего текста, но сразу апеллирует к «небесному долготерпению» и «казням египетским». Соловьев именем Христа «умоляет» Победоносцева «обратиться» и «помыслить об ответе перед Богом».

Соловьев использовал язык и систему ценностей православия для распространения своего религиозно-философского учения. Это не было только делом его совести, поскольку выступления мыслителя носили публичный характер. Именно «страх соблазна» для верующих, а не личная неприязнь стал причиной запрещения к публикации речи Соловьева Победоносцевым.

Многие из религиозных реформаторов и «неохристиан» формально оставались членами Церкви, принимали участие в бого-служении, Таинствах. Как это было возможно, почему реформаторы не оставляли «омертвевшей» Церкви? Причина в том, что рационализированное сознание интеллигенции воспринимало Церковь как деперсонализированный «институт», подлежащий реформированию, если «передовые» умы сочтут это необходимым, тогда как православная традиция видит в Церкви Тело Христово. Можно изменить особенности управления, обряды, приспособив их к особенностям времени и места, но нельзя реформировать вероучение. Достоевскому и Победоносцеву свойственно противопоставлять интеллигенцию

и народ в их отношении к дехристианизации — первые выступают как носители гордыни (или, языком Макара Долгорукого, поклонники идола умственного), вторые — как носители смирения, конечно, не все, но таково общее настроение. Исходя из этого, авторы подразумевали в среде интеллигенции опору дехристианизации. Это не означало безусловной святости народа, немало писалось о его пороках — пьянстве, разврате, невежестве и проч. Но мыслители замечали в народе основанную на смирении способность покаяния, противопоставляя ее интеллигентской гордости.

Близкие мысли высказывал в «Вехах» С. Н. Булгаков: «Нет слова более непопулярного в интеллигентской среде, чем смирение, мало найдется понятий, которые подвергались бы большему непониманию и извращению, о которые так легко могла бы точить зубы интеллигентская демагогия, и это, пожалуй, свидетельствует о духовной природе интеллигенции, избочивает ее горделивый, опирающийся на самообожение героизм. В то же время смирение есть, по единогласному свидетельству Церкви, первая и основная христианская добродетель... Здесь-то и обнаруживается решающее значение того или иного высшего критерия, идеала для личности: дается ли этот критерий самопроверки образом совершенной Божественной личности, воплотившейся во Христе, или же самообожествившимся человеком в той или иной его земной ограниченной оболочке (человечество, народ, пролетариат, сверхчеловек), т. е. в конце концов, своим же собственным «я», но ставшим перед самим собой в героическую позу. Изоцряющийся духовный взор подвижника в ограниченном, искаженном грехом и страстями человеке и прежде всего в себе самом открывает все новые несовершенства, чувство расстояния от идеала увеличивается, другими словами, нравственное развитие личности сопровождается увеличивающимся сознанием своих несовершенств или, что то же, выражается в смирении перед Богом»³⁹.

Обратную интеллигентской гордыне склонность к смирению и покаянию Достоевский отмечал в характере народа: «В последний момент вся ложь, если только есть ложь, выскочит из сердца народного и встанет перед ним с неимоверною силою обличения. Очнется Влас⁴⁰ и возьмется за дело Божие»⁴¹. Идея о спасительной миссии народа, как представляется, возникла у Достоевского не вследствие

идеализации народа, а из-за убеждения Федора Михайловича в «сердечном», бессознательном, нерассудочном знании Христа крестьянами и любви к Нему до готовности страдания. «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит в сердце своем искони. В этом нет никакого сомнения. Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей. Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего. Повторю: можно очень много знать бессознательно»⁴².

Подобно тому, как Н. А. Бердяев обвинял К. П. Победоносцева в неверии в человека, Ф. М. Достоевский обвинял интеллигенцию в неверии в народ: «Какая это у него (русского народа. — О. С.) может быть идея, где вы ее отыскиали?» — вот что слышишь теперь почти поминутно. Это неверие в духовную силу народа есть, конечно, неверие и во всю Россию»⁴³. Эта идея не в букве, а в духе народа, неписанный закон, — подразумевал писатель. Как воплощение русской идеи Достоевский приводит ниже рассказ о Фоме Данилове, замученном русском герое за отказ отречься от Христа и изменить царю. Это рассказ о подлинном событии. «Факт лишь тот, что немногие говорили или, лучше, почти никто не говорил об этом особенное. Впрочем, может быть, и говорили где-нибудь про себя, у купцов, у духовных, например, но не в обществе, но не в интеллигенции нашей. В народе, конечно, эта великая смерть не забудется: этот герой принял муки за Христа и весь великий русский народ; народ это не забудет... Это эмблема России, всей нашей народной России, подлинный образ ее, вот той самой России, в которой циники и премудрые наши отрицают теперь великий дух и всякую возможность подъема и проявление великой мысли и великого чувства»⁴⁴.

Мысль автора направлена на защиту признания личностного отношения ко Христу русского народа, не как к абстрактному учению, а как к Личности, и выражения евангельской⁴⁵ любви ко Спасителю. Обращение Достоевского к данной теме вызвано деперсонализацией христианства в общественном сознании. У интеллигенции личност-

ное христианство превратилось в христианство «вообще», подобно идее любви «к человечеству» и «общего блага».

18 ноября 1877 года Победоносцев писал Александру III: «Тяжелое время — дай Боже, чтобы миновало скорее, но этим временем много прибавится Вам опыта и силы! Многие люди покажутся Вам, как они есть, иных в первый раз узнаете, в иного научитесь не верить. Ах, это тяжкий опыт в жизни узнавать людей; но и такое утешенье, когда приходится видеть силу, открытую душу, простоту прямого чувства, высокий порыв мужества. И, не правда ли, во всей этой долгой, долгой военной истории всего краше является русский солдат. Во всей простоте русской души, в которой, кажется, сосредоточилось все, что мило и дорого в родной земле русскому человеку. На мой взгляд, во всей этой войне есть что-то особенное. Все дело, по-видимому, выносят на своих плечах солдаты, более, чем когда-либо. Они являются, кажется, на этот раз не просто пешками на шахматной доске, но одушевленными и разумными деятелями»⁴⁶. Здесь Победоносцев подразумевал лично-жертвенное отношение русского народа к войне как к освобождению христианских народов, осмысленность и персонализм жертвы любви к Богу и ближним, в чем близок Достоевскому.

В нижеприведенном тексте Достоевский выступал против такого дехристианского элемента общественной мысли, как презрение к смирению, покаянию и нерациональной вере народа, основанное на гордыне: «Мы о вере народа и о православии его имеем всего десятка два либеральных и блудных анекдотов... Но в том и дело, что эти люди (интеллигенция. — О. С.) ровно ничего не понимают в православии, а потому ровно ничего не поймут в народе нашем. Знает же народ Христа Бога своего, может быть, еще лучше нашего, хоть и не учился в школе. Знает, — потому что во много веков перенес много страданий, и в горе своем всегда, с начала и до наших дней слыхивал об этом Боге—Христе своем от святых своих, работавших на народ и стоявших за землю русскую до положения жизни, от тех самых святых, которых чтит народ доселе, помнит имена их и у гробов их молится»⁴⁷.

Достоевский, сознавая все невежество и пороки народа, любил его за те идеалы, к которым он сознательно или бессознательно стремился. «Судите наш народ не по тому, что он есть, а по тому,

чем он желал бы: стать. А идеалы его сильны и святы, и они-то и спасли его в века мучений... Народ для нас всех — все еще теория и продолжает стоять загадкой. Все мы любители народа продолжаем смотреть на него как на теорию, и, кажется, ровно никто из нас не любит его таким, каким он есть на самом деле, а лишь таким, каким мы его каждый себе представили»⁴⁸. Достоевский любил народ, как представляется, за его веру и стремление к идеалу, что предполагает непрестанную борьбу. Поскольку человек, какой бы нравственной высоты ни достиг, может пасть каждую минуту, согласно православному учению, необходимы постоянная борьба и бдение, и, конечно, молитва. Отец Иоанн Кронштадтский писал: «Человек так глубоко поврежден, растлен и осквернен грехом, до бесконечности многовидным, что и подвизаясь долго в созерцании и богомыслии, если на минуту выпустит духовные бразды ума и сердца, — сейчас может ниспуститься до мыслей и чувств низменных, плотских, скверных, ибо корни грехов глубоко и во все стороны проникают в сердце человеческое и бывает нередко, что до смерти человека остаются в нем и парализуют душу его. Только терпением, воздержанием, молитвою непрестанною, болезнями и страданиями искореняются»⁴⁹.

Ближих Достоевскому воззрений придерживался митрополит Антоний Храповицкий, который говорил на проповеди в Исаакиевском соборе 6 декабря 1890 года по случаю тезоименитства наследника цесаревича: «Давно окончились времена апостолов и мучеников: ныне христианская жизнь усвоена государствами и может спокойно и мирно процветать в народах. Спрашивается, сохранилось ли прежнее тесное общение сей жизни с Начальником жизни?.. Пусть говорят, что наш общий быт далек от жизни первых христиан, но кто осмелится утверждать, что другие евангельские образы нам чужды: образ кающегося мытаря, блудницы и благоразумного разбойника, образ Закхея, который только ждет, чтобы Христова благодать его коснулась, чтобы оставить греховную жизнь и возродиться..? Кто смеет отрицать, что в глубине души все русские люди суть алчущие и жаждущие правды, что они — нищие духом и плачущие в тайнике своих сердец, что в личной совести своей они гораздо лучше, чем во внешней являемости, что не столько в них самих корень наших общественных зол, отвращающих братьев наших от истин Православия, сколько в принятых иноземных обычаях жизни общественной, в той

видимой холодности, горделивой вежливости, безучастной любезности и внешней, кажущейся законности, к которым приучило нас двухвековое иноземное влияние? Разумеем не только обычаи внешние, усвоенные оттуда, сколько то самое настроение духа, холодное и горделивое, которыми отличается образованный европеец»⁵⁰.

О презрительном отношении интеллигенции к народу писал в 1909 году С. Н. Булгаков: «Нетерпимость и взаимные распри суть настолько известные черты нашей партийной интеллигенции, что об этом достаточно лишь упомянуть... Из самого существа героизма вытекает, что он предполагает пассивный объект воздействия — спасаемый народ или человечество, между тем герой — личный или коллективный — мыслится всегда лишь в единственном числе. Если же героев и героических средств оказывается несколько, то соперничество и рознь неизбежны, ибо невозможно несколько «диктатур» за раз... Герой есть до некоторой степени сверхчеловек, становящийся по отношению к ближним своим в горделивую и вызывающую позу спасителя, и при всем своем стремлении к демократизму интеллигенция есть лишь особая разновидность сословного аристократизма, надменно противопоставляющая себя «обывателям»⁵¹. В высказывании Булгакова отражено православное мышление автора, согласно которому он разделяет христианские понятия и их «перевертыши» в интеллигентском сознании. Если для православно-христианского сознания спасаемый Христом человек спасен не механически, не по предопределению, а предполагается и акт воли и борьбы спасаемого, «спаситель»-интеллигент предполагает пассивных спасаемых. Спаситель борется за каждую душу персонально, в случае со «спасителем»-интеллигентом объект спасения деперсонализируется. Попытка следования за Христом объединяет людей, способствуя возникновению соборности. Героические «диктатуры» приводят к соперничеству и разобщению. То, что на светском языке называется «максимализмом», на церковном именуется «ревностью не по разуму» и осуждается даже в добрых делах и намерениях, поскольку это явление чуждо смирения, нераздельного с чувством меры. Но самое главное для христианского сознания — интеллигенция пытается спасти человечество без Спасителя.

Близкие Булгакову воззрения на данную проблему высказывал в том же сборнике П. Б. Струве: «Говоря о том, что русская интел-

лигенция идейно отрицала и отрицает личный подвиг и личную ответственность, мы, по-видимому, приходим в противоречие со всей фактической историей служения интеллигенции народу, с фактами героизма, подвижничества и самоотвержения, которыми отмечено это служение. Но нужно понять, что фактическое упражнение самоотверженности не означает вовсе признания идеи личной ответственности как начала, управляющего личной и общественной жизнью. Когда интеллигент размышлял о своем долге перед народом, он никогда не додумывался до того, что выражающаяся в начале долга идея личной ответственности должна быть адресована не только к нему, интеллигенту, но и к народу, т. е. ко всякому лицу, независимо от его происхождения и социального положения»⁵².

О презрении и деперсонализированном отношении автора из среды интеллигенции к народу говорит следующее изречение С. Л. Франка: «Собственно, «культурными деятелями» эти люди (ходыки в народ. — *О. С.*) назывались по недоразумению; если в программу их деятельности входило как существенный пункт распространение народного образования, то здесь, как и всюду в народничестве, культура понималась исключительно утилитарно; их вдохновляла не любовь к чистому знанию, а живая любовь к людям, и народное образование ценилось лишь как одно из средств (хотя бы и важнейшее) к поднятию народного благосостояния; облегчение народной нужды во всех ее формах и каждодневных явлениях было задачей жизни этих бескорыстных, исполненных любовью людей. В этом движении было много смешного, наивного, одностороннего и даже теоретически и морально ошибочного. «Культурный работник» разделял все заблуждения и односторонности, присущие народнику, вообще он часто шел в народ, чтобы каяться и как бы отмаливать своей деятельностью «грех» своего прежнего участия в более культурных формах жизни; его общение с народом носило отчасти характер сознательного слияния с мужицкой стихией, руководимого верой, что эта стихия есть вообще идеальная форма человеческого существования»⁵³. Автор видел положительное значение марксизма в том, что он в некотором смысле подчинял моральную проблему проблеме культуры. Возможно, неприязнь мыслителя к народу веры вызвана неприятием его ценностей и прикрыта поисками «чистой» культуры.

Народ также отвечал если не презрением, то признанием «бар» «чужими», о чем свидетельствует передаваемый Победоносцевым А. В. Шаховскому в письме от 19 января 1899 года разговор между крестьянами и барами по поводу священства последних: «Любопытна и беседа м. Валентины с юным Костандою, который с плачем поведал ей свое неперемное желание быть священником... «Что ты, батюшка», — говорит ему мать, — «захотел из бар, да в хамы идти!»⁵⁴. Победоносцев также поведал историю о священнике-барине и крестьянах, не желавших у него исповедоваться, потому что он барин.

О дехристианизации сознания образованного общества писала в своем дневнике 8 января 1856 года А. Ф. Тютчева, высказывая мысли, близкие Победоносцеву и Достоевскому: «Я не могла неоднократно не задавать себе вопроса, какое будущее ожидает народ, которого высшие классы проникнуты глубоким растлением благодаря роскоши и пустоте и совершенно утратили национальное чувство и особенно религиозное сознание, которое одно только может служить ему основой, низшие же классы погрязают в рабстве, в угнетении и систематически поддерживаемом невежестве»⁵⁵.

Ф. М. Достоевский устами Макара Долгорукого выражал свое отношение к духовным исканиям интеллигенции, подобно Победоносцеву отвергая возможность существования чистого атеизма: «Ума гущина, а сердце беспокойное. Таковых людей очень много теперь пошло из господского и из ученого звания... Благообразия не имеют, даже не хотят сего; все погибли, и только каждый хвалит свою погибель, а обратиться к единой истине не помыслит; а жить без Бога — одна лишь мука... Невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться; не снесет себя такой человек, да и никакой человек. И Бога отвергнет, так идолу поклонится — деревянному или золотому, аль мысленному. Идолопоклонники это все, а не безбожники, вот как объявить их следует»⁵⁶. Здесь Достоевский выступал против дехристианизации не только в лице атеизма, но и в лице искания истины вне Христа и Его Тела — Церкви. В основе осознания этой проблемы лежит православное мышление автора, выраженное в деяниях VII Собора: «Кто, зная истину, продолжает искать ее, тот ищет лжи», это изречение продолжает слова Спасителя: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через меня»⁵⁷.

В качестве примера дехристианизации общественной мысли в вопросах веры можно привести высказывание из дневника 1901 г. С. А. Толстой, позиционировавшей себя православной. Здесь ни слова о Христе-Спасителе, Искуплении, Таинстве, хотя механическое соблюдение церковных правил присутствует: «Сегодня я причащалась. Говеть было очень трудно: противоречия между тем, что в церкви настоящее, что составляет ее основу, и между обрядами. дикими криками дьякона и проч. и проч. так велики, что подчас тяжело и хочется уйти. Вот это-то и отвращает молодых... простой народ идет в церковь отчасти как мы в хороший симфонический концерт. Дома бедность, темнота, работа, вечная, напряженная. Пришел в храм, светло, поют, что-то представляют... Здесь и искусство, и музыка, да еще оправдывающее развлечение — духовное настроение, религия, одобренная, даже считающаяся чем-то необходимым, хорошим... Говела я без настроения, но серьезно, разумно и рада была просто потрудиться душой и телом: рано вставать, стоять долго на молитве и, стоя в церкви, разбираться в своей душевной жизни»⁵⁸.

С. А. Толстая писала митрополиту Антонию (Вадковскому) по поводу отлучения Льва Николаевича, что для нее «церковь есть понятие отвлеченное»⁵⁹, хотя и не разделяла абсолютно религиозных воззрений своего супруга. Л. Н. Толстой отрицал основные догматы православия — о Троице, о Божественности Иисуса Христа, об Искуплении. 22 сентября 1895 года он писал в дневнике: «Разве можно серьезно рассуждать с человеком, который утверждает, что верит в то, что есть только одно правильное воззрение на мир и на наше отношение к нему, то, которое выражено 1500 лет тому назад собранными Константином епископами в Никее, — мировоззрение, по которому Бог — Троица, 1890 лет [назад] пославший сына в деву, чтобы искупить мир и т. д. С такими людьми нельзя рассуждать, можно их менажировать, жалеть, пытаться излечить, но на них надо смотреть, как на душевнобольных, а не спорить с ними»⁶⁰. Возникает вопрос: как мог Толстой оставаться членом той церкви, которая представлялась ему собранием душевнобольных?

Учение Л. Н. Толстого вообще отвергает веру, утверждая догмат разума (и в этот догмат нужно верить). При этом теория непротивления сменяется довольно нетерпимыми и воинственными

установками. Так, мыслитель писал в дневнике 27 февраля 1896 г.: «Люди в борьбе с ложью и суевериями часто успокаиваются тем количеством суеверий, которые они разрушили. Это неправильно. Нельзя успокоиться до тех пор, пока не уничтожено все, что только противоречит разуму и требует веры»⁶¹. Те же принципы отражены и в опубликованных произведениях Л. Н. Толстого⁶². Часто подобные высказывания о православии были вызваны не столько осмысленным неприятием вероучения, сколько элементарным невежеством в религиозных вопросах, связанным с формальным изучением Закона Божия в учебных заведениях, его разделением с церковной жизнью. Именно с таким явлением боролся К. П. Победоносцев, распространяя церковно-приходские школы, создавая Свято-Владимирскую учительскую школу для крестьянских девочек, где церковная служба была неотъемлемой частью жизни школы. Истины веры становились не просто «информацией», а образом жизни. На уроках Закона Божия только объяснялось и закреплялось то, что дети слышали в церкви.

Разные представления о роли Церкви в жизни человека существовали также среди представителей консервативного направления. О глубоком расхождении К. Н. Леонтьева с Достоевским и Победоносцевым свидетельствуют его собственные высказывания. Обвиняя Достоевского в ереси, Леонтьев писал: «В речи г. Победоносцева Христос познается не иначе, как через Церковь: «любите прежде всего Церковь». В речи г. Достоевского Христос, по-видимому, по крайней мере, до того помимо церкви доступен всякому из нас, что мы считаем себя вправе, даже не справляясь с азбукой катехизиса, то есть с самыми существенными положениями и безусловными требованиями православного учения, приписывать Спасителю никогда невысказанные им обещания «всеобщего братства народов», «повсеместного мира», и «гармонии»⁶³.

Во-первых, по мысли Достоевского, Христос познается не помимо Церкви, а в ее лоне смиренно, без рассуждения, познают верующие, а не пытливые души, через Благодать и Таинства, ничего не формулируя, следовательно, не искажая. Во-вторых, по мысли Победоносцева, познание Христа через Церковь не означает любви прежде всего к ней. Согласно православному мышлению автора, в ее Таинствах дается благодать Св. Духа, верующие приобщаются Тела

и Крови Христовых. Церковь — корабль, несущий душу ко Христу, он — цель, а Церковь — средство, она — Тело, а Христос — Глава, и она немислима без Христа. Вот что имел здесь в виду Победоносцев.

В чем же была причина столь различного отношения к православию в среде интеллигенции и народа? О внесении дехристианизационных элементов в сознание интеллигенции через западное образование писал ранее И. В. Киреевский А. И. Кошелеву: «В теперешнее время, когда так запутаны христианские понятия от западных искажений, вросшихся в истинное учение в продолжение тысячелетия и ослепивших не только ум наш, но и сердце, так что мы, даже читая древних святых отцов, подкладываем им собственные понятия... В наше время... всего ближе к цели было бы составить такое введение в богословие, в котором бы объяснилось все различие православного учения от римского не только в основных догматах, но и во всех их выводах. Зная бы это различие мы читали бы святых отцов с полным сознанием их истинности»⁶⁴. Характерно, что автор письма видит выход не в отмене западного образования, а в дополнении его богословским образованием.

Победоносцев видел заслугу московского аксаковского кружка в том, что «они почуяли сердцем и дознали живым опытом в истории Руси и в быте народном, что в народе, (которому интеллигенция склонна присваивать значение лишь грубой невежественной массы, подлежащей оживлению свыше), — в народе хранится запас духовной силы и глубокой веры... что у этого темного народа связь с Церковью живая и действенная, что на этой связи стоит и будет стоять вся наша история... Они первые помогли обществу осмыслить и несомненное достоинство Православной церкви и жизненное значение ее для народа, и самую любовь к ней, которую вынес народ из всей своей истории... Эта неисчислимая и не всегда сознаваемая сила тем драгоценна, что помогает множеству людей малосильных держаться на ногах, возбуждая их, ободряя их, собирая их к одной мысли и к одному стремлению»⁶⁵. Победоносцев оценивал значение славянофильства как элемента противодействия дехристианизации в таком ее проявлении, как антицерковность и гордость общественной мысли. Константин Петрович во многом был близок славянофильству, но не был склонен к той степени идеализации народности и прошлого, как, например, И. С. Аксаков.

Высказывания Победоносцева и Достоевского по вопросу национальности и веры корреспондируются со словами С. Н. Булгакова начала XX века: «Народное мировоззрение и духовный уклад определяются христианской верой. Каково бы ни было далеко здесь расстояние между идеалом и действительностью, как бы ни был темен, непросвещен народ наш, но идеал его — Христос и Его учение, а норма — христианское подвижничество... Подобно лампадам, теплившимся в иноческих обителях, куда на протяжении веков стекался народ, ища нравственной поддержки и поучения, светили Руси эти идеалы, этот свет Христов, и, поскольку он обладает этим светом, народ наш, — скажу это не обвиняя, — при всей своей неграмотности, просвещеннее своей интеллигенции. Но именно в этом-то центральном пункте ко всему, что касается веры народной, интеллигенция относилась и относится с полным непониманием и даже презрением. Поэтому и соприкосновение интеллигенции и народа есть прежде всего столкновение двух вер, двух религий»⁶⁶. Иными словами, народ мыслится Булгаковым как носитель христианства, а интеллигенция — дехристианизации.

Согласно православному мышлению Достоевского, «национальный русский» и «православный» — нераздельные понятия, следовательно, русское национальное единение — это единение в Личности Христа. Обращение к данной проблеме не возникло само по себе: автор пытается предложить альтернативу космополитизму, дехристианизированному революционному «братству», братство во Христе. Дехристианизированной идее «гражданского общества» мыслитель противопоставлял идею церковного общества.

В соответствии с православным мировоззрением Константина Петровича Победоносцева вся человеческая деятельность должна быть направлена к достижению Царства Небесного, что возможно только через подражание Спасителю и непрестанную борьбу со своими страстями и соединение со Христом через Таинства Церкви. Разные цели предполагают различное осмысление своей жизни, ее приоритетов и ценностей, в соответствии с которыми одни и те же слова наполняются разным смыслом. Затем направление мысли влияет на направление и характер деятельности, причем тем глубже, чем менее осознанно это воздействие. На рубеже веков дехристианизация общественной мысли в России достигла своего апогея в

религиозной философии. И если в 1860–1870-е гг. основной упор в христианизации общественной мысли делался Победоносцевым на конкретизацию проблем (важно не что делать, а как делать), то ближе к рубежу веков акцент переносится на персонализацию проблемы. И это вызвано не изменением сознания, мышления или тактики Победоносцева, а переходом общественной мысли на более глубокий уровень восприятия — область религиозного сознания, для которого характерно не только отрицание и крайности, но также снижение, а то и полное отрицание роли Спасителя в иерархии религиозных ценностей. Часто этот процесс начинался с критики «исторической», «омертвевшей» Церкви.

Последовательность, история этого перехода отражена в структуре «Московского сборника», изданного в 1896 г. Он включал статьи и переводы Победоносцева, сделанные на протяжении четырех десятилетий, о чем свидетельствует переписка Константина Петровича. Сначала в сборнике помещены статьи, посвященные государству, государственно-церковным отношениям, печати, «болезням общества», затем — вере, духовной жизни, образованию и человеческим характерам. Осознанно или неосознанно, но автор изображает историю процесса дехристианизации в русской общественной мысли второй половины XIX — начала XX вв. Именно историю, а не причину, которую видел в нежелании следовать Образу, оставленному Христом. Последней работой Победоносцева стал перевод Нового Завета на русский язык, что облегчало для понимания современников священные тексты и являлось попыткой вернуть словам и понятиям христианский смысл.

Таким образом, интеллектуальная деятельность Победоносцева и его единомышленников представляла собой попытку христианизации общественной мысли в вопросах веры и церковности. Считая сознание народа более христианизированным, основанным на смирении и персонализме, они противопоставляли его гордыне и деперсонализации интеллигентского сознания, что признавалось и представителями интеллигенции и во многом было вызвано восприятием западных ценностей через образование. Прямым следствием этого становилась антицерковность интеллигентского сознания, духовная пассивность, нежелание бороться со своими страстями и уверенность в возможности рационально-логического познания ис-

тин веры, вне зависимости от нравственного состояния познающего. Церковь в лице своих лучших представителей — Святых, со своим многовековым духовным опытом аскетичной и смиренной борьбы с неправдой в себе «мешала» гордому интеллигентскому сознанию «самоощущать» себя богом, подобно тому, как мешал Пленник Великому Инквизитору.

Примечания

¹ См.: Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Свердловск, 1991.

² *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 27–29.

³ *Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 6.

⁴ *Достоевский Ф. М.* Идиот. М., 1976. С. 213–214.

⁵ *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 15–16.

⁶ «Говорю все время не о вселенской Церкви, не о православии, хранящем Божественную святыню, а о национальной нашей Церкви в ее исторической эмпирике». (Примечание автора. — О. С.) То есть автор не считает опыт Русской православной церкви православным, и православие у него — «чистое», «просто» православие, отвлеченная идея вне исторического опыта Церкви.

⁷ *Бердяев Н. А.* Нигилизм на религиозной почве // Победоносцев: pro et contra. СПб., 1996. С. 287–290.

⁸ *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений. В 15 томах. Т. 9. Л., 1991. С. 292.

⁹ «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии». (Лк. 15,7).

¹⁰ См.: *Преподобный Иустин (Попович)*. Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск, 2007.

¹¹ Например, 26 ноября 1867 года К. П. Победоносцев писал Е. Ф. Тютчевой: «Ваше письмо меня застало в Москве. Тоска какая-то душит, — видишь людей «яко деревья ходящие», без физиономии, без смысла — и у себя видишь нет вкуса к жизни. Но я знаю — и вы знаете, что так надобно нам иметь радость в душе — без радости ничего не поделаешь, только сам истощишься и истощишь других около себя. А радость один Бог дает даром: уснет человек с тоскою, встает с радостью. Только... бы и в том и в другом sobлюти терпенье и смиренность» (НИОР РГБ. Ф. 230. Оп. 4408. Д. 2. Л. 3).

¹² «Ибо, как молния, сверкнувшая от одного края неба, блистает до другого края неба, так будет Сын Человеческий в день Свой». (Апокал. 17,24).

¹³ «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь». (Кол. 1,24).

¹⁴ *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма // Победоносцев: pro et contra. С. 296.

¹⁵ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 41.

¹⁶ Победоносцев К. П. Победа, победившая мир. М., 1895. С. 27–29.

¹⁷ Победоносцев К. П. История Православной церкви до начала разделения церковью. СПб., 1891. С. 3.

¹⁸ Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России. М., 1868. С. 253–254.

¹⁹ Цит. по: Сегалин Г. В. Эвропатология личности и творчества Льва Толстого [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. Свердловск. Клинический архив гениальности и одаренности (Эвропатологии). — Вып. 3–4. Т. 5. Свердловск, 1930. — Режим доступа: <http://biblioteka.org.ua/book.php>.

²⁰ Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России. М., 1868. С. 257–259.

²¹ НИОР РГБ. Ф. 230. Оп. 4408. Д. 11. Л. 9–9 об.

²² «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь и слушающих тебя». (1 Тим. 4,16).

²³ «И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью». (Лук. 4,32).

²⁴ НИОР РГБ. Ф. 230. Оп. 4408. Д. 12. Л. 67.

²⁵ Там же. Оп. 4409. Д. 1. Л. 4.

²⁶ Там же. Л. 23 об.

²⁷ Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999. С. 200.

²⁸ Там же. С. 215,228.

²⁹ Победоносцев К. П., Бабст И. Письма о путешествии Государя Наследника по России от Петербурга до Крыма. М., 1864. С. 400–402.

³⁰ Победоносцев К. П. Церковь // Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 257–258.

³¹ См.: [Победоносцев К. П.] В протестантских храмах // Гражданин. 1873. № 31.

³² См.: [Победоносцев К. П.] Вестминстерское аббатство // Гражданин. 1873. № 32.

³³ Победоносцев К. П. «Пишу я только для вас...» // Новый мир. 1994. № 3. С. 221.

³⁴ НИОР РГБ. Ф. 230. Оп. 4408. Д. 13. Л. 69–69 об.

³⁵ К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Т. 2. Минск, 2003. С. 393.

³⁶ Там же. С. 393.

³⁷ Там же. С. 519.

³⁸ Там же. С. 529–530.

³⁹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 50–51.

⁴⁰ Покаявшийся грешник. — О. С.

⁴¹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М., 1989. С. 67.

⁴² Там же. С. 63.

⁴³ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Январь 1877 // Селезнев Ю. И. Достоевский. М., 1997. С. 496.

⁴⁴ Там же. С. 499–501.

⁴⁵ «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил Вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин.15,12–13).

⁴⁶ *Победоносцев К. П.* Письма Победоносцева Александру III. Т. 1. М., 1925. С. 96–97.

⁴⁷ *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. С. 209.

⁴⁸ Там же. С. 144–145.

⁴⁹ Св. Иоанн Кронштадтский. Дневник. Последние записи. М., 1999. С. 13–14.

⁵⁰ *Антоний (Храповицкий), митрополит.* О жизни по внутреннему человеку. СПб., 2002. С. 45–48.

⁵¹ *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 42–43.

⁵² *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 159.

⁵³ Франк С. Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 179.

⁵⁴ НИОР РГБ. Ф. 336 /II. Оп. 30. Д. 3. Л. 38об.–39.

