

Сергей Фирсов

Церковь в Империи

Очерки из церковной истории
эпохи Императора Николая II



САТИСЪ
ДЕРЖАВА
Санкт-Петербург
2007

По благословению
Архиепископа Брюссельского и Бельгийского
СИМОНА

Настоящая книга представляет собой сборник статей, посвященных проблемам церковной жизни и церковно-государственных отношений эпохи Императора Николая II. Некоторые из представленных материалов публикуются впервые; большинство работ увидело свет в малотиражных изданиях и на сегодняшний день недоступно широкому читателю.

В статьях, составляющих книгу, затрагиваются темы, не получившие освещения в монографиях автора «Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России» (СПб., 1996) и «Русская Церковь накануне перемен (1890-е–1918 гг.)» (М., 2002).

Книга предназначена специалистам-историкам и религиоведом, а также всем интересующимся историей России и Русской Православной Церкви в последний период существования Империи.

ISBN 978-5-7868-0088-4

© С.Л. Фирсов, текст, 2007

© Издательство «Сатисъ», 2007

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

История Православной Российской Церкви эпохи последнего царствования — тема, в последние годы активно изучаемая и обсуждаемая. Случайным это назвать нельзя. Новый мир, в котором религии места не предусматривалось, навсегда уничтожил прежние формы взаимоотношений Церкви и светской власти, принципы конфессиональной государственности. В условиях строительства «коммунистического завтра» на Православие стали смотреть как на политический и идеологический «реликт», само существование которого обуславливается только временем. Логика была достаточно проста: строительство нового мира неизбежно содействует уменьшению числа верующих в стране, доказывая верность марксистской идеологии (тем более что строительство предполагало и насильственные методы воздействия на носителей чуждой идеологии). 1920-е — 1930-е гг. показали это со всей ужасающей очевидностью. Даже условное «возрождение» Церкви во время Великой Отечественной войны не привело к отказу советских властей от ленинской антирелигиозной идеологии — хрущев-

ские гонения явились тому очередным доказательством. В дальнейшем, вплоть до второй половины 1980-х гг., религия и Церковь продолжали жить в системе жестко установленных правил, в качестве «терпимых» противников антирелигиозных принципов, исповедовавшихся коммунистической партией.

Падение коммунизма и выход Церкви из невольного семидесятилетнего идеологического плена актуализировали многие вопросы, ранее считавшиеся табуированными. Одним из них и был вопрос о ее (Церкви) предреволюционном бытии. В самом деле: чем была в императорской России Православная Церковь — только ли «безгласной служанкой» государства и его «идеологическим оружием»? Можно ли (и нужно ли) повторять старые советские обвинения Церкви в том, что она являлась «верным столпом самодержавия», не слишком задумываясь над очевидной некорректностью подобного рода заявлений? Кроме того, необходимо было ответить и на вопрос о роли монархической государственности в деле церковного строительства в конце XIX — начале XX вв., о роли обер-прокуроров Святейшего Синода, о состоянии внутрицерковной жизни и т.п. Ответы на эти, как и на многие другие вопросы, требовали отказа от идеологических штампов недавнего советского прошлого и в то же время заставляли с осторожностью относиться к заявлениям новых мифотворцев, рассматривавших эпоху Императора Николая II как сугубо «золотое время», уничтоженное происками «злых сил».

Понимая все сложности, на заре 1990-х гг. я приступил к изучению проблем взаимоотношений Церкви и государства конца XIX — начала XX вв., частично обобщив свои исследования в монографии «Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России», вышедшей в издательстве Русского Христианского гуманитарного института в 1996 году. В

книге рассматривались важнейшие проблемы, стоявшие перед Церковью в период после Первой российской революции и вплоть до Февраля 1917 г. Монографическим продолжением и развитием настоящей темы стало появление в 2002 г. в Москве работы «Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 гг.)», в которой существенное внимание было уделено подготовке и началу церковных реформ, работам Предсоборного Присутствия 1906 г. и положению Церкви после падения самодержавной власти в России. Однако многие вопросы настоящей темы оказались за рамками этих книг, получив свое развитие в статьях. Кроме того, я составил краткий очерк основных событий русской церковной жизни последних лет императорской России, который в популярной форме позволял бы заинтересованному читателю ознакомиться с материалами, исследованными в двух названных выше книгах. Этот очерк — своего рода введение в тему. Он и открывает настоящий сборник.

Следующий материал посвящен истории парадного портрета Императора Николая II. Совсем небольшой текст является по сути комментарием к изображению, волею истории ставшему символом. Впервые текст появился в Московском церковном вестнике (2002, № 14–15).

Следующий текст посвящен Саратовским торжествам 1903 г., в которых участвовала и Царская Семья. Он был опубликован в материалах V Всероссийской исторической научно-практической конференции, посвященной 100-летию канонизации прп. Серафима Саровского (Саров, 2004). Продолжающая настоящую книгу работа о должности обер-прокурора Святейшего Синода в начале XX столетия посвящена вопросу о юридическом статусе главы ведомства православного исповедания накануне революции 1905 г. Эта работа, как и следующая за ней статья «Православная Церковь между двух революций», публикуется впервые. Хронологически увязывается с названной выше и

статья о церковном реформаторстве начала XX века, посвященная старообрядческому епископу Михаилу (Семенову), бывшему православному архимандриту и профессору С.-Петербургской Духовной Академии. Статья увидела свет в сборнике памяти В.С. Дякина и Ю.Б. Соловьева («Проблемы социально-экономической и политической истории России XIX–XX вв.» СПб., 1999). С тем же временем связана и другая проблема, оказавшаяся востребованной в наши дни — проблема канонизации Императора Павла I. Именно в начале XX в. вопрос о святости сына Екатерины II всерьез стал обсуждаться в церковных и околоцерковных кругах. Статья об этом увидела свет в сборнике памяти Ю.Д. Марголиса (СПб., 2000).

Статья «Религиозная критика социализма в Православной Российской Церкви начала XX века» была опубликована в № 2 (5) 1998 г. петербургского журнала для ученых «КЛИО». Работа оказалась испорчена тем, что при корректуре «исчезли» все ссылки. Таким образом, настоящая публикация позволяет читателю не только следить за ходом мысли автора, но и видеть те материалы, которые он использовал. Представленная статья, как мне кажется, дает дополнительные аргументы в пользу того обстоятельства, что Церковь в начале XX века стремилась найти ответы на злободневные вопросы как социально-политического, так и морально-нравственного характера, часто сознательно противопоставляя свои мотивы позиции «российской общест-венности», в том числе и настроенной «богоискательски». Аргументом сказанному, видимо, может служить впервые публикуемая в настоящем сборнике статья о церковно-юридических и социально-психологических аспектах отлучения Льва Николаевича Толстого.

Следующая статья посвящена деятельности владыки Евлогия (Георгиевского) как депутата Государственной Думы. Настоящая работа была прочитана в качестве докла-

да на ноябрьской (2006 г.) конференции Отдела внешних церковных связей Московской Патриархии, посвященной 60-летию со дня кончины митрополита. Ранее, в монографиях, мне приходилось писать о думском духовенстве и о «церковной» политике Государственной Думы, но специально разбирать деятельность одного из ведущих православных «парламентариев» III Думы — никогда. Данная статья, по возможности, ликвидирует этот пробел.

Продолжает серию публикаций обширная работа, посвященная изучению церковных изданий и издательской деятельности Православной Церкви в эпоху Императора Николая II. Данная работа (публикуемая впервые) позволит понять, что, как и почему издавалось Церковью в последние предреволюционные десятилетия, в том числе и о фундаментальной Православной богословской энциклопедии.

Следующий материал посвящен деятельности владыки Антония (Храповицкого) как православного полемиста и публициста конца XIX—начала XX веков. В основу этого материала был положен октябрьский (2006 г.) доклад, сделанный на конференции, посвященной 70-летию со дня кончины митрополита Антония, и проходившей в Свято-Троицкой православной семинарии Русской Зарубежной Церкви (Джорданвилл, США). Совсем недавно доклад был опубликован в научно-богословском и церковно-общественном журнале Отдела внешних церковных связей Московской Патриархии «Церковь и время». В современных условиях, когда политическая ангажированность в отношении владыки Антония стала достоянием прошлого, изучение его взглядов, форм и методов убеждения, представляется одной из актуальных проблем церковной истории последнего царствования (тем более, что вл. Антоний был одним из наиболее известных в России церковных публицистов).

В двух следующих статьях, ранее опубликованных в журналах «Новый Часовой» (1994, № 2) и «Церковно-исторический вестник» (1998, № 1), речь идет о финансовых проблемах. В первом случае рассматривается вопрос о материальном положении священно- и церковнослужителей русской армии и флота конца XIX—начала XX вв.; во втором — финансовое положение Церкви в 1907–1917 гг. Материал, который следует далее, посвящен истории подготовки Поместного Собора и поискам новых взаимоотношений между Церковью и обществом. Несмотря на то что в статье рассматриваются проблемы, освещенные в первом очерке, я все же решил включить ее в книгу (тем более что статья — аналитическая, а обзор — только фактографичен). Ранее статья о Соборе была опубликована в научно-богословском и церковно-общественном журнале «Церковь и время» (2003, № 4 (25)). Завершает сборник работа о революции 1917 г. и попытках «демократизации» Церкви, изданная в № 6–7 за 2000 г. в журнале «Церковно-исторический вестник»*.

Дальнейшая история Церкви — история ее выживания в годы гонений на религию и борьбы власти с верующими. Это — отдельная, трагическая страница Русского Православия. И все же, убежден, ее понимание невозможно без осознания того, чем была и что могла делать Церковь перед революцией. Понимание эпохи гонений без знания церковной истории последнего царствования затруднительно и потому, что Новомученики и Исповедники Российские, причисленные к лику святых на юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года, были воспитаны и сформировались как православные христиане именно в конце XIX — начале XX

* Все публикуемые работы выходят в свет после внесения авторской и редакторской правки.

вв. Чтобы осознать их религиозный подвиг необходимо знать, что такое церковная жизнь николаевской России.

Надеюсь, что в некоторой степени решению этой непростой задачи будет способствовать и настоящая книга.

Июль 2007 г.

КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ В 1901–1917 ГГ.

Начало XX в. стало для Православной Российской Церкви временем исключительным: именно тогда, впервые за Синодальный период, были практически поставлены вопросы о созыве Поместного Собора и изменении структуры высшего церковного управления. Русские архипастыри, пастыри и миряне-богословы предреволюционного периода блестяще доказали, что разговоры о глубоком «кризисе официального православия» не имеют под собой прочного основания, что церковная реформа не только желательна (об этом много писали и в предшествующем веке), но и практически необходима — для будущего империи, для сохранения церковно-государственного союза. То, что реформа все-таки не была осуществлена (хотя и достаточно подготовлена) может рассматриваться как трагедия Русского Православия, ибо Церкви (как и власти светской) оказалось не под силу преодолеть «синодальные путы». Винить в этом кого-либо — совершенно некорректно, так как глобальная трансформация политико-религиозной системы всегда сложна и непредсказуема. Однако уже то, что Цер-

ковь нашла в себе силы и желание начать сложный процесс восстановления канонического строя, разрушенного Петром Великим, заслуживает памяти и вечной благодарности потомков, которые не должны забывать, как этот процесс был начат и как проходил — вплоть до установления боготорческой большевистской власти.

* * *

XX в. начался для Русской Церкви с трагического, но давно назревшего и религиозно оправданного шага: определением Святейшего Правительствующего Синода от 20–22 февраля 1901 г. за № 557 об отлучении Л.Н. Толстого. О необходимости такого шага в церковных кругах и среди православной общественности России говорили давно, но решиться на это было непросто: любое (даже оправданное) действие, направленное против великого писателя, имело огромный резонанс не только в России, но и в мире. Однако Толстой, задолго до 1901 г., поставил себя во враждебные отношения к Церкви и ее учению. «Последней каплей», переполнившей терпение иерархов, стало, как считается, издание романа «Воскресение», в котором писатель резко (и не в первый раз) высказывался против основных постулатов православной веры и «официального» христианства. В синодальном определении указывалось, что лжеучение Толстого — «противохристианское» и «противоцерковное». Иерархи заявляли, что великий писатель посвятил «свою литературную деятельность и данный ему от Бога талант на распространение в народе учений, противных Христу и Церкви, и на истребление в умах и сердцах людей веры отеческой, веры православной». Определение гласило, что «Церковь не считает его своим членом и не может считать, *доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею*». Из сказанного следует, что иерархи не теряли надежды на возвращение Л.Н. Толстого в православное лоно, заканчивая свое определение характерной молит-

вой: «Да подаст ему Господь покаяние в разум истины» (2 Тим. 2, 25). Как известно, вплоть до своей смерти в 1910 г. Л.Н. Толстой так и не покаялся, но винить в этом православную иерархию нет никакой возможности: Святейший Синод делал все от него зависевшее, чтобы писатель не умер, находясь вне церковной ограды. Но покаяния не последовало...

В ноябре 1901 г. в Петербурге, с разрешения высшей церковной власти и при «молчаливом попустительстве» обер-прокуратуры Св. Синода, были открыты Религиозно-философские собрания (РФС). Именно тогда впервые русские интеллигенты-«богоискатели» лицом к лицу встретились с представителями Православной Церкви — «для свободного обсуждения вопросов Церкви и культуры». Выдающийся богослов протоиерей Георгий Флоровский считал, что собрания знаменовали собой преодоление «шестидесятых годов» (т.е. нигилизма и безбожия) и возврат к вере. Председателем РФС, по благословению столичного митрополита Антония (Вадковского; 1846–1912), стал ректор Петербургской Духовной Академии епископ Сергей (Страгородский; 1867–1944, будущий Святейший Патриарх Московский и всея Руси). Просуществовавшие около полутора лет, собрания стали вехой в истории Православной Российской Церкви Синодального периода, доказав, что богословски просвещенные православные клирики и миряне глубоко заинтересованы в разрешении церковно-общественных вопросов и не менее, чем «богоискательски» настроенная интеллигенция, желают религиозного возрождения на основе соборности. На заседаниях РФС обсуждались отношения Церкви к интеллигенции, вопросы о Л.Н. Толстом, о свободе совести, о соотношении духа и плоти, о браке, о догматическом развитии и т.п. Всего прошло более двадцати заседаний. Разумеется, на многое участники смотрели с диаметрально противоположных позиций (по словам писателя Д.С. Мережковского, «соединения Церкви с миром не удалось»), но первый шаг по преодоле-

нию отчуждения интеллигенции и представителей Церкви был сделан. «Богоискатели» чем дальше, тем больше позволяли себе критиковать российскую «симфонию властей», порой высказывая мнения, воспринимавшиеся православными клириками и богословами как еретические. Постепенно РФС превращались в политический клуб. Разумеется, в тех условиях обер-прокуратура Святейшего Синода не могла оставаться безучастной — в апреле 1903 г. многолетний руководитель духовного ведомства (в 1880–1905 гг.) Константин Петрович Победоносцев (1827–1907) настоял на запрете собраний. Однако их идеи оказались все-таки весьма плодотворными для Церкви, ибо они содействовали пониманию здоровыми ее силами того очевидного факта, что «и в Церкви должен был начаться подъем, и не только пробуждение пастырского внимания к культуре, но и духовной заинтересованности в богословской культуре и культурности... Того и другого требовала сама жизнь, логика истории, логика событий» (прот. Георгий Флоровский).

Впрочем, это стало ясно в те же годы, когда церковная общественность стала вновь серьезно говорить о необходимости церковной реформы и восстановлении канонического строя церковного управления.

Вопрос о церковных реформах в течение многих десятилетий входил в число табуированных. Поднимать его было не столько опасно, сколько бесполезно, так как обер-прокурор Святейшего Правительствующего Синода К.П. Победоносцев искренно полагал, что именно в Церкви хранится необходимый России «запас простоты», надеялся, что духовные средства позволят обойтись без переустройства «учреждений». По мнению Победоносцева, любые разговоры о реформировании строя церковного управления мешали «нормальному» (как он его понимал) течению государственной жизни, поскольку Церковь и царство в России представляли собой нераздельное целое. Именно поэтому он считал принципиально недопустимым пересмотр петровской сино-

дальной системы, почти за двести лет своего существования ставшей вполне «традиционной». Стараясь держать православное духовенство подальше от «злых» вопросов современности, обер-прокурор тем самым содействовал понижению их интеллектуального уровня, отстраненности и отчужденности клира от мира. Вред такого подхода осознавали не только враги Победоносцева, но и его политические друзья.

Чем дальше, тем больше современники понимали, что вопрос из теоретической плоскости неминуемо должен перейти в практическую. Ярким доказательством стала статья, появившаяся весной 1901 г. в богословско-философском журнале «Вера и разум», издававшемся в Харьковской епархии. Представлена она была в виде письма, адресованного архиепископу Харьковскому и Ахтырскому Амвросию (Ключареву; 1820–1901). Мстительный иерарх, которому шел восьмой десяток лет, архиепископ Амвросий был известен консервативными взглядами в духе «Московских ведомостей» М.Н. Каткова. «Верой и разумом» он фактически руководил, помещая на страницах журнала те статьи, которые отвечали его религиозно-философским представлениям. Нельзя было и представить, чтобы журнал опубликовал какой-либо материал, не уведомив архиепископа, без его согласия и благословения.

Тем удивительнее кажется опубликованное в «Вере и разуме» письмо некоего почетного гражданина «из бывших духовных» Иеронима Преображенского, который совершенно открыто заявлял о ненормальных церковно-государственных отношениях, сложившихся в России с петровских времен. Преображенский писал, что после неудачи Патриарха Никона в XVII в. Церковь *навсегда* подчинилась власти государей и по существу всегда играла роль «чего изволите», соглашаясь «духу времени». Не избежал критических нападок и обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев. Пророчески звучали слова автора письма, когда он, резюмируя, задавался вопросом, окажется ли несправедливым предполо-

жение, «что все наше духовенство, в лице своих представителей, при изменившемся сверху режиме, так же будет славословить государя конституционного, как славит оно теперь самодержавного. Итак, зачем лицемерить, ведь не в самодержавии тут сила, а в монархе». И хотя И. Преображенский надеялся на лучшее («на будущее надо смотреть с упованием»), тем не менее с горечью констатировал, что ни он, ни архиепископ Амвросий, по старости, не доживут «до того времени, когда Церковь наша очистится от всякой лжи, неправды и всего несущественного». Это было первое открытое заявление такого рода, сделанное в православном журнале с ведома православного архиерея. Именно публикация в «Вере и разуме» и положила начало активному обсуждению исключительно важных проблем церковно-государственных отношений и показала, что игнорировать многочисленные нестроения синодального устройства уже невозможно.