⁵⁵ *Тютчева А. Ф.* При дворе двух императоров. Воспоминания и фрагменты дневников фрейлины двора. М., 1990. С. 146–147.

⁵⁶ *Достоевский Ф. М.* Подросток. М., 1996. С. 353, 368–369.

⁵⁷ Ин. 14,6.

⁵⁸ *Толстая С. А.* Дневники. В 2 томах. Т.2. М., 1978. С. 16–17.

⁵⁹ Цит. по: *Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиепископ.* Революция Льва Толстого // К истории русской интеллигенции. М., 2003. С. 256–259.

⁶⁰ *Толстой Л. Н.* Дневники 1895–1910 гг. // Собрание сочинений. В 22 томах. Т. 22. М., 1985. С. 32.

⁶¹ Там же. С. 42–43.

⁶² Например, в произведении «В чем моя вера?», написанном в 1884 году. — О. С.

⁶³ *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. В 30 томах. Т. 29. Кн. I. М., 1991. С. 307.

⁶⁴ *Киреевский И. В.* Письма И. В. Киреевского // Русский архив. 1907. № 1–4. С. 273.

⁶⁵ *Победоносцев К. П.* Аксаковы // Тайный правитель России. М., 2001. С. 402–405.

⁶⁶ *Булгаков С. Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С. 61–62.

Вопросы пола в русской религиозной философии и культуре в конце XIX — начале XX вв.**

«Сближение полов *свято* или *мерзость*?»¹ — такой вопрос был поставлен русской религиозной философией конца XIX века. Что это — рецидив язычества или проблеск религиозной интуиции? Ведь, как известно, религиозная философия в России при всей широте мысли держалась в русле православного или по крайней мере христианского богословия, а отношение Православной церкви к взаимоотношению полов известно². Так зачем же стучаться в открытую дверь? Почему такая проблема была поставлена? Современники отвечали на этот вопрос по-разному. Н. А. Бердяев, например, отмечал, что «традиционное христианское сознание не признавало смысла любви и даже не замечало ее, для него существовало только оправдание соединения мужчины и женщины для деторождения, т. е. оправдание родовое»³. Кроме того, несмотря на то, что брак в православии считается таинством и освящается в Церкви, сексуальное влечение к противоположному полу называется греховной страстью, с которой христианин должен бороться. Святые Отцы учат, что «если на кого нападет помысл похотный, да не мятется он и не смущается; но молитвою, стенанием и слез изливанием да обращает его вспять и отбивается от него, вспоминая огонь оный (вечный), и то, что *ныне возгорающееся в теле нашем жжение служит причиною возжжения и онаго (вечнога) пламени*»⁴. Каким же образом можно

* К. и. н., научный сотрудник Института российской истории РАН.

** Статья подготовлена при финансовой поддержке Фонда содействия отечественной науке.

соединить в своем сознании два взаимоисключающих положения: супружеские отношения святы, а желание, которое неизменно присутствует в физической близости, греховно? «Аскетическое христианское учение допускает половую любовь лишь как слабость греховной человеческой природы, — писал по этому поводу Н. А. Бердяев. — Так и осталась половая любовь слабостью, стыдом, почти грязью.<...> Мы почти примирились с тем, что пол греховен, что радость половой любви — нечистая радость, что сладострастие — грязно, и мы спокойно продолжаем грешить, предаваться нечистым радостям и грязному сладострастию, так как нам-де, слабым людям, все равно не достигнуть идеала»⁵. Если размышлять таким образом, становится понятно, какой смысл вкладывали религиозные мыслители в этот вопрос. Именно сугубо аскетическая направленность христианской мысли и порождала у мирского человека сомнения, которые так хорошо сформулировал В. В. Розанов: «Можно ли семейному, плодородному, счастливому, веселому, без уныния и тоски в себе, без упреков себе, однако соделаться дорогим и милым существом Богу?» Эта первоначальная интуиция, ощущение несовместимости евангельских идеалов с жизнью мирского человека, присутствует и у М. М. Тареева, который прямо утверждал, что «на евангельской основе не может процветать брачная жизнь, потому что Евангелие требует от мужа «оставить жену, возненавидеть ее», а для брачной жизни требуется плотская любовь, плотская страсть»⁶.

Таким образом, суть проблемы, поставленной русской религиозной философией, ясна, и в таком случае нужно признать, что проблема эта существовала столько же, сколько существовало христианство. Следуя этой логике, каждый христианин в своей жизни должен для себя ее разрешать. Или, вступая в брак, заранее согласиться на снижение идеала достижимого совершенства для себя лично, или отказаться от супружеских отношений, оставаясь в браке (мы знаем такие примеры в истории Церкви — например, св. Иоанн Кронштадтский⁷), или вовсе избрать для себя путь аскезы, монашеский путь. И каким драматическим порой был выбор жизненного пути для человека, искренне стремящегося руководствоваться евангельскими идеалами. Так, митрополит Евлогий Георгиевский в своих мемуарах с подкупающей откровенностью рассказывает о том, что повлияло на его решение принять монашеский постриг:

«Стыдно признаться, но на меня потрясающее впечатление произвела «Крейцера соната». Она ходила по рукам в рукописи, мы читали ее из-под полы. Все мои юные мечты разлетелись прахом... Боже мой, за красивым фасадом — какая грязь! Как подойти к чистой девушке? Высота, чистота семейной жизни — и пошлый ее реализм... Я ужасался. Мне представлялась трагедия, мрачная безысходность. О темных сторонах брака, не только в «Крейцеровой сонате», но и вообще в русской литературе, написано много, и нигде — ни в ней, ни в себе — я не находил разрешения этого вопроса»⁸. Владыка Евлогий признается, что предпочел отступить от этой проблемы, будучи не в силах решить ее: «Что-то надломилось тогда в моей душе, и я стал серьезно думать о монашестве»⁹.

Может показаться странным, что студент духовной академии не смог найти ответ на этот вопрос в Церкви, если не учитывать, что в христианстве действительно отсутствует всякая мистика пола, которая могла бы придать сексуальности «священный» характер. Было бы ошибкой указывать на почитание Божией Матери, как на культ женственного начала в Православной церкви. Тысячи верующих видят в ней Заступницу, уповают на Ее безграничную милость, чают от Нее утешения. В этом преклонении перед Ее безграничным смирением и перед Ее подвигом нет абсолютно никакого намека на культ женственности как таковой. Также и празднование памяти жен-мироносиц никоим образом не является церковным «женским» праздником. Воспевая им хвалу, Церковь вспоминает их личный подвиг и — через них — являет пример того, каким должно быть *служение женщины в Церкви*. Церковь почитает такие женские «ипостаси», как дева и мать, но женщины-возлюбленной нет в церковном сознании. В Церкви теряют значение любые разделения — социальные, национальные, половые. Здесь «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе», — говорит Апостол (Гал. 3, 28). Ничего похожего на кабалистическое или тантрийское учение христианская мистика в себе не содержит. В то же время практика женатого священства неужели не служит дополнительным указанием на то, что брак в православном понимании свят? Однако те мыслители, в чьих рассуждениях о сексуальности действительно присутствует мотив отрицания христианской аскетики, требование очистить от нее сферу взаимоотношения полов, просто не

замечали этого. Они считали, что под спудом христианской морали запретные страсти приобретают нездоровый оттенок. «Христианство не преобразило пола, не одухотворило половой плоти, наоборот, оно окончательно сделало пол хаотическим, отравило его»,¹⁰ — заявлял Бердяев, забывая, что «отравы» эта уже содержалась в жизни пола и христианство лишь сделало ее явной.

Вся христианская мистика сформировалась помимо пола в том числе и по той причине, что попытки разрешить тайну пола часто приводят либо к различным модификациям хлыстовства, либо к «злому аскетизму», как у Л. Н. Толстого. «Крейцерова соната», которую упоминает митрополит Евлогий, смутила, вероятно, не его одного. Повесть эта имела широкий резонанс и немало способствовала возбуждению общественного интереса к проблемам брака и взаимоотношения полов. У Л. Н. Толстого ненависть к чувственной стихии пола доведена до логического конца: «Половая страсть, как бы она ни была обставлена, есть зло, страшное зло, с которым надо бороться, а не поощрять, как у нас. Слова Евангелия о том, что смотрящий на женщину с вождением уже прелюбодействовал с нею, относятся не к одним чужим женам, а именно — и главное — к своей жене»¹¹. Любовь и физическая близость выступают у Толстого абсолютными синонимами, но, не желая замечать этой подмены, он утверждает устами своего героя: «...предполагается в теории, что любовь есть нечто идеальное, возвышенное, а на практике любовь ведь есть нечто мерзкое, свиное, про которое и говорить и вспоминать мерзко и стыдно»¹². Толстой не желает видеть в браке ничего, кроме завуалированного культа похоти и разврата. Поэтому герой повести Позднышев на вопрос: «Разве вы не допускаете любви, основанной на единстве идеалов, на духовном сродстве?» — насмешливо отвечает: «Но в таком случае незачем спать вместе (простите за грубость). А то вследствие единства идеалов люди ложатся спать вместе»¹³. В. В. Розанов, которого многие мыслители называют «первооткрывателем» темы пола в русской философии, несмотря на натурализм и «первобытность» своих совершенно языческих представлений о поле, был, наверное, ближе к истине, когда писал: «Конечно, дико думать, чтобы кобыла была дороже жены для мужика, но о кобыле, т. е. о хозяйстве, каждый мужик что-то специальное понимает, а о жене каждый специально не понимает, и, так сказать, не понимает не разумом, но

суеверием, предрассудком, привычкой»¹⁴. И Л. Н. Толстой, и В. В. Розанов протестуют против потребительского отношения к женщине, когда женщина воспринимается только как орудие наслаждения, но при этом один отвергает брак во имя ложно понятого аскетизма, а другой — как помеху «священной» чувственности.

Один из ярких представителей русского зарубежья Л. И. Шестов верно подметил, что «русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе» и что «никто в России так свободно и властно не думал, как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой»¹⁵. Философские построения вокруг проблемы пола были во многом спровоцированы художественной литературой с ее яркими образами, с ее смелым проникновением в самые глубины человеческих страстей. Однако здесь есть другая сторона: языком художественной литературы *легче* выразить непривычные идеи, у литературы больше выразительных средств для тех понятий, которые постигаются преимущественно интуитивно и с трудом передаются рациональным языком философии. Яркий пример — поэзия Владимира Соловьева. Если в его философских произведениях часто присутствует определенная недосказанность, то в стихах его мысль свободна. Один из исследователей творчества Вл. Соловьева заметил, что при чтении его стихов «очень скоро ухо начинает улавливать за строфами некий эмоциональный рефрен, устойчивую мелодию, возникающую с разными вариациями снова и снова»¹⁶. Эта постоянно повторяющаяся тема — тема Вечной Женственности. Если для таких мыслителей, как Розанов и Бердяев, главная проблема в вопросе пола — как соединить физиологию пола и христианство, то Вл. Соловьев пытался обосновать онтологическую сущность женственности. Иными словами, он стремился доказать, что пол — это не временное состояние падшего человечества, что сущность пола глубоко метафизична. Для Соловьева нет той проблемы, что мучила Розанова и Бердяева, ему не важно «Власть ли роковая, или немощь наша / В злую страсть одела светлую любовь». Более того, он видит диалектическую взаимосвязь этих явлений: «...Свет из тьмы. Над черной глыбой / Вознестися не могли бы / Лики роз твоих, / Если б в сумрачное лоно / Не впивался погруженный / Темный корень их». Вл. Соловьев предлагает сместить акценты и искать разгадку тайны

пола не в сфере физиологии, а в сфере духа. Свято или греховно половое влечение — не в этом суть проблемы. Для него важнее всего назначение половой любви, поэтому он пишет цикл статей под общим названием «Смысл любви».

Впервые эта работа была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1892–1894 гг. В ней Соловьев полемизирует с точкой зрения таких мыслителей, как Шопенгауэр и Гартман, доказывая, что любовь между мужчиной и женщиной не есть только «уловка природы», необходимая исключительно для воспроизведения человеческого рода. «Смысл и достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно, всем нашим существом признать за *другим* то безусловное центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе»¹⁷, — писал философ. Исходя из того, что центральное место в творчестве Соловьева занимает учение о грядущем всеединстве будущего просветленного человечества, можно понять, какое важное значение приобретает в этом контексте любовь между мужчиной и женщиной, позволяющая пережить хотя бы кратковременное и неполное, но реальное соединение двух эгоистических сущностей в одно целое. По сути, Владимир Соловьев не касается в своей статье собственно *вопросов пола* — он рассуждает именно о смысле любви, причем специально оговаривает, что под половой любовью подразумевает «исключительную привязанность (как обоюдную, так и одностороннюю) между лицами разного пола, могущими быть между собою в отношении мужа и жены, нисколько не предрешая при этом вопроса о значении физиологической стороны дела»¹⁸. Для Владимира Соловьева все драматические коллизии взаимоотношения полов обусловлены тем, что «любовь есть для человека пока то же, чем был разум для мира животного: она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле»¹⁹.

Статьи Вл. Соловьева о смысле любви стали своеобразным камнем преткновения для русских философов, бившихся над разгадкой тайны пола. Отвергая или принимая идеи Соловьева, они все равно строили свои концепции на заложенном им фундаменте. При этом мысли Соловьева порой искажались до неузнаваемости, а из его целостной законченной концепции каждый брал то, что хотел, оставляя все прочее без внимания. Так, Н. А. Бердяев неоднократно

подчеркивал, что «Смысл любви» — одна из лучших работ Соловьева. Он особо ценил ее за признание личного, не родового смысла любви между мужчиной и женщиной. Однако рассуждения Бердяева о поле и браке очень далеки от идей Вл. Соловьева. «Пол свидетельствует о падшести человека», — считал Н. А. Бердяев. «В поле человек чувствует что-то стыдное и унижающее человеческое достоинство. <...> В самом сексуальном акте есть что-то уродливое»²⁰. Рассуждения Блаженного Августина о возможности бесстрастных и целомудренных супружеских отношений по примеру Адама и Евы до их грехопадения, по его мнению, «напоминает трактат по скотоводству»²¹. Бердяев порой противоречив в своих суждениях о проблеме пола, в них мало философии и много публицистики. При этом мысль его порой беспомощна, он не может предложить внятного ответа на те вопросы, которые сам же ставит. «Любовь всегда нелегальна, — рассуждает Бердяев. — Легальная любовь есть любовь умершая. Легальность существует лишь для обыденности, любовь же выходит из обыденности. Когда любовь погружается в обыденность, то она охлаждается и постепенно угасает. Эрос есть сфера беззаконная. Мир не должен был бы знать, что два существа любят друг друга. В институте брака есть бесстыдство обнаружения для общества того, что должно было бы быть скрыто, охранено от посторонних взоров. У меня всегда было странное впечатление неловкости, когда я смотрел на мужа и жену, как будто бы я подсмотрел что-то, что мне не следует видеть и о чем не следует знать. Социализация пола и любви есть один из самых отталкивающих процессов человеческой истории, он калечит человеческую жизнь и причиняет неисчислимые страдания»²².

С. Н. Булгаков в отличие от Бердяева честно пытается разрешить «огненные антиномии» пола. В своих построениях он ищет опоры в Священном Писании и, конечно, обращается к Ветхому Завету, Книге Бытия, указывая, что, согласно Библии, человек изначально создан двуполым, как мужчина и женщина, т. е. собственно *человек* — это когда двое соединены «в плоть едину». «Созданный двуполым, а потому именно и являющийся однополым существом, человек в духе своем также имеет эту двуполость, и эротическую напряженность знает как глубочайшую основу и творения, и творчества. <...> Потому же опыт личной любви таит в себе так бесконечно много откровений о таинстве мироздания»²³, — писал он. Однако со стороны Булгакова

здесь нет попытки представить физиологию как таинство, он признает, что «глубоко отравлена и мучительно болит трепетная стихия пола»²⁴. Если для аскета сексуальность — это источник искушений, то для мирского человека — норма пола. Булгаков справедливо замечает, что сексуальность неотделима от любви, как огонь от горячего материала. Булгаков учит об «имманентной брачности человеческого духа», о «духовной двуполости» человека и при этом не числит Соловьева с его учением о вечной женственности в своих предшественниках. Статьи Соловьева о смысле любви он считал вредными, а самого Соловьева называл главным идеологом так называемого «третьего пола», почему-то приписывая ему «гнушение» браком. «Это воинствующее донжуанство и духовный «гетеризм», — возмущался Булгаков, — зарождается у натур, в которых вследствие большой напряженности психической жизни и творчества получается не духовное просветление пола, основывающееся на победе над сексуальностью, но его сублимация, при которой далеко не всегда побеждается даже потребность разврата. Иначе сказать, это не *духовная* победа над сексуальностью, какую знают аскеты, люди религиозного подвига, но *душевное* ее утончение»²⁵.

К числу мыслителей, чьи размышления на тему пола были не только интересными, но еще и плодотворными, следует отнести М. М. Тареева. В своей работе «Дух и плоть» он указывал, что Евангелию «нет дела до законов естественной жизни, до форм и видов плотского существования». Поэтому в принципе не может быть «христианского» государства, так же как и «христианского» брака. «Забвение этой истины ставит безвыходную дилемму: или отрицать мирскую жизнь во имя Евангелия, или понизить Евангелие, приспособить его к потребностям жизни»²⁶, — отмечал он. В представлении Тареева все то, что относится к природе, к естеству, не может оцениваться с точки зрения духа. «Плоть — царство природы. Никакие внешние отношения человека к природе не могут ни осквернить его, ни освятить. Едим ли мы, мы не удаляемся от Бога; не едим ли, не приближаемся к Нему. Живет ли человек брачной жизнью, нельзя сказать, что он не с Богом; живет ли безбрачной жизнью, нельзя сказать, что тем самым он свят Богу!»²⁷ Многих смущали идеи Тареева, ведь он позиционировал себя как православный богослов, а не представитель новой религиозной философии. «Что ты, что

ты, — говорил о Тарееве Патриарх Тихон, одному из своих учеников, — какой он неправославный? Православие тем и хорошо, что оно способно многое включать в свое глубокое русло»²⁸.

Н. А. Бердяев провозглашал, что проблема взаимоотношения полов нуждается в религиозном освещении, поскольку «современный религиозный кризис требует решения этого вопроса»²⁹. Это следовало понимать так: интеллигенция, давно отставшая от Церкви, но вновь пожелавшая вернуться в ее ограду и заново открывавшая для себя православие, хотела понять, должен ли христианин отказаться от всех радостей плоти и в первую очередь радостей брачных? Мы видели, что на этот наивный простодушный вопрос оказалось не так-то просто найти ответ в традиционном богословии. Однако все попытки решить проблему взаимоотношения полов без учета христианской аскетической традиции оказывались новой редакцией язычества. Стремление же найти решение исключительно с православных позиций наталкивалось на недостаточность средств для такого решения. Поэтому философы привлекали разного рода мистические учения, самостоятельно домысливая то, о чем умолчали Святые Отцы и учителя Церкви. Дальше всех в этом направлении зашел Вл. Соловьев, который указывал на необходимость признания предвечного существования женственного начала. Однако он так и не решился недвусмысленно сформулировать все положения этого учения, ограничившись завуалированными нечеткими определениями и ни к чему не обязывающими стихотворными обращениями к этой теме. Таким образом, оказалось, что попытка разрешения тайны, заложенной в разделении человечества на два пола, неминуемо приводит к вторжению в область догматического богословия и ни один из мыслителей рубежа XIX–XX веков не решился перешагнуть ту черту, которая отделяет философа от еретика.

Примечания

¹ *Рцы*. Бессмертные вопросы // Русский Труд. 1899. № 2. С. 25.

² См., например, 51 правило св. Апостолов: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или дьякон, или вообще из священного чина, удаляется от брака, мяса и вина, не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что все добро зело, и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клеветает на создание: или да исправится, или да будет извержен из священного чина, и отвержен от Церкви. Такожде и мирянин».

³ Бердяев Н. А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века) // Судьба России: Книга статей. М., 2007. С. 555.

⁴ Св. Феодор Студит // Добротолюбие. Т. 4. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 28.

⁵ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 216–217.

⁶ Тареев М. М. Дух и плоть // Богословский вестник. 1905. № 1. С. 24.

⁷ В житии святого праведного Иоанна Кронштадтского написано следующее: «Брак о. Иоанна, который требовался обычаями нашей Церкви для иерея, проходящего свое служение в миру, был только фиктивный, нужный ему для прикрытия его самоотверженных пастырских подвигов: в действительности он жил с женой, как брат с сестрой. «Счастливых семей, Лиза, и без нас много. А мы с тобой, давай, посвятим себя на служение Богу», так сказал он своей жене в первый день своей брачной жизни, до конца дней своих оставаясь чистым девственником». (Жития русских святых. Кн. V. С. 372.)

⁸ Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. М., 1994. С. 45.

⁹ Там же.

¹⁰ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 216.

¹¹ Толстой Л. Н. Крейцерова соната // Повести и рассказы. М., 1986. С. 431.

¹² Там же. С. 433.

¹³ Там же. С. 416.

¹⁴ Розанов В. В. Семейный вопрос в России. СПб., 1903. Т.1. С. 19.

¹⁵ Шестов Л. И. Умозрение и откровение: Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. Paris, 1964. С. 35.

¹⁶ Ефимов И. М. Стихи как отдых от философии: Поэзия Владимира Соловьева // Страна и мир. 1987. № 5. С. 112.

¹⁷ Соловьев В. С. Смысл любви // Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 119.

¹⁸ Там же. С. 119.

¹⁹ Там же. С. 121.

²⁰ Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 69.

²¹ Бердяев Н. А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века) // Судьба России: Книга статей. М., 2007. С. 555.

²² Там же. С. 71.

²³ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 255.

²⁴ Там же. С. 261.

²⁵ Там же. С. 263.

²⁶ Тареев М. М. Дух и плоть // Богословский вестник. 1905. Т.1 № 1. С. 25.

²⁷ Там же. № 2. С. 233–234.

²⁸ Левитин-Краснов А. Э., Шавров В. М. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 45.

²⁹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 214.

Император Николай II и земская либеральная оппозиция в преддверии первой русской революции

Выступления студентов продемонстрировали правительству, что революционные настроения в обществе, которые, казалось, были преодолены в царствование Александра III, в 1896–1900 гг. никуда не исчезли. В этих условиях в правительстве наблюдались растерянность, отсутствие четкого плана по преодолению беспорядков и устранению их причин. Особенно оно было смущено всеобщей поддержкой студенчества со стороны как русского, так и заграничного общественного мнения и в своих действиях начало оглядываться на него.

Даже великий князь Сергей Александрович, который за свое решительное пресечение беспорядков в Москве был особенно порицаем обществом и прессой, в 1901 году направил письмо императору, в котором сообщал ему о своем желании уйти в отставку. Николай II считал, что, безусловно, нужно прекратить беспорядки, невзирая ни на какие комментарии и нападки прессы. *«По-моему, — писал он великому князю Сергею Александровичу, ободряя его, — действительно сильное правительство именно сильно тем, что оно открыто сознавая свои ошибки и промахи, тут же приступает к исправлению их, нисколько не смущаясь тем, что подумают и скажут. Меня всего более огорчило из твоего письма то, что ты высказал желание, когда наступит спокойное время, просить об увольнении тебя от обязанностей генерал-губернаторской долж-*

* Соискатель Института российской истории РАН.

ности. Извини меня, друг мой, но разве так поступать справедливо и по долгу? Служба вещь тяжелая, я это первый знаю, и она не всегда обставлена удобствами и наградами только! Я всегда утешаю себя мыслью: что значат эти беспорядки и проявления неудовольствия известной среды в городах в сравнении со спокойствием нашей необъятной России? Пожалуйста, не думай, чтобы я не отдавал себе полного отчета о серьезности этих событий, но я резко отделяю беспорядки в университетах от уличных демонстраций. Тем не менее, я сознаю необходимость переделки всего нашего учебного строя»¹.

Царь считал, что силовые действия против подстрекателей среди студентов должны сочетаться с «переделкой учебного строя», с формированием новой системы среднего и высшего образования, что позволит воспитать студентов, верных монархическим принципам, и избежать в дальнейшем подобных эксцессов.

В связи с этим весьма любопытно мнение Николая II по поводу реформы высшего образования, выраженное царем в рескриптах министру народного просвещения П. С. Ванновскому, в резолюциях и пометах на докладах этого министра. Эти документы автор исследовал в фондах Российского государственного исторического архива (Санкт-Петербург). Некоторые из них цитируются впервые.

В 1901–1903 гг. Николай II берет реформу высшего и среднего образования под свой личный контроль. Он полагал, что правильно поставленное, с государственной точки зрения, народное образование — главный залог поражения революционной идеологии. Его мнения и резолюции ложатся в основу всех постановлений правительства.

25 марта 1901 г. император пишет Ванновскому: *«Петр Семенович. Правильное устройство народного образования составляло всегда одну из главнейших забот Русских Государей, твердо, но постепенно стремившихся к его усовершенствованию в соответствии с основными началами русской жизни и потребностям времени. Опыт последних лет указал, однако, на столь существенные недостатки нашего учебного строя, что Я признаю благовременным безотлагательно приступить к коренному его пересмотру и исправлению»².*

В другом рескрипте на имя управляющего Министерством народного просвещения Г. Э. Зетера царь четко указывает на свое видение

будущей школы как кузницы граждан верных престолу и отечеству: *«Прежде всего, — пишет он, — подтверждаю Мое требование, чтобы в школе с образованием юношества соединялись воспитание его в духе веры, преданности Престолу и Отечеству и уважению к семье, а также забота о том, чтобы с умственным и физическим развитием молодежи приучать ее с ранних лет к порядку и дисциплине. Школа, из которой выходит юноша с одними лишь курсовыми познаниями, не сродненный религиозно-нравственным воспитанием с чувством долга, с дисциплиною и с уважением к старшим, не только не полезна, но часто вредна, развивая столь пагубное для каждого дела своеволие и высокомерие.*

Для указанной Мною цели следует немедленно позаботиться о том, чтобы постепенно в столицах и губернских городах были устраиваемы воспитательные пансионы, строго подбирая для воспитательного дела наилучших людей и отнюдь не допускать к нему лиц, не подготовленных к указанным Мною задачам. Вместе с тем, Я считаю необходимым разработку вопроса о лучшем материальном обеспечении лиц, призванных нести учебную и воспитательную службу.

Относительно устройства школы Я желаю, чтобы она была трех разделов: низшая с законченным курсом образования, средняя школа с законченным образованием и средняя с подготовительным для университета образованием»³.

То есть Николай II был одним из первых государственных деятелей, кто осознал первостепенную важность идеологического воспитания молодежи. В отличие от предыдущего царствования, он отказался от одностороннего насильственного подавления недовольства и стал искать способы ликвидации его коренных причин, важнейшей из которых являлось отсутствие надлежащего воспитания молодежи в духе православно-монархических ценностей. В связи с этим царь уделял первостепенное внимание личности учителей и воспитателей. Он был убежден, что их подбор должен быть особенно тщательным, а в учителя должны попадать люди умственно зрелые и нравственно здоровые. В 1903 году Министерство народного просвещения выступило против освобождения от воинской службы учителей народных школ, так как *«в противном случае учительский состав пополнится незрелыми, неопытными, физически и нравственно распущенными*

*юношами»*⁴. Николай II всецело был согласен с этим мнением и написал резолюцию: *«Это было всегда, да и теперь, Моим мнением»*⁵.

Однако в этом деле Николай II столкнулся вскоре с той же проблемой, что и в других сферах государственной деятельности, — отсутствием нужных людей. Эта нехватка кадров приводила к замедлению всех реформ намечаемых царем, а некоторые делала просто невозможными. Так, он очень сочувствовал идее всеобщего образования и много для нее сделал (с 1908 г. первоначальное обучение все-таки стало обязательным). Фактически к моменту революции 1917 года не менее 86 % русской молодежи умели читать и писать⁶. Но острая нехватка идеологически и нравственно пригодных кадров все время препятствовала дальнейшему реформированию школы. Народный учитель в своей массе по-прежнему оставался врагом существующего строя, а не его союзником. Осознанием этого факта явилась резолюция Николая II на земском предложении 1903 г. ввести всеобщее образование с 1909 года: *«А как справиться с нужным количеством надежных учителей при введении всеобщего обучения?»*⁷

Начавшейся перестройке народного образования сопутствовали меры по умиротворению студентов, с одной стороны, и твердая борьба с зачинщиками беспорядков — с другой. Тем самым правительство как бы еще раз отделяло студентов от мятежников. Для студентов была разрешена легальная сходка, которая состоялась 9 апреля и прошла совершенно мирно, были смягчены наказания для студентов, участвовавших в волнениях, многие из них были вовлечены в нормальную общественную жизнь университетов. Но тем не менее изгнать из стен высших учебных заведений «темную, чуждую науке силу» правительству не удалось. События 1905 года в полной мере это подтвердили.

Волнения среди российского студенчества были лишь вершиной айсберга. Ни общество, ни правящий класс в целом так и не осознали всей сути происшедшей 1 марта 1881 г. трагедии. Правительство по-прежнему полагало, что корни этой трагедии лежат в небольшой группе фанатиков подлежащих уничтожению, а общество видело ее причину в пагубности единоличной власти и отсутствия в России выборного представительства. Поэтому власть по-прежнему заявляла о своей исключительной прерогативе по управлению государством, а общество продолжало эту прерогативу оспаривать. Ни власть, ни

общество не осознавали, что террористы-народники, совершившие мартовское злодеяние, являются лишь частью зарождающейся новой мощной общественной силы, призванной уничтожить и существующий строй, и существующее общество, а именно — революционного движения. В борьбе с этой силой и власть, и общество должны были объединиться, чтобы вместе одолеть ее. Но, к сожалению, этого не произошло.

Вступление на престол в 1894 г. нового императора породило и в среде земского дворянства, и в среде либералов новую надежду на исполнение своих желаний. Генерал А. А. Игнатьев писал: *«Все мы с трепетом ждали лучшего от нового молодого царя и радовались каждому его жесту, усматривая в этом если не начало новой эры, то, во всяком случае, разрушение гатчинского быта, созданного Александром III»*⁸.

Послышались разговоры, что новый царь «продолжит курс своего деда» и так далее. В многочисленных всеподданнейших земских адресах стали появляться сначала робкие, а затем все более уверенные требования о выборном представительстве. С. С. Ольденбург пишет: *«Император Николай II был, таким образом, поставлен в необходимость публично исповедовать свое политическое мировоззрение. Если бы он ответил общими, неопределенными приветственными словами на пожелание о привлечении выборных земских людей к обсуждению государственных дел, это было бы тотчас истолковано как согласие. После этого либо пришлось бы приступить к политическим преобразованиям, которых государь не желал, либо общество, с известным основанием, сочло бы себя обманутым»*⁹.

Таким образом, перед Николаем II в первый раз встала необходимость выбора между своими убеждениями и стремлениями общества. Николай II был уверен, что, выбрав первое, он сохранял то, что считал благом для России, выбирая второе — приобретал популярность в обществе в ущерб благополучию государства.

Поэтому решительно и твердо прозвучали его слова, обращенные к земцам: *«Я рад видеть представителей всех сословий, съехавшихся для заявлений верноподданнических чувств. Верю искренности этих чувств, искони присущих каждому Русскому. Но мне известно, что в последнее время слышатся в некоторых зем./ских/ собр./ниях/ голоса людей увлекающихся бессмыслен-*

ными мечтаниями об участии представителей земства в делах внутреннего управления.