К тому же, начиная разговор о церковных проблемах, авторы неминуемо поднимали вопрос о религиозно-нравственном состоянии общества, которое представлялось им исключительно ненормальным. Например, защищавший архиепископа Амвросия от нападок публицист Л. Багрецов указывал на умственную и нравственную эпидемию, переживавшуюся, по его мнению, в то время и состоявшую «в отрицании Бога, Богом установленной власти и всего духовного в мире и человеке. Она грозит гибелью, — подчеркивал автор, — всякому общественному порядку, религии, грозит поколебать самые основы нашей святой Церкви и государства».

Вскоре архиепископ Амвросий скончался, и о письме И. Преображенского предпочли более не вспоминать. Но слово было сказано, и тем важнее оно было, что прозвучало при поддержке одного из старейших русских иерархов, известного своими богословскими и публицистическими выступлениями не меньше, чем консервативностью взглядов. Это значило, что даже иерархи Православной Церкви пере-

ставали соглашаться с ролью молчаливых статистов, заявляя о своих проблемах так, чтобы убедить государство: от успешности решения церковных проблем зависит и будущее православной империи.

Конечно, и светские власти прекрасно понимали актуальность религиозного вопроса. Доказательством может служить политическое завещание председателя Комитета министров Н.Х. Бунге, еще в 1890-х гг. на первый план ставившего «вопрос о введении широкой веротерпимости».

Однако проведение любых мероприятий в этом направлении предполагало прежде всего дарование прав и свобод главенствовавшей в стране конфессии, в том числе права на самостоятельное, свободное от мелочной регламентации и опеки решение внутрицерковных вопросов. Иначе говоря, необходимо было ослабление государственного контроля. Но понятный в теории вопрос не просто было перевести в практическую плоскость: ведь на протяжении почти двух веков Православная Церковь существовала в теснейшей зависимости от государства и представить последствия даже частичного пересмотра синодальной системы при всем ее несовершенстве было не просто. Это представляло тем большую трудность, что за XVIII и XIX ст. она стала частью единой системы управления империи и ее изменение неминуемо повлекло бы за собой «цепную реакцию», вызвав необходимость реформы других звеньев.

Немаловажным оставался и психологический фактор: воспитанные в духе безропотного послушания воле обер-прокурора, православные иерархи не имели опыта и традиций противостояния светской власти (за исключением нескольких инцидентов, например с ростовским митрополитом XVIII в. Арсением Мацеевичем, за противодействие церковной политике Екатерины II лишенного не только кафедры, но и монашества и переименованного в Андрея Вралья). Отсутствие таких традиций, привычка опираться в трудных случаях на государственную помощь создавали

дополнительные проблемы в случае изменения церковно-государственного устройства. К тому же многолетний обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев не уважал русскую иерархию, не доверял ей, признавая только внешнюю государственную силу. Характерный пример: как-то раз один из почитателей К.П. Победоносцева выразил восхищение единодушием епископов на сессиях Святейшего Синода, на что обер-прокурор цинично заявил: «Они нарушают единство своими подписями: у каждого из них разный почерк».

Такое недоверие, в свою очередь, самым негативным образом сказывалось на внутрицерковных отношениях: между архиереями и белым духовенством, между приходскими священниками и православными мирянами. По точному замечанию известного юриста и общественного деятеля А.Ф. Кони, Победоносцев «допускал существование условий, в которых росли среди духовенства те чувства обиды и ненависти к светской власти, которые так ярко вспыхнули при освободительном движении».

Все это необходимо учитывать, когда заходит речь о событиях, предшествовавших и сопутствовавших церковным реформам начала XX в. Впрочем, несмотря на имевшиеся сложности, духовенство и церковная общественность постепенно стали заявлять о проблемах, не боясь (или боясь меньше, чем ранее) недовольства обер-прокурора. Главными центрами, откуда доносились голоса о насущности реформ, были Духовные Академии — Московская, Казанская и Санкт-Петербургская. Профессора этих духовных школ «создали для реформы огромную подготовку в богословском сознании». Но более всего в деле популяризации вопроса об изменении антиканонического устройства православного церковного управления сделали москвичи — как профессора Духовной Академии, так и православные миряне. Одним из важных этапов на пути подготовки общественного сознания к проведению церковных реформ стала

статья известного церковного публициста, бывшего революционера Л.А. Тихомирова (1852–1923).

В декабре 1902 г. в «Московских ведомостях» он опубликовал большую работу под названием «Запросы жизни и наше церковное управление». В этой статье откровенно заявлялось, что необходимо восстановить нарушенный Петром Великим строй церковного управления, что «учреждения 1721 года вышли неудачными», хотя, по его мнению, принципиально и не исказили государственно-церковных отношений. Подобная поправка в тех условиях была необходима, поскольку позволяла говорить о реформе, избегая критики государственного всевластия в церковных делах. Именно поэтому Тихомиров акцентировал внимание на том, что церковное управление построено не сообразно с собственными законными принципами и основная причина тому — сохранение устарелого принципа коллегиальности, введенного сподвижником Петра — архиепископом Феофаном Прокоповичем — под прикрытием идеи соборности.

Предложения сводились к следующему. Прежде всего, Тихомиров считал необходимым возобновить и время от времени созывать Поместные Соборы, которых Святейший Синод никак не может заменить. Во-вторых, в самом Святейшем Синоде требуется разъединить функции, «ошибочно слитые воедино по вине несостоятельной и всюду отброшенной идеи коллегиальности». Это значило, что первенствующий член Святейшего Синода («митрополит резиденции государя Императора») получит все права Синода по управительным функциям, то есть права Патриарха. Далее, остальной состав Святейшего Синода сохранит свои совещательные функции, при этом его состав усилится присоединением к вызываемым членам ученых архимандритов и протоиереев. Обер-прокуратура в результате проведенных изменений должна вернуться к своей основной функции государственного надзора за законным течением дел церков-

ного управления. Этому должна способствовать и передача права контактов с верховной властью от обер-прокурора первосвященствующему митрополиту или Патриарху, «если первосвященитель получил бы такое наименование, для того чтобы не умалять внешнего престожа России в отношении восточных патриархий, и особенно в отношении Рима».

Таким образом, резюмировал Тихомиров, все было бы приведено в действенное состояние, тем более что органы церковного управления не уничтожены, а как бы «зарыты» в смешении всех в одно учреждение и поэтому лишаются «возможности исполнить удовлетворительно хотя бы и одну из возложенных функций». Подход публициста к проблеме нельзя не признать исключительно тонким: понимая бесперспективность критики синодальной системы и проведенной Петром в XVIII столетии церковной реформы, Тихомиров предлагает вернуться к мысли великого преобразователя России о «сильном и важном правительстве церковном», подмечая, что этого одинаково требуют интересы и Церкви, и государства. На фоне постоянно звучавших тогда заявлений о росте неверия и слабом влиянии Церкви не только на образованное общество, но и на простой народ, мысли автора могли встретить самое внимательное и доброжелательное отношение.

Так и получилось. На работу Тихомирова обратили внимание все, интересовавшиеся проблемами церковных реформ. Но у некоторых читателей возникали большие сомнения в возможностях государственной власти решить их. «Тихомиров Лев пишет, пишет, необходимо восстановить законный строй Церкви, — отмечал в дневнике близко знавший церковные дела генерал А.А. Киреев, — но это дело не правительства, а государства. Но где государство? Да и что такое? Само общество? Но как оно может говорить? Все же тут неминуемо сосредоточивается на государе. Государю же я говорил подробно об отношениях его

власти (вл[ась] мирская) к Церкви. Но... кроме одобрения моим взглядам — ничего не вышло!»

Старый генерал поторопился в своих заключениях: Император не только одобрил его взгляды, но и проявил неподдельный интерес к работе Л.А. Тихомирова. Работа эта в 1903 г. вышла отдельной брошюрой и была представлена на высочайшее имя. По требованию Николая II митрополит Петербургский (в 1898—1912 гг.) Антоний (Вадковский) в марте 1903 г. написал ему отзыв о статье Тихомирова. «Я выразил согласие с тезисами автора, — вспоминал два года спустя митрополит, — и закончил свой отзыв следующими строками: “Мне всегда казалось, что при усиливающемся развитии русского самосознания, само собою — рано или поздно — наступит время, когда общественное мнение вынуждено будет сказать, что стыдно и невозможно Руси Святой жить при ненормальном строе церковного управления. Когда настанет этот желанный час, нам не дано знать. Это знает только Всеведущий Бог. Но мы все должны молиться, чтобы Господь призрел с небес милостию Своею на Свое достояние — Церковь Свою Православную и на Русь нашу Святую и великую, судьбы которых, по воле Всемогущего Бога, вверены теперь заботам Вашего Величества”».

Итак, Император узнал мнение первенствующего члена Святейшего Синода о церковной реформе. Но декабрьскими публикациями Л.А. Тихомирова дело не ограничилось. В «Московских ведомостях», которые Император регулярно читал, уже в начале 1903 г. были опубликованы новые статьи, затрагивавшие религиозные и политические вопросы русской жизни. Таким образом, вопрос получал свое развитие.

В январе газета опубликовала речь С.А. Нилуса, в дальнейшем известного церковного писателя, сказанную им в Мценском комитете о нуждах сельскохозяйственной промышленности. Формально, в речи не затрагивался вопрос о

церковной реформе — она была посвящена иному: как выйти из кризиса, в котором к XX веку оказалось и поместное дворянство, ряды которого безнадежно таяли, и быстро разорявшееся крестьянство. Нилус предлагал даровать селу поместную, назначенную царской волей, а не выборную, дворянскую власть, «под селом разумея церковный приход». Разумеется, власть эта должна была находиться только в руках православного дворянства. Для контроля Нилус предлагал использовать не только высшую власть, но и (с совещательными правами) приходской совет, составленный из пастыря Церкви и избранных приходских старейшин.

Нилус, разорившийся орловский помещик, полагал правомерным искать выход из экономического тупика, в который зашло поместное дворянство, на религиозно-политическом пути. Но его предложение предусматривало усиление роли православного прихода, чего невозможно было представить без проведения изменений во всем строе русской церковной жизни. Не случайно, думается, несколько месяцев спустя о приходе вспомнил и министр внутренних дел В.К. Плеве, в разговоре с военным министром А.Н. Куропаткиным заявивший о своих планах: «Прежде всего надо приподнять значение Церкви. Вернуть церковному влиянию население. Увеличить значение прихода. Затем надо приподнять достаток сельского населения».

Увеличить значение прихода было возможно, восстановив выборность духовенства, отмененную еще Императором Павлом I в 1797 г. (вследствие участия священников в бунтах крестьян против помещиков). Отмена выборного начала привела и к отмене заручных прошений (т.е. подписанных прихожанами ходатайств о назначении к ним на приход «излюбленного» ими клирика), которые раньше обязательно требовались с прихожан. Прихожане с тех пор в большинстве своем участвовали в жизни прихода, лишь молясь на богослужениях и заказывая священникам требы.

Показательно, что, когда в 1885 г. московское земство возбуждало вопрос о восстановлении древнего права прихода избирать «излюбленных людей» на должность приходских священников, Святейший Синод ответил отказом, сославшись на то, что избрание кандидата лежит на нравственной ответственности епископа. Таким образом, то, что в начале XX в. вопрос о приходе был переведен в практическую плоскость, свидетельствовало о заинтересованности властей в корректировке синодальной модели церковно-государственных отношений и, соответственно, в проведении изменений в строе церковной жизни.

Новым доказательством этой заинтересованности стала очередная статья Л.А. Тихомирова «Государственность и религия», опубликованная в «Московских ведомостях» в конце февраля — начале марта 1903 г. В ней Тихомиров выступал против усвоения государством религиозного индифферентизма как принципа, так как религия всегда неразрывно связана с нравственностью. Исходя из этого, автор говорил, что потребность охранить и развить общественную нравственность *естественно* приводит государство к связи с Церковью. Поэтому-то так важно правильно поставить «союз» гражданского и духовного общества, чтобы они друг другу не только не мешали, но и помогали.

Затем публицист вполне логично обращался к формулированию главной задачи — как государству «дать Церкви самостоятельность, возможность быть такою организацией, каковою она должна быть по *своим* законам, и при этом остаться с нею в союзе». При этом Тихомиров полагал, что имеет право быть оптимистичным и ожидать позитивного решения государственно-церковного вопроса, от которого зависит «союзное существование государственности и религии». Оптимизм публициста оправдывался тем, что интерес светских властей к церковным проблемам чувствовался тогда вполне явно. К примеру, в манифесте «О предначертаниях к

усовершенствованию государственного порядка», опубликование которого было приурочено ко дню рождения Императора Александра III — 26 февраля, имелась статья, в которой указывалось на необходимость деятельно продолжать мероприятия, направленные к улучшению материального положения сельского духовенства и подъему его значения в общественной жизни паствы. Разумеется, в манифесте подчеркивалось и первенствующее значение Православной Церкви.

Стоит также заметить, что в проекте манифеста 26 февраля 1903 г., составленном близким к Николаю II издателем консервативной газеты «Гражданин» князем В.П. Мецкерским, имелся пункт, предполагавший разработку условий, «на которых могла бы быть расширена разумная свобода слова и совести, в согласовании оной с духом нашей Церкви и государственного строя». Однако эта статья подверглась редактированию в первую очередь. Из нее вначале убрали, превратив в самостоятельную статью, положение о свободе совести и развили тему о роли Православной Церкви как «первенствующей и господствующей». В окончательной же редакции Государь вычеркнул вовсе статью о свободе слова, фактически исключив и статью о свободе совести.

Но, несмотря на это, важно отметить, что наряду с вопросом о положении Православной Церкви все-таки рассматривался и вопрос о свободе совести. Значит, светские власти понимали их взаимосвязь, хотя и не вполне представляли, как «технически» сохранить первенство и одновременно претворить в жизнь принцип свободы совести. С другой стороны, заявив в манифесте о необходимости участия клириков в жизни паствы, власти показали свою заинтересованность в большей, чем наблюдалась ранее, социальной активности Православной Церкви и выразили неудовлетворенность состоянием религиозного окормления мирян.

В апреле 1903 г. Император в ходе посещения Москвы заехал в Новоиерусалимский монастырь, где был погребен

известный церковный реформатор Патриарх Никон. Пресса откликнулась на это посещение, заявив, что могила святителя «теперь настоящий символ примирения царя и патриарха». «Московские ведомости» не забыли указать, что только впоследствии, с появлением в России протестантских влияний, личное столкновение царя Алексея Михайловича и патриарха Никона «раздули для потомства в образчик будто бы принципиального столкновения власти церковной и государственной и сделали из памяти Никона орудие для искажения столь благотворного союза власти верховной и святительской».

Более откровенно высказаться было трудно: газета, опубликовавшая к тому времени уже серию статей Л.А. Тихомирова, однозначно высказывалась в пользу восстановления патриаршества, доказывая государю, что его власть от этого только укрепитя. Не случайно Патриарх Никон назывался в заметке «другом царским»; неизвестный автор ставил вопрос, когда же наконец засияет прежней жизнью символическое место «царя мира». У газеты имелись для таких вопросов веские основания: в церковных кругах было известно, что Николай II читал записку Л.А. Тихомирова и соглашался с ней. Более того, по словам генерала А.А. Киреева, «в уме государя в Москве, очевидно, боролись какие-то противоречивые течения. Несомненно, предполагалось что-то серьезное в области Церкви. В типографии чиновники сидели до 9 часов субботы (перед Пасхой), но их распустили». К сожалению, не известно, что планировалось объявить: прямых материалов на этот счет обнаружить не удалось. Но косвенные данные (сообщение Киреева и заметка в «Московских ведомостях») свидетельствуют, что государственных решений о Церкви ждали. К тому же весной 1903 г., очевидно, в Москве у митрополита Антония (Вадковского) состоялся разговор с дядей царя, московским генерал-губернатором великим князем Сергеем Алек-

сандровичем. Разговор касался необходимости изменения строя церковной жизни. Сергей Александрович сочувствовал церковным реформам. А спустя месяц, в мае 1903 г., министр внутренних дел В.К. Плеве рассказал митрополиту Антонию, что у него состоялся разговор с государем и что он, Плеве, хотел бы поговорить с Владыкой о необходимости переустройства церковного управления на основах канонов. Хотя разговор так и не состоялся, у столичного архипастыря сложилось впечатление, что Николай II этим вопросом серьезно занят.

В июле 1903 г. в жизни Православной Российской Церкви произошло одно из наиболее ярких и выдающихся событий начала XX в.: при непосредственном участии Государя в Сарове (что на границе Тамбовской и Нижегородской губерний) были организованы торжества, посвященные прославлению великого русского святого преподобного Серафима. Вместе с Императором и членами Дома Романовых в торжествах приняли участие от 150 до 300 тысяч богомольцев — огромное и по тем временам число. Для Николая II участие в Саровских торжествах стало символом его единения с народом, возможностью преодолеть «средостение» и с Божией помощью решить церковные нестроения.

Эти же церковные нестроения пытались обсудить и, по возможности, разрешить представители русской богословской науки: не случайно в том же 1903 г. в журнале Московской Духовной Академии «Богословский вестник» появилась работа заслуженного ординарного профессора МДА Н.А. Заозерского — крупного специалиста в области церковного права и православного публициста, откликавшегося на злободневные вопросы церковной жизни. Собственно говоря, его работа представляла собой развернутый ответ на статью Л.А. Тихомирова. Уже на первых страницах своего исследования Заозерский специально подчеркнул, что

стоит «неуклонно лишь на почве принципов православно-церковного права». С этой точки зрения он подверг критике «формальный подход» Тихомирова к исследованию причин слабости церковного управления.

Профессор считал главной причиной исключительно канцелярский, замкнутый принцип ведения всего церковного управления. «Наша иерархия правит народом православным чрез посредство канцелярий, чрез посредство бумаг, не входя с ним в непосредственное живое соприкосновение: вследствие этого все меры иерархии — законодательные, административные, судебные не имеют в глазах народа не только нравственного авторитета, не действуют на сердце или совесть его, но и не достигают должной общезвестности, популярности». Он полагал, что сказанное относится как к епархиальному, так и к центральному управлению.