Пусть все знают, что я, посвящая все свои силы благу народному, буду охранять начала самодержавия так же твердо и неуклонно, как охранял его мой незабвенный покойный Родитель» (подчеркивания Николая II)¹⁰.

Принципиальная позиция царя, с одной стороны, вызвала разочарование у либеральной части русского общества, а с другой — злорадство и активизацию «замороженных» до сих пор революционных сил. Не веря, что слова Николая II являются его убеждением, либералы принялись искать тех, кто ему эти слова подсказал. Стали говорить, что царь готовил эту речь не сам, что ему ее написали. Стали называться имена обер-прокурора Святейшего синода Победоносцева и министра внутренних дел Дурново. Эти имена стали первыми жупелами в длинной череде «темных сил», которыми общество и революционеры будет объяснять поступки Николая II на протяжении всего его царствования. Сегодня можно с уверенностью сказать, что текст речи написан лично Николаем II. Хранящаяся в РГИА фотокопия речи, написанной собственноручно царем, с воспроизводимыми нами царскими подчеркиваниями и сокращениями, убедительно об этом свидетельствует.

Поняв, что в лице Николая II они не найдут своего союзника, либеральные круги уже на подсознательном уровне зачисляют его если не во враги, то по крайней мере в противники. Впервые в адрес царя слышатся открытые угрозы. 19 января, спустя два дня после царского обращения к земствам, бывший легальный марксист, свернувший в сторону либерализма, П. Б. Струве пишет «Открытое письмо Николаю II», которое заканчивалось словами: *«Вы первый начали борьбу, и борьба не заставит себя долго ждать»*¹¹.

С этого момента либеральное общество как бы заранее, априори, отказывается воспринимать все, что будет сделано царем. Любая неудача, любая ошибка, объективная или субъективная, будет преподноситься либеральным русским обществом как доказательство непригодности существующего строя и монарха. Естественно, что всем этим не преминут воспользоваться революционеры.

Угроза, высказанная либералом Струве в «Открытом письме Николаю II», не была пустым звуком. В первые годы XX в. земства от

скрытого недовольства и робких претензий на участие в выработке законов переходят к открытой оппозиционности. Земская оппозиция стремилась подчеркнуть свой «легальный» способ борьбы, отмежеваться от крайне левых партий и нелегальных течений. Во главе нее стояли руководители и члены земских управ крупнейших губерний России. В это же время начинается объединение части земской оппозиции с либеральной.

Между тем у самой власти не было четкого единого мнения по поводу роли земств в государственной жизни империи. Вопреки распространенным представлениям сторонником активного привлечения земств к выработке законодательства был министр внутренних дел граф И. Л. Горемыкин, которого принято считать «апологетом самодержавия» и «консерватором», противником же был «либерал» министр финансов С. Ю. Витте.

И. Л. Горемыкин предлагал постепенно, но упорно распространять земства на те губернии империи, которые не были ими охвачены, говорил о необходимости и полезности земских учреждений, без которых люди превращаются «в людскую пыль». Витте, наоборот, доказывал, что самодержавие и выборное самоуправление несовместимы. При этом возникала парадоксальная ситуация, при которой Витте, утверждая, что выборные органы самоуправления могут существовать только при конституционном строе, фактически играл на руку земской оппозиции, утверждавшей то же самое. Недаром статья Витте «Самодержавие и земство» была опубликована Струве в очередном номере «Освобождения». Позиция же Горемыкина, который убеждал не только в возможности совместного существования самодержавной власти и земств, но и в благотворности такого существования, была не понята верховной властью и встречена враждебно земскими либералами. Позиция Витте, кроме всех остальных причин, определялась также тем, что министр финансов был убежденным сторонником курса на индустриализацию. В случае усиления земств и ослабления самодержавия этот курс оказывался бы под угрозой.

Император Николай II был противником усиления роли земств, так как понимал, что оно неминуемо приведет к постановке вопроса об ограничении самодержавия, которое он считал недопустимым. Кроме того, Николай II считал, что в преддверии намеченных им геополитических задач в Азии престиж самодержавия нельзя подрывать ничем.

Таким образом, в вопросе о земствах царь был согласен с С. Ю. Витте. Горемыкин был отправлен в отставку, а на место министра внутренних дел был назначен Д. С. Сипягин, известный своими консервативными взглядами. Однако уже в 1902 г. Д. С. Сипягин был убит эсеровским боевиком, а на его пост был назначен В. К. фон Плеве.

Выбор Николаем II курса на индустриализацию вовсе не означал, что он пренебрегает сельскохозяйственными проблемами, хотя он считал, что сельскохозяйственную промышленность необходимо подстроить под нужды городской промышленности. Для этого царем был разработан целый комплекс мер, призванных улучшить положение в сельском хозяйстве. В 1902 г. император принимает решение, которое ряд исследователей считает «исключительно важным»¹², о создании Особого совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности. При этом Николай II поставил во главе совещания министра финансов Витте, начисто отменяя, таким образом, любые попытки выборного начала в созданном совещании. Это было совершенно естественно: аграрные реформы должны были способствовать курсу на индустриализацию, а не наоборот. В состав совещания входили министры и специалисты-практики. Земцы на Особом совещании не присутствовали.

В мае 1902 г. земская оппозиция в первый раз громко заявляет о своем существовании. С 23 по 26 мая в Москве на квартире председателя местной губернской земской управы действительного статского советника Д. Н. Шипова прошли совещания 45 председателей и членов земских управ, многие из которых были предводителями местного дворянства. Инициатором этого совещания была Курская губернская земская управа. Достаточно посмотреть на список участников этого совещания, чтобы понять всю степень слияния земской оппозиции с предводителями дворянства, которые фактически представляли собой единое целое. Вот имена лишь некоторых из них: участник от Бессарабской губернии, барон А. Ф. Стюарт, председатель земской губернской управы; от Вологодской губернии — В. А. Кудрявый, председатель земской губернской управы; от Костромской губернии — В. С. Соколов, член земской губернской управы; от Нижегородской губернии — А. А. Савельев, председатель земской губернской управы; от Новгородской губернии — Н. Н. Сомов, председатель земской губернской управы; от Орловской губер-

нии — С. Н. Маслов, председатель земской губернской управы; от Симбирской губернии — князь С. М. Баратаев, председатель земской губернской управы; от Смоленской губернии — И. Г. Полуектов, член земской губернской управы; от Московской губернии — князь Павел Дмитриевич Долгоруков, член земской губернской управы¹³.

Что же обсуждали земские и дворянские предводители на совещаниях в Москве? *«Предметом обсуждения собрания, — докладывал государю министр внутренних дел В. К. Плеве, — был вопрос об отношении земств к обращению Особого Совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности с требованиями о доставлении необходимых ему материалов не к земским учреждениям, а к особо образуемым для сего комитетам; причем собрание пришло к заключению, что устранение земских учреждений от выяснения нужд сельскохозяйственной промышленности представляется неправильным, и выработало программу записки, которая по рассмотрению ее в земских собраниях, подлежит представлению ими в вышеуказанные комитеты. Согласно этой программе, собрание признало целесообразным, чтобы к участию в работах Особого Совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности были допущены представители губернских земских собраний, и чтобы такие же представители были включены в состав учрежденного при министре земледелия сельскохозяйственного совета. Независимо от сего, собрание внесло в выработанную им программу суждение о том, что нужды сельскохозяйственной промышленности не могут быть удовлетворены определенными частными мероприятиями, а прежде всего должны быть устранены общие тормозящие ее развитие условия. Для сего необходимо поднять личность русского крестьянина и обеспечить развитие его самостоятельности уравнением его личных прав с лицами других сословий, освобождение крестьянина от административной опеки, ограждение прав крестьянина правильной формой суда и отменой телесных наказаний. Программа вместе с тем наметила предоставление общественным учреждениям широкой возможности осуществления общедоступности народного образования <...>, организацию земского представительства вне зависимости от соображений сословных, приближение земских учреждений к населению, обеспечение за земством устойчивости и самостоятельности»¹⁴.*

Итак, главной целью собрания было стремление большей части дворянства отстоять аграрный курс развития экономики. Политическая составляющая, звучащая еще очень слабо в программе совещаний, призвана была лишь способствовать экономическим требованиям. Иными словами, требования земских совещаний сводились к следующему: *«дайте нам больше самостоятельности, чтобы мы могли развивать сельскохозяйственную промышленность»*. Отсутствие у земцев серьезных политических требований подчеркивал и сам Плеве, когда писал, что *«происходившее собрание в г. Москве не позволило себе затрагивать вопрос о реформе государственного строя»*¹⁵.

Тем не менее земские совещания, проведенные в Москве без разрешения властей, которые даже не были поставлены в известность, были чрезвычайным и вопиющим явлением для тогдашней России и произвели на власть впечатление политического вызова.

Когда на стол генерал-губернатора Москвы великого князя Сергея Александровича легли данные об участниках совещания, он был поражен фактом совмещения должностными лицами своих прямых обязанностей с оппозиционной деятельностью. Стало ясно, что земство из оппозиционных мечтателей становится оппозиционной силой. Великий князь немедленно написал министру внутренних дел В. К. Плеве письмо, по тону которого хорошо видно, насколько обеспокоена верховная власть возникшей смывкой управленцев и оппозиционеров: *«В Москве, — писал он, — без ведома местной власти, произошли совещания земских деятелей и некоторых предводителей дворянства, созванных Председателем Московской Городской Управы Шиповым. Обстоятельство это требует, конечно, подробного расследования и объяснения, прежде всего самим Шиповым, своих действий, что и последует, вероятно, в ответ на запрос сделанный ему публично. Но и теперь уже, на основании имеющихся сведений нельзя не высказать удивления по поводу столь дерзкого поступка. Собранное Совещание по положению участвующих в нем лиц, вероятно, должно было иметь характер всероссийского Съезда земских деятелей и потому, конечно, собиралось для возбуждения вопросов не местного, общего характера. Генерал-адъютант СЕРГЕЙ»*¹⁶.

Еще большую обеспокоенность вызвал этот созыв совещания у Николая II. Император был возмущен не столько самим фактом со-

вещания, сколько тем, что предводители дворянства, опора трона, в нарушение действующего законодательства, не испросив разрешения государя, участвовали в оппозиционном собрании. 20 июня на всеподданнейшем докладе министра внутренних дел Плеве рукою министра сделана следующая помета: *«Государю Императору благоугодно было выразить по поводу сего съезда Высочайшее неудовольствие и повелеть объявить о сем Орловскому губернскому предводителю дворянства Стаховичу, председателю Московской Губернской Земской Управы Шипову и прочим должностным лицам сословного и общественного управления с предварением виновных, что новое проявление со стороны кого-либо из них стремления к объединению земских учреждений способами в законе не установленными, а тем более посягательства побудить земские собрания перейти к обсуждению вопросов общегосударственного управления, повлечет за собой устранение избличенных лиц от участия в общественных учреждениях. Его Величеству угодно было повелеть привести это в исполнение министру внутренних дел относительно Стаховича и Шипова и местным начальствам в отношении прочих лиц»*¹⁷.

Между тем, как уже говорилось, в самом земском движении в те годы не было единодушия. Часть земцев, такие как Д. Н. Шипов, стояли на позиции «почвенников» и выступали за реорганизацию органов самоуправления и усиление их участия в общественной жизни страны, исходя из национальных особенностей России. Строго говоря, это и было настоящее земское движение. Остальные оппозиционеры, такие как П. Б. Струве, П. Н. Милюков, Б. Н. Чичерин, хотя и говорили о своей близости к земскому движению, на деле были откровенными либералами, лишь использовавшие земства для своих конституционалистских требований.

Начавшаяся в 1904 г. русско-японская война, казалось бы, придала силы сторонникам первого направления. Сотни земцев отправились на фронт, в санитарные поезда, оказывали материальную и духовную помощь сражающейся армии. 23 февраля 1904 г. в Москве собрался съезд нелегального «Союза Освобождения», предтечи партии кадетов. В адрес съезда от земских управ и городских дум посыпались патриотические телеграммы. На съезде было принято решение: ввиду нападения японцев прекратить выдвижение конституционных требований. Редакция печатного органа «Освобождение» оказалась

в трудном положении. *«Начало японской войны, — писал Милюков, — вызвало в среде читателей и сотрудников «Освобождения» новый толчок к разьединению. Этот толчок был создан националистическими настроениями, распространившимися в обществе; к ним отчасти присоединился и Струве. В № 50 (8 июля) появилась статья некоего «либерала», доказывающего, что ввиду войны оппозиционная борьба должна быть приостановлена <...> Я резко возражал против предложенного перехода к «пассивности»¹⁸.*

Милюков становится одним из самых активных и бескомпромиссных сторонников изменений государственного строя, причем в отличие от других «освобожденцев» он был готов идти, в определенных ситуациях и на насильственные действия.

Первые неудачи на фронтах войны оттолкнули от «почвеннического» крыла многих земцев и бросили их в объятия «западников». Постепенно земское движение все больше становится конституционалистским. Николай II понимал, что по-прежнему игнорировать земства становилось уже невозможно. В этот момент царь проявляет себя как политик, способный на компромисс, чувствующий исторический момент. Необходимо было договориться с той частью земского движения, которая не преследовала главной и единственной целью изменение государственного строя. Николай II решил опереться на умеренное земство, чьи полномочия он был готов расширить. Царь назначает главой кабинета князя П. Д. Святополк-Мирского, который был известен как сторонник либерализации общества. На первой высочайшей аудиенции князь сказал, что его главной целью является покончить с противопоставлением — «мы» и «они», власть и общество. На что государь сказал: *«И я так думаю»¹⁹*. Святополк-Мирский активно принялся предварять новый курс в жизнь. *«Мы дадим земствам самую широкую свободу»*, — объявил он на встрече с отечественными и иностранными корреспондентами. В обществе заговорили о наступившей «весне». Святополк-Мирский решил опереться на «почвенническое» крыло земства и фактически поддержал идею о созыве земского легального съезда. Началась усиленная подготовка к его проведению. Это вызвало крайнюю обеспокоенность радикального «западнического» крыла во главе с Милюковым, которое не собиралось вступать ни в какие соглашения с правительством. *«Я не верил, — писал Милюков, — чтобы*

Святополк-Мирский мог открыть обществу простор легальной борьбы, защищаемой парламентскими средствами»²⁰.

Прикрываясь этим «неверием», Милюков скрывал главные причины, почему он и радикалы-конституционалисты «Освобождения», те, которые вскоре назовут себя конституционными демократами, не хотели идти на сотрудничество с правительством. Дело заключалось в том, что кадеты стремились к полноте власти, которую им могла дать только конституция.

Осенью 1904 г. в Париже конституционалисты инициировали совещание всех оппозиционных и радикальных сил. Это совещание стало своего рода парадом всех врагов императорской России. В одном направлении действовали конституционалисты Струве и Милюков, эсеры Чернов, Азеф и Натансон, представители польских, прибалтийских, финских сепаратистских партий. Присутствовали все, кроме большевиков. Финансирование съезда было осуществлено японскими спецслужбами, стремившимися вызвать в России смуту. Совещание приняло резолюции об уничтожении самодержавия, о создании демократического строя на основе всеобщего тайного избирательного права, а также о праве наций на самоопределение. Участвуя в работе этого совещания, «освобожденцы» сбросили маски и проявили себя, по сути, такой же враждебной монархии силой, как и все революционные группировки. А. Ф. Смирнов пишет: *«Участие в этом совещании конституционалистов-демократов во главе с Милюковым и Струве свидетельствовало об их намерении использовать революционные силы, методы политического насилия вплоть до террора в своих целях для давления на правительство»²¹.*

Несмотря на то что сам Милюков, не будучи земцем, в работе предполагаемого съезда не должен был принимать участие, фактически он был вдохновителем всех радикально настроенных земцев. Именно Милюков убедил радикальное земское крыло поддержать на съезде политическую резолюцию, в которой декларировалась необходимость ликвидации самодержавной власти, то есть резолюцию парижского совещания. Земцы-«почвенники» не знали о той радикальной резолюции, которая была выработана на парижском совещании и которую «освобожденцы» собирались привнести в резолюции съезда. Не знал об этом и князь Святополк-Мирский. Сам Милюков злорадно писал в своих воспоминаниях: *«Не будучи*

земцем, я не мог на этом съезде участвовать, но я знал, что готовится нечто иное, нежели ожидает министр»²².

Когда земцы представили Святополк-Мирскому программу намечаемого съезда, в которой речь шла лишь о земской хозяйственной работе, министр дал свое согласие на проведение съезда. Однако государь своего согласия на проведение съезда не дал, так как ему не понравился состав предполагаемых делегатов. Святополк-Мирский, который уже свое согласие дал, оказался в трудном положении. Тем не менее он, хотя и не дал окончательного разрешения на проведение съезда, заявил, что будет не против, если земцы «нелегально» соберутся на частные совещания. При этом князь вновь получил заверения от земцев, что вопросы, подлежащие обсуждению на этих совещаниях, будут носить чисто экономический характер. Но когда с 6 по 9 ноября эти совещания состоялись, то вместо «хозяйственной работы» речь пошла об изменениях государственного строя. Тон на них задали сторонники Милюкова. Шипов и другие «почвенники» так и не смогли убедить большинство участников в правоте своего умеренного экономического курса. Результатом совещаний была принятая резолюция, в которой главной целью объявлялась ликвидация самодержавия. «Западник англоман П. Н. Милюков восторжествовал над почвенником Д. Н. Шиповым, идея европейского парламентаризма взяла верх над принципами земской соборности» (А. Ф. Смирнов)²³.

По существу, решение совещаний ставило крест на возможностях земского движения стать легальной оппозиционной, но в то же время благотворной силой, так как благодаря победившим в нем конституционалистам это движение превратилось для верховной власти во враждебную силу, почти совпадающую по своим целям с революционными группировками.

Решение совещаний потрясло Святополк-Мирского: вместо обещанного обсуждения хозяйственных проблем князь получил политическую демонстрацию, направленную против самодержавия, причем разрешение на ее проведение, по существу, дал он сам! «Мирский допустил обсуждение, сделал грубый промах», — писал в своем дневнике великий князь Константин Константинович²⁴. Святополк-Мирский обратился к царю с прошением об отставке. Николай II, хотя и выразил ему свое неудовольствие, отставки не принял. При этом следует указать, что, несмотря на то что царь был

возмущен непорядочностью части земских руководителей, тем не менее он продолжал искать компромисс в обществе, хотел выработать наиболее приемлемый для страны курс. Николай II осознавал необходимость перемен, но каких и до каких пределов? Для обсуждения этих вопросов царь поручил князю Святополк-Мирскому созвать специальное совещание для обсуждения плана возможных преобразований, которое и прошло в начале декабря 1904 г. в Царском Селе. На прошедшем совещании подавляющее большинство министров (С. Ю. Витте, В. Н. Коковцев, К. П. Победоносцев) выступило категорически против любых ограничений самодержавия. Николай II также считал недопустимыми любые резкие изменения существующего векового государственного строя и сказал: *«Мужик конституции не поймет, а поймет только, что Царю связали руки, а тогда — я вас поздравляю, господа!»* Однако после декабрьского совещания царь опубликовал указ Сенату, в котором были заложены многие положения будущей Государственной Думы, расширены права местного самоуправления. В указе говорилось: *«По священным заветам Венценосных предков наших, непрестанно помышляя о благе вверенной Нам Богом Державы, Мы, при непрременном сохранении незыблемости Основных Законов Империи, полагаем задачу правления в неусыпной заботливости о потребностях страны, различая все действительно соответствующие интересам Русского Народа от нередко ошибочных и преходящими обстоятельствами навеянных стремлений. Когда же потребность той или другой перемены оказывается назревшею, то к совершению ее Мы считаем необходимым приступить, хотя бы намеченное вызвало внесение в законодательство существенных нововведений...»*²⁵

Главным пунктом в этом указе стояло: *«Предоставить земским и городским учреждениям возможно широкое участие в заведовании различными сторонами местного благоустройства, даровать им для сего необходимую, в законных пределах, самостоятельность»*²⁶.

Фактически этот пункт означал выполнение значительной части требований земской умеренной оппозиции. Но так как к тому времени умеренное оппозиционное крыло Шипова было оттеснено конституционалистами, этот пункт указа никак не повлиял на отношение либеральной оппозиции к власти. Во многом поэтому царь

доверия к земцам уже не испытывал. И хотя впоследствии, уже в ходе разразившейся смуты, он будет принимать их делегации и говорить милостивые слова, всерьез, как возможных помощников, а тем более участников в государственном управлении, воспринимать земство не будет. Когда Николаю II принесли на рассмотрение проект вышеупомянутого указа, он собственноручно вычеркнул из него пункт об «участии местных общественных учреждений и выбранных из своей среды лиц к участию в разработке законодательных предначертаний»²⁷.

Между царем и либеральной земской оппозицией легла пропасть, которая с каждым годом все больше увеличивалась, что вылилось в прямое противостояние во время первой русской революции.

Примечания

¹ Боханов А. Н. Император Николай II. М., 1997. С. 188.

² РГИА. Ф. 1276. Оп. 1. Д. 147.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Оп. 11. Д. 1505.

⁶ Бразоль Б. Л. Царствование Императора Николая II в цифрах и фактах. 1894–1917. Нью-Йорк, 1958. С. 10.

⁷ РГИА. Ф. 1276. Оп. 11. Д. 1505.

⁸ Шелаев Ю. и др. Николай II. Страницы жизни. СПб., 1998. С. 80.

⁹ Ольденбург С. С. Царствование Императора Николая II. СПб., 1991. С. 13.

¹⁰ РГИА. Ф. 919. Оп. 2. Д. 609.

¹¹ Николай II. Воспоминания. Дневники. СПб., 1994. С. 43.

¹² Смирнов А. Ф. Государственная Дума Российской империи. 1906–1917. Историко-правовой очерк. М., 1998. С. 18.

¹³ РГИА. Ф. 919. Оп. 2. Д. 608.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Милюков П. Н. Воспоминания. М., 1991. С. 7.

¹⁹ Смирнов А. Ф. Указ. соч. С. 26.

²⁰ Милюков П. Н. Указ. соч. С. 167.

²¹ Смирнов А. Ф. Указ. соч. С. 27.

²² Милюков П. Н. Указ. соч. С. 170.

²³ Смирнов А. Ф. Указ. соч. С. 27.

²⁴ Там же.

²⁵ РГИА. Ф. 727. Оп. 1. Д. 1.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

«У русского духа не хватило
стойкости к испытаниям».
Февральская революция в осмыслении
Александра Солженицына

Статья А. И. Солженицына «Размышления над Февральской революцией» выросла и выделена из многотомного «Красного колеса». Статья содержит выводы по каждому из четырех томов, посвященных Февралю¹. При этом некоторые грани выделенных выводов не могли не остаться в томах. К тому же история познается произведениями различных жанров, и не существует жанра, имеющего монополию на историческую правду. Поэтому попытаемся обратиться к этим произведениям как единому целому, созданному с целью познать исторический и духовный смысл событий, которые по традиции называют Февральской революцией 1917 г.

А. И. Солженицын в «Размышлениях...» делает важнейший вывод о причинах Февраля, причем исходит из того, что никто не может отрицать: из факта согласия высшего генералитета в необходимости отречения Николая II. Солженицын констатирует, что такое единодушное согласие «нельзя объяснить единой глупостью или единым низменным движением, природной склонностью к измене, задуманным предательством». А раз так, то произошедшее должно объясняться объединяющей нематериальной причиной, которую автор определяет как «общую моральную расшатанность власти». И более политически конкретно как «всеобщую образованную захваченность мощным либерально-радикальным (и даже социалистическим) Полем в стране».

* Д.и.н., заместитель директора Института российской истории РАН.

Вынесение вперед прилагательного «образованная» связано с огромной и решающей ролью образованных людей, в первую очередь интеллигенции, в формировании общественного мнения в стране. Как бы ни было мало образованных людей в России, но все равно именно они играют такую роль. И тут Солженицын снова констатирует, что либерально-радикальное и даже социалистическое Поле или настроения «почти полностью владели интеллигенцией» и стали «идеологией интеллигенции»².

Поскольку среди генералов того времени было много образованных людей, то такая идеология проникла и в их среду и подвигла к поддержке переворота в Петрограде, который представлялся либеральным при его восприятии в Ставке и в штабах фронтов, т. е. на удалении и без объективной синхронной информации. Последнюю в «Красном колесе» начальник Генерального штаба генерал Алексеев называет «разведданными». Иначе говоря, достоверных разведданных у генералов не было, однако они поспешили принять действительно судьбоносные решения, причем не военные решения, а касающиеся государственного строя.

Именно в связи с М. В. Алексеевым в «Красном колесе» замечено: «Да и кто куда мог уйти от общественных представлений, если, едва выучась грамоте, и уж тем более в гимназиях, всякий русский подданный первое что узнает: что наше правительство никуда не годится»³. А о самом председателе Госдумы М. В. Родзянко автор «Размышлений...» говорит: «Этот гипноз вполне захватил и Родзянку — и он легкомысленно дал революции имя свое и Государственной Думы, — и так возникло подобие законности и многих военных и государственных чинов склонило не бороться, а подчиниться». И далее следует обоснованный исторический прогноз: «Называлось бы с первых минут «Гучков-Милюков-Керенский» или даже «Совдеп» — так гладко бы не пошло»⁴.

Что же противостояло либерально-радикальной и социалистической идеологии? «Национальное сознание («примитивный патриотизм»), «интересы национального бытия», отвечает автор. Такое сознание за время якобы «освободительного движения» (т. е. от декабристов) было «отброшено» интеллигенцией и «обронено» верхами, результат — «национальный обморок» и «национальная катастрофа»⁵. «Через наших высших представителей

мы как нация потерпели духовный крах. У русского духа не хватило стойкости к испытаниям», — ставит духовно-исторический диагноз и проговаривает вслух Солженицын⁶. И получается, что освободились от самих себя, от русского духа, от Святой Руси и «извратили всю Россию!»⁷. А кто не освободился от тысячелетней России, тот пережил внутреннюю русскую трагедию, берущую за сердце в мастерски написанной главе «Война потеряна» в «Красном колесе».

Духовно противостоять происходящему разложению была призвана Русская православная церковь. Она могла бы справиться с такой духовно-воспитательной миссией, если бы была «сильной авторитетной Церковью». Однако насильственные с протестантским настроем реформы Петра I оставили Церковь без патриарха, прямо подчинили государственному управлению... Но и сама Церковь ответственна за то, что в дни величайшей национальной катастрофы даже не попыталась образумить Россию. «Духовенство синодальной церкви, уже два столетия как поддавшееся властной императорской длани, — утеряло высшую ответственность и упустило духовное руководство народом. Масса священства затеряла духовную энергию...»⁸; «все эти старцы полностью растерялись: не только не промямлили ничего в защиту царя, но распространяли отречение оглашением в церквях и поспешно снимали поминания царя из церковных служб. А ведь сколько могло быть конфуза и затора Временному правительству, если б иерархи уперлись»⁹.

Поэтому не стоит удивляться, что даже среди православных интеллигентов имели место социалистические настроения и священники входили во фракцию социалистов-революционеров Государственной Думы, а семинаристы устраивали забастовки. И ведь до сих пор «красные» в Церкви...

Уберечь Российскую империю от худшего могло бы патриархальное и богобоязненное крестьянство. Однако экономические преобразования, начатые аграрной реформой 1861 г. и не сопровождавшиеся духовно-нравственным возрождением, «долгая пропаганда образованных» и «падение священства» меняли крестьян. Среди них «множились отступники от веры, одни пока еще молчаливые, другие — уже разверзающие глотку»; «дележ чужого добра готов был взречь в крестьянстве без памяти о прежних устоях,

без опоминанья, что все худое выпрет боком и вскоре так же точно могут ограбить и делить их самих. (И разделят...)»¹⁰.

Таким образом, в первую очередь приходилось надеяться на власть предрешающую, на государя Николая II и его правительство. Однако они много лет допускали открытую революционную и антиправительственную агитацию, даже во время войны (чего не было в демократических Великобритании и Франции). Например, накануне Февральской революции лидер конституционных демократов Миллюков с трибуны Государственной Думы «клеветнически обвинил императрицу и премьер-министра в государственной измене, — его даже не исключили с одного думского заседания, не то чтоб там как-то преследовать... И вся эта ложь, как хлопья саж, медленно кружилась и опускалась на народное сознание, насаивалась на нем — вместе с темными «распутинскими» слухами — из тех же сфер великосветья и образованности»¹¹. При этом правительство не использовало возможности государства и вообще не создало свой пропагандистский аппарат. Оно проиграло информационную войну, как сказали бы сейчас; не Первую мировую, а — информационную.

На кого же могло опереться царское правительство? На монархические православные организации? — «да не было их серьезных, а тем более способных к оружию: они и перьями-то не справлялись, куда оружие. А Союз русского народа? Да все дуто, ничего не существовало. Но — обласканцы трона, но столпы его, но та чиновная пирамида, какая сверкала в государственном Петербурге, — что ж они? почему не повалили защитной когортой? стары сами, так твердо воспитанные дети их? Э-ге, лови воздух, они все умели только брать. Ни один человек из свиты, из Двора, из правительства, из Сената, из столбовых князей и жалованных графов, и никто из их золотых сынков, — не появился оказать личное сопротивление, не рискнул своею жизнью. Вся царская администрация и весь высший слой аристократии в февральские дни сдавались как кролики...» — констатирует Солженицын¹².

Не по крови, а по органичной принадлежности к русской православной культуре и по глубокой искренней вере являлся царь русским человеком. Однако, как и остальные, он по-настоящему не боролся против бунтовщиков в 1917 г. Он олицетворял «режим, не желавший себя защищать»¹³. А «за крушение корабля — кто отвечает больше

капитана?»¹⁴. Действительно, страна напоминала корабль с названием «Россия»; корабль, попавший в небывалый шторм и получивший пробоину рядом с капитанской каютой. И в такой-то момент капитан оставил одного помощника рулить кораблем из капитанской рубки, другому помощнику поручил заделывать пробоину, а сам направился в свою уютную каюту к любимой супруге... Солженицын беспощадно оценивает действия такого потонувшего вместе с кораблем капитана. Автор, в голосе которого слились голоса миллионов граждан России, сгинувших в ГУЛАГе, имеет на то право.

Одновременно отмечу, что православные моего поколения и младше не прошли ГУЛАГ и склонны милосерднее относиться к Николаю II. К тому же кто из нас самих без греха? И к тому же есть тот, кто в первую очередь должен быть согласен с Солженицыным и беспощаден более его. Говорю о самом «Хозяине Земли Русской». Сердцем чувствую, что государь одним из первых встретил Александра Исаевича в том мире. Чувствую, что глаза их встретились... встретились два духовно близких человека, готовых отдать все Святой Руси...

В результате глубокого вживания в историю России А. И. Солженицын пришел к выводу, что перед государственной властью было два пути, предотвращавших революцию. Первый — «подавление, сколько-нибудь последовательное и жестокое (как мы его теперь узнали)». Но «на это царская власть была не способна прежде всего морально». Второй путь — «деятельное, неутомимое реформирование всего устаревшего и не соответственного». Однако на это власть была не способна «по дремоте, по неосознанию, по боязни». И в результате — третий, средний и «губительный путь» — «и не давить, и не разрешать, но лежать поперек косным препятствием»¹⁵.