Но то была лишь одна причина слабости. Вторую Заозерский видел в полном разобщении нравственно-интеллектуальных сил, имевшихся в распоряжении Церкви. Получалось, что у православной конфессии нет объединяющего принципа, который позволял бы ей соответствовать выдвигаемым временем задачам духовного окормления. Понимая это, профессор предлагал обратиться к решению проблемы прихода, ибо возрождение его как церковного общества пробудит интерес к церковным делам у мирян — вне их социального положения или половой принадлежности, — а через это выведет и приходской причт из изолированного положения, в котором последний пребывает. Заозерский напоминал читателям журнала, что Православная Церковь в России «нигде не называется обществом лиц, связанных единством веры и единством обязанностей ее исповедания. А между тем по канонической норме все ее устройство, все ее действия, все детали ее учреждений проникнуты сплошь общественным характером».

Разумеется, предложенное Н.А. Заозерским исправление было пожеланием идеалиста: едва ли возможно с помощью реформы изменить отношение к обязанностям исповедания, преодолеть разобщенность верующих. Но пафос выступления заключался в том, что любая реформа без такого преодоления будет пустым звуком. Привлечение внимания к коренному недостатку в церковном сознании (разобщенности верующих) можно считать основной мыслью, проводимой в работе Заозерского. Если бы архиереи, иереи, ревностные миряне и монашествующие, полагал он, с большим усердием заботились об исправлении этого недостатка, то «обновление» и «полнота» церковного организма явились бы сами собою; тогда сама жизнь сочетала бы иерархический и общественный элементы церковного устройства в такие формы и учреждения, которые далеко совершеннее проектируемых нашими, то есть моими и Л.А. Тихомирова, статьями».

На этом история полемики не завершилась: как комментарий уже к обеим статьям (Н.А. Заозерского и Л.А. Тихомирова) вскоре, в ноябре 1903 г., была написана работа профессора МДА по кафедре истории философии П.В. Тихомирова, однофамильца Л.А. Тихомирова. Появилась она в «Богословском вестнике» — в январском и февральском его номерах за 1904 г. Отметив факт долговечности петровского церковного управления, П.В. Тихомиров признал, что «за весь этот период трудно указать такое время, когда бы как в духовенстве, так и в народе не существовало скрытого недовольства своими церковными порядками, проявлявшегося иногда и в форме открытой критики и протестов». По словам профессора, за последние 30–40 лет и духовная, и светская журналистика постоянно возвращаются к этому вопросу.

Действительно, в 1860-е гг., в эпоху Великих реформ, вопрос о месте Православной Церкви в русском обществе, равно как и проблема церковных реформ были весьма акту-

альны и привлекали внимание современников. Однако в дальнейшем, особенно в годы правления императора Александра III и обер-прокурорства К.П. Победоносцева, ситуация кардинальным образом изменилась. Только с 1890-х годов вновь начала разгораться полемика. Об этом Тихомиров и напоминал своим читателям. «Теперь старый вопрос опять поставлен на очередь», — отмечал он. Сделав эти предварительные замечания, профессор решил осветить только одну принципиально важную историко-каноническую сторону вопроса о церковном управлении.

По его мнению, существовавшая в русской Церкви форма этого управления введена была без соблюдения необходимых канонических условий. Далее, рассмотрев те основания, которые приводились для оправдания церковной реформы Петра Великого, П.В. Тихомиров делал вывод, что «приговор об их каноническом достоинстве приходится дать отрицательный». Более того, профессор заявил, что светская власть в России провозгласила принцип своего верховенства над Православной Церковью и *de facto* захватила в свои руки ее высшее управление. А этот захват Церковь не одобрила и не признала. Следовательно, свое «теперешнее» (то есть синодальное) состояние Церковь могла признавать только временным. В петровской синодальной системе, писал П.В. Тихомиров, решительно нечем дорожить, а стремление к ее реформе необходимо приветствовать, возродив в церковной жизни господство «канонической соборности».

Впрочем, помимо публицистических статей, в которых резко критиковалось антиканоническое положение Православной Церкви и предлагались меры по решению церковного вопроса, тогда же увидела свет и апологетическая брошюра барона А.А. Иксуля «Отношения государства к религии». Можно предположить, что заинтересованной стороной в издании брошюры выступала светская власть, ибо проводимые Иксулем мысли должны были доказать одну «не-

предложную» истину: реформа Петра Великого *не испортила, а исправила* существовавшие в России церковно-государственные отношения. Не разделяя известную и популярную в Европе идею итальянского политика Кавура о свободной Церкви в свободном государстве, барон заявлял, что при разработке законоположений, касающихся религии, необходимо избегать мер, которые отталкивали бы государство от религии, ибо религия — не частное дело.

«Едва ли можно сомневаться в правильности вывода, — писал А.А. Икскуль, — что, воспрещая в деле религии все, что государству вредит, правительство не должно, однако, устанавливать при этом стеснений, не вызываемых действительною, безусловною необходимостью». При этом он подчеркивал, что духовенству не следует обладать государственной властью, точно так же как и последней не следует претендовать на непосредственное церковное управление. Автор много говорил о вреде принудительных мер в области религии, стараясь проиллюстрировать это доказательствами, взятыми не из российской, а из европейской практики. После такого экскурса барон специально остановился на религиозных проблемах, существовавших в России, указав, что «нигде в мире не существует, кажется, такой живой связи между государством и Церковью», как в нашей стране.

Казалось бы, должен последовать разбор последних публикаций, в которых анализировались церковно-государственные отношения и церковная реформа Петра Великого. Но автор поступил иначе. Понимая, что лучшая оборона — это нападение, барон заявил, что русская государственная власть совершенно правильно поступила, упразднив патриаршество, поскольку оно «стремилось подняться на царскую высоту и могло бы, в своих отношениях к непосредственным и прямым государственным задачам, присваивать себе те же нежелательные вмешательства в них и соперничества, которыми отличается папство». В

этих словах слышны отголоски «Духовного регламента» Феофана Прокоповича, писавшего в начале XVIII в. о вреде патриаршества по причине непонимания простым народом отличий духовной власти от самодержавной. По существу, А.А. Икскуль вновь популяризировал старый тезис: самодержавие не терпит двоевластия.

Однако Икскуль позволил себе и более серьезный разбор проблемы, полагая желательным расширение свободы веры до свободы совести. По мнению автора, это не привело бы к отпадению православных в католицизм или протестантизм, но ослабило бы переход православных в русские расколы, «совпадающие с русским характером и настроением». Иллюстрировал сказанное пример старообрядцев, численность которых не уменьшалась из-за законодательных воспрещений. В качестве доказательств из новейшей литературы А.А. Икскуль использовал только газету «Гражданин».

Это было не случайно. Барон признавался в конце своего труда, что при его составлении руководствовался высочайшим повелением «укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в Основных законах империи Российской, которые, благоговейно почитая Православную Церковь первенствующей и господствующей, предоставляют всем подданным нашим инославных и иноверных исповеданий свободное отправление их веры и богослужения по обрядам оной».

Как известно, эти слова взяты из манифеста 26 февраля 1903 г., в составлении которого В.П. Мещерский принимал самое живое участие. Князь еще с 1902 г. стал проводить в своем проправительственном издании идею гармонии свободы и самодержавия и, разумеется, хотел, чтобы эта мысль вошла в манифест. Но «либерализм» Мещерского сочли неуместным в официальном документе, и Николай II вместе с В.К. Плеве изъяли соответствующий пассаж. Видимо, не же-

лая оставлять своей идеи, князь решил популяризовать ее в брошюре А.А. Иксуля, тем более что вопрос о церковных реформах в тот период активно обсуждался в печати. Понимание актуальности вопроса о свободе совести для эффективного решения стоящих перед Православной Церковью проблем свидетельствовало, что и в правительственных (или околоправительственных) кругах сознавали неизбежность реформ, но не представляли еще путей, по которым можно было бы провести эти реформы наиболее безболезненно.

Однако даже подобные статьи, авторы которых, оправдывая синодальную петровскую систему, все-таки полагали важным делом укрепление начал веротерпимости в империи, были неприемлемы для обер-прокурора, ибо свидетельствовали о необходимости серьезных изменений в духовной сфере, то есть находили тогдашнее положение Православной Церкви неудовлетворительным.

В конце концов жертвой этой дискуссии все же стал и К.П. Победоносцев — символ неизменности религиозно-политических порядков, существовавших в императорской России. 2 ноября 1904 г. в газете «Русское слово» был опубликован антипобедоносцевский памфлет молодого священника Григория Петрова — популярного в те годы петербургского проповедника, преподавателя богословия в Политехническом институте и настоятеля церкви при Артиллерийской академии. Не называя обер-прокурора по имени, автор совершенно призрачно намекал на него — современники без труда могли узнать в «страшном нигилисте» (так назывался фельетон) именно Победоносцева. Через два дня «Страшный нигилист», правда уже под иным названием — «Великий инквизитор» — появился на страницах «Санкт-Петербургских ведомостей».

Спустя несколько дней начальник Главного управления по делам печати Н.А. Зверев уверял своих знакомых, что про фельетон ему никто не доложил, стремясь подчеркнуть

свою непричастность к появлению на страницах легальной русской прессы политического обвинения в адрес многолетнего обер-прокурора Святейшего Синода. То, что фельетон был написан священником, можно рассматривать как определенное «знамение времени»: самый факт публикации, последующая ее перепечатка, а также безнаказанность автора — все это показывало недееспособность победоносцевской системы управления Церковью. И дело было не столько в личности обер-прокурора, сколько в том, что эта личность олицетворяла.

«Все, что было честного и талантливое в стране, все сторилось изможденного старика, — писал Григорий Петров. — Ему приходилось брать, кто шел к нему сам, и подбор получился ужасный. Ни одного искреннего, убежденного, идейного, одушевленного делом веры человека. Сплошь почти были казнокрады, взяточники, в лучшем случае — черствые карьеристы, бездушно холодные и к Богу на небе, и к Божьему делу на земле». Рисуя «людей и нравы» ведомства православного исповедания, автор отдавал должное уму «старика», работавшего во имя Бога «с руками по локоть в крови». Создавалась удручающая картина исключительного цинизма, вытекавшего из абсолютного недоверия «страшного нигилиста» к людям — «разновидной подлости в человеческом виде». Итог виделся простым и ужасным: «старик» потерял веру во все, «осталось одно голое ничто, и с этим “ничто” надо идти к Тому, Кто был, есть и будет Все».

Это был жестокий и во многом несправедливый приговор К.П. Победоносцеву, вынесенный на закате его политической карьеры. Обер-прокурор воспринимался как олицетворение всего того, что мешает России идти вперед. Его голый критицизм, неумение найти позитивное решение какой бы то ни было проблемы к тому времени стали притчей во языцех. Чем дальше, тем больше исторический пессимизм Победоносцева становился нетерпимым, ведь в из-

менявшихся политических условиях требовался активный поиск выхода из тупика, а не сетования по поводу совершаемых при движении ошибок. В начале XX в. многие государственные деятели империи, порой откровенно враждовавшие друг с другом (как, например, С.Ю. Витте и В.К. Плеве), сходились в признании насущности реформ, в том числе и в сфере религиозной политики.

Эти реформы активно готовились на протяжении 1904 г., результатом чего вполне можно считать подписание Государем 12 декабря 1904 г. указа «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка». Разрабатывать предложения по реализации указа должен был Комитет министров, председатель которого С.Ю. Витте старался как можно более расширить отведенную Комитету роль, сделав его своеобразным «штабом» преобразований. К своим правам Витте относил и образование особых вневедомственных совещаний, председателей которых, правда, должен был назначать Государь. Для разработки рекомендаций по выполнению шестого пункта указа, в котором говорилось о неуклонном желании самодержца охранять терпимость в делах веры, было организовано Совещание министров и председателей департаментов Государственного совета. Перед этим органом была поставлена задача пересмотреть «узаконения о правах раскольников, а равно и лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям».

О Православной Церкви речь как будто не шла. Однако было ясно, что пересмотр прав старообрядцев и представителей неправославных исповеданий неминуемо затронет интересы первенствующей и господствующей в империи конфессии. Закономерно, что вопрос о положении Православной Церкви был поставлен в результате пересмотра общего государственного устройства: «симфония» властей в ее имперском варианте означала примат светской власти над властью духовной. Это прекрасно понимали и современники. Так,

митрополит Евлогий (Георгиевский), вспоминая прошлое, заметил, что именно «реформа государственного устройства повлекла за собой и проект реформы Церкви».

События развивались следующим образом.

После 2 марта 1905 г. Комитет министров по поручению своего председателя С.Ю. Витте подготовил и разослал министрам и председателям департаментов Государственного Совета предложенную к слушанию в совещании записку митрополита Антония (Вадковского) «О желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви». Кроме того, была подготовлена и «Справка к вопросам о желательных преобразованиях...», представляющая собой извлечения из книг и статей по затронутой проблеме. Совпадение названий правительственной справки и записки столичного архипастыря свидетельствовало о решимости светских властей поставить вопрос о церковных реформах на повестку дня.

Доказывали это и сами подобранные к заседанию «извлечения», открывавшиеся работой Л.А. Тихомирова. Во всех «извлечениях» вопрос о необходимости церковных изменений не ставился под сомнение. Материал был подобран так, чтобы показать неканоничность петровских церковных преобразований, неправомерность раздутых полномочий обер-прокурора Святейшего Синода, необходимость возобновления регулярных созывов Поместных Соборов и выборов Патриарха.

Таким образом, направленность «Справки» достаточно понятна: продемонстрировать на историко-канонических примерах необходимость церковной реформы. Составители, встав в оппозицию господствовавшим тогда формам управления Православной Церковью, хотели подготовить Совещание министров и председателей департаментов Государственного Совета к шагам в направлении, желатель-

ном для реформаторов во главе с Витте и митрополитом Антонием.

12 марта 1905 г. К.П. Победоносцев ответил на материалы, посланные ему управляющим делами Комитета министров. Этим ответом были «Соображения статс-секретаря Победоносцева по вопросам о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви».

Уже с первых же строк обер-прокурор стремился доказать вред предлагаемых изменений, исходя из выгод существовавшего церковно-государственного союза. Более того, Победоносцев пытался утверждать, что в России не было внутренней потребности во введении патриаршества, что реформой Петра Великого власть и честь епископов лишь возвысилась и уничтожились разлады между архиереями. Святейший Синод, говорилось в записке, — это постоянный Собор, необходимый в России по причине обширности и беспутья страны. Что же касается неурядиц XVIII столетия, то они вызывались не реформой Петра, а тогдашним засилием немцев и всеобщим невежеством в делах веры. С XIX столетия, когда нравы «постепенно смягчались», ничто не мешало Церкви увеличивать свое духовное влияние в народе.

Искренний почитатель великого преобразователя России, Победоносцев утверждал, что меры Петра в отношении духовенства были объективно оправданы тем, что Император не имел в своем распоряжении иного «орудия», кроме духовенства, а обязанность клириков, согласно петровскому указу, доносить об услышанных на исповеди готовившихся государственных преступлениях, давно потеряла значение и об этом следует забыть.

Впрочем, гласно рассматривать вопрос о церковной реформе на совещании Победоносцев не собирался, предпочитая действовать наверняка — через Императора. При этом, осознавая, что «замолчать» вопрос не удастся, обер-прокурор решил переиграть С.Ю. Витте самым простым способом — испросив у Николая II *разрешение на рассмотрение дела Свя-*

тейшим Синодом. Победоносцев полагал, что в Синоде сможет без труда добиться нужного результата, не допустив реформы высшего церковного управления. Видимо, с этой целью и была составлена специальная записка, представленная Государю за подписью товарища (заместителя) обер-прокурора В.К. Саблера. Очевидно, что данное обстоятельство послужило причиной встречи Саблера с Николаем II 13 марта: товарищ обер-прокурора был единственным официальным посетителем Царского Села в тот воскресный день.

Переданная Государю записка состояла из пяти пунктов, в первом из которых заявлялось, что «вопрос о поставлении Православной Церкви в соответствующее ее достоинству положение» был поднят по почину Императора, *«а не какого-либо иного лица»*. Прозвучавшее указание нельзя не признать сильным ходом со стороны обер-прокуратуры: всем напоминалось, что инициатор любых изменений в стране (в том числе и касавшихся положения Православной Церкви) — самодержец, без воли которого не может ничего делаться. После сказанного позволительно было напомнить Николаю II, что и мысли о созыве Собора, благоустройении прихода, упорядочении духовно-учебных заведений неоднократно им высказывались, почему и осуществление этих «царственных забот» должно начаться по указанию самодержца, *«а не иного лица»*.

Затем следовали конкретные предложения: возложить исполнение высочайших повелений, касавшихся Церкви, на Святейший Синод, ибо обсуждение и решение церковных вопросов в Совещании министров и председателей департаментов Государственного Совета «умалило бы» авторитет Святейшего Синода и вызвало в церковной жизни крупные осложнения. Правда, в записке не указывалось, какие осложнения могли произойти в случае обсуждения вопроса в совещании, но этого и не требовалось: ставка была сделана на испуг Императора. Не случайно в том же пункте сообщалось, что подготовленная для Витте и выпу-

ценная от его имени записка «О современном положении Православной Церкви» выставляет в качестве основного тезиса о неканоничности церковного управления со времен Петра Великого, который-де может доставить «великое торжество старообрядцам», постоянно это утверждавшим. В конце подчеркивалось, что для блага Православной Церкви следовало бы изъять вопрос о церковных преобразованиях из ведения Совещания, тем более что на точном основании указа от 12 декабря 1904 г. он не относился к числу дел, рассматривать которые входило в компетенцию Совещания.

Император согласился с предложением и оставил на записке резолюцию: «Изъять вопрос из Совещания и передать на рассмотрение Святейшего Синода». В тот же день, 13 марта, К.П. Победоносцев контрассигновал императорскую подпись. Обер-прокурор Святейшего Синода мог праздновать победу: представлявшееся ему опасным дело было вырвано из рук С.Ю. Витте. Однако победа Победоносцева была пирровой, и в этом он смог убедиться буквально через несколько дней.

Первоприсутствующий член Святейшего Синода митрополит Антоний уже 14 марта откровенно написал обер-прокурору о том, что сделанный им шаг — неправильный, так как в Комитете министров вопрос о церковных преобразованиях «вырастал органически из ранее поставленных вопросов религиозного порядка. Через Комитет само государство сказало бы, что оно снимает самим же им наложенные на церковную жизнь узы и предоставляет Церкви самой рассудить о способах устройства церковного управления по каноническим основаниям. Вот тогда бы, — полагал митрополит, — и началась работа Синода по организации Поместного Собора для устройства церковных дел».

Ответил Победоносцеву и Витте. Председатель Комитета министров прежде всего констатировал отсутствие у Победоносцева возражений по основному вопросу — о неканоническом характере церковной реформы Петра Вели-

кого. Витте справедливо полагал, что критиковавшееся обер-прокурором состояние церковной жизни при патриархах не давало оснований к разрыву с каноническим порядком церковного управления. В ответе С.Ю. Витте разбирались также и отдельные пункты записки К.П. Победоносцева: о возможном ослаблении церковно-государственных связей, о совершенном устранении из духовного ведомства бюрократического элемента, о средствах обеспечения духовенства, о несении духовенством полицейско-сыскных функций и о недочетах духовной школы. По всем пунктам ответ давал жесткую и аргументированную критику, свидетельствовавшую о том, что церковное «общественное мнение», симпатии историков Церкви и богословов — на стороне Витте, что его позиция «канонически аргументирована» лучше, чем позиция, защищавшаяся К.П. Победоносцевым.

Но обер-прокурор не обратил тогда внимания ни на заявления С.Ю. Витте, ни на слова митрополита Антония, тем более что последнему он в то время уже не доверял. Расчет Победоносцева был вполне ясен: с помощью подконтрольного (как он думал) Синода показать Императору, что никакой реформы Церкви не требуется, что иерархи вполне довольны состоянием дел и самим институтом высшего церковного управления. Однако его надеждам не суждено было исполниться. Иерархи выказали полную поддержку идее реформы Церкви, решив использовать, сколь возможно, полученное право рассмотреть вопрос «о желательных преобразованиях».

17 марта 1905 г. Святейший Синод официально выслушал предложение обер-прокурора от 13 марта о том, что ранее предложенный к обсуждению в особом Совещании министров и председателей департаментов Государственного Совета вопрос переносится на его рассмотрение. Дабы исполнить высочайшую волю, члены церковного правительства признали необходимым пересмотреть существовавшее в России государственное положение Православной Церк-

ви, «ввиду изменившегося положения инославных исповеданий, глаголемых старообрядцев и сектантов, и преобразовать управление церковное». С этой целью Святейший Синод полагал необходимым прежде всего ввести в свой состав, наряду с постоянными, членов, вызываемых поочередно «из иерархов Российской Церкви», и возглавить Синод, «чести ради Российского государства», Патриархом, облеченным полномочиями областного архиерея. Это заявление можно было прочесть и таким образом, будто Патриарх виделся членам Святейшего Синода лишь декоративной фигурой (по крайней мере, указание на «областные полномочия» Патриарха дает возможность сделать подобное предположение). Таким образом, светские власти предупреждались о том, что властных «поползновений» у сторонников восстановления патриаршества нет.

Далее предлагалось созвать в Москве Поместный Собор из всех епархиальных епископов (или их представителей), на котором обсудить принципиальные вопросы церковной жизни. Среди этих вопросов значились следующие: о разделении России на церковные округа, управляемые митрополитами, что вызывалось «необходимостью передачи дел второстепенной важности из высшего управления в местные управления»; о пересмотре законоположений об органах епархиального управления и суда; о реформе прихода; об усовершенствовании духовных школ; о пересмотре законов о церковной собственности; о епархиальных съездах; о праве иерархов участвовать в заседаниях Государственного Совета и Комитета министров, а рядового духовенства — в местных городских, сельских и земских учреждениях при рассмотрении вопросов, затрагивавших интересы Церкви.

Святейший Синод просил императора созвать «в благопотребное время» в Москве Поместный Собор, избрать Патриарха и разрешить поставленные выше вопросы. 22 марта документ подписали семь членов Святейшего Синода: три митрополита — Санкт-Петербургский Антоний (Вадков-

ский), Московский Владимир (Богоявленский) и Киевский Флавиан (Городецкий), архиепископ Финляндский Николай (Налимов) и епископы — Волынский Антоний (Храповицкий), Владимирский Никон (Софийский), Винницкий Климент (Верниковский). Примечательно, что замещавший Победоносцева в заседаниях В.К. Саблер не только встал на сторону митрополита Антония и других приверженцев реформы, но также принял на себя редакцию текста всеподданнейшего доклада!

Однако этим действия синодалов не ограничились. Уже 18 марта 1905 г. они подготовили и подписали специальное обращение к государю, в котором поблагодарили его за «почин делу великому, вечному и святому» — рассмотрению дела о церковных преобразованиях. Указав на благо восстановления соборного начала, «теперь не действующего», иерархи подчеркнули, что в нем заключается творческая сила и высшее нравственное достоинство Церкви, «а управляющие поместными Церквями Патриархи и митрополиты <...> стараются о том, чтобы обычное течение церковной жизни продолжалось в строгом согласовании с соборными постановлениями». Члены Святейшего Синода, таким образом, заявили, что инициатор реформ — сам Государь, а они — лишь исполнители его высочайшей воли.

Для Победоносцева это был неприятный сюрприз. Уже через два дня после заседания Святейшего Синода, проходившего 17 марта, и спустя сутки после подписания иерархами обращения к Николаю II он решил личным письмом известить императора о происшедшем. Разговор о церковных реформах, по мнению Победоносцева, был явно несвоевременным в условиях смуты, царившей в стране (разгоралась революция, в дальнейшем названная Первой). Он вновь повторял старые упреки, что поднял этот вопрос митрополит Антоний «по личному соглашению с председателем Комитета министров» и что все направлено главным образом против должности обер-прокурора. Зная, что Госу-

дарь не был противником созыва Собора, Победоносцев не стал тогда писать о ненужности Собора, лишь указав на трудности его созыва в современной ситуации.

Обер-прокурор знал, что делает: ведь уже 23 марта 1905 г., по своей должностной обязанности, он официально передал Государю всеподданнейший доклад Святейшего Синода. К этому докладу был приложен и проект высочайшего указа Святейшему Синоду, который, по мнению иерархов, император вполне мог одобрить. «С сердечным сочувствием соизволяя на постановление Святейшего Синода о поставлении строя церковного управления в соответствие с применением к оному соборного начала, — говорилось в проекте указа, — не оставляю в благопотребное по нынешним обстоятельствам время созвать для сего по древнему примеру православных императоров Поместный Собор всероссийской Церкви». Наличие проекта высочайшего указа говорит само за себя: подготовившие его иерархи надеялись на утверждение своего доклада.

В отличие от них, обер-прокурор не мог вдохновляться перспективами кардинальных изменений всего строя церковной жизни. Видимо, поэтому спустя шесть дней после первого письма, 25 марта, Победоносцев решил вновь обратиться к Николаю II. В новом послании обер-прокурор указывал, что церковная реформа «изобретена» митрополитом, что Собор принес бы только смуту, что, «кроме небольшого кружка некоторых здешних священников, монахов, профессоров, возбуждающих митрополита, простые русские люди и все белое духовенство, во множестве сельское с белым, возмущены до глубины души и шлют отчаянные вопли, проклиная участников дела и называя их гапонцами».

Делая такие заявления, Победоносцев мог опираться и на консервативную прессу, например на «Московские ведомости». Именно в этой газете, ранее опубликовавшей статьи Л.А. Тихомирова о насущных церковных преобразованиях, 25 марта 1905 г. была помещена заметка с характер-

ным названием «Церковный переворот». «Не более недели назад, — говорилось в ней, — никто из православных русских людей, — кроме, может быть, немногих посвященных в тайны митрополита Антония и С.Ю. Витте, — не подозревал, что к числу множества переворотов и попыток к переворотам, приводящих Россию во внутреннее бессилие при борьбе с внешним врагом, присоединится еще переворот церковный». Газета указывала, что «семидневным переворотом» был попран дух церковного канона, состоящий в единении мысли и воли всей Церкви. Лихорадочность и скороспелость реформы, убеждали «Московские ведомости», неизбежно будет иметь множество ошибок. Кроме того, и время выбрано неудачно: Отечество переживает тяжелую войну, и стремление именно теперь провести церковные изменения заставляет задуматься над вопросом: не с целью ли захвата власти решились на них церковные реформаторы? Заметка была на руку Победоносцеву, доказывая правильность его тезиса о «простых русских людях, возмущенных до глубины души» действиями инициаторов церковной реформы.

Убежденный в собственной правоте, Победоносцев внушал Государю, что «инициаторы» (а ими после решения от 22 марта 1905 г. можно было считать и членов Святейшего Синода) — политически безответственные и близорукие люди, которые преследовали свои корыстные цели в ущерб общецерковным интересам. Двусмысленно выглядело и сравнение их с Георгием Гапоном. Этот священник после событий 9 января 1905 г. был «притчей во языцех» не только для церковного, но, в большей степени, и для светского начальства. То, что священник-академист, решивший посвятить себя деятельности среди рабочих, в итоге оказался революционером, противником власти и Церкви, было результатом двойной игры охранки. Чины политической полиции не считали аморальным использовать в своих целях православного клирика и в случае необходимости «при-

крывали» его, помогая разрешать конфликты с духовными властями. Чем эта игра закончилась — известно. «Какой-то священник-социалист», по словам Императора Николая II, оказался знаковой фигурой разворачивавшейся тогда революции, а его имя стало нарицательным. В этих условиях сравнивать церковных иерархов, поддержавших дело церковной реформы, с Гапоном — значило давать им сугубо отрицательную характеристику.

В своем письме Победоносцев не постеснялся самым негативным образом охарактеризовать архиерейское управление, тем самым оттенив власть обер-прокурора как власть «удерживающего». «Зло готовится великое и великая в духовенстве смута», — резюмировал он. Получалось, что русские архиереи не только не могут сами управлять церковным кораблем, но и не должны этого делать по причинам субъективным: корыстолюбию, самовластью и т.д.

Чтобы добиться нужной ему резолюции, обер-прокурор предложил Государю компромиссный вариант: признав невозможным «в переживаемое ныне тревожное время» созвать Поместный Собор, взять на себя инициативу, «по древним примерам православных императоров», дать этому делу ход для канонического обсуждения предметов веры и церковного управления, «когда наступит благоприятное время для сего». Но определение времени как «благоприятного» целиком зависело от Государя и могло затягиваться на неопределенное будущее, позволяя использовать церковные факторы в политической игре. К тому же Победоносцев в предложенном проекте высочайшей резолюции использовал те же выражения, что и его оппоненты — члены Святейшего Синода. Разница была только в одном: иерархи считали наступившее время «благопотребным» для созыва Собора, а Победоносцев видел его в отдаленном и неопределенном будущем.

За день до того, как Николай II наложил свою резолюцию, обер-прокурор получил от него записку, свидетельст-

вовавшую, что император не склонен принимать членов Святейшего Синода, подписавших 18 марта адрес и желавших благословить его иконой. Предполагалось на днях дать аудиенцию лишь митрополиту Антонию. Казалось, влияние обер-прокурора вновь было восстановлено: члены Святейшего Синода не были приняты Государем. Отказ Николая II дать им аудиенцию явился характерным знаком того, что резолюция на докладе Святейшего Синода будет не в пользу подписавших его иерархов. Так все и случилось: 31 марта 1905 г. император начертал на докладе именно ту резолюцию, которую ранее предложил ему обер-прокурор.

Впрочем, новая «победа» досталась Победоносцеву сомнительной ценой беспрецедентного нажима на Государя. Убедив его в несвоевременности Собора, обер-прокурор тем самым несколько не усилил собственные позиции, просто отложив требовавшие скорейшего разрешения вопросы церковных преобразований «до лучших времен». Это было тем более удивительно, что всего за неделю до появления царской резолюции информированные современники говорили о восстановлении патриаршества как о решенном деле. Впрочем, наряду с этим современники не забывали указывать, что проблема заключается вовсе не в титуле первого епископа, а в свободе Церкви.

«Странно, конечно, чтобы религиозная реформа чуть было не попала в руки Витте и К^о, — отмечал в конце марта генерал А.А. Киреев, — но ведь *Победоносцев* не лучше! Дело в целом строе Церкви, а не в табели о рангах. Вероятно, патриарх будет причислен к 1-му классу, приравнен [к] фельдмаршалу и государственному канцлеру. Но ведь это не придаст ему силы и самостоятельности, а все дело в этом!» Все будет удачно, полагал Киреев, если «патриарху представится возможность рассчитывать на настоящую свободу Церкви». Но в том-то и было дело, что Победоносцев видел в стремлении провести церковную реформу прежде всего игру архиерейских честолюбий, подозревая их в

желании обособиться от государства, введя в Православной Церкви патриаршество. Понимание канонической свободы было ему чуждо и, вероятно, просто непонятно, поскольку не укладывалось в рамки существовавшей в России модели государственно-церковных взаимоотношений.

Победоносцев уверял царя, будто Высочайшая резолюция от 31 марта, положенная императором на докладе Святейшего Синода, «сразу успокоила новую разрастающуюся смуту и подняла дух у многих людей, растерявшихся и в духовенстве, и во всех слоях общества, и в народе». Такой сугубо канцелярский подход к сложной проблеме весьма показателен: обер-прокурору казалось, что резолюция могла остановить неправильное течение церковной жизни! Разумеется, он считал необходимым приостановить и непосредственные контакты церковной иерархии с верховным носителем власти. Поэтому-то Победоносцев предложил Государю отменить прием митрополита Антония — «на некоторое время». Император и на этот раз послушался своего старого учителя: до мая митрополит Антоний не переступал порога царской резиденции. Считавший столичного архиерея «заговорщиком», обер-прокурор именно в нём видел олицетворение того вреда, который могла бы нанести союзу Церкви и государства реформа высшего церковного управления.

Тогда же Победоносцев перестал доверять и своему многолетнему товарищу В.К. Саблеру, поддержавшему в марте 1905 г. членов Святейшего Синода. Как вспоминал С.Ю. Витте, в результате поддержки решения Святейшего Синода о необходимости созыва Собора и учреждения патриаршества, Саблер «должен был оставить место товарища обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, а митрополит Антоний впал в опалу со стороны всесильного обер-прокурора». После случившегося Саблер был конченным человеком в глазах чиновников ведомства православного исповедания. В ведомстве определенно говорили, что

Победоносцев, представляя императору доклад о его увольнении, дал бывшему заместителю «такую аттестацию, которая его окончательно похоронила».

Товарищ обер-прокурора покинул свой пост потому, что Победоносцев перестал видеть в нем своего единомышленника, перестал ему доверять, взяв заместителем князя А.А. Ширинского-Шихматова, которого сам же считал реакционером. Ширинский-Шихматов был товарищем Победоносцева вплоть до отставки последнего 19 октября 1905 г. В дальнейшем, правда на короткое время, с 26 апреля по 9 июля 1906 г., князь успел даже побывать в кресле главы ведомства православного исповедания, но окончательно оставил обер-прокуратуру после прихода к власти П.А. Столыпина.

Важно также отметить, что, оценивая события весны 1905 г., современники усматривали в «победе» обер-прокурора над «Антонием-Витте» не только отмену готовившихся реформ. Так, А.А. Киреев увидел в высочайшей резолюции от 31 марта и не указанное императором «благоприятное» для созыва Собора время. По мнению генерала, Государь отстранил его созыв «до окончания [русско-японской] войны». Более того, писал Киреев, если Святейший Синод говорил о съезде иерархов, то Государь — о Соборе русской Церкви.

К.П. Победоносцев одержал в конце марта — начале апреля 1905 г. свою последнюю крупную политическую победу: добился отмены вредного, как он полагал, предложения Святейшего Синода. 27 апреля 1905 г. обер-прокурор присутствовал на высочайшем завтраке, что считалось знаком благоволения к нему самодержца. Это была последняя продолжительная встреча обер-прокурора с Николаем II. С того времени и вплоть до октябрьских событий 1905 г. влияние Победоносцева стремительно падало — прямо пропорционально росту революции, итогом которой стал окончательный слом старой политической системы и

введение в России конституционных начал, по словам Победоносцева — «великой лжи нашего времени». И тем не менее, летом 1905 г. влияние Победоносцева на церковные дела было довольно-таки значительным. Именно тогда он вновь напомнил о себе, продолжив борьбу с ненавистными ему идеями церковного реформаторства. Разочаровавшись в Святейшем Синоде, Победоносцев решил сделать ставку уже на весь епископский корпус русской Церкви. 28 июня Святейший Синод рассмотрел предложение обер-прокурора «о необходимости подготовительных работ по вопросам, предложенным к рассмотрению на Поместном Соборе Всероссийской Церкви». Предлагалось рассмотреть вопросы о разделении России на церковные округа под управлением митрополитов, о преобразовании церковного управления и суда, о приходе, об усовершенствовании духовных школ, о порядке приобретения церковной собственности, о епархиальных съездах, об участии священнослужителей в общественных организациях и о предметах веры.

Перечислив вопросы, Святейший Синод указал на необходимость ознакомления с ними епархиальных преосвященных, тем более что и Поместный Собор должен был иметь перед собой необходимый «для суждения» материал — «разработанный и приведенный в систему». Епископы обязывались, взяв компетентных помощников, не позднее 1 декабря 1905 г. представить Святейшему Синоду свои соображения. При этом должна была соблюдаться тайна: указы епархиальным преосвященным, копии с предложения обер-прокурора и сведения о ходе работ распространению не подлежали. Синодальный документ был датирован 27 июля 1905 г. Не трудно понять, почему Победоносцев хотел сохранить секрет: в условиях революции, которые он сам считал неподходящими для созыва Собора, поднимать вопрос о церковном реформировании было не слишком корректно. К тому же получалось, что инициатором выступал не Святейший Синод, а ведомство православного исповедания, позиция которого

по этому вопросу была хорошо всем известна. Можно предположить, что на это и делал расчет К.П. Победоносцев, продолжавший считать, что реформа «выдумана» в Петербурге, а провинциальная Россия (в том числе и провинциальные архиереи) в большинстве своем ее не поддержит.