При характеристике второго пути следует уточнить: наша страна занимала первое место в мире по темпам экономического развития, была на пороге военной победы в Первой мировой войне и создавала российский парламентаризм, многопартийность и демократию. В последнем власть скорее забегала вперед под давлением первой русской революции, ведь восьмидесятипроцентная неграмотность народа и несформированность хоть какой-то политической культуры в стране обернулись тем, что так называемые политические партии не столько представляли народ или его составные части,

сколько стали инструментами реализации субъективных взглядов и карьеристских устремлений своих вождей, стали вождистскими от октябристов до большевиков. Возможно, в течение десятилетий и за столетие сложилась бы плодотворная и ответственная партийно-представительская система; однако такие партии и, соответственно, такая Государственная Дума в 1905–1917 гг. смогли лишь расшатать и обрушить то, что созидалось тысячу лет. Поэтому приходится признать, что именно последовательное усмирение революций при одновременном продолжении экономического развития требовались России. Требовалось продолжение курса Александра III и Столыпина в более жестком варианте, который не вполне соответствовал характеру Николая II. Последний заставил бы себя следовать такому курсу, если бы знал, к чему приведет его собственный. Но Николай II не был пророком...

Усмирять требовалось не только заговорщиков-авантюристов и циничных революционеров-вождей. «Красное колесо» содержит потрясающую по художественному мастерству и вживанию в революционную атмосферу главу «Убийство капитана Фергена»; она написана о конкретном штабс-капитане, а чувствуешь, что вместе с ним злобная серая толпа подняла на штыки саму Россию! Да и сам Гучков прозревает в «Красном колесе», что «революция... сделана руками черни»¹⁶, а генерал Крымов проговаривает вслух самую сокровенную правду, которая объясняет озверение низов в Февральском восстании. «Получила сволочь свободу — вот те и объяснение»¹⁷, — незамысловатые слова военного, насмотревшегося на русский бунт.

Однако как не задать вопрос: за что Святая Русь захвачена чернью? И Солженицын пишет: «В Константинополе, под первое свое эмигрантское Рождество, взмолился отец Сергей (Булгаков): «За что и почему Россия отвержена Богом, обречена на гниение и умирание? Грехи наши тяжелы, но не так, чтобы объяснить судьбы, единственные в Истории. Такой судьбы и Россия не заслужила, она как агнец, несущий бремя европейского мира. Здесь тайна, верою надо склониться»¹⁸. Одновременно Солженицын упоминает народный ответ: «Я еще сам хорошо помню, как в 20-е годы многие старые деревенские люди уверенно объясняли: — Смута послана нам за то, что народ Бога забыл». И Александр Исаевич признает, что

именно «это привременное народное объяснение уже глубже всего того, что мы можем достичь и к концу XX века самыми научными изысканиями»¹⁹.

Многого стоит такое признание. За ним научные изыскания самого А. И. Солженицына, которые по глубине, объективности и объему проделанной работы превосходят все сделанное советской и постсоветской исторической наукой на сегодняшний день. Потребовались свобода мысли и способность к критическому анализу, многие годы труда и всесторонние знания, чтобы прийти к тому, о чем говорили простые и старые христиане.

Как писатель и православный мыслитель Солженицын находит такие слова: «...надо всей Россией была как будто кем-то прочтена разрешительная противомолитва — не от грехов, но ко грехам, отпущенье делать худое и запрет защищаться». От таких слов становится страшно. Но противомолитва не поразила самого Солженицына... Наконец, как не вспомнить, не перефразировать слова Ф. М. Достоевского: дьявол с Богом борется, а поле битвы — Святая Русь.

В связи с этим в «Размышлениях...» делается принципиально важный вывод о том, что Россия является моделью мирового развития. Причем «процесс померкания национального сознания перед лицом всеобщего «прогресса» происходил и на Западе, но — плавно, но — столетиями, и развязка еще впереди», — предчувствует А. И. Солженицын²⁰.

Примечания

¹ См.: Солженицына Н. Д. «Красное колесо» — новый жанр романа ответственно точного // Российская газета. 2007. 27 февр.

² Солженицын А. И. Размышления над Февральской революцией. М., 2007. С. 50,51.

³ Он же. Красное колесо. Повествование в отмеренных сроках в 4 узлах. Узел III. Т. 5. М., 1994. С. 304. Следует добавить, что именно интеллигенция в августе 1991-го вернула исторический долг.

⁴ Он же. Размышления над Февральской революцией. С. 52.

⁵ Там же. С. 94,51.

⁶ Там же. С. 94.

⁷ Там же. С. 73.

⁸ Там же. С. 89–90.

⁹ Он же. Красное колесо... Т. 8. С. 291.

¹⁰ Он же. Размышления над Февральской революцией. С. 91.

¹¹ Там же. С. 14,15. Необходимо иметь в виду, что тогда не только народу, но и высшему генералитету не было известно о неизлечимой болезни наследника и роли Распутина в его спасении. И вдруг какой-то непонятный, подозрительный мужик в царских покоях...

¹² Там же. С. 21–22.

¹³ Там же. С. 20.

¹⁴ Там же. С. 23.

¹⁵ Там же. С. 86.

¹⁶ *Он же*. Красное колесо... Т.6. С. 614.

¹⁷ Там же. Т.8. С. 262.

¹⁸ *Он же*. Размышления над Февральской революцией. С. 93.

¹⁹ Там же. С. 92.

²⁰ Там же. С. 94. В основу статьи положен доклад на Международной научной конференции «Путь А. И. Солженицына в контексте Большого Времени», посвященной 90-летию А. И. Солженицына и состоявшейся в декабре 2008 г. в Москве.

А. Л. Кубасов*

Протоиерей Тихон Шаламов как идеолог «обновленчества» в Вологодской епархии

В автобиографической повести «Четвертая Вологда» писатель Варлам Шаламов, автор посвященных истории ГУЛАГа «Колымских рассказов», оставил воспоминания о своем отце, священнике Вологодской епархии протоиерее Тихоне Николаевиче Шаламове, ставшем в начале 20-х гг. XX века одним из активных сторонников «обновленческого движения» в Русской православной церкви.

«В обновленческом движении — новом церковном движении в России, в котором имелись другие истоки, судьбы и пути, чем пути реализации философских исканий русского священства, — писал В. Шаламов, — отец принял самое горячее участие»¹.

В архиве УФСБ России по Вологодской области в уголовных делах, возбуждавшихся органами ГПУ на священников, являвшихся сторонниками патриарха Тихона и протестовавших в связи с изъятием церковных ценностей, сохранились и материалы о взглядах и деятельности Т. Н. Шаламова, выступавшего в качестве приверженца «обновленчества».

В августе 1922 г. в Вологде был сформирован новый состав Епархиального управления, большинство в котором составили, как было официально заявлено, сторонники «идеи церковного обновления», представлявшие группу белого духовенства «Живая церковь», и сочувствовавшие им священнослужители. В Епархиальное управление вошли: председатель — архиепископ Александр, уполномоченный Высшего церковного управления протоиерей А. А. Сахаров, про-

* К.ю.н., начальник отдела УФСБ России по Вологодской области.

тоиерей Т. Н. Шаламов, священники И. Н. Смирнов, П. Н. Мальцев, А. М. Резанов, С. В. Шейбухов и протоиерей А. Ф. Рычков. Управление имело шесть отделов: административный, благовестнический, хозяйственный, конфликтный, благотворительный и издательский.

Среди сторонников «обновленческого движения» в Вологодской епархии Т. Н. Шаламов фактически выполнял роль идеолога. В статье «Голос новой церкви», напечатанной в сентябре 1922 г. в газете «Церковная заря», заявленной в качестве органа Вологодского епархиального управления и Вологодского епархиального комитета группы «Живая церковь», он сформулировал основные положения представлявшегося им течения.

Как утверждал Т. Н. Шаламов, «церковное обновление» не являлось новым явлением в жизни Русской православной церкви. Речь о необходимости перемен шла в церковных кругах на протяжении последних двух десятилетий. Особенно активно этот вопрос обсуждался во время Февральской и Октябрьской революций. «С этого времени, — писал Шаламов, — самые выдающиеся наши богословы, самые талантливые из среды белого духовенства, более блестящие представители русской интеллигентной мысли открыто стали на сторону церковных реформ. Появилось множество изданий, статей, журналов, газет, в которых свободно трактовались вопросы обновления церкви. Церковное общество, и главным образом, духовенство призывалась на борьбу с церковной бюрократией, крепко засевшей в стенах Синода. Однако борьба эта не увенчалась успехом, закончившись собором, на котором церковная бюрократия взяла перевес в лице старых иерархов и их единомышленников»².

Вслед за этим начался период «реакции в церковной жизни и управлении». В отношении представителей духовенства, выступавших в защиту церковных реформ, осуществлялись гонения со стороны духовной власти: увольнения и переводы с мест, запрещения священнослужения и проповеди, недопущение на ответственные и административные должности, лишение знаков отличия. Движение за перемены церковной жизни, подчеркивал Шаламов, возобновилось с уходом патриарха Тихона и организацией нового Высшего церковного управления³.

Сторонников «обновленческого движения» Т. Н. Шаламов называл «прогрессивной частью духовенства». Говоря о предлагавшихся

преобразованиях, Шаламов утверждал, что они не могли грозить основным догматам Русской православной церкви, «определенным Божественным Откровением, утвержденным авторитетом св. апостолов и вселенских соборов». В качестве цели реформ он декларировал «служение великому делу обновления Церкви на началах евангельских и согласно с древними нормами христианской жизни, в пору раннего христианства», «возврат к древним нормам христианской жизни, основанным на евангельском учении». «Не обряды, не внешнее богопочитание, а исполнение закона любви и милосердия, — писал Шаламов, — должно быть положено в основу жизни христианина. Чистота и святость жизни должны быть украшением души его, и не иконы только, а св. Евангелие и библия, свидетели этих добродетелей, должны находиться в домах христиан»⁴.

В рамках церковных реформ Т. Н. Шаламов предлагал осуществить конкретные преобразования. С его точки зрения, при назначении на должности православных епископов и клириков следовало руководствоваться выборным началом. При этом правом избираться епископами наряду с представителями монашества должно пользоваться белое духовенство. К обязательному условию занятия высших церковных должностей Шаламов относил доброжелательное отношение к «идее церковного обновления». Для устранения конфликтов внутри православных епархий предлагалось учредить на местах товарищеские суды чести и советы, чтобы «всякими судебными тяжбами не отягощать центральное управление»⁵.

Т. Н. Шаламов высказывался за перемены в порядке проведения церковных богослужений. К таким изменениям относился переход от славянского текста церковных книг, во многом непонятного для значительной массы верующих, к тексту на русском языке. Он полагал, что проповедь священника должна «выражаться в форме свободного церковного ораторства под личной ответственностью каждого проповедника». «Основным мотивом проповеди, — утверждал Т. Н. Шаламов, — должна быть любовь к Богу и человеку. В связи с этим, и христианская миссия должна вестись нами без всякого фанатизма, с полным вниманием и снисхождением инакомыслящему брату человеку. Эта любовь должна простираться и к лицам враждебно настроенным или индифферентно относящимся к христианскому учению, и даже ко всякой религии»⁶. При этом Шаламов

допускал, что спасение и достижение Бога возможно не только в лоне Православной церкви, но и среди иных вероисповеданий, призывал к дружественному отношению к другим религиозным обществам, а также к неверующим.

Выступая за незыблемость основных церковных канонов, Т. Н. Шаламов высказывался за внесение изменений в положения, утратившие свое значение в силу изменившихся жизненных обстоятельств. К таким канонам, по его мнению, относились правила в области церковной дисциплины. С точки зрения Шаламова, Кормчая, или так называемая Книга правил, есть не более чем сборник постановлений вселенских и поместных соборов и отдельных церквей разного времени. «Правила эти, — подчеркивал Шаламов, — во многом противоречивы друг другу и применение их в жизни во всей полноте неосуществимо. По этим правилам можно отлучить от Церкви всю правящую иерархию, все духовенство и мирян»⁷.

Для поднятия и оживления приходской жизни Т. Н. Шаламов призывал к устройству церковных хоров, народного пения, библиотек с хорошим подбором как духовной, так и светской литературы, благотворительных учреждений при храмах. Шаламов считал возможным дозволить священникам носить короткие волосы, употреблять во внебогослужебное время партикулярное платье. Кроме того, по его мнению, должны были быть сняты препятствия к вступлению в новый брак «лиц вдового духовенства». К числу назревших изменений Т. Н. Шаламов относил переход в церковной жизни от юлианского к григорианскому календарю, широкое использование в храмах православной духовной музыки.

Наряду с этим Т. Н. Шаламов полагал, что православные монастыри должны служить очагами культурной жизни для окрестного населения. При них предполагалось открывать больницы, приюты для вдов и сирот, детские ясли. Некоторые из монастырей, по его замыслам, могли быть «центрами культурного интенсивного хозяйства, обслуживаемого личным трудом членов монашеской общины на братских, коммунальных началах». Шаламов выступал за закрытие тех монастырей, которые являлись «не домом молитвы, а местами всякого бесчиния для лиц с весьма низкой моральной настроенностью и которые стали притонами разврата, пьянства и тунеядства»⁸.

Для того чтобы прекратить практику унижающих достоинство священников сборов натурой и деньгами за исполняемые требы, Т. Н. Шаламов считал необходимым учреждение единой церковной кассы, через которую духовенство получало бы вознаграждение, достаточное для обеспечения жизни. Он предлагал также позаботиться о социальном обеспечении духовенства, потерявшего свою трудоспособность, в виде пенсии из центральной кассы или определено-узаконенного сбора через епархиальные органы управления.

Рассуждая об отношении сторонников церковных реформ к общественному устройству, Т. Н. Шаламов отмечал: «Мы порицаем всякие классовые угнетения и социальное экономическое неравенство среди христианского общества, каковые наблюдаются в большинстве современных государственных организмов, где одна часть населения благоденствует до пресыщения, а другая страдает до истощения»; «Мы противники всякой национальной розни и вражды народов»⁹.

Выступая в качестве представителя движения «Живая Церковь», Т. Н. Шаламов ясно и однозначно выразил поддержку большевистскому режиму. По этому поводу он писал: «К современной государственной власти России мы относимся вполне лояльно и все ее действия и распоряжения, не противоречащие принятой нами христианской истине, готовы приветствовать и поддерживать своим церковным авторитетом»; «Несмотря на отделение церкви от государства, мы считаем возможным вести молитвы за предрержащую власть, хотя бы эта власть была антирелигиозна и враждебна церкви»¹⁰. Т. Н. Шаламов открыто поддержал также мероприятия властей по изъятию церковных ценностей.

От имени вновь сформированного Вологодского епархиального управления он заявлял, что «приходские советы должны формироваться из лиц, приверженных идее церковного обновления», а на должности епископов не следует назначать лиц, «явно враждебно относящихся к новому церковному строю». «Относительно пастырей и мирян, злонамеренно противящихся проведению церковных реформ и сознательно прибегающих к низшим и недостойным формам борьбы, вроде угрожающих писем, злостных публичных выступлений, сеющих смуту в простых неискнушенных умах и сердцах», — писал

он, — «полагаем, что Епарх[иальное] Управление будет поступать с ними со всей строгостью дисциплины»¹¹.

Несмотря на почти полную утрату зрения вследствие заболевания, протоиерей Тихон Шаламов принимал активное участие в собраниях и диспутах, где выражал поддержку «обновленческому движению». Так, 13 сентября 1922 г., выступая в кафедральном соборе Вологды на собрании, созванном по инициативе вологодской группы «Живая Церковь» для ознакомления духовенства и мирян с задачами и принципами нового движения, Шаламов обратил внимание присутствовавших на «давнишнюю настоятельную потребность в церковном обновлении», опроверг обвинения в адрес его инициаторов и руководителей, заявил, что «камни в фундаменте Христовой церкви — основные догматы веры — неподвижны и церковным обновлением не трогаются с места; реформы касаются только того, что наросло в церкви во вред ей от соприкосновения с прежнею государственною властью»¹².

Деятельность Т. Н. Шаламова и других «обновленцев», выступавших за сотрудничество с большевистской властью, негативно воспринималась значительной частью духовенства Вологодской епархии и населения губернии. Как свидетельствуют архивные документы, многие священники, рядовые члены православных религиозных общин открыто высказывали свое несогласие с действиями властей в отношении патриарха Тихона, протестовали по поводу изъятия церковных ценностей. При этом они выражали отрицательное отношение к сторонникам «движения обновления».

Таким образом, выступая в поддержку большевистской власти и за реформы в церковной жизни, Т. Н. Шаламов не понимал или не хотел понять, что большевики воспринимали православие как чуждую марксизму идеологию, которая в их представлении должна быть побеждена. А «обновленчество» лишь использовалось ими для внесения раскола в Русскую православную церковь. Не случайно приход «обновленцев» на руководящие должности в РПЦ, в том числе в Вологодской епархии, происходил при активном вмешательстве государства, в первую очередь органов ГПУ, тогда как священники, являвшиеся сторонниками «тихоновского» направления, подвергались гонениям, арестам и ссылкам.

Примечания

¹ Шаламов В. Т. Четвертая Вологда. Вологда, 1994. С. 117.

² Архив УФСБ России по Вологодской области. Фонд следственных дел. Д. 3693. Л. 135об.

³ Там же. Л. 136.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л. 137об.

⁶ Там же. Л. 136об.

⁷ Там же. Л. 136–136об.

⁸ Там же. Л. 137.

⁹ Там же. Л. 137 об.

¹⁰ Там же. Л. 137 об.–138.

¹¹ Там же. Л. 138.

¹² Там же. Л. 138об.

Виктор Абакумов против религии и Церкви

Читателю важно представить автора публикуемых ниже материалов. Виктор Семенович Абакумов (1908–1954) — личность одиозная, запятнавшая себя жестокими преступлениями, он вошел в историю как известный сталинский министр государственной безопасности, один из главных организаторов массовых репрессий и незаконный бесчеловечного сталинского режима после войны. Вместе с тем это был человек незаурядных способностей в административной деятельности, умный, цепкий и хваткий исполнитель указаний «вождя».

Сын истопника и прачки, т. е. классический представитель социальных низов, Абакумов, как многие сталинские выдвиженцы, был малограмотен. За его плечами только четырехклассное городское училище. В дальнейшем Виктор Семенович перепробовал много профессий — был и санитаром, и упаковщиком складов, и стрелком. Вступление в 1930 г. в члены ВКП (б) позволило ему сделать карьеру. В 1932 г. Абакумов перешел на комсомольскую работу и был назначен секретарем ячейки ВЛКСМ на штамповочном заводе «Пресс». В 1931–1932 гг. — зав. военным отделом Замоскворецкого райкома комсомола. В 1932 г. в числе других комсомольских работников он был переведен в ОГПУ «для усиления», а затем сделал быструю карьеру: в 1932–1933 гг. — практикант Экономического отдела полномочного представительства ОГПУ по Московской области, в 1933–1934 гг. — оперуполномоченный 3-го отдела экономического управления ОГПУ (с 1934 г. — НКВД СССР). В 1934 г. вскрылись нарушения Абакумова,

* К.и.н., старший научный сотрудник Института российской истории РАН.

выразившиеся в том, что он использовал конспиративные квартиры для встреч с женщинами, и его перевели в Главное управление исправительно-трудовых лагерей и трудовых поселений, где он работал в должности уполномоченного и оперуполномоченного 3-го отделения Оперативного отдела. В годы «Большого террора» способности Абакумова вновь оказались востребованными. В 1937–1938 гг. он — оперуполномоченный 4-го (секретно-политического) отдела ГУГБ НКВД СССР и в этом качестве активно участвует в массовой фальсификации дел. Методы Абакумова были широко известны, прежде всего благодаря его крайней жестокости. Впоследствии, уже занимая посты зам. наркома (министра) и министра, Абакумов, отличавшийся большой физической силой, продолжал лично вести допросы, во время которых избивал подсудимых. Вместе с тем Абакумов отличался большим жизнелюбием, любил женщин, шашлыки из «Арагви» и модный фокстрот, за что и был прозван «фокстротчиком». Приход в НКВД Берии позволил Виктору Семеновичу сделать новый скачок в карьере. В 1939 г. он стал начальником Управления НКВД по Ростовской области, а с февраля 1941 г. — зам. наркома НКВД СССР. С начала войны, с июля 1941 г., Абакумов возглавил Управление особых отделов. Возглавляемое Абакумовым управление осуществляло руководство деятельностью органов государственной безопасности в Советской армии и флоте, а также внутри вообще всех вооруженных формирований (милиция, внутренние войска, пограничные войска). Таким образом, Виктор Семенович получил огромную власть. В апреле 1943 г. особые отделы были выведены из НКВД СССР, и под началом Абакумова создано Главное управление контрразведки СМЕРШ, одновременно Абакумов стал зам. наркома обороны СССР, перейдя, таким образом, в непосредственное подчинение Сталина. СМЕРШ, расшифровывавшийся как «Смерть шпионам», руководил контрразведкой в армии и флоте, в том числе именно его сотрудники осуществляли «фильтрацию» освобожденных из плена советских солдат, а также выявление ненадежных элементов на освобожденных Советской армией территориях. По приказу Абакумова в Будапеште был арестован шведский дипломат Р. Валленберг, спасший во времена фашизма тысячи жизней. В 1944 г. Абакумов участвовал в организации депортаций некоторых народов Северного Кавказа, за что получил ордена Кутузова и Красного Знамени.

Став в 1946 г. министром государственной безопасности СССР, Абакумов по приказам Сталина сфальсифицировал ряд важнейших политических дел — дело руководителей авиационной промышленности, дело окружения маршала Жукова, Ленинградское дело, по результатам которого были произведены многочисленные аресты и казни, прежде всего партийно-хозяйственного актива — выходцев из Ленинграда, дело Еврейского антифашистского комитета, закончившееся разгромом советской еврейской культуры, «Антисоветской молодежной организации» и много других. В 1948 г. по прямому поручению Сталина Абакумов организовал зверское убийство крупного деятеля советской и еврейской культуры С. М. Михоэлса, за что его подчиненные получили государственные награды¹.

Выполнял Абакумов и важные указания «вождя» в религиозной сфере. В 1950 г. им была организована высылка участников секты «иеговистов» и членов их семей из Западных областей Украины и Прибалтийских республик на «вечное поселение» в Красноярский край и Томскую область. Всего было выслано 2 237 семей количеством 7 055 человек². Его ведомством систематически проводилась работа по «ликвидации антисоветских церковно-сектантских групп». Так, спецсообщение о том, как происходит работа в этом направлении на Украине, было подано Абакумовым Сталину 30 ноября 1950 г. Абакумов информировал хозяина, что в течение 1950 г. «на территории Украины было вскрыто и ликвидировано 5 нелегальных церковно-сектантских центров. В их числе отмечены «центр сектантов-пятидесятников», «сектантское подполье «Новый Израиль», «Церковно-монархическое подполье Истинно-православной церкви», униатская церковь»³. Подобные мероприятия постоянно проводились МГБ в других республиках и областях СССР.

«Под колпаком» у Абакумова были сферы литературы и искусства, интеллигенция. Последняя группа была всегда под особым подозрением у режима, несмотря на все ее декларации лояльности и преданности. Особое внимание карательных органов вызывали религиозно-мистические настроения тех или иных представителей творческой среды. Так, в 1948 г. Абакумов доложил Сталину об аресте в Москве «террористической группы» выдающегося религиозного философа и мыслителя Даниила Андреева в количестве 16 человек. Помимо выдуманного «террора» против Сталина, Андрееву и его

жене были предъявлены стандартные обвинения в «злобно анти-советских разговорах», распространении «антисоветских» произведений⁴. В 1950 г. Абакумов поставил перед Сталиным вопрос о необходимости ареста великого русского поэта А. А. Ахматовой. Со ссылкой на показания бывшего мужа поэтессы Н. Н. Пунина министр доносил, что Ахматова и ряд лиц в ее окружении «с вражеских позиций обсуждали события в стране... АХМАТОВА, в частности, высказывала клеветнические измышления о якобы жестоком отношении советской власти к крестьянам, возмущалась закрытием церковей и выражала свои антисоветские взгляды по ряду других вопросов», а также «враждебно встретила Постановление ЦК ВКП (б) «О журналах «Звезда» и «Ленинград», в котором было подвергнуто справедливой критике ее идеологически вредное творчество. Это же подтверждается и имеющимися агентурными материалами»⁵. Однако же «вождь» «добро» на арест Анны Андреевны не дал, ограничившись повторной отправкой в ГУЛАГ ее сына Льва Гумилева. Ахматова униженно просила Сталина об освобождении сына и даже написала цикл льстивых и бездарных стихов Сталину «Слава мира», в итоге в 1951 г. она была восстановлена в Союзе советских писателей, но в ее униженном положении и в судьбе сына это ничего не изменило.

Конец Абакумова был трагическим и в определенной мере заслуженным. В результате поддержанных Сталиным интриг в собственном ведомстве в июле 1951 г. Виктор Семенович был арестован и сам стал главным фигурантом нового сфабрикованного дела о «сионистском заговоре» в недрах МГБ. По распоряжению Сталина его подвергли тем же жестоким избиениям и пыткам, на которые лубянский министр сам же обрекал подследственных. Так, когда-то он распорядился поместить в пыточную «холодильную камеру» известную актрису Татьяну Окуневскую. А в апреле 1952 г. униженно писал из тюрьмы бывшим товарищам по партии Берии и Маленкову: «Дорогие Л. П. и Г. М.! Два месяца находясь в Лефортовской тюрьме, я все время настоятельно просил следователей и нач. тюрьмы дать мне бумагу написать письма вам и тов. Игнатьеву... Со мной проделали невероятное. Первые восемь дней держали в почти темной, холодной камере. Далее в течение месяца допросы организовывали таким образом, что я спал всего лишь час-полтора в сутки, и кормили отвратительно. На всех допросах стоит сплошной мат, издеватель-

ство, оскорбления, насмешки и прочие зверские выходки. Бросали меня со стула на пол. Ночью 16 марта меня схватили и привели в так называемый карцер, а на деле, как потом оказалось, это была холодильная камера с трубопроводной установкой, без окон, совершенно пустая, размером 2 метра. В этом страшилище, без воздуха, без питания (давали кусок хлеба и две кружки воды в день), я провел восемь суток. Установка включалась, холод все время усиливался... Такого зверства я никогда не видел...»⁶ Смерть Сталина не принесла Абакумову желанного освобождения. В 1954 г. он пошел под суд и был расстрелян уже как участник «банды Берии».

Публикуемые ниже документы выявлены в Архиве Президента РФ в фонде Политбюро (Ф. 3.), опись 60 («антирелигиозные вопросы»), д.14. По отношению Абакумова Сталину от 18 сентября 1948 г. становится ясным, что перед нами точная копия записки министра «вождю» от 25 июня 1948 г., которая, очевидно, оказалась тогда вне внимания «вождя», раз Абакумов счел необходимым повторить посылку своей важной антицерковной записки спустя два месяца. На письме от 18 сентября карандашом поперек почерком Сталина написано «церковники», и это слово подчеркнуто двумя чертами, что показывает, что «вождь» обратил на доклад министра свое внимание. Саму записку от 25 июня сопровождало письмо Абакумова, содержащее «резюме» следующего затем пространного документа. Оно заканчивалось следующим выводом: *«Может быть, целесообразно было бы рассмотреть этот вопрос с тем, чтобы необходимые предложения по ограничению влияния церковников и сектантов предложить Вам. Прошу Ваших указаний»*. Как показывают последующие события, вылившиеся в цепь антицерковных акций сталинского государства 1948–1949 гг., испрашиваемые министром соответствующие указания были Сталиным даны. Однако документы, связанные с конкретными предложениями Абакумова в русле развития бумаг от 25 июня и 18 сентября 1948 г. и резолюциями Сталина, скорее всего, остаются до сих пор неоправданно засекреченными и недоступными исследователям. Как следует из делопроизводственной пометы на документе, публикуемые документы хранились среди бумаг Сталина на ближней даче «вождя» в Кунцево и поступили после смерти диктатора в Кремлевский архив только 10 ноября 1953 г.

Некоторые фрагменты из записки Абакумова Сталину от 25 июня 1948 г. — с рядом неточностей — были опубликованы игуменом о. Дамаскиным (Орловским) в его обзоре «Русская православная церковь в 1922–1965 гг. (по документам Архива Президента Российской Федерации)»⁷. Настоящая публикация впервые вводит полный текст докладной записки Абакумова Сталину (и сопутствующих ей документов) в научный оборот.

Указанные документы Абакумова (сама записка и сопроводительное письмо к ней) изобиловали различными клеветническими и неосновательными выпадами в адрес духовенства и верующих всех религий — особенно Русской православной церкви. Абакумов изображал деятельность верующих и церковников как силу враждебную партии и государству, крайне опасную и вредную для советского общества. Он похвалялся «успехами» своего ведомства в обезвреживании мнимых церковных «заговорщиков», не жалел «черных красок» в характеристиках церковной активности, которую прямо характеризовал как «вражескую». Нарисованная Абакумовым «картина» и искусно подобранные им «факты», думается, послужили Сталину дополнительным аргументом в необходимости проведения жесткой антицерковной линии в 1948–1953 гг.

Символично и название записки Абакумова — «*Об активизации религиозной и антисоветской деятельности церковно-сектантских элементов*». Констатация «активизации» такой враждебной деятельности уже сама по себе была признана нацеливать партийные, советские и карательные органы на активизацию собственных действий в смысле развертывания новой волны антирелигиозных и антицерковных гонений. Символично и начало записки Абакумова: «*Министерство Государственной Безопасности СССР располагает материалами о том, что последнее время церковники и сектанты значительно активизировали работу по охвату населения религиозным и враждебным влиянием*». Нетрудно догадаться, что эти «материалы» — доносы и справки многочисленных «сексотов» МГБ, которыми были в изобилии наводнены различные церковные и религиозные структуры. По убогой полицейской мысли Абакумова, «религиозно-сектантские элементы» использовали религиозные верования как прикрытие для деятельности «по охвату населения религиозным и враждебным влиянием». При этом между «религи-

озным» и «враждебным» министром ставился знак равенства. Абакумов особо отмечал особую роль в трансляции этого нежелательного влияния тех религиозных активистов, которые ранее уже подвергались советской властью репрессиям за так называемую антисоветскую деятельность. Вполне закономерно, что в 1948–1949 гг. именно эта уязвимая категория граждан пошла на новые посадки, лагеря и ссылки в качестве так называемых повторников, когда, по преступному решению Сталина, массово снова судили людей за те же самые «преступления», что и в 1930-е гг. Вся «вина» подобных «осужденных» в данном случае уже состояла только в том, что они не попали под расстрелы и не погибли в лагере. Церковников и сектантов Абакумов обвинил в том, что они проводят широкую религиозную пропаганду, занимаются религиозным обучением детей и молодежи в нелегальных кружках и школах, организывают крестные ходы и моления, то есть заняты именно тем, что и предписывал их пастырский долг. Прямая «антисоветчина» с привкусом государственной измены Абакумовым просматривалась также в том, что церковники и сектанты якобы восхваляют США и Англию, чем содействуют антисоветскому англо-американскому блоку. Но можно с большим основанием поверить замечанию Абакумова о случаях «агитации против колхозного строя и попытках доказать его нежизненность и недолговечность». Видимо такое положение было связано с тем, что активисты разных религий, как люди с обостренным чувством совести и ответственности, во многих случаях не стеснялись говорить советским крестьянам правду об ужасных тяготах и несправедливости их жалкого, ново-крепостнического положения в тисках колхозного рабства и поэтому быстро становились «объектами разработки» сталинских спецслужб. И Абакумов характеризовал распространение суровой, нежелательной для режима правды о тяжких послевоенных реалиях в стране как *«распространение различных провокационных и клеветнических слухов о советской действительности»*.