Впрочем, результаты опроса стали приходить уже тогда, когда революционная волна окончательно уничтожила политическое влияние Победоносцева. Осенью 1905 г. революция охватила почти всю страну: к октябрю разрозненные забастовки переросли в единую всероссийскую политическую стачку. Бастовали крупнейшие предприятия Петербурга, Москвы, Харькова, Екатеринослава, Минска, Екатеринбург, Иркутска, Красноярска, Тифлиса, Варшавы и других промышленных центров. К середине октября в стране почти остановилось железнодорожное движение. Число участников политической стачки достигло двух миллионов. Тогда же (12 октября) император получил и одобрил доклад, составленный С.Ю. Витте после проведенного совещания с «силовыми» министрами и генерал-губернатором столицы Д.Ф. Треповым. Первую меру для борьбы со смутой совещание видело в образовании «однородного правительства с определенной программой». Становилось ясно, что самодержавие, в том виде, как оно сложилось в императорской России, доживает свои последние дни. Политические реформы были неизбежны.

Политическая смерть К.П. Победоносцева наступила 17 октября 1905 г., когда Государь подписал манифест, провозглашавший создание объединенного правительства. На последнее возлагались обязанности по наведению порядка в стране и дарование населению «незыблемых основ гражданской свободы»: неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов. Указывалось также, что теперь ни один закон «не мог воспринять силу без одобрения Государственной Думы». Премьер-министром был назначен граф С.Ю. Витте. Для тех, кто ожидал реформы выше-

го церковного управления, это был хороший знак: в течение зимы 1904 — весны 1905 г. Витте продемонстрировал свою заинтересованность в разрешении существовавших в Православной Церкви «нестроений». В то же время принципиальные политические изменения, произошедшие в стране, делали невозможным дальнейшее пребывание К.П. Победоносцева на посту обер-прокурора Святейшего Синода. Оставление его, по словам Витте, отняло бы всякую надежду на водворение в России новых порядков, требуемых временем. Император сразу с этим согласился, распорядившись оставить своего старого учителя, по обычаю, только членом Государственного Совета, статс-секретарем и сенатором. 19 октября 1905 г. отставка состоялась.

Вскоре после отставки Победоносцева, в ноябре 1905 г., официальный церковный орган — «Церковные ведомости» — в своих приложениях опубликовал подборку мартовских материалов о «желательных преобразованиях» православного управления в России. Теперь любой заинтересованный читатель мог узнать, что впервые вопрос этот обсуждался в особом Совещании Комитета министров и председателей департаментов Государственного Совета, как и почему его оттуда изъяли, передав в Святейший Синод. Приводилась и высочайшая резолюция, составленная Победоносцевым, — о «благоприятном» для созыва Собора времени. «Таким образом, — делался вывод, — предложение о созвании Поместного Собора было высочайше одобрено». Далее помещалась еще недавно конфиденциальная, не подлежавшая распуску, информация о предложении обер-прокурора Святейшего Синода от 28 июня с перечнем вопросов епископам и указанием на срок, отведенный им для подготовки своих соображений.

Тайное стало явным, официальные бумаги предали гласности, заявив на всю Россию: император только и ждет благоприятного момента, чтобы решить старый вопрос о церковных реформах.

Первые отзывы епархиальных преосвященных стали поступать в духовное ведомство в конце октября 1905 г. В течение четырех последующих месяцев члены Святейшего Синода и чиновники обер-прокуратуры знакомились с предложениями архиереев, которые предлагали провести кардинальную перестройку всей синодальной системы. К весне 1906 г. были получены последние отзывы и появилась возможность их систематизации. Эта работа была проведена Святейшим Синодом тогда же: в 1906 г. ведомственная типография издала три тома «Отзывов епархиальных архиереев», том «Прибавлений» к ним и «Сводки отзывов».

Архиереи не ограничились теми вопросами, которые были сформулированы для них К.П. Победоносцевым, существенно расширив их круг. Для того чтобы дать более квалифицированный ответ, некоторые епископы созывали специальные комиссии, консультировались у ученых-канонистов и историков Церкви, ответы которых также прилагались к отзывам. В основном в отзывах освещались вопросы канонического устройства русской Церкви и проблемы созыва Собора. Архиереи писали: о составе Собора, о разделении России на церковные округа, о преобразовании церковного управления и церковного суда и о пересмотре брачных законов, о епархиальных съездах, об участии духовенства в общественных учреждениях, о благоустройении прихода, о порядке приобретения Церковью собственности, о предметах веры, о преобразовании духовно-учебных заведений и о миссии.

Оценивая предложения русских архиереев начала XX в., часто и несправедливо обвиняемых в косности, следует помнить о том, что они были воспитаны в условиях синодальной системы и, понимая ее неканоничность, *не могли требовать* у светской власти безусловного проведения церковных преобразований: поставить себя в оппозицию епископат не хо-

тел. Но архиереи живо откликались на исходившие от Государя предложения восстановить во всей полноте канонический строй. Другое дело, насколько возможны были глобальные церковные реформы в условиях синодальной системы и как они сказались бы на петровской модели церковно-государственных отношений. Этот болезненный вопрос однозначного ответа не имел. Игнорировать данное обстоятельство — значит не понимать причины колебаний светских властей, то выражавших свое согласие на созыв Собора, то откладывавших вопрос *ad calendas graecas*.

Как бы то ни было, можно сказать, что в своих отзывах епархиальные преосвященные затронули практически все принципиальные вопросы церковной жизни России начала XX столетия. Архиереи почти единогласно заявили, что реформа необходима, так как положение главенствующей конфессии империи далеко не идеально. Разногласия, разумеется, оставались: на решение многих вопросов архиереи подчас смотрели с противоположных позиций. Но практически все они указывали: Поместный Собор давно пора созывать, избрание патриарха — не архиерейская прихоть, а практическая необходимость. На рубеже 1905–1906 гг. у архиереев сохранялась надежда быть услышанными и реализовать (хотя бы частично) намеченное в отзывах: еще до того, как в Святейший Синод поступил последний отзыв, император Николай II указал на «благовременность» проведения церковных реформ.

Это произошло 27 декабря 1905 г.: Государь подписал обращение к первоприсутствующему члену Святейшего Синода митрополиту Антонию (Вадковскому), публично «вспомнив» о необходимости обновления церковного устройства и о своем обещании в «благоприятное время» дать движение делу созыва Поместного Собора. Как повод, заставивший его отложить этот вопрос, Николай II резонно упомянул войну на Дальнем Востоке. «Ныне же, — говори-

лось в рескрипте, — я признаю вполне благовременным произвести некоторые преобразования в строе нашей отечественной Церкви на твердых началах вселенских канонов, для вящего утверждения Православия. А посему предлагаю вам, владыко, совместно с митрополитами: Московским Владимиром и Киевским Флавианом, определить время созвания этого, всеми верными сынами Церкви ожидаемого, Собора».

Итак, слово было сказано. С той поры митрополиты получили возможность самостоятельно решать вопросы церковного строительства, имея на то высочайшее разрешение. Уже через две с половиной недели, 14 января 1906 г., Святейший Синод принял решение о создании специального Предсоборного Присутствия для предварительного обсуждения всех намеченных к соборному рассмотрению вопросов. Быстро был определен и список лиц, призванных к работе в Присутствии. Его составили как архиереи и клирики, так и миряне — профессора духовных школ и знатоки различных богословских вопросов. В течение всего 1906 г. список неоднократно пополнялся и изменялся. «Церковные ведомости» регулярно сообщали об этом. К работе Присутствия привлекались компетентные специалисты, которые могли разобраться в хитросплетениях церковно-государственных отношений и предложить осуществимый в России проект внутрицерковных изменений. Имена членов Предсоборного Присутствия были широко известны не только в церковных кругах империи, но и за границей. Среди них были митрополиты: Петербургский Антоний (Вадковский) — председатель Предсоборного Присутствия, Московский Владимир (Богоявленский), Киевский Флавиан (Городецкий); архиепископы: Херсонский Димитрий (Ковальницкий), Литовский Никандр (Молчанов), Ярославский Иаков (Пятницкий), Финляндский Сергей (Страгородский); епископы: Волынский Антоний (Храповицкий),

Псковский Арсений (Стадницкий), Могилевский Стефан (Архангельский). В самом конце работ, 24 ноября 1906 г., в Присутствие был приглашен Сухумский епископ Кирион (Садзагелов). Впрочем, архиереи не имели в Присутствии большинства, большинство составляли священники (например, профессора-протоиереи Михаил Горчаков, Тимофей Буткевич, Федор Титов и др.) и богословы-миряне (например, профессора Н.А. Заозерский, Н.Н. Глубоковский, А.И. Бриллиантов и др.). В конце марта 1906 г. император повелел ввести в состав Присутствия светских ученых, известных своей приверженностью церковной реформе и глубокой религиозностью (например, «неославянофилов» А.А. Киреева, Д.А. Хомякова, Ф.Д. Самарина). Всего принять участие в работе было приглашено 49 человек. Со времен Петра Великого это была *первая попытка* обсудить вопросы, необходимые для созыва Поместного Собора и проведения реформ в Русской Церкви. На этом пути избежать ошибок было практически невозможно, как невозможно было и уравновесить все интересы. Однако, несмотря на трудности, Предсоборное Присутствие все-таки было создано и успело обсудить многие актуальные для Церкви вопросы.

Предсоборное Присутствие приступило к работе 8 марта 1906 г. в Александро-Невской Лавре, но регулярные заседания начались 14 марта 1906 г. и продолжались до 13 июня, затем был объявлен перерыв, и работа возобновилась лишь 1 ноября, чтобы окончательно прекратиться 15 декабря. Таким образом, Предсоборное Присутствие активно действовало лишь четыре с половиной месяца. Если принять во внимание то, что свою работу оно начинало в один из наиболее острых периодов борьбы с революцией, а завершило в то время, когда революция была почти полностью подавлена, станет ясно, почему интерес светских властей к созыву Собора за несколько месяцев резко понизился: в стране изменилась политическая обстановка. В усло-

виях относительной стабилизации государственной машины у светских властей вызывало опасения дальнейшего укрепления церковной самостоятельности, влекущее за собой корректировку церковно-государственных отношений. Впрочем, первоначально же никто не сомневался в эффективности предстоявших богословам трудов.

Работа происходила в отделах (их было семь) и в общем собрании. Предполагалось, что все рассмотренные в отделах вопросы будут затем «пропущены» через общее собрание Присутствия. Однако для этого не хватило времени. На общем собрании были полностью рассмотрены работы первого и второго отделов и лишь некоторые разработки отделов с третьего по седьмой.

Первый отдел Присутствия, которым руководил архиепископ Херсонский Димитрий, оказался наиболее представительным: 26 членов, подавляющее большинство — профессора духовных академий. Заседания проходили в зале Училищного совета при Святейшем Синоде (Кабинетская ул., 13). Задачей отдела было рассмотреть вопрос о составе Поместного Собора и порядке решения дел на нем, а также проблему преобразования центрального церковного управления. Главное, что удалось полностью рассмотреть первому отделу и представить на общее собрание, а затем и на утверждение императора, — это проект положения о составе Собора (за исключением порядка выборов на Собор депутатов от клира и мирян).

Второй отдел, руководимый архиепископом Литовским Никандром, рассматривал вопрос о разделении России на митрополичьи округа, об их организации и о преобразовании местного церковного управления. В его состав входило 13 человек, причем некоторые из них были также и членами других отделов (например, первого). Работал второй отдел на Синодальном Преображенском подворье (Большая Подъяческая ул., 32).

Третий отдел под руководством архиепископа Ярославского Иакова занимался вопросами об организации церковного суда и пересмотре брачных законов, включая законы о смешанных браках. Заседания происходили в статистическом отделе Училищного совета, на той же Кабинетской улице. Для работы в отделе записалось всего 9 человек.

Четвертый отдел (председатель — епископ Могилевский Стефан), в работе которого участвовало 13 человек, исследовал один из наиболее болезненных в русской церковной жизни вопросов — о благоустройении прихода, а также вопросы о церковной школе, о порядке приобретения церковной собственности, о епархиальных съездах и участии священнослужителей в общественных и сословных учреждениях. Члены отдела собирались для заседаний в Синодальном архиве, располагавшемся в здании Святейшего Синода.

Пятый отдел под председательством епископа Псковского Арсения обсуждал вопрос о преобразовании духовно-учебных заведений. Участвовать в его работе изъявили желание 20 человек. Они собирались в зале заседаний Учебного комитета, в Святейшем Синоде.

В том же здании, в Синодальном архиве, проходили встречи шестого отдела, занятого делами веры — о единоверии, о старообрядчестве — и некоторыми другими. Восемь членов под председательством Волынского епископа Антония пытались распутать сложный узел взаимоотношений главной конфессии империи с теми, кого еще совсем недавно называли «раскольниками» и с кем велась активная борьба.

Последний, седьмой, отдел занимался анализом мер, необходимых «к ограждению православной веры и христианского благочестия от неправых учений и толкований ввиду укрепления начал веротерпимости в империи». Председателем этого небольшого отдела (в его работе принимали участие всего 7 человек) был архиепископ Финляндский

Сергий. Заседания проходили в библиотеке Училищного совета на Кабинетской улице.

В общем собрании Предсоборного Присутствия был рассмотрен важный вопрос о правах будущего Патриарха, с необходимостью избрания которого согласились практически все. Он должен был председательствовать в Синоде, руководить его заседаниями, наблюдать за исполнением его решений и правильным течением дел во всех синодальных учреждениях. К Патриарху переходило право сноситься с иными поместными Церквями (по частным вопросам — от себя, по общим — от имени Синода) и с государственными органами. Оговаривалось право Патриарха непосредственно ходатайствовать о церковных нуждах перед императором и давать ему ежегодный отчет о внутреннем состоянии Церкви, что ранее было прерогативой обер-прокурора. Именно Патриарх должен был следить за правильным замещением архиепископских кафедр, быть арбитром при решении епископских дел, созывать Соборы («с ведома Синода и с соизволения Государя императора»). Имея «преимущества чести», Патриарх в случае каких-либо правонарушений подлежал епископскому суду «по благоусмотрению Государя императора».

Впрочем, высшее церковное управление не принадлежало патриарху единолично: приоритет сохранялся за Поместным Собором. Собору должна была принадлежать вся полнота власти в Церкви — законодательной, руководительной, ревизионной и высшей судебной. При этом Соборы должны были созываться не реже одного раза в десять лет.

Члены Предсоборного Присутствия признали, что отношения Церкви к государству в России определяются принадлежностью императора к Православию. Некоторые исследователи называли положенный в основу церковно-государственных отношений принцип «историческим», а не «отвлеченным». Логика была проста: раз так было в Византии и в России, то менять ничего не следует. Но, стремясь со-

хранить существовавшую модель отношений, трудно было надеяться на ослабление государственного контроля в церковных делах.

Члены Присутствия, предлагая свои изменения, были убеждены, что император поддержит своей властью Православную Церковь, разделив светское и церковное начала. Однако то, что хорошо в теории, часто трудно осуществляется на практике...

Положение, выработанное на заседаниях общего собрания и принятое в качестве официального документа Предсоборного Присутствия, предусматривало для императора право «решающего голоса»: новые постановления Церковь могла, как и раньше, издавать только с его разрешения, только с его разрешения могли созываться Соборы и ему же принадлежало право одобрения избранного Собором патриарха. Однако проект лишал царя его главного инструмента влияния на Церковь — обер-прокуратуры.

Осенью 1906 г. стало ясно, что Предсоборное Присутствие вскоре должно завершить свою деятельность. Трудно понять, что заставило власти так спешить с окончанием работ и даже назначать конкретную дату (15 декабря) их завершения. Проще было бы потребовать скорейшего по возможности завершения работ, но не определять сроки. Можно предположить, что спешили представить императору материалы до Рождества, чтобы уже в новом 1907 г. получить указ о созыве Собора. Это тем более кажется вероятным, что с лета 1906 г. в обществе стало изменяться отношение к будущему Православной Церкви. Не случайно журнал столичной духовной академии, откликаясь на начало осенних заседаний Предсоборного Присутствия, указывал, что возобновление работ прошло почти незамеченным. «Общество и печать, горячо относившиеся к русскому Поместному Собору, пока он был в проекте, все более и более охладевали к нему, по мере того как определялся ход работ

в Предсоборном Присутствии. В настоящее время предстоящим Собором в обществе почти уже не интересуются. Мало ждет от него и духовенство». Это был тревожный симптом, свидетельствовавший, что перспективы церковного движения определяются политической жизнью страны. Обсуждение сложных историко-церковных и богословских проблем зависело от того, насколько благоприятной или неблагоприятной будет внутривнутриполитическая ситуация. Осознание того, что созыв Собора не может быть полезен «симфоническому» государству, заставило светские власти поторопить членов Присутствия. В итоге, как отмечает исследователь, заседания Предсоборного Присутствия «были прерваны до завершения работы в отделах, и многие вопросы остались без обсуждения».

25 января 1907 г. император принял трех митрополитов — Антония, Владимира и Флавиана — с докладом работ Предсоборного Присутствия. Практического результата не последовало: точной даты созыва Собора никто не назвал. После победы над революцией созыв Собора воспринимался как событие, которое взбудоражит общество, лишь недавно успокоившееся. В условиях наступавшего политического «затишья» о церковной реформе предпочли временно не говорить: политическая «составляющая» церковной политики оказалась преобладающей. К тому же и в самой Церкви политические пристрастия, стимулируемые революцией, мешали не только разрешению давно назревших проблем, но даже правильному их пониманию.

1907 и начало 1908 гг. стали для светских властей тем временем, когда они искали ответ на вопрос, как корректнее *не решать* вопрос о восстановлении канонического церковного строя. Официозная пресса вынуждена была оправдывать затянувшуюся паузу, объясняя читателям, почему Собор так и не созывается: подготовительные работы объявлялись незавершенными, а время для Собора —

неподходящим. К тому же в условиях, когда Первая и Вторая Думы показали свою нелояльность правительству и оказались распущенными, а Третья только начала свою работу, ожидать «определенной деятельности народного представительства» можно было сколь угодно долго. Так и получилось: церковно-общественная консервативная газета «Колокол», например, в течение первой половины 1908 г. практически ни разу не отозвалась на вопрос о Соборе, предпочитая обсуждать более «актуальные» вопросы.