Чтобы подкрепить свой тезис о мнимом использовании церковниками и сектантами легальных возможностей для «антисоветской деятельности», Абакумов привел Сталину статистику о существующих к началу 1948 г. и действовавших в РСФСР церквях и молитвенных домах. Подразумевалось, что их уже и так неоправданно

много. *«В настоящее время в Совете по делам Русской православной церкви и Совете по делам религиозных культов при Совете Министров СССР находится свыше 1000 заявлений об открытии новых молитвенных домов, церквей и мечетей, — замечал Виктор Семенович. — Со стороны враждебных сектантских группировок также отмечены попытки добиться официальной регистрации».* С тревогой следил он и за массовыми просьбами о легализации сотен общин старообрядцев, молокан и духоборов. Думается, что этот информационный материал Абакумова послужил Сталину дополнительным аргументом в принятии «вождем» исторического решения в октябре 1948 года об отмене последних распоряжений об открытии церквей и молитвенных зданий Совета Министров СССР марта и августа того же года за подписями Ворошилова, как «неправильных». В контексте этого сталинского решения, несмотря на многочисленных просьбы религиозных общин, духовенства, иерархов и духовных лидеров разных религий, в СССР до самой смерти диктатора больше не было официально открыто ни одной церкви и ни одного молитвенного дома. Этот факт служит убедительным опровержением антиисторической лжи современных «церковных» сталинистов о якобы «золотом» послевоенном сталинском церковном десятилетии в 1943–1953 гг.

Отмечал Абакумов в записке случаи нежелательного поведения отдельных епископов и представителей духовенства Русской православной церкви, «пытающихся всемерно расширить религиозную деятельность». Эти сведения говорят о том, что некоторые иерархи и клирики переоценили дары «золотого десятилетия», искренне поверили, что государство будет благожелательно к Церкви. «Досталось» в этом ряду и лауреату Сталинской премии, ученому-хирургу, знаменитому архиепископу Луке (Войно-Ясенецкому), против которого партийные и советские структуры в 1948–1949 гг. развязали ожесточенную травлю, кончившуюся запретом для архиепископа Луки читать проповеди и фактическим уходом «на покой». Абакумов в этот раз упомянул о рапорте архиепископа Луки на имя патриарха Алексия о необходимости освобождения населения от работ в церковные праздничные и воскресные дни, в чем был поддержан и некоторыми священниками. Подобные призывы советская власть не могла толковать иначе, как «антигосу-

дарственные», ибо они грозили срывами необходимого для власти цикла сельскохозяйственных работ, а выходных дней советские колхозники, «по милости» той же власти, вообще не знали. С той же позиции осуждались крестные ходы, молебны и проч. Абакумов также подчеркнул опасность увеличившихся за последнее время так называемых странствующих церковников, а также прозорливых и юродивых, распространяющих «враждебную агитацию и религиозный фанатизм среди верующих». В данном случае гонениям подвергались самые разные явления спонтанной, неофициальной, то есть не организованной сверху религиозности, которой грубо и лживо ведомством Абакумова сообщался криминальный, «антигосударственный» характер.

В записке Абакумова были отражены и отдельные факты злоупотребления служебным положением со стороны некоторых сотрудников Совета по делам религий: взяточничество, пьянство, недопустимое сотрудничество с «церковниками», попадание под их «враждебное» влияние, разглашение секретных сведений. Недопустимым признавалось и участие коммунистов и комсомольцев в церковной жизни, что вело к «использованию некоторых из них церковниками и сектантами во враждебной деятельности». Впечатляющий подбор фактов, приведенный в Записке Абакумова, свидетельствовал, что на местах граница между негласным «кодексом» поведения партийца, комсомольца, активиста и религиозной сферой нередко стиралась, что было одним из нежелательных явлений с точки зрения задач коммунистического воспитания, на которое были ориентированы все учреждения Союза, в том числе и карательные органы. «Выявлено значительное количество фактов, — докладывал Сталину Абакумов, — когда члены партии и комсомольцы под воздействием церковно-сектантского элемента принимают деятельное участие в богослужениях, религиозных сборищах; отправляют церковные обряды, считая подобные действия своим «частным» делом». Такие явления, как крещение детей, венчание в церкви, причащение, христианское погребение и проч., свидетельствовали о том, что религиозные и культурные традиции традиционного российского общества никак не хотели до конца отмереть и затрагивали даже «политический авангард» СССР — коммунистов и комсомольцев. Такое положение не могло не тревожить и Сталина. Некоторые партийцы

даже входили в группы верующих, ходатайствующих об открытии церквей, помогали в оформлении документов на такие открытия, агитировали за открытия. Негативно воспринимались и факты элементарной бытовой помощи верующим со стороны партийных и советских работников — председателей сельсоветов, колхозов и т. д. Например, кто-то из партийцев предоставил верующим машину для поездки в церковь, кто-то выделил лошадей для подвозки стройматериалов к церкви, кто-то дал «попу» денег, и такие факты попадали под наблюдение бдительных «органов», записывались, анализировались и в дальнейшем использовались министром госбезопасности для доклада Сталину. Попадались и такие выходящие из ряда вон случаи, что, как сказано в Записке, «проживающий в Москве Лунин Ф. К., член ВКП (б), начальник инспекции общественного питания Куйбышевского райсовета, депутат Райсовета, будучи религиозно настроен регулярно посещает церковь «Петра и Павла», где, наряду с молением, принимает активное участие в проведении церковных служб, читает акафист и поет псалмы, поет в хоре, производит тарелочные сборы, соблюдает посты и причащается». Но такое нестандартное для советского чиновника поведение было все же исключением из правил, как и подача другим членом ВКП(б) заявления о приеме в Духовную академию, что повлекло немедленное исключение его из партии и снятие с работы. Абакумовым справедливо замечалось, что всплески процерковных настроений некоторых партийцев обуславливались и влиянием их религиозно настроенных родственников, что приводило иногда и к выходам из партии, и к невступлениям в нее кандидатов. По Абакумову, в ряде случаев церковное влияние («церковно-сектантская обработка») приводило к тому, что коммунисты и комсомольцы склонились к «антисоветской деятельности», в результате чего и были арестованы его ведомством. В Записке приводились случаи участия коммунистов и комсомольцев во вскрытых и ликвидированных органами церковных и сектантских «антисоветских группах». Так, «выяснилось», что члены ВЛКСМ руководили «антисоветской» церковной группой среди воспитанников детского дома Костромской области. Они «распространяли религиозно-фанатические листовки и учили детей молитвам. Среди детей проводили они проамериканскую пропаганду».

Не менее важным разделом в докладе Абакумова Сталину была так называемая *религиозная и антисоветская обработка церковниками и сектантами детей школьного возраста и молодежи*. Борьба за духовную монополию в воспитании подрастающего поколения с различными церковными и сектантскими течениями пронизывает всю историю Советского государства. Органы госбезопасности, направляемые партийными инстанциями, и в период так называемого нового курса (1943–1953 гг.) искусно сообщали всем попыткам различных групп церковников реализовать свое исконное право на религиозное воспитание народа криминальный оттенок. Нелишне напомнить, что по «демократической» сталинской Конституции 1936 г. за верующими не признавалось свободы религиозной пропаганды. По ряду правил и норм, установленных в духе Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви 1918 г., духовное образование могли получать только лица старше 18 лет, — притом что такие школы периодически преследовались и уничтожались властью. Так называемая сталинская церковная оттепель немного в этом смысле изменила ситуацию к лучшему. Несмотря на официальное разрешение духовенству готовить себе «кадры» в семинариях и академиях, на влияние церкви и религии на школьников, пионеров и комсомольцев было по-прежнему наложено жесткое «табу». Все подобные школы по религиозному обучению детей (всех религий), если где и возникали, были нелегальными и жестко преследовались государством. Публикуемая Записка Абакумова содержит ценные данные о подобных церковных школах и других формах воздействия церковников на детей (церковные собеседования, кружки и др.). Упоминалось и о поддержке организации духовных школ для детей при церквях Ульяновским епископом Серафимом. Все эти факты признавались советской охранкой вредными, антигосударственными деяниями. По наблюдению Абакумова, «церковники и сектанты всех исповеданий, применяя различные методы индивидуальной обработки и используя материальные затруднения молодежи, свое **разлагающее влияние** (выделено мною. — И. К.) направляют на рабочую молодежь, студентов высших учебных заведений, учащихся средних школ, отрывают их от светского и партийного влияния, уговаривая бросить учебу, не посещать собраний, клубов, театров и кино». Так министр давал обобщенный образ всеохватных «козней»

идеологического противника государства в области воспитания молодежи. Главными объектами в такой деятельности выступали, как обычно, православные священники, баптистские проповедники, члены церковных активов разных религий.

В Записке Абакумова содержится и характеристика церковно-сектантского подполья в СССР, которое в последнее время «активизировало» свою деятельность. Интересно, что Абакумов рассматривал нелегальную часть деятельности религиозников, как дополнение их легальной «работы». В восприятии сталинского министра это были как бы две стороны одной и той же «медали». В легальной сфере церковники использовали возможности для «вражеской» деятельности, в нелегальной — занимались уже явно антигосударственными делами. К последним Абакумов относил и факты тайных молений. Под объектами «разработки» упоминались группы «истинно-православных христиан», адвентисты-реформисты, пятидесятники и проч. Следует заметить, что многие члены таких групп действительно относились к советской власти негативно, однако же не выражали своего противостояния в какой-либо насильственной форме, предпочитая мирную молитву. Однако независимо от характера деятельности групп, как не существующие официально, они подлежали искоренению. С точки зрения сталинского режима «преступной» была любая активная неофициальная деятельность. По этому признаку и уничтожались все эти нелегальные церковные группы. Особое внимание в связи с подпольной церковной деятельностью Абакумов обращал на репатриантов — в своем значительном большинстве лиц, вернувшихся в Советский Союз после войны и поверившим обещаниям советского правительства, что на своей родине они не будут подвергаться преследованиям.

«Агентурно-следственными материалами установлено, что активную деятельность по созданию религиозных групп проводят церковники и сектанты, возвратившиеся по репатриации из СССР. Часть из них, будучи завербована иностранными разведками, направлена в Советский Союз для подрывной работы специально под церковным прикрытием», — бездоказательно утверждал Абакумов. Неудивительно, что во второй половине 1940-х гг. на церковников-репатриантов — в ходе реализации этих установок — сталинский режим обрушил жестокие репрессии. Факты «вражеской» деятельно-

сти церковников-репатриантов приводится Абакумовым в Записке. Однако вскоре — после смерти Сталина — почти все эти лица были реабилитированы.

Весьма ценной представляется приведенная Абакумовым в Записке Сталину статистика арестованных за так называемую активную подрывную деятельность среди церковников и сектантов. Так, за время с 1 января 1947 г. по 1 июня 1948 г. по СССР таковых было арестовано 1968 человек, из них православных церковников 679, сектантов 1065, мусульманского духовенства и верующих 76, буддистов 16, католиков и лютеран 118, еврейских клерикалов 14. Эти данные говорят о том, что массовые политические репрессии против духовенства и верующих не прекращались и в период якобы «либерального» сталинского «нового курса», — конечно, они не были такими массовыми как в 1930-е гг., но стали более точечными и адресными. Брала тех, кто был действительно не в нужную для властей сторону активен, кто был негоден режиму, кто смел свое мнение иметь.

«Агентурно-оперативные мероприятия по вскрытию вражеской деятельности и ликвидации антисоветских церковно-сектантских формирований продолжаются», — так подвел Абакумов итог своего доклада Сталину, где был перечислен ряд весомых «достижений» его ведомства на этом трудном участке работы.

Примечания

¹ О жизни и карьере Абакумова см.: <http://hronos.km.ru/biograf/abakumov.html>; <http://www.history.perm.ru/modules/smartsection/item.php?itemid=93>; Соколов Б. В. Наркомы террора. М., 2005. С. 426–506 и др.

² Лубянка. Сталин и МГБ СССР. Сборник документов. 1946–1953. М., 2007. С. 312–314.

³ Там же. С. 316–320.

⁴ Там же. С. 198–202.

⁵ Шенталинский В. Преступление без наказания. М., 2007. С. 384–387.

⁶ Соколов Б. В. Указ.соч. М., 2005. С. 488.

⁷ Церковь в истории России. М., 2007. Сб. 7. С. 379–385.

ДОКУМЕНТЫ

1. Отношение министра МГБ СССР В. С. Абакумова Сталину от 18 сентября 1948 г. о препровождении им копии докладной записки от 25 июня 1948 г. «Об активизации религиозной и антисоветской деятельности церковно-сектантских элементов».

18 сентября 1948 г.

Совершенно секретно.
Тов. Сталину И. В.

В связи с тем, что церковники и сектанты все шире и шире распространяют свою деятельность, открывая новые церкви и молитвенные дома, счел необходимым доложить Вам копию докладной записки об активизации религиозной и антисоветской деятельности церковно-сектантских элементов, которая была представлена Вам 25 июня с.г. 4260/а.

18 сентября 1948 г. Абакумов.

Карандашом поперек письма почерком Сталина написано «Церковники», и это слово подчеркнуто двумя чертами.

АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 14. Л. 60. Подлинник. Подпись-автограф.

2. Сопроводительное письмо министра МГБ СССР В. С. Абакумова Сталину к докладной записке «Об активизации религиозной и антисоветской деятельности церковно-сектантских элементов»

25 июня 1948 г.

Совет министров СССР
Тов. Сталину И. В.

Счел необходимым доложить Вам, что за последнее время церкви и секты на территории ряда областей СССР усилили религиозную деятельность и под прикрытием совершения церковных обрядов активизируют антисоветскую работу.

Стремясь расширить влияние, церковно-сектантские элементы ведут широкую религиозную пропаганду, вовлекают в число верующих новых лиц, уделяя особое внимание обработки молодежи.

В ряде случаев они организывают религиозное обучение детей в нелегальных кружках.

Под враждебное влияние церковников и сектантов попадают многие коммунисты и комсомольцы, которые посещают церкви и молитвенные дома, а также совершают религиозные обряды (крестины, венчания, панихиды и т. д.). Имеют место факты, когда некоторые коммунисты и комсомольцы в результате религиозной обработки сталкивались на пути антисоветской деятельности и были арестованы.

Органами МГБ за последние полгода из числа церковно-сектантского элемента арестовано 1968 участников антисоветских организаций и групп, созданных активными церковниками и руководителями сект.

При этом предоставляю докладную записку с более подробными данными об активизации религиозной и антисоветской деятельности церковников и сектантов.

Может быть, целесообразно было бы рассмотреть этот вопрос с тем, чтобы необходимые предложения по ограничению влияния церковников и сектантов предложить Вам.

Прошу Ваших указаний.

Абакумов.
№ — 4260/А

Разослано
т. Сталину,
т. Молотову,
т. Маленкову.

На записке помета: «Поступило 10.XI.53 г. с дачи И. В. Сталина».

АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 14. Л. 61. Заверенная копия.

3. Докладная записка министра МГБ СССР В. С. Абакумова Сталину «Об активизации религиозной и антисоветской деятельности церковно-сектантских элементов».

25 июня 1948 г.

*Об активизации религиозной и антисоветской деятельности
церковно-сектантских элементов*

Министерство Государственной Безопасности СССР располагает материалами о том, что последнее время церковники и сектанты значительно активизировали работу по охвату населения религиозным и враждебным влиянием.

Под прикрытием религиозных верований, церковно-сектантские элементы проводят обработку неустойчивых лиц, особенно из числа молодежи, вовлекая их в свои группы и общины. Под влияние церковников подпадают также комсомольцы, члены и кандидаты в члены ВКП (б).

Значительную роль в распространении вероучения и организации враждебной работы выполняют лица из числа религиозного актива, подвергавшиеся ранее репрессиям за антисоветскую деятельность и возвратившиеся в области по отбытии срока наказания.

Религиозную обработку населения церковники и сектанты ведут путем широкой религиозной пропаганды, проводящейся священнослужителями, проповедниками, монашествующими элементами и фанатически настроенными верующими в церквях и мечетях, в легально и нелегально действующих молитвенных домах.

В ряде случаев они организуют религиозное обучение детей и молодежи в нелегальных кружках и школах.

Вместе с тем церковники и сектанты, используя предрассудки верующих, ведут религиозную обработку населения путем организации крестных ходов, специальных молений о ниспослании дождя, «обновлений» икон, «пророчеств» и т. п. с участием различных «юродивых», кликуш, «подвижников» и «святых».

Как устанавливается имеющимися в МГБ СССР данными, антисоветские элементы из числа церковников и сектантов свою вражескую деятельность ведут в направлении:

восхваления США и Англии и проведения агитации о якобы возможной гибели Советской власти в предстоящей войне англо-американского блока против СССР;

агитации против колхозного строя и попыток доказать его нежизненность и недолговечность;

создания трудностей в проведении сельскохозяйственных работ в колхозах, путем склонения к отказу от выхода в поле в дни религиозных праздников;

распространении вероучений, запрещающих военную службу и работу на «власть антихриста»;

распространении различных провокационных и клеветнических слухов о советской действительности.

Церковники и сектанты в первую очередь стремятся использовать легальные возможности для расширения религиозной деятельности, открытия новых храмов и молитвенных домов.

На 1 января с. г., например, на территории РСФСР действовало 3.217 православных церквей и молитвенных домов и 3.411 зарегистрированных сектантских общин.

В настоящее время в Совете по делам Русской православной церкви и Совете по делам религиозных культов при Совете Министров СССР находится свыше 1000 заявлений об открытии новых молитвенных домов, церквей и мечетей.

Со стороны враждебных сектантских группировок также отмечены попытки добиться официальной регистрации.

Например, к началу 1948 года вышло из подполья, заявив о своей лояльностью существующему строю, около 500 общин старообрядцев, молокан и духоборов, которые до этого нетерпимо относились к вопросам своей легализации до советской власти. До 200 таких общин подали заявления с просьбой о их легализации.

В 1947 году в Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР явился с просьбой об официальной регистрации представитель подпольной секты адвентистов — реформистов Чертков, возглавлявший нелегальный центр этой секты.

Характерны настроения у отдельных авторов и духовенства, пытающихся всемерно расширить религиозную деятельность.

Некоторые епископы русской православной церкви считают настоящий момент наиболее подходящим для укрепления устоев церкви и поднятия ее авторитета среди верующих.

Так, епископ Молдавский и Кишиневский Венедикт (Поляков) среди своего окружения говорил:

«Сталинская Конституция отделила церковь от государства, а поэтому государство не имеет никакого права вмешиваться в дела церкви».

В селе Чернавка Красивского района Тамбовской области, после того как партийные и советские организации провели работу по отрыву из-под влияния церкви школьников, участвующих в церковном хоре, священник местной церкви Кириллов направил письмо директору школы, в котором писал:

«Вы знаете, антирелигиозные журналы, музеи, диспуты, закрыты. Пропаганда запрещена. Поскольку церковь вступила в законную силу, ее права изменять не могут предрешающие власти, кроме Вселенского собора».

В феврале 1948 г. на собрании благочинных церковью Крымской епархии архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий, профессор медицины, лауреат Сталинской премии) зачитал свой рапорт на имя патриарха о том, что местные власти неправильно заставляют население работать в праздничные и воскресные дни, народ поэтому будто бы не имеет возможности ходить в церковь, и что патриарх должен вмешаться в это дело через центральные советские органы.

На этом собрании архиепископ Лука сказал:

«...Я запросил всех благочинных о наличии на местах конкретных фактов противодействия церковному делу со стороны местных властей. Вот когда соберу эти факты, то поставлю вопрос перед Ждановым для принятия соответствующих мер. Посмотрим, как будет реагировать на это Жданов».

Некоторые священники открыто в проповедях призывают верующих не работать в праздничные дни.

Например, в марте с. г. священник Пальниковской церкви в Кунгурском районе Молотовской обл. Егоров в произнесенной с амвона проповеди говорил:

«Вы граждане неба, а не земли. Для земли надо меньше стараться работать, а надо жить для неба. Вас на небе не спросят, сколько вы посеяли, сколько собрали».

В ряде областей духовенство, стремясь к наибольшему охвату населения религиозным влиянием, устраивает крестные ходы и молебны, которые приводят к массовому невыходу на работу колхозников и к срыву полевых работ.

В начале мая с.г. Кировоградский епископ Феодосий сам организовал молебен «о ниспослании дождя» и дал указание всему ду-

ховенству провести такие молебны, что вызвало невыход на работу большого числа колхозников.

В селе Слободка Знаменского района Смоленской области активом молитвенного дома 2 мая с.г. в праздник Пасхи был организован крестный ход с иконой на колхозные поля, а оттуда икона была перенесена и установлена на площади возле бывшей церкви, где отслужен молебен.

В крестном ходе и молебне приняло участие большинство населения села Слободки и часть жителей ближайших населенных пунктов, в результате чего 2 мая эти люди на работу в колхоз не вышли, не работали они и 3 мая.

Аналогичное паломничество с этой иконой активом молитвенного дома было проведено осенью 1947 года.

В июне с.г. значительное количество молебнов на колхозных полях было проведено в рабочее время в Кировской, Горьковской, Владимирской и Саратовской областях.

В селах Поково и Варейка Землянского района Воронежской области существуют две группы священников-адвентистов в количестве 60 человек, участники которых являются колхозниками, но под воздействием своих руководителей не выходят на работу в половину дня каждой пятницы и полностью в субботу.

В Татарской АССР мусульманское духовенство и актив верующих ведут агитацию за невыход колхозников на работу. Например, активный мусульманин Абушев А., 1945 г. рождения, житель с. Б. Чирклей Николаевского района на устраиваемых сборищах мусульман призывает последних бросить работу в колхозе.

В ряде областей за последнее время увеличилось число странствующих церковников, «прозорливых» и «юродивых», которые активно используются антисоветскими церковными кругами в целях распространения враждебной агитации и религиозного фанатизма среди верующих.

В Ульяновской области проживает несколько «юродивых» и «прозорливых», пользующихся широкой известностью в церковной среде.

Большую известность имеет проживающий в с. Китовке, Изенского района «Мотя Болящий», вокруг которого собираются верующие и совершают религиозные обряды.

«Мотя Болящий» внушает своему окружению враждебные взгляды. Например, верующему Бибикову он говорил:

«Вам нужно больше молиться, познавать святые тайны, не смотреть и не слушать коммунистов, так как они идут против религии. Будете исполнять это — грехи оставят вас».

В селе Ищевка того же района проживает чтимая верующими «Наташа Болящая» (Иванова Н. И.). В ее квартире устраиваются сборища, на которых она и другие враждебные церковные элементы обрабатывают верующих в антисоветском духе.

По селам Чердашевского и Илиевского районов странствует Мокшаев М. И. (прозвище «Михаил Иванович»), 84-х лет, который в церковных кругах слывет за «прозорливого» и «святого». Мокшаев антисоветски настроен, среди религиозного окружения распространяет клеветнические измышления об условиях жизни в Советском Союзе.

Беловин И. Ф., 60 лет, церковник-нелегал, установив связь со странствующими и монашествующими элементами, бродит по селам Ульяновской области, выдавая себя среди верующих за «истинного» христианина, служащего богу.

Распространяя всевозможные измышления о «наступлении царства антихриста», о существовании «затворников» и т. п., Беловин обосновывает это религиозными предсказаниями.

В Пензенской области и Мордовской АССР странствует Есина А. П., 63-х лет, именуема верующими «мать Агриппина», которая в церковных кругах слывет «царской дочерью».

Легенду о царском происхождении «матери Агриппины» среди верующих распространяют близко связанные с ним антисоветские элементы.

В Северо-Осетинской АССР сектантка Елова В. Х., 1930 года рождения, выдавала себя за «божью мать». Среди колхозных селений Нарт, Кургирон и других она открыто выступала с антисоветскими проповедями, в которых возводила клевету на Советское правительство, колхозный строй и условия жизни в СССР, ссылаясь на «предсказание бога», утверждала о неизбежности новой войны, в которой должна погибнуть советская власть (Елова В. Х. арестована).

В конце марта сего г. в г. Чапаевске Куйбышевской области церковником Мартышкиным был распространен слух об «обновлении»

икон в здании бывшей церкви, используемой в последнее время под склад Горторга.

В результате в течение двух дней наблюдалось паломничество верующих к церкви, которых собиралось одновременно до 100 человек.

В Москве на Немецком кладбище церковниками организовано паломничество к статуе Христа, установленной около фамильного склепа б. барона Кнопф.

В отношении этой статуи распространен слух, что она имеет «чудотворную силу», исцеляющую от всех болезней и бедствий.

Ежедневно, особенно в воскресные дни к статуе приходят сотни молящихся различных возрастов мужчин, женщин и детей.

Некоторые лица приходят к статуе с религиозными книжками, читают их вслух, собирая вокруг себя молящихся.

Например, 16 мая с.г. около статуи читал евангелие и пел молебен сторож 1-го авторемонтного завода Смирнов Е. А., 1872 года рождения, который затем собирал у молящихся деньги.

17 мая с.г. около статуи устроил молебен Мисенко М. С., 1871 года рождения, нигде не работающий. Во время молебна он пел молитвы, в чем ему помогало около 30 человек. После этого Мисенко благословлял присутствующих, которые целовали ему руку и давали деньги.

Необходимо отметить, что со стороны представителей местной власти в некоторых случаях имеет место оказание существенной помощи церковникам в открытии церквей, мечетей и молитвенных домов, предоставлении транспорта, строительных материалов для ремонта церковных зданий и т. п.

В то же время некоторые уполномоченные Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов при облизполкомах в должной степени не выполняют возложенных на них функций.

В ряде случаев они от духовенства брали взятки, пьянствовали вместе с ним и, попадая под враждебное влияние, не проводили нужной линии в вопросах, касающихся деятельности религиозно-сектантских организаций.

Так, уполномоченный Совета по делам русской православной церкви по Астраханской обл. Кулемин П. В., используя свое слу-

жебное положение, брал взятки от членов церковных советов за открытие церквей.

Вместе с этим Кулемин разглашал секретные директивы по вопросам ведения своей работы. Кулемин арестован и осужден к 10 годам ИТЛ.

Уполномоченный Совета по делам русской православной церкви по Днепропетровской области Сергиени систематически брал взятки от духовенства Днепропетровской и Запорожской областей.

Настоятелем Благовещенской церкви г. Днепропетровска Ивлевым был проведен сбор денег среди священников, и собранные 3500 рублей им были вручены Сергиени в рабочем кабинете на «поправление здоровья».

Ту же сумму Ивлев собрал и вручил Сергиени перед уходом его в очередной отпуск.

Кроме того, были выявлены факты, когда Сергиени брал взятки за оказываемые им «услуги» по 5000–7000 рублей.

Сергиени снят с работы и отдан под суд.

Уполномоченный Совета по делам русской православной церкви по Читинской области Редкозубов злоупотреблял своим служебным положением.

Редкозубов сжился с руководством состава церковного совета г. Читы, пьянствовал вместе с ними и брал взятки.

Бывая в кампании членов церковного совета, Редкозубов выбалтывал отдельные вопросы, решаемые в Облисполкоме.

Занимался выпрашиванием денег якобы на телеграфные расходы, а в январе 1947 года получил из церковных средств 400 рублей для «оборудования церковного участка».

Редкозубов от работы отстранен.

Уполномоченный Совета по делам русской православной церкви по Курской области Ефремов получал от правящего епископа взятки два раза в месяц по 5000 рублей. Кроме того, Ефремов получал деньги к каждому празднику и день своих именин.

Ефремов с работы снят и привлечен к уголовной ответственности.

В Тульской области уполномоченный Совета по русской православной церкви Гришин систематически занимался вымогательством денег у местного духовенства.

Так, от старосты церкви «12 апостолов» г. Тулы Политаева Гришиным было получено 2000 рублей якобы за то, что он добился разрешения устроить ночное богослужение.

В дни больших религиозных праздников, под предлогом поздравления духовенства, Гришин посещал церкви г. Тулы, где добивался выпивок.

Кроме того, Гришин без всякого приглашения, вместе со своей женой, в дни религиозных праздников посещал квартиры священников и других церковных лиц, добиваясь у них приема с хорошим угощением.

Гришин снят с работы и привлечен к уголовной ответственности.

В Ярославской области уполномоченный Совета по русской православной церкви Борисов, по роду своей работы, вращался среди служителей культа, устанавливал с ними близкие связи, систематически пьянствовал, брал взятки.

Борисов снят с работы.

Уполномоченный Совета по русской православной церкви при Ульяновской области Карташев бездельничает, попал под влияние духовенства, пьянствует с ними и занимается взяточничеством.

В Саратовской области уполномоченный Совета по русской православной церкви Полубабкин и уполномоченный по делам религиозных культов Савинов бездействуют и не прекращают организацию духовенством крестных ходов по поводу засушливой погоды.

*Участие коммунистов и комсомольцев
в отправлении религиозных обрядов
и использование некоторых из них церковниками и сектантами
во враждебной деятельности*

Выявлено значительное количество фактов, когда члены партии и комсомольцы под воздействием церковно-сектантского элемента принимают деятельное участие в богослужениях, религиозных собраниях; отправляют церковные обряды, считая подобные действия своим «частным» делом.

В некоторых случаях местные партийные органы недостаточно остро реагируют на подобные поступки членов ВКП (б).

Так, например:

В Тамбовской обл. председатель Мордовского сельсовета Мордовского района член ВКП (б) Меркаданов, сын кулака, отправляя религиозные требы у себя на дому, имеет постоянное общение со служителями культа, о чем известно парторганизации, но мер в отношении Меркаданова не принимается.

Заведующий избой-читальней Лысогорского сельсовета Тамбовской обл., член ВКП (б) Мукин С. К., крестил ребенка, о чем известно парторганизации, однако к партийной ответственности Мукин не привлекался.

Заведующий госсемфондом колхоза им. Мичурина, Первомайского района, Пузикив М. Я. и Зернова М. Т., оба члена ВКП (б) венчались в церкви.

Разбирая поступок Пузикова и Зерновой, низовая партийная организация объявила им строгий выговор. Когда же вопрос в отношении их рассматривался на заседании Первомайского РК ВКП (б), то отдельные члены бюро райкома высказались за то, чтобы наказание им снизить. Однако, Пузикив и Зернова из рядов ВКП (б) исключены.

Уполномоченный Знаменского РК ВКП (б) по Тамбовской области, по Сухотинскому сельсовету, Горелом, вместе с председателем сельсовета членом ВКП (б) Кондратюк, 2 мая с. г., в день праздника Пасхи, объявил по сельсовету общий выходной день, вследствие чего на работу в поле никто из колхозников не вышел.

Член ВЛКСМ Пучин Н. В. из села Становая Платоновского района, Тамбовской области венчался в церкви. Поступок Пучина не только не обсуждался, но после этого случая он был избран секретарем комсомольской организации.

В августе 1947 г. по случаю мусульманского религиозного праздника «Ураза Гайд» в дер. Юмадыбашево, Шаранского района, Башкирской АССР состоялось моление верующих, в котором приняло участие до 200 человек. На молении присутствовал парторг завода «Чшима» Зиякаев Мавли, учетчик колхоза, член ВКП (б), Зиязетдинов Магзам и председатель ревизионной комиссии колхоза «Марс», член ВКП (б) Шагалеев.