Однако в церковной жизни наступившего 1908 г. все-таки произошло одно исключительно важное событие, которое современники, кто всерьез, кто в насмешку, называли «некоторым подобием Всероссийского церковного Собора». Был созван IV Всероссийский миссионерский съезд, проходивший в течение двух недель, с 12 по 26 июля, в Киеве. На съезде присутствовали 3 митрополита, 32 архиепископа и епископа, 6 архимандритов, 152 представителя белого духовенства, 60 профессоров и преподавателей духовных и светских учебных заведений, 45 священников — епархиальных миссионеров и 23 — светских. Были чины центрального церковного управления и синодальные миссионеры, монахи, «ревнители православия» и т.д. Всего — 626 человек. Такое значительное число участников говорило о том, что съезду придавали исключительное значение (тем более что предшествовавший III миссионерский съезд состоялся одиннадцатью годами ранее, в 1897 г.).

Председателем IV миссионерского съезда, приуроченного к празднованию 800-летия Киево-Михайловского монастыря, стал архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий). Еще до начала работ было ясно, что предстоявший форум будет отличаться исключительной активностью, а при рассмотрении некоторых вопросов — и непримиримостью. По синодальной программе предусматривалось создание на съезде трех отделов: исторического, апологетико-полемиического и организационного. Но подготови-

тельная комиссия, созванная в Киеве под руководством архиепископа Антония, значительно расширила и видоизменила предположения Святейшего Синода. «Из узкого собрания специалистов миссионерского дела, — отмечал биограф владыки Антония епископ Никон (Рклицкий), — подготовительная комиссия придала этому съезду общецерковный характер, сделав его как бы церковным Собором митрополичьего округа».

На съезде было сформировано девять отделов: противораскольничий, единоверческий, противосектантский, противокатолический, по церковному учительству и по вопросу о мерах борьбы с социализмом, анархизмом и неверием, организационный, издательско-миссионерский, противомусульманский, преподавательский.

Открытие IV миссионерского съезда приветствовал обер-прокурор Святейшего Синода П.П. Извольский, подчеркнувший, что в основе суждений делегатов, несомненно, будет лежать воля государя, выраженная в указе 17 апреля 1905 г. Но дарование свободы вероисповедания и общественной молитвы, по мнению Извольского, вовсе не означало того, что эта свобода дана «на ослабление и разорение Православия». Иными словами, заявлялось о стремлении государства и впредь поддерживать Православную Церковь силой внешнего авторитета власти.

Дальнейшая работа съезда показала, что многие делегаты считали такую поддержку не только желательной и необходимой, но и естественной.

Съезд рассмотрел вопрос и о секте иоаннитов, которую архиепископ Антоний считал весьма вредным хлыстовским лжеучением*, а также многочисленные миссионерские вопросы, проблемы церковного учительства, ситуацию с от-

* Иоанниты верили, что в образе праведного Иоанна Кронштадтского, скончавшегося вскоре после окончания работ съезда — 20 декабря 1908 г., на землю сошел Сам Господь Иисус Христос.

падением православных в католицизм, пропаганду атеизма и социализма и ряд других. Съезд приветствовал ходатайство Святейшего Синода о восстановлении почитания св. Анны Кашинской (оно было возобновлено через год, летом 1909 г.). Однако, решая вопросы церковной жизни, делегаты часто вносили в дела веры политику. Они не желали даже говорить о возможности «оказательства» для какой-либо иной, кроме православной, конфессии. Миссионеры признали исполнение закона о свободе вероисповеданий умаляющим значение Церкви.

Непросто обстояли дела и с вопросом о созыве Собора. Понимая, что надежды на его успешное разрешение почти нет, архиепископ Антоний постарался найти компромисс, заявив на последнем заседании съезда, что до Собора должны произойти «существенные изменения в церковном строе»: должно наступить полное успокоение в обществе и школе, организоваться приходская жизнь и должно быть восстановлено патриаршество.

В Святейшем Синоде была организована специальная комиссия по проведению решений съезда в жизнь. Некоторые предложенные делегатами меры были осуществлены. Например, определением Святейшего Синода от 4–9 июня 1909 г. по представлению архиепископа Антония было решено ввести в семинарский курс нравственного богословия разбор и обличение социализма. Определением от 26 марта — 4 апреля 1913 г. Святейший Синод учредил Издательский совет и положение о нем. (Решение о необходимости этого Совета также вынес IV миссионерский съезд). Также по ходатайству Киевского съезда в различных местностях страны прошли региональные миссионерские форумы: в июне 1910 г. — в Казани, в июле 1910 г. — в Иркутске (Сибирский съезд). В июле 1909 г. состоялся монашеский съезд, целью которого было содействие поднятию духовной жизни в монастырях.

Уже то, что решения зачастую принимались со значительным опозданием, свидетельствовало: практических последствий IV миссионерский съезд иметь не мог. К такому мнению склонялся и митрополит Евлогий, много лет спустя вспоминаявший это событие. Владыка отмечал, что заметного подъема в деле миссионерства или радикальной реформы в его реорганизации съезд не дал. Но митрополит обратил внимание на другую, не менее важную сторону события: в Киеве состоялась встреча иерархов, «которые обычно жили совершенно обособленной жизнью, имели очень мало живого общения между собой. Ведь, по Духовному регламенту, архиерей мог оставить свою епархию и поехать к своему собрату, с разрешения Святейшего Синода, только на 8 дней».

В мае 1910 г. Православная Церковь торжественно праздновала перенесение св. мощей преподобной княжны Евфросинии Полоцкой, преставившейся в 1173 г. в Иерусалиме и ранее покоившейся в Киеве. В связи с этим Государь направил специальный рескрипт на имя митрополита Киевского Флавиана (Городецкого), в котором заявлялось: «Да пребудет Святая Княжна для всего Белорусского народа навеки яркою путеводительной звездой, указующей правду Православия». В торжествах приняли участие Королева Эллинов Ольга Константиновна, Великий князь Константин Константинович, Великая княгиня Елизавета Федоровна и некоторые другие члены Дома Романовых.

В дальнейшем, в сентябре 1911 г., в присутствии Великой княгини Елизаветы Феодоровны и Великого князя Константина Константиновича было совершено прославление мощей святителя Иоасафа Белгородского. На торжество в Белгород собралось тогда до 150 тысяч паломников. В том же году было восстановлено церковное почитание преподобного Евфросина Синозерского, ошибочно исключенного из сонма русских святых во время реформ Патриарха Никона (XVII в.).

В 1911 г. вновь актуализировался и вопрос о возможном созыве Поместного Собора. Эта тема публично стала обсуждаться вскоре после назначения в мае 1911 г. обер-прокурором Святейшего Синода В.К. Саблера (1845–1929). Уволенный по требованию К.П. Победоносцева от должности товарища обер-прокурора весной 1905 г., Саблер с той поры был не у дел, числясь членом Государственного совета. До его назначения на пост обер-прокурора Святейшего Синода сменилось несколько человек, большинство которых были малокомпетентными в церковных делах чиновниками. С октября 1905 г. до апреля 1906 г. обер-прокурором в правительстве С.Ю. Витте был князь А.Д. Оболенский (1855–1933), которого сменил (до июля 1906 г.) князь А.А. Ширинский-Шихматов (1862–1930). Князя сменил (до февраля 1909 г.) камергер П.П. Извольский (1863–1928), до того никак не связанный с духовным ведомством. С 1909 по 1911 гг. обер-прокурором Св. Синода состоял тайный советник С.М. Лукьянов (1855–1935) — выдающийся ученый в области общей патологии, «читатель и почитатель» (как он сам аттестовывал себя) Вл.С. Соловьева. На этом фоне В.К. Саблер, всегда слышавший «другом» православных иерархов и являвшийся большим знатоком синодальной «кухни», выглядел более чем представительно. К тому же он, будучи тонким дипломатом, прекрасно знал, что и как надо говорить в «сферах». Понимая неактуальность (к началу 1910-х гг.) для светских властей вопроса о созыве Собора, Саблер отдавал себе отчет, что «благоприятный момент» для восстановления канонического строя наступит не скоро. Однако было одно «но»: в результате постоянных напоминаний Государственной Думы власти вынуждены были время от времени предпринимать шаги, которые свидетельствовали бы об их «желании» созвать Собор. На фоне усиливавшихся в то время слухов о влиянии на церковные дела Григория Распутина,

обер-прокуратура не могла не предпринимать каких-либо мер для успокоения общественного мнения.

Испытывая давление Государственной Думы и сочувствуя делу церковного обновления, в начале 1912 г. Саблер решил вновь поднять вопрос о Соборе. Он даже заготовил соответствующий проект высочайшего указа Святейшему Синоду. Приблизительно в то же время, определением от 28 февраля 1912 г. за № 1767, Святейший Синод учредил Предсоборное Совещание. Причина его формирования объяснялась достаточно просто: Предсоборное Присутствие 1906 г. в общих собраниях рассмотрело лишь вопросы, касавшиеся созыва и деятельности Собора. Принимая во внимание, что в представленных Святейшему Синоду работах Предсоборного Присутствия содержалось большое число разнообразных материалов, иерархи находили необходимым «подвергнуть их подготовительному рассмотрению для сопоставления и согласования предположений разных отделов по вопросам, соприкосновенным как между собой, так и с суждениями общих собраний Присутствия, а равно и с изменившимися после того условиями церковной и гражданской жизни». С этой целью и для иных подготовительных к Собору работ Святейший Синод просил у Государя соизволения на учреждение постоянного (до созыва Собора) Предсоборного Совещания под председательством одного из членов Святейшего Синода.

Сразу же получив высочайшее согласие, уже на следующий день, 29 февраля, Святейший Синод принял определение за № 1834 о персональном составе Предсоборного Совещания. Его председателем было решено назначить архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского). Участниками Совещания стали Волынский и Холмский архиереи Антоний и Евлогий, на время своего присутствия в Святейшем Синоде, член Государственного Совета протоиерей Т.И. Буткевич, профессор Харьковского университета (по кафедре церковного права) М.А. Остроумов (редактор

«Церковных ведомостей»), профессор столичной духовной академии И.И. Соколов. Делопроизводителем стал доктор церковной истории С.Г. Рункевич. То, что состав Предсоборного Совещания ограничивался всего семью членами свидетельствовало о его «технической», вспомогательной роли. Совещание должно было ускорить созыв Собора, *доработав* и *доработав* те материалы, которые ранее изучило представительное Предсоборное Присутствие.

Заготовленный В.К. Саблером проект высочайшего указа (текст которого составил С.Г. Рункевич) содержал упоминание о создании Предсоборного Совещания «для ближайших приуготовительных к Собору действий. Призывая всеильную помощь Вседержителя мира и Царя Царствующих Господа, — говорилось в проекте указа, — Мы признаем ныне благовременным определить созвание Собора на... и поручаем Святейшему Синоду сделать к сему надлежащие, в соответствии с утвержденными нами правилами и в согласии с церковными канонами, распоряжения». Эту бумагу обер-прокурор предполагал обсудить с министрами финансов и внутренних дел, в конце концов представив на рассмотрение депутатов Государственной Думы.

Но буквально за несколько дней до выступления перед депутатами, 2 марта 1912 г., Саблер получил от Николая II записку, в которой говорилось «о невозможности предрешиения сейчас срока созыва Поместного Собора». Поэтому император просил обер-прокурора не касаться этого вопроса ни с председателем Совета министров и министром финансов В.Н. Коковцовым, ни с министром внутренних дел А.А. Макаровым. Совершенно очевидно, что причина данной просьбы — понимание Государем взаимоувязанности проблемы церковной реформы с делом политического и экономического реформирования страны. На фоне нараставших внешнеполитических нестроений и приближавшейся войны отказ от определения точных сроков проведе-

ния глобальных церковных изменений (равно как и иных реформ) имел в глазах Николая II свой смысл и логику.

Открытие Предсоборного Совещания приурочили к 8 марта 1912 г., то есть к тому дню, когда в 1906 г. начало свою работу Предсоборное Присутствие. Тогда же церковную общественность проинформировали о том, что СовеЩанием «должны быть представлены готовые законопроекты с объяснительными записками, составленные на основании материалов Предсоборного Присутствия, а где нужно, и дополнений к ним». Главным назывался вопрос о синодальном и епархиальном управлении Церковью. Предполагалось сделать сводку постановлений Предсоборного Присутствия. В дальнейшем, с марта по май, СовеЩание имело не более восьми заседаний, рассмотрев на них вопросы о периодических церковных Соборах, о порядке избрания патриарха, об учреждении митрополичьих округов и о церковном суде. СовеЩание возобновило занятия осенью, 29 ноября приступив к рассмотрению проекта о высшем церковном управлении, составленного летом 1912 г. архиепископом Сергием (Страгородским). В то же время в церковной жизни произошло важное событие: 23 ноября 1912 г., после кончины владыки Антония (Вадковского), в столицу из Москвы был переведен высокопреосвященный Владимир (Василий Никифорович Богоявленский; 1848–1918, будущий священномученик). На место митрополита Владимира в первопрестольную был назначен архиепископ Макарий (Михаил Андреевич Парвицкий-Невский, будущий святитель; 1835–1926). Именно митрополит Владимир до Февральской революции 1917 г. и оставался первоприсутствующим членом Св. Синода (хотя в 1915 г., по проискам Григория Распутина, и был переведен на Киевскую кафедру). При владыке Владимире и прошла большая часть заседаний Предсоборного СовеЩания.

Впрочем, параллельно с «большим» Предсоборным СовеЩанием в 1912 г. начались работы двух «малых» — при-

дворного и военно-морского духовенства. «Белое» придворное духовенство выдвинуло на первый план реформу духовной школы и прихода, постановив вернуться к уставу 1867 г. и отстаивая принцип единства духовной школы, против чего активно выступал В.К. Саблер. В конце октября 1912 г., по всеподданнейшему докладу военного министра, получил высочайшее разрешение на открытие «ведомственного» Предсоборного Сопещения и протопресвитер военного и морского духовенства Г.И. Шавельский — по вопросам, касавшимся военных клириков и подлежащим рассмотрению Поместного Собора.

К 1917 г. Предсоборное Сопещение имело уже множество подготовленных для Собора материалов, но его члены не могли сказать, будут ли (и если будут, то когда) эти материалы востребованы. Затянувшаяся на годы «подготовка» заставляла смотреть на будущее без оптимизма. И все же члены Сопещения не теряли надежды на то, что их труд не пропадет даром. Рассматривавшее серьезные вопросы церковной жизни, Предсоборное Сопещение было учреждено на основах научно-общественных организаций: ни штатов, ни рангов, ни окладов его члены не имели. По «научной специальности» члены Сопещения являлись представителями догматического богословия и специалистами по византийской и русской истории, а также по церковному праву.

В течение четырех с половиной лет (ко времени написания Рункевичем записки) Предсоборное Сопещение успело рассмотреть два принципиальных законопроекта — о реформе высшего церковного управления и управления епархиального. Третий вопрос — о реформе церковного суда — ввиду особой сложности был передан на предварительное обсуждение особой комиссии, которая получила право составить особый законопроект (правда, если бы сочла это необходимым).

В том же 1912 г., когда Православная Церковь вновь стала жить надеждой на скорейший созыв Поместного Со-

бора, в Петербурге с 22 по 30 января состоялся Всероссийский единоверческий съезд. Председателем съезда был архиепископ Антоний (Храповицкий) — сторонник воссоединения староверов и последователей реформ патриарха Никона в лоне единой Православной Церкви. В программу съезда входил пересмотр правил о единоверии, обсуждение проводившегося в единоверческих храмах богослужения, вопросы, касавшиеся организации общества единоверцев и общего управления единоверием в России, вопрос о клятвах московских Соборов XVII в., проблема привлечения в лоно Православной Церкви старообрядцев-беглопоповцев и представителей других согласий, а также некоторые другие.

Представленная программа свидетельствовала, что церковные власти имели глубокую и искреннюю надежду на позитивное решение старообрядческой проблемы. Об этом можно судить и по тому факту, что по окончании работ 31 января 1912 г. депутация съезда была принята императором Николаем II. Приветствовавший Государя архиепископ Антоний заявил, что единоверцы просят разрешения именоваться впредь «православными старообрядцами». Казалось, наконец выбран правильный путь, движение по которому позволит со временем найти полное взаимопонимание со старообрядцами. Но на самом деле все было сложнее. Многие единоверцы надеялись тогда, что духовные власти позволят им иметь собственного единоверческого архиерея. Однако этого не случилось: по мнению информированных современников, в Святейшем Синоде испугались, что единоверцы, объединившись со старообрядцами-поповцами, принимавшими клириков от Православной Церкви (то есть с «беглопоповцами»), покинут Церковь.

Впрочем, несмотря ни на что, уже сам факт созыва Первого «православно-старообрядческого Всероссийского съезда» заставлял вновь и вновь вспоминать о необходимости проведения реформ в Православной Церкви. «Как неизбежные прямые следствия этого съезда, — писал церков-

ный публицист из газеты “Петербургские ведомости” Дмитриевский, — должны быть, по нашему убеждению:

- 1) Восстановление патриаршества.
- 2) Созыв Поместного Собора Русской Церкви.
- 3) Объединение старообрядчества в Православной Церкви на тех основных началах, как это было до Патриарха Никона».

Требование созвать Собор, прозвучавшее со страниц светской газеты, лишний раз напоминало властям, что избежать обсуждения почти забытых к 1912 г. вопросов о церковном реформировании не удастся. Старообрядческая проблема стала прекрасным поводом для оживления «воспоминаний» о Соборе.

Таким же поводом для многих православных людей стала и подготовка к празднованию 300-летнего юбилея правившего Дома Романовых. Круглая дата приходилась на февраль 1913 г. Однако те, кто ясно понимал внутривнутриполитические проблемы империи, иллюзий относительно данного повода не имели. Не случайно вопрос о Соборе на праздновании 300-летия и не поднимался. По словам современника — митрополита (а тогда архимандрита) Вениамина (Федченкова; 1880–1961), Церковь «лишь официально принимала обычное участие в некоторых торжествах».