Прокурор Балахнинского района, Горьковской области Сорокин, член ВКП (б), прибыл в село Конево на похороны своей сестры и дал согласие родственникам похоронить умершую с соблюдением

религиозного обряда. Но так как церковь в селе не функционировала, то Сорокин разрешил церковному старосте открыть церковь специально для организации похорон сестры. После этого церковь в течение 8 дней была открыта, и в ней было проведено несколько служб, на которые стекалось много верующих из соседних сел.

Председатель Курюковского сельсовета, Инжавинского района, Тамбовской области, член ВКП (б) Юмашев в сентябре 1947 г. дал распоряжение председателям колхозов: «2-я пятилетка», имени Энгельса и имени Котовского выделить лошадей для подвозки стройматериала для церкви, что ими было исполнено, тогда как для строительства школы лошади не выделялись.

Как установлено, тесть Юмашева является председателем церковного совета, сам Юмашев отправляет религиозные обряды, а его дети в религиозные праздники ходят в церковь.

Председатель колхоза «им. 18 партконференции» Гражданского района, Тамбовской области, член ВКП (б) Фролкин И. Н. предоставил 2 мая сего года автомашину верующим для поездки в церковь.

В селе Рича, Агульского района, Дагестанской АССР в апреле с.г. за подписью 30 человек было подано заявление о разрешении открытия мечети. В инициативную группу по сбору подписей, наряду с муллами, вошел также кандидат в члены ВКП (б), бухгалтер колхоза Ахмедов Садык.

Для предварительного согласования этого заявления, адресованного в Духовное управление, к председателю Агульского райисполкома, члену ВКП (б) Калымову явился мулла Дурбанов.

Калымов одобрил заявление, и, узнав, что на расходы по поездке в Духовное управление в гор. Буйнакск верующие собрали и вручили мулле только 250 рублей, написал записку на имя председателя колхоза Тавахалова и бухгалтера Ахмедова о выдаче Курбанову на расходы еще 400 рублей.

Проживающий в Москве Лунин Ф. К., член ВКП (б), начальник инспекции общественного питания Куйбышевского райсовета, депутат Райсовета, будучи религиозно настроен, регулярно посещает церковь «Петра и Павла», где, наряду с молением, принимает активное участие в проведении церковных служб, читает акафист и поет псалмы, поет в хоре, производит тарелочные сборы, соблюдает посты и причащается.

О своей принадлежности к ВКП (б) Лунин говорил:

«...В партию я вступил в ленинские дни, когда без всякого разбора всех желающих брали. Мне тогда было 20 лет, религиозные убеждения были не так глубоки, как теперь. Вот тогда-то по глупости я вступил в партию.

Если бы я был уверен, что меня примут на пастырские курсы, то отдал бы свой партийный билет, а то ведь если уйти из партии, а на пастырские курсы не примут, то окажешься в плачевном состоянии».

В Городецком районе Горьковской области под воздействием своей матери-церковницы член ВКП (б) Подшеков сделал заявление, что он утерял партбилет. Когда этот вопрос обсуждали в Райкоме ВКП (б), Подшеков рассказал:

«...Мой партбилет моя мать сожгла в печке. Я больше не хочу быть в партии, так как читал религиозную литературу, убедился, что состоять в рядах коммунистической партии — большой грех. Поэтому согласился с доводами матери, которая меня все время уговаривает, чтобы я вышел из рядов ВКП (б)».

Во Владимирской области, в результате влияния участников группы церковного подполья, член ВКП (б) Обозов сжег свой партийный билет.

В Тоникинском районе Горьковской области член ВКП (б) Гусев А. И. под воздействием своей жизни решил механически выйти из партии. Когда Гусева вызвали в Райком ВКП (б) и спросили и причинах уклонения от партийной работы, он заявил:

«...Я попал не туда, членом партии быть не хочу и прошу меня таковым не считать. Чтобы быть членом партии, надо быть активным, а мне жена запрещает участвовать во всей партийной жизни; она у меня религиозная и мне сказала, что если я не выйду из партии, она со мной жить не будет».

В гор. Магнитогорске Челябинской области, вовлекая в общину баптистов кандидата в члены ВКП (б) Пискунову, проповедница Кузьмина говорила:

«В партию тебе вступать нужно воздержаться. Время такое настало, что партийных в первую очередь на штык будут брать. Опомнись, Степанида, пора браться за ум. Ведь близок час, когда Господь сойдет на землю, будет судить живых и мертвых. Потом покаешься, да поздно будет. Надо думать о спасении своей души».

В 1947 г. секретарь партийной организации одного из учреждений города Гусь-Хрустальный Владимирской области Ремизова на похороны своего умершего мужа пригласила священника. При этом присутствовали инструктор горкома ВКП (б) Казаков и заведующий отделом горкома Швагирева.

В городе Гремячево Горьковской области в открытии церкви принимал активное участие председатель сельсовета Железнов — член ВКП (б). Последний лично подбирал церковный совет и псаломщика, оформлял документы с ходатайством перед областными организациями об открытии церкви.

Начальник цеха завода № 1 города Саратова Левшаков — кандидат ВКП (б) — обвенчал в церкви сына, женившегося на комсомолке.

На свадьбе и при венчании в церкви присутствовали секретарь парторганизации завода Соломатин и член ВКП (б) Скосирский.

В гор. Белашове Саратовской области зафиксировано 8 случаев венчания в церкви коммунистов и два случая похорон по церковному обряду. Например, в 1948 году венчался в церкви директор инкубаторской станции Бельнский — член ВКП (б) с кандидатом в члены ВКП (б) Соболевой — заведующим почтовым отделением.

В январе с.г. секретарь парторганизации колхоза им. 8 марта Большеглушинского района, Куйбышевской области Никулин в день религиозного праздника «Николин день» у себя на квартире отслужил молебен, на который пригласил священника.

В этом же колхозе молебны были отслужены на квартирах членов партии Голубева, Кузьмина, Зенченко.

В Новосибирской области в рабочем поселке Карасук существует нелегальная секта баптистов, проповедником которой является член ВКП (б) Шепетько, охранник райпищекомбината. Шепетько, как сектант, по информации УМГБ, из членов ВКП (б) исключен.

Работник Кулинского отделения Загозерна, член ВКП (б) Королев Н. А., участник Отечественной войны, в сентябре 1947 г. подал заявление епископу о приеме его в духовную академию. Королев в связи с этим из партии исключен.

В городе Новосибирске молитвенный дом посещает Королева А. Н., член ВКП (б), зав. делопроизводством Управления пароходства, которая на вопрос, как же она, будучи коммунисткой, посещает молитвенный дом и верит ли в бога, ответила:

«А что тут особенного, ведь по Конституции не запрещается верующим быть коммунистами. Если я верю в бога, это мое личное дело, а что я вступила в партию — так было надо. В ближайшее время думаю сдать партбилет райкому».

В гор. Ульяновске член ВКП (б) Верясов И. Г., заведующий магазином ОРС № 2 завода имени Володарского, систематически посещает церковь, принимает у себя в квартире священников и различных бродячий церковный элемент, так называемых «прозорливых», и проводит исполнение религиозных обрядов.

Верясов не только активный церковник, но и враждебно настроен по отношению к советской власти.

Вместе с Верясовым активное участие в религиозных собраниях, проводимых на его квартире, принимает член ВКП (б) Зинягин В. П. — нарсудья Володарского района гор. Ульяновска, который о себе заявляет, что он воспитан в религиозном духе и что еще, будучи мальчиком, прислуживал в церкви.

Член ВКП (б) Малахова Л. И., заведующая магазином автозавода в гор. Ульяновске, в январе сего г. ходила в церковь служить молебен «по случаю благополучного исхода с ревизией по магазину».

Член ВКП (б) Дубов Н. И., работающий в г. Ульяновске на хлебзаводе механиком, в феврале с.г. женил своего сына с венчанием в церкви, а в марте с.г. сам ходил в церковь «причащаться».

После венчания сына и посещения церкви Дубов заявил:

«Ничего преступного в этом нет, религия по Конституции не запрещается».

Член ВКП (б) Ульянова Н., проживающая в с. Выропаевске Ульяновской области, является активной церковницей, исполняет религиозные обряды, организует собрания верующих, вызов священников в село и проводит активную деятельность среди верующих за открытие церкви.

Ульянова к религиозной деятельности привлекла свою приемную дочь, члена ВЛКСМ Фомину, работающую учительницей, которая по заданию Ульяновой собирала подписи верующих под заявлением об открытии церкви.

В пос. Ключи Ульяновской области партийная организация состоит из 11 человек членов и кандидатов партии, из них: 8 крестили своих детей в церкви, в том числе секретарь парторганизации

Пугина-Глушенкова и ее муж Пугин Н. П., члены ВКП (б), которые пригласили при этом для полного соблюдения религиозных обрядов в качестве кумовьев члена ВКП (б) Кудрину П. П. и ее мужа.

В селе Новая Деревня Ульяновской области, член ВКП (б), счетовод колхоза, она же секретарь парторганизации Тихонова Н. С. никакой воспитательной работы ни с коммунистами, ни с беспартийными колхозниками не проводит, а когда в это село прислали священника, первая крестила своего ребенка.

Вслед за ней крестили своих детей члены ВКП (б) Рябов и Макаров.

В Ивановской области в антисоветскую старообрядческую группу, ликвидированную органами МГБ, сектантами были вовлечены заведующий Золотиловским почтовым отделением, член Пленума Вичюяского РК ВЛКСМ Лакомина Л. А., преподаватель Золотиловской школы член ВКП (б) Кудряшова А. А. и колхозный агроном, член ВЛКСМ Челышева Н. С., которые систематически участвовали в сектантских сборищах, крестили родившихся у них детей и венчали по сектантскому обряду.

Антисоветские элементы из числа последователей ишанизма в Татарской АССР усиливают свое влияние на родителей и родственников партийных советских работников в расчете, что на них меньше обращают внимания и поэтому они более доступны для обработки.

Заведующий пунктом «Заготзерна» в селе Потпамки Тиинского района Ульяновской области, активный церковник Ягуртов Г. И. среди жителей села проводит антисоветскую деятельность, маскируясь чтением библии и других религиозных книг.

Основную ставку Ягуртов делает на молодежь, в результате чего его квартиру начал посещать секретарь комсомольской организации Старцев, который стал изучать библию, а четыре комсомольца этой организации подали заявления об исключении их из комсомола, причем один из них Калаченков заявил: «Меня обманным путем вовлекли в комсомол».

Некоторые члены ВКП (б) и ВЛКСМ, в результате религиозной обработки со стороны религиозно-сектантских элементов, становились на путь антисоветской деятельности и были арестованы.

В апреле с.г. Управлением МГБ Новосибирской области в Черепановском районе была ликвидирована антисоветская группа

в составе 15 тыс. сектантов «истинно-православных христиан», поддерживавшая связь с сектантами Кемеровской, Свердловской и других областей.

В числе других сектантов по этому делу арестован Тарасов И. Ф., член ВКП (б), работавший бригадиром 17 дистанции пути ст. Черепаново, который, являясь участником группы, предоставлял свою квартиру для проведения нелегальных антисоветских сборищ.

Тарасов на допросе показал:

«...Являюсь членом антисоветской группы и в период 1945–1948 гг. систематически принимал участие в ее нелегальных сборищах.

По указанию руководителей группы я не посещал кино, клуб, отклонялся от общественной жизни, выступал против отдельных мероприятий партии и Советского правительства.

В 1946 г. я не стал голосовать за депутата в Верховный Совет СССР.

Я лично сознавал, что, являясь религиозным человеком, со своими взглядами, не могу состоять в партии большевиков, но скрывал это от партии».

В этой же антисоветской группе состоял член ВКП (б) Жирков И. П., 60-ти лет, рабочий-железнодорожник станции Черепаново, который настолько поддался религиозному фанатизму, что декабре 1947 г. объявил жителям в гор. Черепаново, что якобы в его квартире произошло «обновление» иконы. Квартиру его посещали участники группы и другие религиозно настроенные лица.

Кроме того, участником этой антисоветской группы являлся член ВКП (б) Сиворакшо В. Н., 1919 года рождения, мастер железнодорожных мастерских ст. Черепаново, который на допросе показал:

«...Руководитель группы Шабунина мне говорила, что «истинно-православные христиане» не должны признавать советской власти, как власти антихриста, не выполнять ее законов, не увлекаться мирской жизнью, не посещать театр, клуб, кино и собрания. Предложила мне выйти из членов ВКП (б).

Убедившись в антисоветском характере секты, я порвал с ней связь в январе 1948 года».

В Челябинской области проповедники Миасской общины баптистов Солодянкин и Винник вовлекли в секту члена ВКП (б) Егорову, которая сама стала активной проповедницей.

На одном из сборищ сектантов в марте с.г. она, выступая перед присутствующими, говорила:

«Я бывшая коммунистка и познала истину только в священном писании, а сейчас я проповедую Христа и буду говорить другим об истине».

В Ростовской области сектанты «адвентисты 7 дня» проводили разложенческую работу среди молодежи по отрыву ее от комсомольских и общественных организаций.

(Проповедники секты арестованы).

В результате их влияния в сектантскую группу вступили секретарь комсомольской организации колхоза им. Димитрова хут. Смирновка Борисова Р. И., члены ВЛКСМ — Смирнова А. П., Теникина А. А. и другие, вследствие чего комсомольская организация по существу прекратила работу.

Спустя месяц после вступления в секту Борисова стала активной сектанткой и среди молодежи высказала следующее:

«Дураки мы были, что состояли в комсомоле. Ничего хорошего там нет. Но теперь мы уверовали в истину Христа, нашли себе правильный, спасительный путь».

Пытаясь привлечь в секту своих подруг, Борисова говорила:

«...Со временем произойдет последнее пришествие Христа и когда придет Христос на землю, тогда уже поздно будет каяться всем партийным и неверующим. Этот народ будет отвечать перед Христом и гореть в вечном огне».

В гор. Новосибирске в начале 1948 года на заводе им. Чкалова в числе участников антисоветской сектантской группы баптистов арестован Ильин Ф. Р., член ВЛКСМ, слесарь завода, который весной 1947 года, будучи обработан сектантами, сжег свой комсомольский билет и вступил в баптистскую секту.

Ильин на допросе заявил:

«Желая шире и глубже познать мир, я, будучи комсомольцем, заинтересовался вопросом — есть ли бог. Я стал читать евангелие, библию, сочинения о боге Льва Толстого и других классиков, где описывается жизнь верующих людей. В силу этого я проникся религиозным сознанием, поверил в существование бога и загробную жизнь.

Когда у меня возникли неясные вопросы, я обратился за разъяснением к сектантам, которые мне объяснили, что жизнь на земле

идет по писанию библии и скоро будет конец мира и пришествие Христа.

В результате этого у меня сложились антисоветские убеждения, я ушел из комсомола, уничтожив свой комсомольский билет, и стал заниматься антисоветской работой».

На автозаводе им. Молотова в гор. Горьком группа сектантов проводит нелегальные сборища, вовлекая на них лиц из числа молодежи автозавода.

На этих сборищах сектанты склоняют молодежь к непосещению театров, культурно-просветительных вечеров, лекций и докладов. Участники секты ведут агитацию за выход молодежи из комсомола и обрабатывают ее в антисоветском духе. Активной сектанткой является комсомолка Синицына, которая говорила, что собирается прийти к секретарю комсомольской организации и бросить свой билет.

В гор. Кулино Новосибирской области в состав ликвидированной группы «истинно-православных христиан» входили бывшие комсомольцы Фемотина и Курилов, которые перед вступлением в секту уничтожили свои комсомольские билеты и паспорта.

Под воздействием сектантов вовлеченная в эту секту член ВЛКСМ Носкова подала заявление о выходе из членов ВЛКСМ.

В Льговском детдоме Костромской области участники антисоветской церковной группы среди воспитанников детского дома распространяли религиозно-фанатические листовки и учили детей молитвам. Среди детей проводили они проамериканскую пропаганду.

Антисоветскую группу создал и вражеской работой руководил член ВЛКСМ, воспитатель Скворцов В. К., 1921 года рождения, воспитанница Куракина Е. А. и медицинская сестра Цветкова Е. П. (арестованы). Все трое также являлись членами ВЛКСМ.

Религиозная и антисоветская обработка церковниками и сектантами детей школьного возраста и молодежи

Реакционно настроенная часть духовенства всех вероисповеданий, актив верующих и сектанты обрабатывают детей школьного возраста, с помощью родителей вовлекая их в нелегально существующие религиозные школы, на службы в церквях и мечетях, а

также для индивидуального обучения молитвам, «закону божьему», корану и т. п.

Настоятель Мелекесской церкви Ульяновской области Игошкин И. И. (архимандрит Гавриил) возглавляемую им церковь превратил в своеобразную духовную школу.

В каждый воскресный и праздничный день, а также по средам, после окончания церковной службы, Игошкин с верующими, в том числе и детьми, проводит религиозные собеседования, во время которых коллективно изучаются молитвы и заповеди.

Призывая верующих к обязательному посещению собеседований, Игошкин И. И. в декабре 1947 года выступил с проповедью, в которой заявил:

«...Мирская премудрость не для всех обязательна, но небесная премудрость — это вечная загробная жизнь, она нужна обязательно для всех».

В другой проповеди, обращаясь к детям, Игошкин говорил:

«Особенно к вам обращаюсь я и прошу вас, мои дорогие дети, слушать со вниманием слово божие. Здесь у нас школа необыкновенная, не такая, где учат разным наукам и премудростям. Мы здесь имеем непосредственное общение и разговор с самим господом богом...»

Ульяновский епископ Серафим полностью одобрил начинания Игошкина И. И. и направил соответствующее представление патриарху о полезности организации подобных «духовных школ» в других церквях Советского Союза.

Не дожидаясь ответа патриархии, епископ Серафим 26 февраля сего года издал по всем церквям области специальный циркуляр об организации религиозной «учебы».

В десяти пунктах Буйнакского, Кахибского, Агульского и Ботлихского районов Дагестана нелегально существовали религиозные школы, в которых обучалось более 200 детей школьного возраста и подростков. В деревне Чиркей Буйнакского района из 400 детей учащихся советской школы было охвачено вероучением 107 человек.

В нелегальной организации этой школы и преподавании в них предметов религии приняли участие 36 человек бывших мулл, кулаков и активных верующих.

Настоятель одной из церквей Сталинградской области Гусельников С. Л., бывший инженер-лесовод, в 1947 г. перед началом

учебного года созвал в церковь до 300 детей школьного возраста и отслужил с ними специальный молебен.

Участники группы баптистов из числа немцев, проживающих в Люксембургском районе, Чкаловской области, проводят активную религиозную работу среди детей.

В колхозе им. Розы Люксембург и других баптистами организованы кружки для детей школьного и дошкольного возрастов. В кружках читают евангелие и учат петь религиозные песни.

Церковники и сектанты всех исповеданий, применяя различные методы индивидуальной обработки и используя материальные затруднения молодежи, свое разлагающее влияние направляют на рабочую молодежь, студентов высших учебных заведений, учащихся средних школ, отрывают их от светского и партийного влияния, уговаривая бросить учебу, не посещать собраний, клубов, театров и кино.

Церковники и сектанты используют молодежь для дальнейшего расширения своей базы, поручая им вербовку новых контингентов из числа знакомых.

Арестованный руководитель сектантской группы «истинно-православная церковь» («ИПЦ») в Кировской области Мухачев, инструктируя своих единомышленников, говорил:

«Сейчас особенно важна работа среди молодежи. Многие из них пошли по пути советской власти и воспитывать их становится труднее, но все равно нужно стараться привлечь их на нашу сторону».

С начала 1948 г. участниками группы сектантов-баптистов в гор. Куйбышеве проводятся специальные молодежные собрания, так называемые «вечера любви», посредством которых они вовлекают в секту молодежь.

Руководитель этой группы Грачев неоднократно в сопровождении молодых девушек выезжал в гг. Сырзань и Чапаевск, выступал с проповедями и призывал выходить из комсомола.

В Куйбышевской области активный церковник Максаков вовлекал учащуюся молодежь в церковную группу, отвлекая от комсомола и участия в школе. На одном из сборищ среди молодежи Максаков говорил:

«В школе вы ничему хорошему не научитесь, научитесь только дурному. Раньше в школе учили почитать бога, старших, а теперь учат безбожию.

Проповедник секты баптистов в гор. Златоусте, Челябинской области, Белугина о своей деятельности среди молодежи рассказывала:

«Все внимание наших братьев-проповедников направлено на агитацию в нашу общину молодежи, в первую очередь девушек, а девушки вовлекают юношей.

Сейчас наше собрание посещает 25 человек молодежи; только один хор состоит из 15 юношей и девушек».

Священник церкви в Кунгурском районе Молотовской области Егоров в декабре 1947 года в проповеди, произнесенной им в церкви, говорил:

«Церковь — это учительница благочестия; школа и клуб не воспитывают детей, в них дети ваши питаются не тем, чем нужно. Если дети ваши будут ходить в клуб, то будут воспитывать в себе скверну».

Ученик токаря на Магнитогорском металлургическом заводе Мурдасов Валентин, 1924 года рождения, вовлеченный в секту баптистов, через некоторое время сам стал вербовать в эту секту молодежь цеха, в котором он работает.

Пытаясь вовлечь в секту члена ВЛКСМ Подберяна, — Мурдасов говорил:

«Зачем вы носите комсомольский значок, что он вам дает? Ведь скоро советской власти не будет, а будет другая власть и другой мир. Вы лучше посещайте наш молитвенный дом, там вы получите радость, а в будущей вашей жизни вы будете спасены от всех невзгод».

В гор. Новосибирске за последние несколько месяцев в результате обработки со стороны сектантов подали заявления о приеме в секту: студентки медицинского института Федосова Л. С., 21 года, студентка сельскохозяйственного института Кислых Ф., 26 лет, студентка промышленного техникума Кустова К. Ф., 23 лет, студент Новосибирского института военных инженеров транспорта Власенко Е. Д., 25 лет и другие.

В Ивановской области сектанты «адвентистов 7-го дня» братья Кулаковы завербовали в секту ученицу средней школы гор. Иваново Новосельскую Софью и студентку медицинского техникума Тютяеву Веру. После этого последние стали реже посещать учебу в субботные дни и на собраниях сектантской группы призывали молодежь не ходить в кинотеатры, говоря, что там, кроме разврата, ничего хорошего получить нельзя.

Арестованный в конце 1947 года УМГБ Куйбышевской области руководитель нелегальной антисоветской группы священников Стукалин Н. И. в целях отрыва вовлекаемой в сектантство молодежи от советского влияния организовывал специальные сборища, которые в основном приурочивались к советским праздникам и выпускным вечерам.

7 ноября 1947 г. им была организована так называемая «вечеря», где присутствовало до 25 человек учащейся молодежи. «Вечеря» продолжалась целый день и по окончании ее на специально собранные для этого средства был организован ужин.

В Челябинской области находящаяся под чекистским наблюдением сектантка-баптистка Гулакова Н. Н. устраивает сборища баптистов, где присутствует вовлекаемая ею в секту молодежь. На этих сборищах Гулакова ведет проамериканскую агитацию. Так, например, она говорила:

«Даже такая культурная страна, как Америка, и та верит в господ. Трумэн, вступая на престол, сказал: «да благословит меня господь» и обратился к господу благословить его на работу руководить народом.

Всего больше баптистов в Америке, и в библии сказано, что победят дети божии, так вот и теперь понятно, что спасение придет (к) нам из Америки и война неизбежна».

В гор. Казани и в прилегающих к нему районах выявлена группа «истинно-православных церковников», насчитывающая в своем составе до 100 человек. В группу входило значительное количество молодежи в возрасте от 18 до 25 лет.

В июле 1947 года в московскую общину евангельских христиан-баптистов подал заявление о желании принять крещение и вступить в члены общины герой Советского Союза Шаталин — курсант Краснознаменной военно-воздушной академии в Монино. Чтобы не повредить Шаталину в учебе, в крещении сектантами ему было отказано.

Церковно-сектантское подполье

Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что церковники и сектанты, наряду с усилением религиозной деятельности легальным путем, в то же время активизируют антисоветскую работу своего подполья.

Существующие во многих областях нелегальные церковно-сектантские группы возглавляются проповедниками из числа религиозного актива, бродячими священниками и монахами, в большинстве своем ранее судимыми за антисоветскую деятельность.

В Воронежской области из общего количества 85 районов в 45 районах существуют подпольные группы церковников, называющих себя «истинно-православные христиане».

Участники этих групп не посещают церквей и организуют свои тайные моления. Большинство участников подполья от общественно-полезной работы уклоняется, законам советской власти подчиняться не желает и распространяет среди населения разные провокационные слухи.

В гор. Воронеже нелегально существуют группы сектантов адвентистов («реформистов»), руководители которых воспитывают участников в духе неподчинения советским законам, уклонения от службы в Советской Армии, от работы на производстве и в колхозах в субботные дни.

В Ростовской области выявлено действующих нелегально 12 групп баптистов-евангелистов, причем в некоторых общинах количество членов достигает до 400 человек; 7 общин сектантов пятидесятников с количеством членов от 10 до 100 человек в каждой; 5 общин хлыстов численностью до 600 человек; 7 общин адвентистов; 3 общины ново-израилитян и большое количество сектантов-духоборов.

Все эти нелегальные группы ведут активную работу по вовлечению в секты новых членов.

По Ульяновской области учтено до 100 нелегальных групп церковников, 7 групп евангелистов-баптистов, 22 группы мусульман и 10 групп старообрядцев.

Руководящий состав групп занимается усиленной вербовкой новых членов, особенно из числа молодежи, проводит моления в селах области, привлекая на них значительное число верующих.

На ряде заводов Новосибирской области выявлены группы сектантов. Так, на заводе им. Ленина имеется группа сектантов в количестве 15 человек, на заводе № 617 — 10 человек, на комбинате № 179 — 30 человек.

Агентурно-следственными материалами установлено, что активную деятельность по созданию религиозных групп проводят церковники и сектанты, возвратившиеся по репатриации из СССР. Часть из них, будучи завербована иностранными разведками, направлена в Советский Союз для подрывной работы специально под церковным прикрытием.

Управлением МГБ Чкаловской области ликвидирована группа американских агентов в составе репатриантов Попова, Горшунова, Устинова и Голомысова.

Из показаний арестованных и по другим данным было установлено, что все они, находившиеся в лагере военнопленных во Франции, были завербованы представителем американской разведки для подрывной работы против Советского Союза. Им было дано задание — по возвращении в СССР заняться церковной деятельностью, создать нелегальные группы церковников и использовать их во враждебных СССР целях.

Попов, Горшунов, Устинов и Голомысов обучались в специальной школе, предусматривающей работу агентуры иностранных разведок в СССР под церковным прикрытием.

Арестованный в 1947 г. в Пензенской области мула Уразгильдеев, находящийся в лагерях перемещенных лиц во Франции, был завербован представителем американской разведки для работы против Советского Союза. В связи с этим он обучался в специальной школе и дал подписку следующего содержания:

«Я обязуюсь вести агитацию против Советского Союза, восхвалять американскую мощь и проповедовать, что Америка является единственной защитницей религии ислама и поэтому все мусульмане должны объединиться вокруг Америки и поддерживать ее мероприятия».

Активная нелегальная деятельность церковных и сектантских групп и общин отмечается и в других областях Советского Союза.

В результате работы органов МГБ по выявлению и аресту антисоветского элемента среди церковников и сектантов за время с 1 января 1947 г. по 1 июня 1948 г. по Советскому Союзу за активную подрывную деятельность арестовано 1968 человек, из них:

православных церковников	679 чел.
сектантов	1065
мусульманского духовенства и верующих	76
буддистов	16
католиков и лютеран	118
еврейских клерикалов	14

За это время ликвидирован ряд антисоветских организаций и групп, созданных церковниками и сектантами, в том числе: существующее в Москве антисоветское подполье сектантов «истинно-православная церковь», антисоветское формирование церковников «старца» Сильвестра в Курской области, разветвленное подполье хлыстов, охватывающее ряд районов Ростовской области, Красноярского края, Средней Азии и других пунктов СССР, антисоветская организация сектантов реформистов в Воронежской области, нелегальная секта «истинно-православных христиан-странствующих» в Томской области и другие.

Агентурно-оперативные мероприятия по вскрытию вражеской деятельности и ликвидации антисоветских церковно-сектантских формирований продолжаются.

Министр государственной безопасности СССР Абакумов.

«25» июня 1948 года.

АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 14. Лл.60–89. Заверенная копия.

Возрождение церковно-исторической традиции в агиографических трудах игумена Дамаскина (Орловского)

«Возрождение церковной культуры и науки, объединение светских и научных сил стало одним из знамений нашего времени. Рушатся искусственные препоны между верой и знанием, воздвигнутые антирелигиозным мышлением. Начался процесс, который принято называть «духовным возрождением России»¹. Стремясь постичь феномен XX века русской истории, недоступной пониманию в контексте научно-материалистической методологии, все большее число современных исследователей проявляют серьезный интерес к трудам и опыту агиографов Русской православной церкви, полагающих в своих церковно-исторических исследованиях главным объектом и предметом изучения святость человека России.

В последние десятилетия Русская православная церковь, канонизировавшая около 2000 новомучеников XX столетия, обрела огромный историко-богословский потенциал, научный и практический опыт исследовательской и просветительской деятельности, в котором современный исследователь может черпать знание о святости, роли и значении святых в формировании национального идеала, системе традиционных ценностей, о духовно-нравственном состоянии человека. Это знание и этот опыт раскрываются в трудах современных агиографов², воплощающих принципы подлинности и достоверности факта в житиях святых, погружающих читателя в живой поток религиозного сознания. В советское время жития

* К.и.н., заслуженный работник культуры РФ, старший научный сотрудник Всероссийского НИИ документоведения и архивного дела (ВНИИДАД).

святых и дисциплины, изучающие феномен святости: агиография³ и агиология⁴, были изъяты из области научного знания в силу абсолютизации материалистического мировоззрения.

Участники конференции «Агиология: проблемы и задачи», состоявшейся в рамках XVI Международных Рождественских образовательных чтений (2008 г.) под председательством архиепископа Орехово-Зуевского Алексия, выразили озабоченность слабым интересом к агиологической проблематике, отсутствием учебных курсов и учебных пособий по агиологии и агиографии — дисциплинам, которые составляют важный компонент не только теологического, но и исторического, психолого-педагогического, философского образования. Не разработаны понятийный аппарат, цели, задачи, содержательная сущность агиологии и агиографии, не определены границы этих научных дисциплин в кругу современных исторических и богословских наук. Если вопросам зарождения и развития агиографии, составителям агиографических трудов, канону житийного жанра (типичные схемы построения, стандартные мотивы, приемы изображения) уделяется определенное внимание, то работ, посвященных исследованию духовных аспектов личности святого в контексте исторического времени в современной агиографии практически нет.

Архиерейский собор Русской православной церкви 2008 года принял решение: включить в образовательный процесс в духовных школах изучение мученического подвига и богословского наследия новомучеников и исповедников российских.

Видный современный агиограф и историк Русской православной церкви игумен Дамаскин⁵ по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II ныне составляет полный свод житий новомучеников в формате месяцеслова (Четий-Миней)⁶ — увенчивающий агиографию XX столетия в концептуальной полноте, исторической достоверности и поразительной емкости описания духовного подвига святых Русской православной церкви XX столетия.

Автору настоящей статьи и ее коллегам, московским архивистам, довелось непосредственно в течение ряда лет наблюдать творческую лабораторию и беседовать с игуменом Дамаскиным⁷. Это удивительное, ни с чем не сравнимое духовное общение приоткрывало завесу исторического времени и пространства. Наступало некоторое

прозрение, переосмысление идеологических догм и исторических мифов. Творческий поиск игумена Дамаскина, его методология, источниковая база, масштабность достигнутого результата, выразившаяся в составлении около 900 житий мучеников, исповедников и подвижников XX столетия на основе изучения необозримого корпуса исторических источников, ломали сложившиеся стереотипы советской школы об исследовательском труде, обогащали пониманием ограниченности и односторонности материалистической методологии. Нам, архивистам, знающим все сложности архивно-поисковой работы, дано было на этом примере во всей полноте наблюдать явление духовного подвига современного ученого монашества, возрождающего русское церковное самосознание и исторические традиции.

В статье сделана попытка рассмотреть принципы современной агиографии новомучеников и основные вехи воссоздания истории народа России XX столетия в ликах ее святых в уникальных творениях игумена Дамаскина.

Агиографические творения игумена Дамаскина включают многочисленные статьи в периодической печати и фундаментальные труды:

1. «**Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской православной церкви XX столетия**»⁸, изданные в семи книгах в 1992–2002 гг. Книги включают авторские историко-источниковедческие обзоры, документальные публикации, научные комментарии, календарь памятней мучеников и исповедников, прославленных на Архиерейских соборах 1989, 1992, 1997 и 2000 годов. Последняя, 7-я книга снабжена аннотированным именованным указателем ко всем житиям. В названном издании освещается в основном мученическая кончина человека, исследованная и воссозданная по архивным источникам, дополненным биографическими сведениями, которые удавалось документально подтвердить. За этот историко-богословский труд в 1997 г. игумен Дамаскин был удостоен премии памяти митрополита Макария (за кн. 1 и 2); в 2002 г. — литературной премии Союза писателей России (за кн. 6). Жизнеописания, включенные в этот труд, составили основу агиографического и исторического фундамента для канонизации мучеников и исповедников на Архиерейском соборе, состоявшемся в 2000 году.

2. «Жития новомучеников, составленные игуменом Дамаскиным»⁹ — полное собрание житий святых XX века. В этом издании, следуя святоотеческой агиографической традиции, игумен Дамаскин представляет полные жития прославленных Церковью новомучеников и исповедников российских. Этот труд включает жития всех святых новомучеников, в том числе и тех, кто представлен в предыдущем семикнижном издании, существенно дополняя их новыми биографическими данными и сведениями о творениях святого (если таковые имелись). Жития располагаются в соответствии с церковной памятью по месяцам и дням. Этот труд также имеет все атрибуты научного издания: комментарии, указатели, ссылки на официальные акты, опубликованные труды и архивные источники.

Жития новомучеников игумена Дамаскина в своей совокупности — уникальный и единственный пока труд, который можно назвать памятником народу России XX столетия, где с предельной достоверностью и объективностью раскрылось единство исторического и духовного бытия России, являемого в жизни как отдельно взятой личности, так и целого народа и государства.

В условиях ограниченной доступности архивных материалов труды игумена Дамаскина явились настольной книгой современных агиографов и ученых исследователей советского периода истории России, многочисленной аудитории школьных и вузовских учителей, студенческой молодежи. Источниковедческий анализ этих трудов с применением критериев: авторства, времени и места написания; происхождения; источниковой базы, содержания; методологии, позволяет рассматривать эти труды как уникальные исторические источники нарративного типа. История их создания содержит ключ к освоению исторического прошлого самого загадочного века русской истории.

Игумен Дамаскин — собиратель и исследователь информации о новомучениках

Осознание проблемы. Осознание масштаба народной трагедии пришло достаточно рано. Будущий игумен, не без помощи Божией, отчетливо понял, что история России вообще, а XX столетия в особенности, в значительной степени мифологизирована, что с уходом

из жизни последних очевидцев событий первой половины века рвется живая связь времен, обрекая народ на искажение или утрату памяти о своем прошлом, лишая его тем самым и будущего. Советская историческая наука не создала объективных, документально подтвержденных исследований репрессивной антирелигиозной политики Советского государства. Историко-богословское исследование проблемы новомучеников практически не начиналось. Необходимость запечатлеть в памяти Отечества реальные факты и духовные смыслы антирелигиозного века, высоту подвига за Христа пострадавших вставала как практическая задача собирания, изучения, донесения в слове и образе памяти о святых земли Российской.

Отвечая на наш вопрос, что подвигло его на путь восстановления изъятых из памяти народа имен и событий прошедшего века, какие мотивы руководили им при составлении житий, игумен Дамаскин сказал: «Во всей работе от начала руководило одно: необходимость служить святым новомученикам. Конечно, было понимание, что воскрешение их подвига в слове потребует огромного исследовательского поиска, что на тот момент мало собрано материалов о духовенстве и мирянах, пострадавших за Христа, не известны свидетели событий — носители устной истории, не доступна и не исследована источниковая база ни по фондовому, ни по видовому составу документов, отсутствует опыт предшественников, который можно было бы синтезировать, углублять и продвигаться дальше в исследовательском поиске. Агиограф XX столетия в отличие от отечественных агиографов предшествующих времен должен начинать работу с нуля.

Начались десятилетия кропотливого исследовательского подвига, приподнявшего исторические пласты, связанные с неизвестной советскому народу жизнью Святой Руси. Подвиг, воскресивший крестный путь тысяч русских людей, святость которых все еще удерживает мир от вселенской катастрофы, — таков был путь игумена Дамаскина как собирателя, исследователя и составителя житий новомучеников российских.

В своих раздумьях и выводах о принципах агиографии новомучеников XX столетия игумен Дамаскин получил напутствие архимандрита Иннокентия (Просвирнина) (ум. 1994), одного из самых ярких представителей ученого монашества XX столетия,

агиографа, историка, видного церковного и общественного деятеля, полагавшего в основу своего духовного делания твердое убеждение, что история Церкви, а значит, история народа — это история ее святых¹⁰.

Устная история. Собрание устных свидетельств было сопряжено с выяснением, кто из очевидцев событий жив, что в условиях непрекращающихся антирелигиозных гонений и приближающегося 1980 года, когда согласно программе КПСС, народу покажут «последнего попа», было не просто и не безопасно. Но сотни и сотни встреч в десятках городов и сел России состоялись... Они помогли к концу 1980-х гг. получить уникальный материал устной истории об обстоятельствах закрытия храмов, арестах священников, воспоминания о них и прихожанах храмов, пострадавших в годы репрессий, собрать сохранившиеся документы и фотографии.

Своеобразной была методика интервьюирования, если можно так условно назвать ту предельно искреннюю доверительную беседу, которая разворачивалась между о. Дамаскиным и очевидцем событий или человеком, который помнил от своих родных и близких рассказы о репрессиях в отношении священников и мирян. Автору статьи довелось присутствовать на одной из таких бесед. В отличие от профессионального интервьюера, вопросы которого призваны, как правило, выявить отношение респондента к той или иной предложенной ему гипотетической версии события, о. Дамаскин в этих беседах стоял как бы за кадром, лишь время от времени уточняя (переспрашивая) даты, имена. Он не направлял мысль свидетеля в эмоциональное русло диалога. Он выслушивал монолог, в необходимых случаях напоминая имена людей, вокруг которых вновь начинали роиться воспоминания свидетеля (респондента). Человек становился предельно откровенен, потому что видел в глазах о. Дамаскина и сострадание, и прощение всемерной любви, веры и надежды. Он не выступал в этих беседах судьей, человеком, имеющим свой взгляд на события, он шаг за шагом фиксировал летопись века в сознании очевидцев исторических событий.

Но материалы устной истории (их было собрано огромное количество) не составляли достаточную по полноте и достоверности основу для составления житий. Субъективность восприятия и видения, а в некоторых случаях приверженность заданному

образу, имели как закономерное следствие разность свидетельствования об одних и тех же фактах. Кроме того, свидетельские воспоминания простирались лишь до порога тюрьмы. Очевидцы событий, происходивших за тюремными воротами, отыскивались крайне редко...

Но, как говорит о. Дамаскин, Господь всегда открывает то, что нужно и достаточно для спасения; так нашему народу дано было узнать новомучеников, их имена, их стояние за веру православную. В 1990-е годы впервые двери открыли архивы... Стали доступны для изучения огромные комплексы ранее засекреченных архивных источников.

Архивные источники. Игумен Дамаскин, как член Синодальной комиссии по изучению материалов, касающихся реабилитации духовенства и мирян Русской православной церкви, пострадавших в советский период, а затем Синодальной комиссии по канонизации святых Русской православной церкви, получил доступ в архивы режимных ведомств для изучения десятков тысяч архивно-следственных дел за 1918–1940-е годы. В программу исследовательского поиска как необходимая составляющая были включены комплексы фондов государственных и ведомственных архивов: синодального периода, канцелярии Синода и обер-прокурора Синода, Учебного комитета, Училищного совета Синода, Поместного собора, канцелярии Патриарха и Священного синода (хранятся в РГИА), личные фонды духовенства, семьи Романовых, чиновников, служивших по духовному ведомству, фонды Поместного собора, канцелярии патриарха Тихона (хранятся в ГАРФе), Постоянной центральной комиссии по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР (1921–1938 гг.), Совета по делам религий при СМ СССР (1943–1974 гг.), Наркомюста РСФСР, управлений КГБ СССР по Москве и Московской области и по другим регионам РСФСР и мн. др. По объему источниковая база оказалась огромна: тысячи документов в составе Архивного фонда РФ и свидетельств устной истории, документы из личных собраний: рукописи, письма, фотографии; опубликованные источники, которые в советское время не переиздавались и хранились в спецхранах¹¹. И тем не менее — не раз сетовал о. Дамаскин, устно-письменное наследие народа о государственном антирелигиозном терроре оказалось мизерным по

сравнению с масштабами трагедии. Информативных источников как личного, так и официального происхождения в этом изобилии все же было мало. Многие из них в XX веке были уничтожены. Прежде всего, пострадали документы личного происхождения: письма и дневники; документы, содержащие биографическую и генеалогическую информацию о представителях рода. Эти документы изымались при арестах, нередко уничтожались родственниками, как представляющие для них опасность в случае обнаружения органами госбезопасности. Кроме того, официальное документирование общественно-политических процессов репрессивного характера носило предельно ограниченный, закрытый, завуалированный характер, многое решалось по негласным и уничтоженным впоследствии предписаниям. Многие материалы по истории Русской православной церкви и по сей день недоступны для исследования, оставаясь на закрытом хранении.

Ограниченность источниковой базы и полное отсутствие исторических исследований, которые могли бы составить фундамент для дальнейшего углубленного изучения истории народа России в XX столетии, создавали, казалось бы, непреодолимые препятствия для возрождения современной агиографии и составления церковно-исторических житий новомучеников. Выход был один: проведение сплошного межархивного, межфондового выявления и изучения массовых (прямых и косвенных) источников, раскрывающих репрессивные акции не только в отдельно взятом храме, но на всей территории уезда (района), губернии (области). Сопоставление устной информации и архивных источников неопровержимо показывало, что нельзя составлять житие только на основе даже самых ярких и кажущихся объективными воспоминаний. Достоверность факта постигалась лишь в контексте огромного объема информации и ее сопоставительного анализа. Такой подход обеспечивал полноту и достоверность информации о человеке, который нередко проходил по нескольким архивно-следственным делам и в качестве обвиняемого, и в качестве свидетеля (в разные годы, по разным областям). Только такой подход позволил восстановить земной подвиг новомучеников в историческом времени и пространстве, продолжить прерванную в советское время житийную традицию на принципах раннехристианской агиографии.

Игумен Дамаскин — составитель житий

Составление, передача в слове жития святого на основе собранных и исследованных исторических данных стало следующей грандиозной задачей, сопряженной с огромной нравственной ответственностью. Необходимо было сделать выбор жанра житийного повествования. Игумен Дамаскин разрешает эту задачу в русле древнехристианской традиции, определив этим выбором концептуальное направление развития агиографии новомучеников XX столетия, соответствующее историко-каноническим критериям канонизации святых Русской православной церкви¹².

Время написания. Жития новомучеников составлялись примерно через 50–70 лет после изучаемых событий, когда сохранилась в значительной степени инфраструктура быта, стереотипы сознания, язык, не был утрачен зрительный и психологический образ ушедшего и уходящего поколений. Еще была жива память о фактах истории, были живы очевидцы событий, их дети, иногда сохранившие косвенные свидетельства и ценные документы в своих семейных архивах. Случилось так, что в общем-то вынужденный долгий период собирания и изучения устной истории, нормативных источников, других материалов об антирелигиозном терроре оказался исключительно плодотворным прологом к исследованию архивных комплексов, когда это стало возможно в 1990-е гг. Этот период позволил провести изучение истории развития агиографической традиции и житийной литературы начиная с первых веков христианства, когда государственные гонения на христиан документировались, и был заложен церковно-исторический принцип составления житий на основе удостоверенных фактов. Исследование проблем археографии разных эпох, источниковой базы, используемой составителями житий, причины отхода от церковно-исторического канона и возобладание литературного эссе в житийном жанре — все эти исключительно важные вопросы получили разрешение применительно к археографии XX столетия именно на стадии подготовительной.

Специфика истории XX века России диктовала особый подход к становлению и развитию агиографии новомучеников XX столетия. Эта специфика была обусловлена рядом факторов.

В истории русской агиографии проблема мученичества и использования созданных в государственных структурах документов, зафиксировавших подвиг мучеников, возникла впервые. Известно, что от начала крещения и вплоть до 1917 г. на Руси не было массовых государственных гонений на веру, а значит, за таким исключением, как священикомученик Арсений (Мацеевич), пострадавший в эпоху правления Екатерины II, не было мучеников. Святость проявлялась в подвигах преподобных. Источниками сведений для написания житий в этот период являлись устные свидетельства житийно-биографического характера, свидетельства о посмертных исцелениях и чудесах, которые, как правило, уже много позднее отражались в официальных актах Русской православной церкви. Государственные гонения на христиан как в первые века христианства в Римской империи, так и в России документировались в момент совершения событий.

Специфика XX столетия состояла и в том, что подвиг новомучеников российских впервые в истории совершался втайне от народа — в тюремных стенах. Народная память о новомученике простиралась только до тюремных дверей. О том, что было за тюремными замками свидетельствуют, как правило, лишь документы.

Кроме того, составитель житий оказался перед сложной проблемой искажения церковно-исторического канона в системе культурологического поля и в общественном сознании. Прочно утвердилось в советский период представление о житии как об устаревшем жанре древнерусской литературы.

В послепетровские времена (после митрополита Макария, преподобного Нила Сорского, святителя Димитрия Ростовского и др. агиографов) русская агиография, основанная на отображении пути и внутреннего духовного устройства святого, не получила развития, поскольку имела принципиальные отличия от западной традиции сюжетного отображения внешних обстоятельств жизни святого с позиций земного бытия (биографика), в то время как для православной агиографической традиции характерна обратная перспектива: в житии воплощается опыт несения Креста в земном Отечестве и неуловимая высота святого, взирающего на нас из Царствия Небесного. В 1914 году вопрос о преподавании курса агиологии в духовных учебных заведениях рассматривался по записке Павла

Флоренского, но историческое время в России уже остановилось. Близилась революционная катаклизмы. XX век вовсе исключил эти дисциплины из сферы знания. Ключевые понятия «житие», «святой» были искажены в своей содержательной сущности, переведены в плоскость материалистической односторонности, из них был полностью выхолощен духовный смысл. Так, в энциклопедических словарях **жития святых** определялись как биографии духовных и светских лиц, канонизированных христианской Церковью, **святые (по словарю)** — как мифические или исторические лица, которым в различных религиях приписываются «благочестие», «праведность», «богоугодность», посредничество между Богом и людьми. Понятие «святость», раскрывающее состояние личности, христианский подвиг преодоления земного пути и понятие вечности, вовсе не присутствовали в этих словарях. Опасность превращения агиографии новомучеников в жанр литературного эссе представлялась достаточно реальной.

Игумен Дамаскин отвергает ставший привычным мифологический подход в житийном творчестве (т. е. изложение собственного видения событий и доказательство его с помощью искусственного подбора сюжетных линий). Он формулирует принципы и методы исследовательской работы современного агиографа, исходя из всей совокупности исторических фактов и осознания ответственности агиографа перед новомучениками российскими. Он выступает как основатель научной методики комплексного изучения материалов, относящихся к мученическому и исповедническому подвигу святых XX века¹³. Его вывод: жанр литературного эссе для житий новомучеников недопустим¹⁴, он несет опасность псевдодуховности, мистификации, разрушения народного самосознания.

Агиография Русской православной церкви призвана возрождаться на традиционных принципах духовности, историзма, правдивости факта и достоверности источника, жития новомучеников должны составляться по принципам историко-канонического подхода как достоверное свидетельство о подвиге святости. Этот вывод имел в основе восприятие раннехристианского опыта, святоотеческого агиографического наследия преподобного Нила Сорского¹⁵, митрополита Макария Московского¹⁶, святителя Димитрия Ростовского¹⁷, других дореволюционных агиографов, а также источниковедческих и агиологических трудов русских церковных и светских историков:

В. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1876), С. Спасского «Полный месяцеслов Востока» (1976), Н. Барсукова «Источники русской агиографии» (1882), Л. Кавелина «Святая Русь, или сведения обо всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века) обще и местно чтимых. Справочная книжка по русской агиографии», В. Васильева «Очерки по истории канонизации русских святых» (1893), Е. Голубинского «История канонизации святых в Русской Церкви» (1894), трудов отечественных патрологов и др.

Как отмечалось выше, устно-письменное наследие народа, пережившего десятилетия богоборчества, явилось недостаточным для составления житий новомучеников. Составитель мог рассчитывать на успех только при условии понимания того, что при описании события необходимо видеть его глазами святого, оставляя свою позицию только в качестве исторического комментария. Была поставлена и реализована задача составления жития с учетом, что:

житие — это не биография и даже не жизнеописание подвижнической жизни. Это воскрешение в особом литературном жанре **духовного подвига** человека святого, осуществившего евангельский идеал;

житие святого постигается на основе изучения всей совокупности устных свидетельств и документальных источников (прямых и косвенных); при этом источниковедческого анализа требует каждый отдельно взятый источник в контексте всей совокупности документов и устных свидетельств, освещающих событие, явление, факт.

Критерии составления жития формировались в углубленных поисках ответов на вопросы, как:

сохранить связь святого с Богом в тексте жития; не превратить информацию документов в хаос, выделить существенные, а не эпизодические факты, события, явления; воспроизвести связь событий, отражающих реалии эпохи; отметить избыточную информацию без изъятия исторических реалий; передать документально удостоверенную реальность факта, не публикуя текст самого документа, ибо передача текстов документов в их полном объеме затрудняет и искажает восприятие читателя.

Историко-канонический подход к составлению жития реализовался посредством:

а) применения проложного метода изложения текста. Текст жития излагается по методу летописания, то есть по хронологии событий, удостоверенных в документах, имея задачу нести нагрузку первоисточника (источника нарративного типа);

б) строгого следования фактам с целью достоверности и правдивости житийного повествования (документированная основа с указанием источников);

в) исключения всякого вымысла и по вероятности личностного пристрастия составителя;

г) раскрытие духовного смысла жития в контексте Священного Писания и Священного предания (религиозная канва комментариев составителя как ключ к пониманию мыслей и поступков святого). При этом составитель исходил из того, что святые действуют в реальных исторических событиях, что их житие должно свидетельствовать не только о фактически действующих людях и исторических фактах, но и нести богословскую нагрузку;

Содержание. Главное содержание жития отображает земной путь новомучеников (от рождения до мученической кончины). Состав информации в житиях соответствует канону: а) биографические данные (родители, место рождения, образование, семья, путь духовного восхождения, аресты, ссылки, исповеднический подвиг, конец земного пути); б) исторический фон: имеющие непосредственное отношение к биографии святого факты и события; в) сведения о чудесных явлениях (если они достоверно засвидетельствованы); г) духовно-религиозные комментарии самого составителя, основанные на текстах Священного Писания и Священного предания, позволяющие читателю вникнуть в смысл поступков святого, действующего в свете евангельских заповедей.

Игумен Дамаскин повествует о том, как человек на протяжении жизни ставит перед собой высокие духовные цели, изживает страсти, исполняет евангельские заповеди, делает выбор верности Богу, несмотря на страдания. Подвиг преодоления человеческого естества, свидетельствует составитель, самый мучительный и трудно постигаемый. Читатель жития может видеть, что если человек, преодолевая человеческое естество, принимает эти страдания, то с помощью Божией он, как по ступенькам, обретает духовную свободу и наследует Царствие Небесное.

Биографические факты житийной хроники и сопряженные с ними обстоятельства недавнего исторического прошлого, воспроизводимые составителем, погружают читателя в необозримое пространство духовного и физического преодоления святыми притяжения земных страстей. В каждом отдельном житии и во всей совокупности документально засвидетельствованного подвига святости эта эпоха являет себя эпохой духовного взлета Святой Руси, несмотря и вопреки государственному террору. Жития неравномерны по составу информации, что обусловлено сохранившимися данными, но в них всегда присутствует высота подвига новомученика.

Методология. Игумен Дамаскин строит методологию исследовательской работы по принципу святителя Димитрия Ростовского «не солгу на святого», приняв его за основной принцип современной агиографии новомучеников: собрать, исследовать и описать в житии подвиг святого, отобразить все существенные факты летописно, независимо от того, подтверждают они или не подтверждают собственное (составителя) видение событий. Ибо каждое событие-явление в жизни святого — это присутствие и лицезрение через святого Самого Божества, Духа Святого. В ином случае, живописуя, составитель стоит перед опасностью уклониться в психологизмы собственного опыта, не имеющие ничего общего с духовным опытом и подвигом святого. Житие как древняя икона. Она лишена психологизма. Но именно она более всего возводит человека к Богу в отличие от опытов натуралистического иконописания. Интересны и поучительны в этой связи суждения схиархимандрита Иоанна (Маслова) по вопросу об авторстве житий. «Составители жития, — писал он, — исправляют свои внешние полномочия. Они должны иметь благодатную силу пастырства, полученную от Бога. Это отличает составление жития святого от всех иных естественных общественных служений, ставит составителя на особое место и дает право именовать его служение благодатным. Составитель жития выступает по существу как пастырь, которому заповедано вести людей к вечному блаженству через пример святого»¹⁸.

Именно таким составителем выступает игумен Дамаскин в своих церковно-исторических житийных повествованиях. Используя проложный метод древних летописцев в изложении фактов, он в необходимых случаях вводит читателя в евангельские тексты и святоотеческие истины, соотносимые с мыслями и поступками святого

и раскрывающие духовное содержание его жизни. В этом творческая личность игумена Дамаскина — составителя житий новомучеников, историка и богослова выразила себя с наибольшей полнотой и завершенностью. Его биография, сфера его деятельности, духовный дар литературного слова помогают читателю уяснить составленные им жития.

Церковно-историческая методология игумена Дамаскина, раскрывающая пути и средства сослужения святому в составлении его жития, представляет исключительный интерес для современного исследователя. Она уникальна, поскольку содержит ключ к постижению не только способов и приемов исследования ограниченными силами многотысячного корпуса архивных источников, но и к воссозданию объективной истории в контексте церковно-исторического познания реалий века. Уникален предмет исследования — святая личность, познание и выражение которой в житийном слове удавалось и удастся немногим. Так, давая обзор всей дореволюционной житийной литературы о святителе Тихоне Задонском, священник Т. Попов вынес заключение, что «недостатка в историческом материале для полной и всесторонней биографии нет. Но нет и биографии, которая бы весь этот материал одухотворила, сконцентрировав весь этот материал, разрозненный в источниках и раздробленный на части в исследованиях различных наименований, в одно целое и вокруг единой идеи — представления нераздельного облика живой личности»¹⁹. Одухотворенность — именно в этом — принципиальное отличие житийного повествования от иных жанров научного и литературного творчества.

Методология творений игумена Дамаскина зиждется на духовно-исторической ответственности за достоверность фактов в их глубоком взаимопроникновении. Данные единичного документа без комплексного сопоставительного анализа с данными других источников, без многократной перепроверки не принимались автором житий на веру. Научная лаборатория автора, как показывает анализ использованной им источниковой базы, опирается на категориальный аппарат историко-архивоведческих и богословских наук, на принципы христоцентризма, историзма, целостности, духовно-ориентированного психологизма, объективности, подлинности факта.

Работа в системе именно такой духовно-ориентированной научной методологии позволила создать ее автору одно из тех редких

произведений, содержание и смысл которых намного превышает и гораздо глубже изложенного словами текста. В этом феномен духовного творчества, духовного видения предмета, духовного мышления автора. Для произведения светского характера такая глубина практически недоступна.

Игумен Дамаскин не раз пояснял своим помощникам, что жизненный и духовный опыт любого исследователя и составителя много меньше и уступает опыту подвижника, что святой — это личность, которая значительно превосходит его по чистоте ума, духовно-нравственному совершенству. Это краеугольное положение агиографа получило отражение в самом заглавии составляемого им месяцеслова, в котором указано имя игумена Дамаскина как составителя, но не указан автор²⁰. **Автором жития святого как бы является сам святой.** Агиограф здесь выступает только как составитель жития, исследующий и достоверно описывающий личность и подвиг святого, как посредник между святым и читателем. Собственное сочинительство непременно ведет к усечению опыта святого, низведения опыта святого до уровня понимания составителя.

Взгляд на историю. В одном из интервью²¹ игумен Дамаскин поделился своим видением концептуального подхода к исследованию истории XX столетия, выработанным на основе опыта создания своих творений.

Он сказал: «История как наука, в отличие от математики, не имеет интернационального характера. Общечеловеческая история складывается из истории каждого государственно-образующего народа и только в совокупности составляет историю всего человечества. Интернациональными являются только методология и принципы исследования документов. История может быть написана национальным исследователем в том случае, если страна не претерпела государственно-культурной революции, при которой в нее переносятся культурно-государственные принципы иных народов. Если страна пережила революции (как в Западной Европе) или смутное время (как в России), то события эти, лежащие в русле основного развития этих стран, не меняют общего характера исторического процесса. Но если в страну переносятся целые культурно-государственные блоки, являющиеся результатом культурно-государственного развития других стран, то страна теряет

свой путь исторического развития, что является для нее значительно худшим, чем любая внутренняя, хотя бы болезненная, но вызванная логикой развития своей истории катастрофа. В России история до XIX века не была написана по объективным обстоятельствам, потому что слишком молодое государство не нуждалось еще в фиксации культурно-исторического опыта в виде исследования своей истории или создания завершеного юридического права. Когда же в XIX веке возникла потребность в написании Российской истории, это практически уже стало невозможным, потому что историки стали использовать готовые клише и формулы, выработанные иными народами, которые они восприняли через образование, не получив предварительно представления об историческом развитии своей страны. По принципам подходов к написанию истории они были марксистами до марксистов, потому что еще до изучения и анализа архивных документов имели взгляд, как все должно было быть, исходя из западноевропейских представлений, подбирая документы и цитаты, чтобы его доказать. Таким образом, ученые, русские по происхождению, западноевропейские по образованию, мышлению и воспитанию сразу свели русскую историческую науку к нулю, обесплодив ее. Но иное при тех обстоятельствах, в каких стала развиваться Россия, было невозможно. Затем наступил XX век, когда в России восторжествовало не только идеологически, но и политически дитя европейской культуры — марксизм; с этого времени возможности исторических исследований еще более сузились, так как историк вольно или невольно должен был пользоваться, как незыблемой основой, катехизисом марксизма-ленинизма. А широкомасштабная засекреченность всего и вся резко сузила архивную базу исследований. И только в последнее 10-летие XX столетия стало возможным вернуться к первоначальной стадии исследований — массовому изучению документов.

Трудности изучения истории России XX столетия заключаются в отсутствии фундаментальных исследований предыдущего периода истории России; история страны есть непрерывный процесс; неисследованность предыдущего периода неизбежно открывает простор для всякого рода гипотез, которые при отсутствии изученной истории предыдущей не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты. Кроме того, объемы архивной документации XX века требуют большой

черновой работы; остается немаловажным и то, что большая часть архивных комплексов остается закрытой, что делает невозможным объективный анализ истории России и до сего времени. В этом смысле закон о предоставлении документов о человеке России и многих событиях после 75 лет со времени их создания есть и антигосударственный, и антinationальный, и делающий невозможной настоящую научную деятельность по исследованию истории России XX столетия. Для того чтобы написать историю России этого времени, нужно изучить множество документов при одновременном исследовании истории России за предыдущие столетия. Только тогда может возникнуть шанс понимания и объективного написания истории России. Ограниченность современной исторической науки заключается в искусственности постановок исследовательских задач. Изучаются частные, специальные вопросы так, как будто всеобщее историческое поле со всеми его историческими процессами, завершившимися и еще не окончившимися, уже изучено и остались будто бы неизученными только специальные темы. Это хорошо для западноевропейской исторической науки, где изучение узких тем при большей или меньшей уясненности общего процесса дополняет и обогащает научные знания. История России, к сожалению, до сих пор выглядит как нечто хаотичное, и из этого хаоса тот или иной исследователь весьма произвольно выдергивает ту или иную тему. Кроме того, наши исследователи все еще подходят к истории с готовыми концепциями, которые они не намерены менять, с мировоззрением, сложившимся под влиянием исторических процессов, имевших место за пределами изучаемой ими истории страны; они до всякого исследования знают, как и что происходило и как должно было происходить. Откуда они это знают? Из эклектически составленного гуманитарного образования, из разных слухов и предрассудков, которыми наполнена наша жизнь. Русский историк, к сожалению, не отказывается от бытового мышления при подходе к исследованиям. Прежде чем приступить к исследованию истории страны и ее народа, он должен был бы произвести исследование своего мировоззрения и идеологических установок, чтобы привести их в соответствие с изучаемым предметом, чтобы не вышло, что историк с мировоззрением китайца и выведенной из китайской истории исторической схемой стал с ее помощью изучать историю Европы. Кроме того, у

современного исследователя, к сожалению, еще остается корыстный подход к науке, выработанный в предыдущую эпоху, когда историки обслуживали государственную идеологию».

Задача введения в национальную память народа творений игумена Дамаскина о духовном подвиге новомучеников XX века выступает ныне как долг перед Отечеством, которое находится «в начале трудного пути к подлинному возрождению страны, и мы вместе должны опираться на базовые морально-нравственные ценности, выработанные народом России за более чем тысячелетнюю свою историю. Только в этом случае мы сможем правильно определить ориентиры развития страны, и только в этом случае нас ждет успех»²² (из послания В. В. Путина Федеральному Собранию).

Примечания

¹ Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Торжество Православия. Православная энциклопедия. М., 2000. С. 9–10.

² Определенный вклад в развитие агиографического знания вносят труды иеромонаха Венедикта (Кулешова), игумена Митрофана (Баданина), игумена Андроника (Трубачева), священников Олега (Митрова), Максима (Максимова) и др.

³ **Агиография** — специальная историко-богословская дисциплина, объектом изучения которой является житие святого.

⁴ **Агиология** — специальная историко-богословская дисциплина, объектом изучения которой является святость.