И в то же время в 1913 г. Государь даровал духовным академиям Москвы, Петербурга, Киева и Казани наименование императорских, приветствовал прославление героя Смутного времени XVII столетия патриарха Гермогена, утвердил решение Святейшего Синода об открытии с 1914–1915 учебного года в Московском Скорбященском монастыре женского богословского института. Но почему же не было напоминаний о Соборе? Очевидно, Собор мог нарушить с такими трудами восстановленное спокойствие, пробудить к активности не только искренних сторонников тесных церковно-государственных связей, но и тех, кто в возвращении к идее соборности усматривал шанс добиться

изменения «симфонии властей» в петровском варианте. В условиях относительной стабилизации власти предпочтительным казалось укрепление «внешнего» авторитета Церкви как Церкви главенствующей. Это удобнее было делать, демонстрируя ее крепкие связи с государством. Потому-то члены Святейшего Синода, в своей «Благословенной грамоте» по случаю 300-летнего юбилея и не забыли указать, что «только в неразрывном союзе Церкви с государством — сила и мощь Руси родной».

В 1913 г. в истории Православной Российской Церкви произошло трагическое событие, связанное с насильственным разрешением так называемого «спора об Имени Божием». Краткая история вопроса такова. В 1907 г. появилась книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников». Переизданная в 1910 и в 1912 гг. с одобрения духовной цензуры, книга эта встретила самый горячий отклик в русских скитах на Афоне. Главное, на что обратили внимание иноки, был вывод о. Илариона об Имени Иисуса Христа, которое обоготворялось и о котором заявлялось, что в нем (Имени) находится «Сам Спаситель». Однако эта книга вызвала резкое недовольство архиепископа Волынского Антония (Храповицкого; 1863–1936), инициировавшего в феврале 1912 г. публикацию в журнале «Русский инок» разгромной рецензии на книгу о. Илариона.

На Афоне с подобными суждениями были не согласны: для многих русских иноков, живших на Святой Горе, вывод о слиянии в «умной молитве» Имени Иисуса Христа с Самим Христом был близок и вытекал из собственного опыта. Естественно, резкая критика владыки Антония встретила ответную реакцию афонцев. Лидером «имяславцев» (так стали называть сторонников почитания Имени Божьего) оказался отставной ротмистр иеросхимонах Антоний (Бу-

латович; 1870–1919 гг.). С 1912 г. в России стали появляться статьи о. Антония в защиту Имени Божия. Чем дальше, тем больше события обострялись: в сентябре 1912 г. в спор вмешался Вселенский Патриарх Иоаким III (Деведжи; 1834–?), осудивший взгляды имяславцев.

К 1913 г. ситуация максимально обострилась. Архиепископ Антоний (Храповицкий) в своих полемических статьях стал даже сравнивать имяславцев с хлыстами. Весной 1913 г. Святейший Синод, выслушав доклады владыки Антония, Вологодского архиепископа Никона (Рождественского; 1851–1918) и магистра богословия С.В. Троицкого, присоединился к окончательным их (докладов) выводам, осудив почитателей Имени Божьего. Тогда же на Афон для улаживания конфликта был командирован архиепископ Никон. 5 июня 1913 г. на канонерской лодке владыка причалил к пристани Святой Горы. Когда его увещевания оказались тщетными, 7 июня к решению богословской и церковно-административной проблемы приступили власти светские: была предпринята попытка проверить монашеские паспорта. Это вызвало неповиновение безоружных монахов и, как следствие, прибытие 11 июня на Афон роты солдат. С 14 по 17 июня была произведена перепись: сторонников Святейшего Синода оказалось 661 человек, имяславцев — 517; 360 иноков все-таки к переписи не явились. Чтобы окончательно прекратить «смуту», сторонников о. Илариона (которых оказалось 833 человека!) насильно вывезли в Россию.

Но насилие не привело к водворению порядка: определением от 14–18 февраля 1914 г. Св. Синод поручил Московской синодальной конторе принять к рассмотрению дело о 25 наиболее ревностных защитниках имяславия. Среди них был и иеросхимонах Антоний (Булатович), 25 марта 1914 г. направивший Государю Николаю II письмо в защиту имяславия. «Мы не хотим раскола, — писал о. Антоний, — скорбим о том бедствии, которое ныне по-

стигло нашу Церковь, желали бы, чтобы в Церкви снова наступил мир и всякие догматические споры прекратились, но отступать от исповедания Божества Имени Божия мы не считаем для себя вправе и покориться Св. Синоду считаем за вероотступничество». Государь в ответ отправил письмо на имя Московского митрополита Макария (Парвицкого-Невского; 1835–1926), в котором благоприятно отзывался о имяславцах. В мае 1914 г. Московская синодальная контора сделала два взаимоисключающих отзыва об имяславии: как о ереси-лжеучении и как об учении, в котором «нет оснований к отступлению ради учения об именах Божиих от Православной Церкви». Святейший Синод утвердил первый отзыв, но отсрочил окончательный суд над монахами-имяславцами. Так, вплоть до 1917 г. эта проблема и не была решена, хотя многие богословы и православные миряне искренно поддерживали взгляды имяславцев (им симпатизировала также и императрица Александра Феодоровна). Вопрос об имяславии был включен в повестку дня Поместного Собора 1917–1918 гг., но соборного определения так и не последовало.

В том же 1913 г., когда по всей православной России гремело «афонское дело» имяславцев, Церковь столкнулась и с другой проблемой, не столько богословского, сколько политического характера. Как известно, с 25 сентября по 28 октября 1913 г. в Киеве слушалось громкое «дело» еврея Менделя Бейлиса, обвиняемого в «ритуальном» убийстве христианского мальчика Андрея Ющинского. В качестве экспертов на суд были приглашены выдающиеся православные богословы, профессора духовных академий П.К. Коковцов, П.В. Тихомиров и И.Г. Троицкий. Все профессора единодушно отвергли тезис о «ритуальной» подоплеке «дела», а П.В. Тихомиров даже специально подчеркнул, что, в отличие от Католической, Православная Церковь активного участия в поддержании ритуального обвинения никогда не принимала. Показательно, что высту-

павший затем в качестве эксперта московский раввин Мазе практически полностью согласился с суждениями, высказанными русскими профессорами. Таким образом, Православная Церковь в лице лучших своих ученых не только отвергла кровавый навет, но и доказала перед всем миром свою богословскую самостоятельность и честность.

В 1906–1917 гг. Православная Российская Церковь активно участвовала и в работе Государственной Думы. Если в Первой и во Второй ее депутатов было совсем немного (соответственно 6 и 13 человек), то в Третьей и Четвертой число клириков-депутатов существенно выросло (соответственно до 44 и 48 человек). Среди них были и архиереи. Если депутаты Государственной Думы первого и второго созывов были в большинстве своем «левыми», то члены Третьей и Четвертой Дум преимущественно сидели на правых скамьях. При этом никаких «клерикальных» устремлений русские священники-депутаты не обнаруживали, участвуя в работах фракций преимущественно консервативного направления. Православную Церковь, впрочем, они не представляли, ее полномочным представителем был обер-прокурор Святейшего Синода, который, как и другие министры, отстаивал «ведомственные» интересы, выступая с думской трибуны. Многие современники уже тогда задавались вопросом: правомерно ли это, ведь депутаты (часть которых была инославной, а часть — и вовсе неверующей) получали право обсуждать церковные дела, т.е. вмешиваться во внутреннюю жизнь Церкви. В то время ответ на этот вопрос был исключительно сложен, и реально разрешить его было можно, лишь реформировав существовавшие в империи церковно-государственные отношения. Без созыва Собора подобное оказывалось невозможно. Круг, как видим, опять замыкался на церковной реформе.

Итак, без преувеличения можно сказать, что с 1913 г. и вплоть до 1917 г. Православная Церковь пребывала в двусмысленном положении: с одной стороны, она продолжала

готовиться к созыву Собора, с другой — понимала, что его перспективы неясны и даже сомнительны. После вступления России в августе 1914 г. в мировую войну вопрос о церковной реформе, естественно, был отложен — до лучших времен, которых, однако, Православная Церковь так и не дождалась.

Однако нельзя сказать, что это время — с 1914 по 1917 гг. — было для Православной Церкви России «эпохой застоя», ведь именно тогда имели место две крупные канонизации: 28 июля 1914 г. состоялось прославление мощей святителя Питирима, епископа Тамбовского и 10 июня 1916 г. — прославление святителя Иоанна, митрополита Тобольского и Сибирского (хотя последнее оказалось осложнено конфликтом, возникшим между сменившим В.К. Саблера обер-прокурором Святейшего Синода (в июле–сентябре 1915 г.) А.Д. Самариным (1868–1932) и епископом Варнавой (Накропиным; 1859–1924), другом печально известного Григория Распутина; 1869–1916)*.

В 1914 г. (с 1 по 10 июля) в Петербурге прошел Первый (и, как оказалось, единственный в предреволюционной России) съезд военного и морского духовенства. По указанию протопресвитера русской армии и флота Г.И. Шавельского на съезд были вызваны от 12 округов империи 41 человек (18 протоиереев и 23 священника), а также по 4 представителя от морского и судового духовенства. В повестке дня съезда значилось несколько вопросов, разрабатывавшихся в 8-ми секциях (в первой — вопрос об инструкции

* Конфликт стоил А.Д. Самарину обер-прокурорского кресла, но и сменивший его гофмейстер Двора А.Н. Волжин (1860–1933) не сумел проявить себя на этой должности, в августе 1916 г. покинув духовное ведомство. Последним дореволюционным обер-прокурором Св. Синода был действительный статский советник Н.П. Раев (1856–1919), сын митрополита Петербургского Палладия. Этот обер-прокурор пользовался благоволением императорской четы, хотя Государь никогда не воспринимал Раева как серьезное политическое лицо.

военному священнику; во второй занимались богослужебными вопросами; третья называлась «учительной»; четвертая — библиотечной; пятая — миссионерской; шестая — правовой; седьмая — благотворительной; восьмая — «по свечному делу»). В дальнейшем к 8-ми секциям были добавлены еще 4: морская, по борьбе с алкоголизмом, по религиозно-правственному воспитанию заключенных и о суде чести. Съезд помог военному духовенству хорошо подготовиться к несению пастырских обязанностей накануне одной из наиболее кровопролитных войн, которую когда-либо вела императорская Россия (к 1917 г. в рядах армии несло послушание более 5 000 военных и флотских священников).

С первых же дней войны Православная Церковь приняла самое активное участие в деле организации помощи армии и флоту. Уже 20 июля 1914 г. (по старому стилю) определением за № 6502 Святейший Синод призвал монастыри, церкви и паству делать пожертвования на раненых и на помощь лицам, призванным на войну. Монастыри и другие подведомственные Православной Церкви учреждения призывались подготовить все возможные места под госпитали, а также подыскать способных к уходу за ранеными лиц. Во всех храмах были установлены кружки для пожертвований в пользу Красного Креста и т.п. В тот же день было принято и другое определение (№ 6503) — «об организации во всех православных приходах помощи семьям лиц, находящихся в войсках». В связи с началом боевых действий члены Святейшего Синода приняли также некоторые решения, касавшиеся их личного посильного участия в помощи воевавшей Родине: определением за № 6712 от 29 июля 1914 г. «все получаемое по должности членом или присутствующим в Святейшем Синоде жалованье» было решено жертвовать на основанный в Петрограде лазарет. По представлению ректора столичной Духовной Академии еп. Анастасия (Александрова; 1861–1918) 18 августа 1914 г. Святейший

Синод учредил «Комитет русских духовно-учебных заведений по оказанию помощи больным и раненым воинам действующей российской армии», открывший 17 сентября 1914 г. этапный лазарет в г. Минске. В дальнейшем Комитет развернул еще один подвижной лазарет на Кавказском фронте. Переданные в ведение Главного управления Красного Креста, оба эти лазарета обеспечивались духовно-учебными заведениями ежемесячным содержанием.

Февральская революция 1917 г. стала социальным детонатором антирелигиозных настроений среди недовольных своей жизнью людей. В их представлении Церковь и царство были едины, и десакрализация представлений о царстве естественно сказывалась и на отношении к Церкви. Мировая война расшатала нравственные устои многомиллионной русской армии, костяк которой составляло крестьянство. «Огрубление нравов» и потеря чувства законности (в том числе и «поколебание» понятия о собственности) создавали, по словам современника, «благоприятную почву для разжигания в массах низменных страстей». Все это напрямую касалось Церкви, которая не представляла себя существующей автономно от власти. Власть, в том числе и прежде всего церковная, базировалась на прочном фундаменте традиции. Разрушение «формы» поэтому не могло не сказаться на восприятии содержания. К тому же понять складывавшуюся ситуацию было психологически непросто. В первые дни революции даже Святейший Синод оказался в самом хвосте событий, плохо понимая происходившее. По рассказу товарища последнего обер-прокурора Н.Д. Жевахова, на заседании 26 февраля 1917 г. присутствовали не все иерархи, не было обер-прокурора. Осознавая опасность развивавшегося движения, князь предложил первоприсутствующему члену митрополиту Киевскому Владимиру (Богоявленскому) выпустить воззвание к населению, которое было бы не только зачитано в храмах, но и расклеено на улицах. По мысли Жевахова, воззвание могло

явиться грозным предупреждением восставшим со стороны Церкви, влекущим, в случае ослушания, церковную кару. Но его предложение так и осталось всего лишь предложением — члены Святейшего Синода никакого постановления не приняли. Заседание 26 февраля оказалось последним в самодержавной России. Через несколько дней император отрекся от престола и Церковь навсегда лишилась своего Верховного Ктитора. К такому развороту событий она была явно не готова. «Всеобщего ликования» по случаю «свержения самодержавия» большинство архиереев не понимало. «На душе моей лежала тяжесть, — вспоминал впоследствии митрополит Евлогий (Георгиевский; 1868–1948). — Вероятно, многие испытывали то же, что и я».

Временное правительство, как известно, не ликвидировало обер-прокуратуру, оставив светский надзор новой, «демократической» власти над Православной Церковью. Новая власть, вместе со всеми другими властными полномочиями монарха, присвоила себе и право утверждения решений Святейшего Синода. Это не было «анахронизмом» или «случайностью». Временное правительство вовсе не желало полной свободы совести западноевропейского образца, хотя 14 июля 1917 г. и приняло постановление «О свободе совести», узаконившее вневероисповедное состояние. Постановление скорее фиксировало уже происшедшее, чем пыталось разрушить старую церковно-государственную связь. Разумеется, не были забыты и общие принципы свободы совести: униаты и сектанты, например, благодаря постановлению получали право действовать легально. Вскоре после этого было организовано Министерство исповеданий, а должность обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода — уничтожена. Первым и, как оказалось, последним руководителем этого Министерства с 5 августа 1917 г. стал А.В. Карташев (1875–1960).

И тем не менее, власти больше устраивало не «отделение», а «отдаление» Церкви от государства, то есть форми-

рование системы взаимной независимости соборной Церкви и правового государства при их моральном и культурном сотрудничестве. Так как ни правовое государство, ни соборная Церковь в тот период времени еще не появились, то вполне логичным было сохранение в церковно-государственных отношениях определенного status quo, имевшего место и до февральских событий 1917 г. Парадоксально, но Временное правительство тем самым как бы взяло на себя обязанности «коллективного» ктитора Православной Церкви. Обер-прокурор, действовавший от имени демократической власти, как ранее его предшественники — от царского имени, охранял церковное благочестие, понимаемое, впрочем, совсем не так, как это было до Февраля. Стремление восстановить соборное начало воспринималось властью предержащими как необходимость любыми средствами (включая и очевидно неканонические) «очистить» Церковь от «реакционеров», не считаясь с явными нарушениями норм церковного права. Требования с мест (в том числе и от всякого рода исполнительных комитетов) были для этого прекрасным поводом.

Восстанавливать канонический строй в условиях революции было для Церкви делом очевидно непростым, ведь это восстановление шло на фоне демократизации общественной и политической жизни, сопровождавшейся ростом воинствующего антиклерикализма. Однако именно о каноничности избрания архиереев заговорили сразу же после падения старого строя. Благодаря выборам на столичную Петроградскую кафедру был избран будущий священномученик епископ Гдовский Вениамин (Василий Павлович Казанский; 1873–1922), 25 мая возведенный Святейшим Синодом в сан архиепископа. В Москве избрали архиепископа Тихона (Беллавина; 1865–1925), будущего Святейшего Патриарха.

«Выборное начало» уже вскоре после революции стало укрепляться и в самой, казалось бы, консервативной цер-

ковной среде — в среде монашеской. Весной и летом 1917 г. в стране активно шел процесс переизбрания и избрания насельниками и насельницами православных монастырей своих настоятелей. «Церковные ведомости» практически в каждом номере сообщали о происшедших переменах, утверждаемых решениями Святейшего Синода. Летом 1917 г. в Сергиевом Посаде было собрано два монашеских съезда: с 7 по 14 июля — ученого монашества, а с 16 по 23 июля — представителей мужских обителей. Таким образом, в среде иноков стали постепенно возрождаться традиции самоуправления, имевшего свой канонический «предел» в лице высшей церковной власти, то есть Святейшего Синода.

Новый состав Синода был организован «революционным обер-прокурором» В.Н. Львовым (1872–1934) уже 14 апреля 1917 г.* Именно тогда Временное правительство, как некогда Император, издало указ об освобождении всех прежних членов Синода, за исключением архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского), и о вызове новых членов. Этот состав Синода 29 апреля 1917 г. в своем послании и заявил, что его главная задача — «приложить все усилия к скорейшему по возможности созыву Всероссийского Поместного Собора». Тогда же определением Святейшего Синода было указано созвать Предсоборный Совет. 12 мая 1917 г. приняли решение образовать в Совете 10 отделов: о производстве выборов на Всероссийский Поместный церковный Собор, его организации и о составлении наказа для него (1); о преобразовании высшего центрального управления (постоянный Собор и Синод), об образовании церковных округов и об устройстве церковного управления в Грузии и Финляндии (2); о епархиальном управлении (3); о церковном суде (4); о благоустройении

* В.Н. Львов состоял обер-прокурором Св. Синода со 2 марта по 21 июля 1917 г.

прихода (5); по делам веры и богослужения, о единоверии и старообрядчестве (6); о церковном хозяйстве (7); о правовом положении Православной Российской Церкви в государстве (8); о монастырях и монашестве (9); о духовно-учебных заведениях (10).