⁵ *Игумен Дамаскин (Орловский)* — клирик Московского патриархата, член Синодальной комиссии по канонизации святых Русской православной церкви, пастырь, видный историк-богослов (род. в 1949 в Москве). В 1979 г. окончил Литературный институт им. Горького. Принял в 1988 г. монашеский постриг и сан иеромонаха; в 2001 г. возведен в сан игумена. Автор многих печатных трудов. (Подробнее см. Дамаскин. Православная энциклопедия. XIII. М., 2006. С.693–694.)

⁶ «Жития новомучеников и исповедников российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским)». Книги: **Январь**. Тверь, 2005. 558 с.; **Февраль**. Тверь, 2005. 503 с.; **Март**. Тверь, 2006. 285 с.; **Апрель**. Тверь, 2006. 318 с.; **Май**. Тверь, 2007. 447 с.

⁷ Беседы состоялись в период, когда игумен Дамаскин исследовал антирелигиозную политику КПСС по фондам Центрального архива общественных движений Москвы (ЦАОДМ, ныне ЦОПИМ), который в 1991–1995 гг. возглавляла автор статьи.

⁸ *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской православной церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Книги: 1 (237 с.), 2 (527 с.), 3 (623 с.), 4 (479 с.), 5 (479 с.), 6 (479 с.), 7 (542 с.). Тверь, 1992–2002 гг.

⁹ «Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским)». Книги: **Январь**. Тверь, 2005. 558 с.; **Февраль**.

Тверь, 2005. 503 с.; Март. Тверь, 2006. 285 с.; Апрель. Тверь, 2006. 318 с.; Май. Тверь, 2007. 447 с. Готовится к изданию книга: Июнь.

¹⁰ *Иннокентий (Просвирнин), архимандрит*. Блаженны чистые сердцем. М., 2008.

¹¹ С 1991 г. игумен Дамаскин приступает к изучению архивно-следственных дел в ЦА КГБ при СМ СССР (ныне ФСБ). В дальнейшем изучает материалы Архива Президента РФ, ГАРФ, РГИА, РГВИА, РГАДА, ряда областных УФСБ и прокуратур, КГБ Республики Беларусь и СНБ Украины, многих других государственных и ведомственных архивов.

¹² Канонизация святых в XX веке. М., 1999.

¹³ Дамаскин. Православная энциклопедия. XIII. С.693.

¹⁴ Жанр литературного эссе ничего общего не имеет с составлением кратких житий для использования в семейном, богослужебном чтении. Такие краткие жития новомучеников необходимы, но они должны иметь в своей основе полное достоверное житие, но не являться плодом экзальтированного сочинительства.

¹⁵ К. В. Покровский и Я. С. Лурье, исследовав житийные сборники преподобного Нила Сорского, не подтвердили обвинений преподобного Нила в критицизме в отношении фактического содержания текстов используемых им житий. Сопоставляя различные сохранившиеся списки житий, преподобный Нил вносил в них правки чисто научного фразеологического характера. Он бережно относился к первоисточникам, и его агиографические сборники признаются историками ценными источниками по истории ересей. Так, Л. А. Успенский отметил, что «Житие Феодора Студита» содержит уникальные сведения по истории византийского иконоборчества (VIII–IX вв.). Дело преподобного Нила продолжил его ученик монах Гурий Тушин (ум. 1526), настоятель Кирилло-Белозерского монастыря. (См.: *Е. В. Романенко*. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003. С. 63–98.)

¹⁶ Митрополит Московский Макарий (ум. 1573) со своими сподвижниками собрал и систематизировал весь агиографический материал, включив его в «Великие Минеи Чети». Житийную традицию продолжил в XVII в. иеромонах Герман Тулупов в Троице-Сергиевой Лавре.

¹⁷ В конце XVII — начале XVIII в. появились первые печатные Минеи Чети, составленные святителем Димитрием, митрополитом Ростовским (ум. 1709) — отцом русской агиологии.

¹⁸ *Иоанн (Маслов), схиархимандрит*. Лекции по пастырскому богословию. М., 2001. С. 34.

¹⁹ *Попов Т., священник*. Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916. С. 8. (Цит. по: *Иоанн (Маслов), схиархимандрит*. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1995. С. 7.)

²⁰ См. заголовок: «Жития новомучеников и исповедников Российских XX века, составленные игуменом Дамаскиным (Орловским)».

²¹ Готовится к публикации.

²² Цит. по: Концепция государственной политики в области духовно-нравственного воспитания детей в Российской Федерации и защиты их нравственности (проект). М., 2008. Июнь. С. 3.

Миссия православной школы в системе современного российского образования

Процессы, происходящие в современной России, остро ставят вопрос о роли различных систем экономического, политического, культурного характера в их влиянии на формирование стратегии развития нашего Отечества в ближайшей перспективе. Несомненно, что одной из приоритетных областей является система российского образования, которая помимо достижения прагматических целей занимается формированием самого главного — личности человека тех поколений, перед которыми ставятся чрезвычайно трудные задачи.

Реформы в области образования в последние 15–20 лет оказались разрушительными для отечественной школы. Одним из негативных последствий стало фактическое изгнание из школы целенаправленной воспитательной работы, без которой невозможно формирование единой системы духовных и нравственных ценностей.

Нужно было пройти через горький опыт целого комплекса тяжелейших недугов, поразивших детскую и молодежную среду, чтобы — пока на уровне нормативных документов — вернуться к признанию необходимости особого внимания к формированию внутреннего мира ребенка в школе. В декабре 2007 г. были внесены поправки в Закон об образовании, которые впервые за долгое время затрагивают не только содержание, но и цели образования: «Основные общеобразовательные программы начального общего, основного общего и среднего полного общего образования обеспечивают реализацию

* К.и.н., ректор Вятского духовного училища, духовник Вятской православной гимназии.

федерального государственного образовательного стандарта с учетом типа и вида образовательного учреждения, образовательных потребностей и запросов обучающихся... и включают в себя учебный план, рабочие программы учебных курсов, предметов, дисциплин (модулей) и другие материалы, **духовно-нравственное развитие, воспитание и качество подготовки обучающихся**» (п. 6, ст. 9). Далее в Законе говорится: «Содержание образования должно обеспечить... формирование у обучающихся адекватной современному уровню знаний... картины мира; интеграцию личности в национальную и мировую культуру; формирование человека и гражданина, интегрированного в современное ему общество и нацеленного на совершенствование этого общества; формирование духовно-нравственной личности» (п. 2, ст. 14).

Так, сформулированный заказ потребует поиска нового типа школы, которая могла бы сочетать опору на традиционную систему духовно-нравственных ценностей и способность откликаться на вызовы времени, помогая решать стратегические национальные задачи. В связи с этим сразу же было обращено внимание на то, что в системе российского образования уже существует особый сегмент, где эти задачи ставятся и решаются достаточно давно — примерно 15 лет. Речь идет о православных гимназиях и школах.

Не существует точных данных относительно количества таких школ, иногда называется цифра — более 200. Важнее другое: эти школы фактически уже сейчас являются той площадкой, на которой развивается модель традиционного воспитывающего образования. Пока еще нет, да и не может быть серьезного обобщающего исследования о данном сегменте российского образования. Тем значимее являются попытки в самых общих чертах представить, что же такое современная православная общеобразовательная школа.

Современные православные гимназии не имеют аналогов в до-революционной России. Тогда образовательные инициативы Русской православной церкви развивались по следующим направлениям:

1. Система духовного образования, дающая одновременно и общее образование (с начала XVIII в.): духовные семинарии (из которых в начале XIX в. выделились духовные училища) и духовные академии. Они имели сословный характер. С середины XIX века появляются женские епархиальные училища.

2. Сельские начальные школы. Их расцвет приходится на 80–90-е гг. XIX в., когда была сформирована сеть церковно-приходских школ, занявших значительный сектор начального образования в России.

3. Преподавание Закона Божия в светских мужских и женских гимназиях. К сожалению, часто вкрапление этого предмета не влияло на общую ситуацию в гимназиях, которые шли по пути от деизма к религиозному, а потом и безрелигиозному гуманизму, от которого был лишь один шаг к атеизму.

Также следует упомянуть о трудах выдающихся православных педагогов XIX — начала XX вв., особенно о С. А. Рачинском, который был не только теоретиком православной педагогики, но и блестяще реализовал принципы в своей 4-классной школе для крестьянских детей.

В целом же в дореволюционной России не было системы православных общеобразовательных средних учебных заведений, которые антропологически, методологически, аксиологически основывались бы на православной традиции педагогики. Это очень обширная тема: «Школа и православие в дореволюционной России». С одной стороны, мы видим, что Церковь широко была представлена в системе образования. Но в том-то и дело, что «школа и православие» — это совсем другая постановка вопроса, чем «Церковь и образование»¹. Тема «Церковь и образование» тогда осознавалась и обсуждалась. Но эта тема предполагает видение институционального ресурса развития.

А вот тема «школа и православие», предполагающая самоопределение православной педагогики, выход к содержательной глубине и фундаментальности образования, проблеме школьного канона, не была осмыслена. В результате Церковь лишь механически включалась в школьное пространство, где ей был выделен сегмент в виде предмета Закона Божия, старалась вписаться в ту систему, вместо того чтобы предложить школе новое основание. А оно было необходимо, так как, по верному замечанию о. Алексия Сысоева, та школа есть «порождение Нового времени». Она «строго содержит идеологию деизма: Бог, если Он и есть, не допускается до участия в земных процессах и человеческих делах. В этих условиях присутствие Закона Божия как одного из учебных предметов есть курьез; его несогласованность по основному смыслу с прочими дисциплинами не может не разрушить всего целого школы. Даже

если преподавание Закона Божия будет одушевлено каким-либо замечательным подвижником веры, раскол будет только усугублен. Школьные знания, как внешние, будут признаны нужными лишь до времени, чтобы затем быть просто заброшенными. Или, наоборот, вера будет признана лишь терпимой в каких-то обновленных, свободных от невежества формах. Но чаще возникает некое безответственное сознание, эклектичное, вяло избегающее твердых и непротиворечивых решений»².

В начале 90-х гг. XX в. в России происходит создание различных школ, которые получили общее название — православные школы (часто — православные гимназии). Они различались:

1. По учредителям:

а) негосударственные. Такие школы могли быть организованы приходом, монастырем, епархией, коллективом педагогов и родителей, частным лицом и т. д. Здесь привлекала значительная независимость от государственной системы образования, позволяющая выстраивать свои учебные программы, осуществлять тесную связь с храмовой жизнью. По количеству учеников это, как правило, небольшие школы;

б) школы со смешанным учредительством, в число которых входило государство. По Закону об образовании в современной редакции такое соучредительство запрещено;

в) государственные православные школы. Их число очень невелико. Их преимущество с точки зрения внешних условий существования — в финансировании из государственного бюджета. Самая большая сложность — жесткая зависимость от всех условий, которые задает государство к своим средним школам. Эти условия таковы, что они находятся на грани совместимости с идеей православной школы. Планы технологизации педагогического процесса в направлении перехода к виртуальному педагогическому процессу, внесение в педагогическое сознание парадигмы рыночной экономики ставят под угрозу само существование традиционной школы.

2. По замыслу создателей. Во многих случаях (возможно — в большинстве) инициатором создания таких школ выступал некоторый коллектив педагогов и родителей. За время существования все школы прошли тот или иной путь и достигли определенных результатов, которые позволяют судить об установках их создателей:

а) очень часто стремление создать православную школу диктовалось желанием иметь такое образовательное и воспитательное пространство, которое надежно защитит детей из православных семей от негативных тенденций, появившихся как в современной школе, так и в целом в подростковой и молодежной среде. Тогда основное направление усилий — оградительное. Это не располагает к проведению вдумчивой целенаправленной работы над формированием школы как особого целостного образовательного учреждения, которое должно решать задачи как внутреннего, так и внешнего характера с учетом всех условий и требований;

б) если в коллективе находились специалисты и энтузиасты, хорошо знающие или желающие узнать и освоить вместе с детьми те или иные составляющие традиции православной педагогики или вообще православного уклада русского народа, тогда в школе хорошего уровня достигало преподавание некоторых дисциплин, часто связанных с искусством, художественной культурой, имеющих этнокомпоненты;

в) там, где имелись высококвалифицированные педагогические кадры, связанные с наукой, появились школы элитного характера, дающие прекрасное образование (с точки зрения существующих государственных стандартов), готовившие учеников к поступлению в вузы;

г) единичны примеры, когда коллективы, создающие школы, ставили перед собой самую высокую планку — выявить и описать канон православной педагогики и реализовать его в институциональной форме. Трудность этого пути заключается в том, что сама православная педагогика как педагогика Церкви в значительной степени еще не описана и тем более не обрела адекватные ей формы и способы осуществления. Но именно этот тип православных школ ставит перед собой задачу дать нечто новое и существенное **всей системе** отечественного школьного образования. Они осмысливают фундаментальные основания образования и воспитания как такового и пытаются находить пути их осуществления. В стратегической перспективе развития национальной системы российского образования именно **государственные православные школы** могли бы стать теми площадками, где решался бы вопрос о создании модели традиционной школы, сочетающей фундаментальные педагогиче-

ские основания, преемственность многовековой педагогической традиции, сделавшей российскую школу в XIX–XX вв. лучшей в мире, и способность адекватно учитывать реальные потребности современности. Современная православная школа призвана ставить перед собой сверхзадачу: дать образец, признаваемый таковым для национальной системы образования, чтобы попытаться влиять на вектор ее развития.

Для того чтобы православная школа смогла стать школой воспитывающего образования, она должна описать себя не с точки зрения института, а как определенный путь познания. И здесь нельзя не отметить некоторой двойственности православной школы. С одной стороны, она позиционирует себя в современном правовом пространстве как светская школа. С другой стороны, она, несомненно, есть школа Церкви. И то, и другое верно. С точки зрения юридических понятий православная школа, не ставя целью подготовку церковно- и священнослужителей, но преподавая духовные, исторические, культурные основы православной традиции, действительно является светской школой. Но по существу своему она есть школа Церкви в том смысле, в котором для нее образцом школы является сама Церковь.

Педагогика относится к фундаментальному свойству Церкви. И это значит, что Церковь выступает всегда как школа и не может не быть ею. Единственным Учителем в ней является Господь (ср.: «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья» (Мф. 23,8)). Педагогами же становятся святые Церкви, которые с благодатной помощью раскрыли в себе образ Божий, став подобием Божиим. Они получили заповедь учить («Итак идите, научите все народы» (Мф. 28,19)), но учить не от себя, не от «плотского мудрования» (2 Кор.1,12), а учительствовать именем Учителя («уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28,20)), словом Учителя, образом жизни Учителя. И их задача — привести чад Божиих не к себе (ср.: «Когда один говорит: «я Павлов», а другой: «я Аполлосов», то не плотские ли вы? Кто Павел? кто Аполлос? Они только служители, через которых вы уверовали, и притом поскольку каждому дал Господь. Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий. Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение» (1 Кор.3,4–7,9)), не к некоему знанию, но к Истине, то есть ко Христу (ср.: Ин, 14,6).

Иисус Христос назвал Себя истиной, и мы тем самым призваны не только принять ее, но и познавать. Это важно, так как познание является специальным заданием школы в привычном для нас понимании школы. Познание Истины, которая есть Христос, обуславливает метод познания, так как метод неотделим от Истины и является свойством Истины. Метод познания, который не возводит к Истине, — ложный метод, и знание, им полученное, есть лжеименное знание.

Метод, который понимается не как путь получения некоторого знания, а как путь к Истине, имеет основание в самой Истине и описан святыми, жизнь которых есть опытное раскрытие метода. Этот опыт дан нам как традиция, как канон познания. Педагогика Церкви канонична, лишена бесцеленного новаторства как умножения путей познания. Иначе целью такого познания станет сам процесс познания, но не Истина.

Постигая Церковь как школу, мы получаем все, что составляет существенные свойства школы: антропологию, которая открывает нам данность и заданность человека; онтологию, в которой в истинном свете перед человеком открывается тайна мира; сотериологию — правильное понимание учительства Божия, которым мы не просто научаемся, но спасаемся; аскетику как опытную педагогику, в которой нам открывается, что весь человек есть орган познания Бога; экзегетику как традицию понимания смыслов; догматическое и нравственное учение; мистагогию как реальность возможности соединения человека и Бога.

Школа, имеющая образцом устройства школьного дела Церковь, при осознании себя как определенного пути познания, удерживает в поле своего зрения сразу три важнейших основания:

а) действительность. Школьный учитель работает с действительностью, знакомит с нею учеников, вводит их в действительность. У каждого учителя есть определенное предметное пространство, о котором он говорит своим ученикам: «Это — так». Но «так» ли на самом деле? Учитель православной школы должен обладать четким представлением о мире как Божиим творении. Школа призвана вводить ученика через разные предметы в одно пространство — миробытие как Божие творение. Значит, каждый учитель обязан задать себе вопрос: осознал ли он место своего предмета в Богом сотворенном миробытии, понимает ли логос

своего предмета? Может ли учитель так же, как Адам, безошибочно именовавший всякую тварь и тем обнаруживающий в ней ее божественный логос, твердо сказать, что есть «история», «слово», «природа», «число», «образ» и т. д.? Логос словесного, логос художественно-образного, логос историко-событийного должны стать настоящим критерием правильной дидактики, эффективной методики, точной диагностики.

При грехопадении человек утвердился в иллюзорной действительности, которая для него была максимально убедительна («И увидела жена...» (Быт. 3,6)). Он «увидел» то, чего на самом деле нет. Онтологическая безосновательность породила кажимость, зависящую не от действительности, а от познающего, и произвела то, что сегодня называется «многообразием подходов». Но учитель православной школы должен четко знать: «А на самом деле как?» Только относительно этого ответа возможно воспитание, которое называется «воспитание знанием». Ибо воспитание есть постановка правильного отношения. Если совершается постановка правильного отношения к действительности как Богом сотворенному бытию, тогда осуществляется религиозное воспитание знанием;

б) верный путь к действительности, метод. Здесь православная школа раскрывает себя как школа понимания. Свящ. Алексей Сысоев отмечает: «По своему строю и значению эта школа противостоит принятому повсеместно поисковому, становящемуся творческому движению бесконечно возбуждающихся импульсов, расширяющихся потоков информации при осознаваемой невозможности сведения их к истине целого»³.

Из хаоса относительных истин учитель и ученик восходят к пониманию бытия абсолютных величин, открывают логику абсолютного, обнаруживают смысловую структуру вещи. Они совместно совершают движение от одного смыслового плана к другому, выстраивая их необходимую взаимосвязь. Это движение осуществляется с опорой на традицию, понимаемую как метод присвоения учеником совместно пережитого и нажитого прежними поколениями опыта, через который происходит его личностное становление и приобретение способности воспроизводить общекультурный опыт. Традиция задает канон понимания всякой вещи как единственно истинного ее понимания и позволяет освоить воспроизводство твердо найден-

ных форм человеческой деятельности и через них — совершения человека.

Так организуемый процесс познания воспитывает ученика, потому что требует от него в акте познания не только интеллектуального, но и нравственного усилия, без которого действительность не открывает себя такой, какая она есть «на самом деле». В соединении интеллектуального и нравственного познавательного усилия у ученика «формируется представление о том, что всякое соприкосновение с (истинной. — *Авт.*) действительностью дается лишь по прохождении искусства, одержании нравственной победы»⁴;

в) выходя в путь к действительности, педагог (детоводитель) должен знать и помнить, что его спутник-ученик при всем отличии от него в плане багажа ЗУН тем не менее не является неким пустым объемом, в который и надо переложить этот багаж. Путь ученика — это «движение от первой дарованной мудрости детства через борьбу с самоугодием к благоприобретенной мудрости»⁵. Все эти три дара (первая мудрость, способность борьбы, благоприобретенная мудрость) должны быть опорой для учителя в ученике и направлением педагогического воздействия. Наш ученик, так же как и его учитель, оба облечены в новую природу в Таинствах Святого Крещения и Миропомазания, очищены от греха как зависимости, снабжены глубокими духовными дарованиями.

Особо следует остановиться на проблеме гимназического образования. Практика показывает, что большинство православных школ в движении к формированию системы воспитывающего образования стремятся стать гимназиями, что заставляет организаторов этих школ внимательно относиться к традиции гимназического образования для того, чтобы либо вписаться в нее, либо осознать необходимость продумывания новых начал.

Гимназическое образование в России зарождается в XVIII в. и достигает своего расцвета в XIX в. Если современная православная школа стремится стать гимназией, она должна в первую очередь обратиться к опыту именно этого типа школ.

Русская гимназия являлась практически точным слепком с гимназии западноевропейской, прежде всего немецкой. Хотя следует помнить, что истоки такого образования уходят своими корнями в античность.

Гимназия была призвана давать так называемое классическое образование. Термин «классическая гимназия» по отношению к XIX в. неуместен. Других гимназий просто не было.

Есть много черт постановки гимназического образования, которые в принципе не могут быть перенесены в современную школу. Но существуют фундаментальные основания классического гимназического образования, которые не могут быть изменены без потери самой модели гимназии.

К таким основаниям относятся:

1. Выделение трех начал гимназического образования (в терминах педагогики XIX в.), которые в совокупности позволяют осуществлять развитие умственных и нравственных сил учеников, приготавливая их к успешной деятельности в сфере высшего образования, науки и культуры.

Первое начало — реально-материальное образование. Оно предполагает четкое понимание того круга знаний, который служит достаточным образовательным материалом для развития всех познавательных способностей.

Второе начало — умственно-формальное. Оно, собственно, и формирует познавательные способности.

Третье начало — нравственно-идеальное. Оно предполагает пронизанность всего гимназического образования христианским духом. Это достигается не только обязательным наличием уроков Закона Божия. Как писал один немецкий педагог: «Не по имени и не по числу уроков Закона Божия делается заведение христианским, но по верному способу преподавания, по многосторонней и живой связи, существующей между христианством и другими учебными предметами, так что первое делается закваскою, проникающею всю массу последних».

2. Выделение в образовательном поле круга предметов, составляющих основу собственно гимназического образования. В него входят:

а) Словесность.

В словесности, в свою очередь, на первом месте стоит изучение древних языков — латинского и греческого. Они давали знание ядра европейской культуры. Но кроме этого они являлись мощным образовательным средством. Важно понять, какие образовательные задачи решались при изучении классических языков.

Классические языки обладают такими свойствами, как порядок, точность, определенность форм, ясность этимологического развития слов, строго-логическое учение о предложениях. Все это дает богатую пищу для умственных сил учащихся. Преимущество классических языков перед современными виделось в том, что они, будучи мертвыми, имеют законченность в своем развитии, в то время как новые языки находятся в непрерывном движении и развитии. К изучению древних языков примыкала литература на этих языках.

Уровни усвоения древних языков: грамматика, чтение, сочинение. Умение письменно изъясняться на языке считалось высшим критерием гимназического образования.

К классической словесности примыкала словесность отечественная. Причем преподавание отечественного языка не сводилось только к одному предмету. Каждый урок, в котором отечественный язык служит средством для передачи мысли, может и должен становиться уроком отечественного языка. Изучению грамматики отечественного языка отводилось небольшое место. Педагоги полагались на врожденную способность, которая раскрывалась и совершенствовалась упражнениями, чтением и сочинением.

Отечественная словесность предполагала изучение литературы, но без перегруза учебной программы множеством обязательных произведений.

б) Математика. Она развивает логику, а также дает инструмент осмысления законов физики.

в) История. Она должна находиться в теснейшей связи с древними языками, отечественным языком и Законом Божиим.

г) Закон Божий. Его место не только как отдельного предмета, но как особого начала гимназического образования было показано выше.

Перечисленные предметы обладают наибольшими образовательными возможностями. Остальные — современные иностранные языки, естествознание — решали прикладные задачи.

В современных условиях классическое гимназическое образование реализуется прежде всего при так называемых греко-латинских кабинетах, работающих по методу Ю. А. Шичалина.

Но среди православных средних школ такой опыт единичен. Наверное, наиболее значимым для нас является опыт Ясеновской клас-

сической гимназии г. Москвы. Здесь продуманно и основательно было поставлено (а не обозначено только) классическое образование. Даны ответы на постоянно возникающие недоумения: зачем православным детям углубляться в изучение античной (дохристианской) культуры. И, что особенно важно, осмыслен метод православной школы как школы особой познавательной традиции, школы понимания.

В рамках Рождественских чтений в течение нескольких лет на базе Ясневской гимназии собирались круглые столы по вопросам гимназического образования. В ходе обсуждения поднимался вопрос: является ли модель классического образования единственной, дающей возможность говорить о школе как гимназии?

С точки зрения имеющегося исторического опыта ответ может звучать однозначно: да. Но такая постановка проблемы всегда вызвала у представителей других школ ряд мыслей. Во-первых, школа, особенно государственная, должна работать в условиях жестких требований к учебному плану, и произвольное значительное увеличение времени на изучение каких-либо предметов невозможно. Во-вторых, большинство школ, особенно в провинции, не способно обеспечить необходимые условия, прежде всего кадровые, для постановки классического образования.

На это можно было бы сказать: все понятно, но тогда и не надо говорить о реализации модели гимназического образования. Однако есть еще и «в-третьих». Гимназическое образование призвано решать определенные образовательные задачи. Для решения этих задач необходимо определенное содержательное пространство. Классическая гимназия использует веками проверенный путь, результативность которого не подлежит сомнению. Но в качестве гипотезы поставим вопрос следующим образом: возможно ли найти иную конфигурацию образовательного пространства, при которой также было бы возможно решать образовательные задачи гимназии? Иными словами говоря, возможно ли осмыслить и описать «неклассическую» гимназию?

При всей спорности самого понятия «неклассическая гимназия» (примем его только как рабочий термин) попытаемся наметить подход к наполнению его конкретным содержанием.

Необходимо согласиться, что гимназия представляет собой определенную познавательную традицию и отличается от других

познавательных традиций по методу. Классическая гимназия точно выделила то образовательное пространство, которое опирается на определенную педагогическую антропологию и максимально эффективно решает образовательные задачи. Напомним, что в это пространство входят словесность, математика, история, Закон Божий. Причем фундаментом гимназического образования является изучение классических языков.

Оставляя неизменными границы этого пространства, поставим вопрос: возможно ли найти другое фундаментальное основание, которое позволило бы сохранить всю целостность образовательного пространства и решать образовательные задачи гимназической модели школы?

Представляется, что таким фундаментальным основанием могло бы стать углубленное изучение отечественной словесности, в которой исключительно важное место должен занять церковно-славянский язык.

Во всех православных школах обязательно изучается церковно-славянский язык, потому что это язык Церкви, язык богослужения, в котором мы участвуем. Но церковно-славянский язык имеет большой, еще не до конца нами понятый и освоенный потенциал, позволяющий рассматривать его в сравнении с возможностями классических языков.

Церковно-славянский язык имеет порядок и стройность, точность, богатство грамматических форм. Он прямо связан с греческим языком и унаследовал от него все образовательные возможности. И, что очень важно, церковно-славянский язык является фундаментальным основанием для русского языка, питает его, удерживает этимологическими корнями, наполняет его духовным и нравственным содержанием.

Отечественная словесность, понимаемая как хорошо продуманное преподавание в системе церковно-славянского и углубленного русского языка при обязательном изучении основ латинского и греческого языков, есть пространство эксперимента для современной православной школы.

При внимательном подходе ко всему богатству отечественной словесности мы можем найти удивительные по своим образовательным возможностям примеры бытования школы как определенной

познавательной традиции. Открывается множество направлений поиска, которые имеют своим педагогическим образцом то, что живет в Церкви как школе и нашло свое отражение в литературе, истории, культуре. Грамотно, по методу, организованная педагогическая работа, как нам представляется, может дать образовательные результаты, сопоставимые с теми, которые достигаются в классическом гимназическом образовании.

Если принять данный подход в качестве рабочей гипотезы, которая может быть подтверждена или отвергнута в ходе практической работы, нам следует сформулировать целый ряд задач, касающихся всех сторон постановки школьного дела в православных гимназиях. Эти задачи должны касаться всех без исключения предметов, входящих в учебный план, всех ступеней гимназии (начального, среднего и старшего), методологии и методики преподавания, онтологического, гносеологического и антропологического основания школьного дела, понимания сути воспитывающего образования.

Сказанное может показаться недостижимой высотой для устроителей школьного дела в православных гимназиях, но меньших задач ставить нельзя. Опыт показывает, что если эти задачи не осознаются, если к осознанной высоте не совершается сколько-нибудь ощутимого движения, происходит фрагментация пространства школьного дела. И можно сколько угодно быть активным в своем фрагменте этого пространства, это лишь усугубит процесс распада, сделает невозможным созидание школы как целого, лишит ее силы совершить свою миссию.

Примечания

¹ *Георгий Белькинд, иерей. Школа и православие // Воспитывающее образование. Школа и православие: воспитание знанием. М., 2007. С. 26.*

² *Алексий Сысоев, иерей. Внутренняя активность школы // Воспитывающее образование... С. 24.*

³ *Он же. Школа понимания // Воспитывающее образование... С. 20.*

⁴ Там же. С. 22.

⁵ Там же.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
СТЕНОГРАММА круглого стола: Духовно-нравственные причины и последствия русских революций. ИРИ РАН 30 октября 2007 года	6
<i>А. Н. Старицын</i> Сказание о игумене Евфимии. Рядом со святостью	71
Приложение.....	84
<i>М. В. Головкина</i> Научное творчество С. П. Шевырева в осмыслении и передаче религиозной традиции в историческом самосознании	90
<i>Л. В. Мельникова</i> Иерархи Русской православной церкви в годы Крымской войны (1853–1856 гг.).....	125
<i>О. С. Суржик</i> Проблема церковности в интеллектуальном творчестве К. П. Победоносцева и представителей «нового религиозного сознания»	152
<i>И. В. Лобанова</i> Вопросы пола в русской религиозной философии и культуре в конце XIX — начале XX вв.....	189
<i>П. В. Мультатули</i> Император Николай II и земская либеральная оппозиция в преддверии первой русской революции	199
<i>В. М. Лавров</i> «У русского духа не хватило стойкости к испытаниям». Февральская революция в осмыслении Александра Солженицына.....	215
<i>А. Л. Кубасов</i> Протоиерей Тихон Шаламов как идеолог «обновленчества» в Вологодской епархии	223
<i>И. А. Курляндский</i> Виктор Абакумов против религии и церкви	230
ДОКУМЕНТЫ	243
<i>З. П. Иноземцева</i> Возрождение церковно-исторической традиции в агиографических трудах игумена Дамаскина (Орловского).....	269
Игумен Дамаскин — собиратель и исследователь информации о новомучениках	272
Игумен Дамаскин — составитель житий.....	277
<i>протоиерей Сергей Гомаюнов</i> Миссия православной школы в системе современного российского образования	289

ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ
Сборник 9

Художественное оформление *А. П. Зарубин*
Компьютерная верстка *И. В. Белюсенко*
Корректор *О. Н. Егоренкова*

Издательство «Кучково поле»
123022 г. Москва, ул. Красная Пресня, 28, оф. 554.
Тел./факс: (499) 255 93 49; (499) 255 96 22.
E-mail: kuchkovopole@mail.ru

Подписано в печать 19.03.10. Формат 60х90/16.
Усл. печ. л. 19. Печать офсетная.
Тираж 1000 экз. Заказ № 1724.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122
Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36
<http://www.gipp.kirov.ru>; e-mail: pto@gipp.kirov.ru

ISBN 978-5-9950-0080-8



9 785995 100080 8 >