Тогда же поименно определили и участников Предсоборного Совета. Кроме членов Святейшего Синода, обер-прокурора (В.Н. Львова) и его товарища (А.В. Карташева), членами Совета были избраны (в порядке полученных ими выборных голосов): архиепископ Новгородский Арсений (Стадницкий; 1862–1936; 83 голоса «за»), архиепископ Литовский Тихон (Беллавин; 58 голосов «за»), архиепископ Тамбовский Кирилл (Смирнов; 1863–1937; 46 голосов «за»), митрополит Киевский Владимир (Богоявленский; 45 голосов «за»), архиепископ Волынский Евлогий (Георгиевский; 29 голосов «за»), епископ Минский Георгий (Ярошевский; 1872–1923; 27 голосов «за»), епископ Пермский Андроник (Никольский; 1870–1918; 27 голосов «за»).

Среди лиц, особо приглашенных Святейшим Синодом, были крупные богословы и церковные историки, профессора духовных академий, а также преподаватели Петроградского и Варшавского университетов: С.Н. Булгаков, П.В. Верховской, И.М. Громогласов, Н.А. Заозерский, М.Н. Скабалланович, И.И. Соколов, Б.А. Тураев и другие. Среди приглашенных были также известные своей активностью церковные публицисты М.А. Новоселов и А.А. Папков. К работе призывались и служащие центральных учреждений Синода: председатель Училищного совета протоиерей П.И. Соколов, председатель Учебного комитета протоиерей К.М. Аггеев, директор Канцелярии обер-прокурора В.И. Яцкевич, директор Хозяйственного управления А.А. Осецкий и другие. Уже одно перечисление фамилий дает представление о том, сколь серьезные и компетентные люди собирались Святейшим Синодом для подготовки Собора. Открытие Совета состоялось 12 июня 1917 г. Уже через три дня его члены

пришли к заключению о необходимости созыва Поместного Собора 15 августа 1917 г. в Москве, в Большом Успенском соборе.

5 июля 1917 г. Святейший Синод своим определением утвердил «Положение о созыве Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви». В состав Собора входили все члены Святейшего Синода, епархиальные архиереи (викарии и находившиеся на покое участвовали лишь по приглашению). Общее руководство и надзор за выборами лежал на Святейшем Синоде, в епархиях надзирающие функции выполняли епархиальные архиереи. Выборы делегатов на Собор от клира и мирян должны были состояться не позднее 23 июля и охватить всех православных. Единоверцы (православные старообрядцы) избрали десять депутатов и их заместителей на своем Нижегородском съезде в июле 1917 г. Корпорации каждой из духовных академий получили право делегировать по три своих представителя, не считая тех профессоров, кто участвовал в работе Предсоборного Совета (все представители которого также становились членами Собора).

В конце июля 1917 г. Святейший Синод своим определением за № 4652 постановил: ввиду предстоявшего 15 августа открытия Поместного Собора, перенести свои заседания из Петрограда в Москву. Работы Святейшего Синода в северной столице планировалось завершить 2 августа, а 9 августа — открыть уже в Первопрестольной. На время пребывания в Москве Святейшего Синода в Петрограде должна была работать Синодальная контора. Давно ожидавшееся открытие Поместного Собора Святейший Синод предварил определением от 11 августа, в котором предписал отметить это торжество совершением церковных молений. Само открытие произошло в праздник Успения Пресвятой Богородицы под колокольный звон сотен московских церквей. На открытии присутствовали официальные лица: министр-председатель А.Ф. Керенский, министр внутренних дел

Н.Д. Авксентьев, министр исповеданий А.В. Карташев, председатель Четвертой Государственной Думы М.В. Родзянко и другие. Торжество, проходившее в Успенском соборе Московского Кремля, началось с зачитания Киевским митрополитом Владимиром (Богоявленским) грамоты Святейшего Синода об открытии Собора и произнесения всеми присутствующими Символа веры. Затем члены Собора совершили поклонение мощам святителя Алексия, покоевшемуся в Чудовом монастыре Кремля, и приняли участие в совершении всенародного молебствия на Красной площади. Второй день Собора (16 августа) прошел в храме Христа Спасителя. Заседание было открыто, как и в предыдущий день, выступлением одного из старейших и авторитетнейших русских иерархов — митрополита Владимира (Богоявленского), затем последовали приветствия гостей. Первым произнес речь министр исповеданий А.В. Карташев.

Собственно деловые заседания начались лишь на третий день. Они проходили в епархиальном доме, расположенном в Лиховом переулке, недалеко от Самотеки и Сухаревки. Процесс заседаний решили скопировать у Государственной Думы, назначив ответственным секретарем Собора ее бывшего депутата В.П. Шеина (будущего священномученика архимандрита Сергия). «Впереди были возвышенные места для президиума и архиереев, сидевших к Собору лицом. Сзади епископов — алтарь. Все мы находились как бы перед лицом Самого Бога», — многие годы спустя вспоминал расположение делегатов в зале заседаний митрополит Вениамин (Федченков).

Всего на Собор было избрано 564 человека, среди которых было 72 архиерея, 192 клирика (среди них — 2 протопресвитера, 17 архимандритов, 2 игумена, 3 иеромонаха, 72 протоиерея, 65 приходских священников, 2 протодиакона и 8 диаконов) и 299 мирян.

18 августа 1917 г. состоялись выборы председателя Собора. Большинство голосов (407 — «за», 30 — «против»)

было отдано святителю Тихону (Беллавину), за пять дней до того, вместе с экзархом Грузии Платоном (Рождественским) и архиепископом Петроградским Вениамином (Казанским), возведенному Святейшим Синодом в сан митрополита. Митрополит Владимир (Богоявленский) остался почетным председателем. Заместителями (товарищами) председателя стали шесть человек: два архиерея — архиепископы Арсений (Стадницкий) и Антоний (Храповицкий), два клирика — протопресвитеры Николай Любимов и Георгий Шавельский и два мирянина — князь Е.Н. Трубецкой и М.В. Родзянко, в дальнейшем замененный на А.Д. Самарина.

В дальнейшем Собор приступил к организации специальных отделов, в том числе: уставного; высшего церковного управления; епархиального управления; церковного суда; благоустройства прихода; правового положения Церкви в государстве; богослужения, проповедничества и церковного искусства; церковной дисциплины; внешней и внутренней миссии и других. Всего было создано 22 отдела и 3 совещания при соборном Совете: религиозно-просветительное, хозяйственно-распорядительное и юридическое. Самым большим (по числу записавшихся участников) оказался отдел по реформе высшего церковного управления, что, конечно же, нельзя назвать случайностью. Вопрос о возглавлении Церкви, не разрешенный Предсоборным Советом (в смысле необходимости восстановления патриаршества), оставался центральным.

28 октября 1917 г., когда в Петрограде Временное правительство было низложено, а его председатель бежал, член Поместного Собора протоиерей П.И. Лахостский от имени 60 членов Собора предложил приступить к голосованию по вопросу о восстановлении патриаршества. Предложение было поддержано. А 4 ноября 1917 г. Собор принял определение по общим положениям о высшем управлении Православной Российской Церковью. Высшей властью (законодательной, административной, судебной и контролирующей)

щей), согласно определению, обладает Поместный Собор, созываемый периодически, в определенные сроки в составе епископов, клириков и мирян. Вторым пунктом заявлялось о восстановлении патриаршества и возглавлении церковного управления Патриархом, являющимся «первым между равными ему епископами». Патриарх подотчетен Собору, равно как и органы церковного управления.

Ранее, 30 октября, Собор выслушал доклад о способах избрания патриарха. В качестве примера взяли правила, существовавшие в Константинопольской Церкви и первоначально проголосовали за кандидатов в патриархи, которых мог избрать весь Собор (из епископов, священников и мирян). В результате из 25 кандидатов, предложенных членами Собора, больше всего голосов (101) получил архиепископ Антоний (Храповицкий). Новое голосование прошло 31 октября (после того как была разъяснена невозможность избрания в патриархи А.Д. Самарина как мирянина). Тогда члены Собора (в голосовании участвовало 309 соборян) в своих записках указывали уже не одно имя кандидата, а три. В результате, большинство (159 голосов) вновь получил архиепископ Антоний (Храповицкий), признанный первым кандидатом в Патриархи. В результате повторного голосования кандидатом избрали также архиепископа Арсения (Стадницкого), получившего 199 голосов. А в третьем туре голосования кандидатом избрали митрополита Тихона (Беллавина), получившего 162 голоса. Таким образом, кандидатами в патриархи Собор избрал архиепископов Антония и Арсения и митрополита Тихона.

Если бы епископы воспользовались своим правом избирать кандидата в Патриархи, то, несомненно, первоиерархом стал бы архиепископ Антоний. Но архиереи отказались от этого права, постановив избрать Патриарха посредством жребия. Постановление огласили 2 ноября, отложив процедуру до прекращения уличных боев, шедших в то время в Москве. Избрание состоялось три дня спустя в храме Хри-

ста Спасителя. Захватившие к тому времени Кремль, большевики все же дали разрешение принести в храм Христа Спасителя икону Владимирской Божией Матери. По словам современника, храм, вмещавший 12 000 человек, был переполнен.

«Вход был свободный, — вспоминал участник работ Поместного Собора бывший член Государственной Думы князь И.С. Васильчиков. — Литургию совершал митрополит Владимир в сослужении многих архиереев. Пел, и пел замечательно, полный хор синодальных певчих. В конце литургии митрополит вынес из алтаря и поставил на небольшой столик перед иконой Владимирской Божией Матери, слева от царских врат, небольшой ковчег с именами выбранных на церковном Соборе кандидатов в патриархи. Затем он встал, окруженный архиереями, в царских вратах, лицом к народу. Впереди лицом к алтарю стоял протоиерей Успенского собора Розов. Тогда из алтаря вышел старец о. Алексей в черной монашеской мантии, подошел к иконе Богоматери и начал молиться, кладя земные поклоны. В храме стояла полная тишина, и в то же время чувствовалось, как нарастало общее нервное напряжение. Молился старец долго. Затем встал с колен, вынул из ковчега записку и передал ее митрополиту. Тот прочел и передал протоиерею. И вот протоиерей своим знаменитым на всю Москву, могучим и в то же время бархатным басом медленно начал провозглашать многолетие. Напряжение в храме достигло высшей точки. Кого назовет? “...Патриарху Московскому и всея Руси Тихону!” — раздалось на весь храм, и хор грянул многолетие!»

Вынувший жребий иеромонах Смоленской Зосимовой пустыни, располагавшейся недалеко от Троице-Сергиевой Лавры, Алексей (Соловьев; 1846–1928) состоял членом Поместного Собора от монашествующих. Но не это было причиной его участия в избрании Патриарха. Отец Алексей в течение многих лет почитался старцем, являлся духовным руководителем многих православных — от мирян до

архиереев. Собственно, и в работах Собора он участвовал только из послушания, так как был затворником.

Интронизацию избранного Патриарха Собор назначил на 21 ноября, когда Церковь отмечает праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы. Этот день постановили ознаменовать колокольным звоном — и в Москве, и во всех храмах России (по получении известия — в первый воскресный или праздничный день). Со времени возведения на кафедру поминовения Святейшего Патриарха должны были заменить поминовения Святейшего Синода.

В назначенный день — 21 ноября 1917 г. — в Московском Успенском соборе и было совершено намеченное наречение митрополита Московского и Коломенского Тихона в патриарха Московского и всея России. Историческое событие произошло — Православная Церковь получила своего канонического главу, голоса которого не слышала целых 217 лет. С этого времени не только фактически, но и формально закрылась последняя страница в истории Синодальной эпохи. Без преувеличения можно сказать, что избрание Патриарха было главным делом Поместного Собора, высшей точкой, которой он духовно достиг.

Не стоит забывать также, что революционный фон во многом определял политическую направленность заявлений, делавшихся на протяжении 1917–1918 гг. членами Поместного Собора. Однако не эти заявления можно считать главным достижением соборян. На протяжении трех сессий (первая проходила с 15 августа по 9 декабря 1917 г.; вторая — с 20 января по 7 (20) апреля 1918 г.; третья — с 19 июня (2 июля) по 7 (20) сентября 1918 г.*) были рассмотрены и утверждены многие принципиальные опреде-

* Вскоре после Октябрьского переворота Совет народных комиссаров постановил перейти, начиная с февраля 1918 г., с Юлианского календаря на Григорианский. Поэтому после 31 января 1918 г. в России наступило сразу 14 февраля.

ления, не потерявшие своей актуальности до сего дня. Думается, именно это и является причиной, позволяющей заявить, что в свое второе тысячелетие Православная Российская Церковь вступила Собором 1917–1918 гг., а не формальной датой 1988 г.

Чтобы понять эти слова, стоит кратко охарактеризовать основные решения, принятые на Поместном Соборе в 1917–1918 гг., и прежде всего вспомнить об определении 2 декабря 1917 г. Тогда Собор заявил о том, как Церковь понимает вопрос о своем правовом положении в государстве. Еще осенью по поручению Собора профессор С.Н. Булгаков составил специальную декларацию «Об отношениях Церкви и государства», «которая предвзяла правовые определения и где требование о полном отделении Церкви от государства сравнивалось с пожеланием, “чтобы солнце не светило, а огонь не согревал”». В конце концов, суммируя пожелания и мнения, Собор определился в том, какими хотел бы видеть церковно-государственные отношения в России.

Другой важной проблемой, решавшейся соборянами, была проблема реформирования всего строя церковного управления (актуализировавшаяся после избрания Патриарха). Не случайно поэтому, что уже 7 декабря 1917 г. Собор принял определение о Священном Синоде и Высшем Церковном Совете. Согласно ему, управление церковными делами принадлежало Патриарху совместно со Священным Синодом и ВЦС. Синод состоял из председателя — Патриарха и двенадцати членов: Киевского митрополита (как постоянного члена), шести иерархов, избираемых Поместным Собором на три года, и пяти иерархов, вызываемых по очереди для присутствия на один год. Указание на время пребывания в Синоде избранных Собором иерархов косвенно свидетельствовало, что следующий (очередной) Собор предполагалось созвать через три года. В состав ВЦС также входил Патриарх (на правах председателя) и пятнадцать членов: три иерарха из состава Синода (по его — Си-

нода — избранию) и по избранию Собора один монах (из монастырских иноков), пять клириков и шесть мирян. Спустя несколько дней, 8 декабря 1917 г., было принято определение о круге дел, подлежащих ведению органов высшего церковного управления. Практически все, что разработал по этому вопросу Предсоборный Совет, члены Собора включили в свое определение.

Глубоко и всесторонне изучали соборяне и вопрос о епархиальном управлении: определение по нему рассматривалось 1 (14), 7 (20) и 9 (22) февраля 1918 г., состояло оно из пяти глав — о епархии, ее устройстве и учреждениях, о епархиальном собрании, о епархиальном совете и, наконец, о благочиннических округах.

Согласно определению, епархией именуется часть Православной Российской Церкви, канонически управляющаяся епархиальным архиереем. В отношении управления она разделялась на благочиннические округа, которые должны находиться в ведении благочинных, действующих вместе с состоящими при них советами. Епархиальный архиерей, по преемству власти от святых апостолов, в качестве предстоятеля местной Церкви управляет епархией при соборном содействии клира и мирян. В определении четко устанавливался порядок избрания архиерея. Высшим органом, при посредстве которого епископ должен управлять епархией, считается епархиальное собрание. Оно состоит из клира и мирян в равном числе, избранных на три года. Епархиальное собрание имеет полномочия избирать членов епархиального совета и членов епархиального суда, а также других должностных лиц.

Как видим, и на местном уровне время работы избранных органов епархиальной власти не превышало трех лет. Епархиальный совет предусматривался непрерывно действующим административно-исполнительным институтом, состоящим из выборных членов. Предполагалось, что при его содействии епархиальный архиерей и будет осуществ-

лять управление епархией. Совету предоставлялось право инициировать обсуждение общих вопросов, затрагивающих церковно-епархиальную жизнь, и проводить выработанные по ним проекты мероприятий в жизнь, но только после рассмотрения их епархиальным собранием и одобрения епархиальным архиереем. Именно епархиальное собрание определяло границы благочиннических округов.

В свою очередь, в каждом благочинническом округе предполагалось наладить работу окружных благочиннических собраний, которые считались следующими (после собраний епархиальных) административно-распорядительными органами в общем строе епархиальной жизни. Окружные благочиннические собрания, согласно определению, могут быть как пастырскими, так и общими (с присутствием на них мирян). Эти собрания состоят из всех штатных членов причтов приходских, домовых и монастырских храмов округа и священников, приписанных к храмам округа сверх штата, а также из мирян — членов приходских советов (по их избранию) в числе, равном составу причта каждого храма. В пределы компетенции общих благочиннических собраний входили дела: «о благолепии и единообразии» церковного богослужения, рассмотрение финансовой сметы, обсуждение церковно-приходского дела в округе, преподавания Закона Божия и так далее. Показательно, что избрание благочинного и членов благочиннического совета (и их заместителей) должно было происходить на общем благочинническом собрании *закрытой баллотировкой*.

В конце февраля 1918 г. (7 марта по новому стилю) было принято определение о единоверии. В иной политической обстановке оно могло бы сыграть более важную роль по объединению с Церковью-Матерью не только «православных старообрядцев» (как называли единоверцев), но и какой-либо части «австрийцев» (старообрядцев-поповцев). В революционных же условиях определение скорее стало лишь свидетельством полного понимания членами Собора

существа этой старой и больной для русского религиозного сознания проблемы. Определение было принято на основании материалов, подготовленных Предсоборным Советом. Согласно его первому пункту, единоверцы провозглашались чадами Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, которые, с благословения Поместной Церкви, при единстве веры и управления, могут совершать церковные чинопоследования по богослужебным книгам, изданным при первых пяти Патриархах, строго сохраняя древнерусский бытовой уклад. Собор разрешил и вопрос о введении должностей викарных единоверческих епископов (эти должности были установлены в большинстве епархий; около 30 архиереев). С того времени и приходская община могла самостоятельно решать вопрос о присоединении к единоверию (если четыре пятых ее состава выражали желание принять старый обряд). Без данного определения, думается, невозможно было бы и решение Поместного Собора 1971 г. об отмене клятв, изреченных Собором 1666–1667 гг., на дониконовские обряды.

Весной 1918 г., 7 (20) апреля, было принято давно ожидавшееся определение о православном приходе и состоявший из 177 пунктов приходский устав. С его принятием план церковного строительства можно было признать завершенным в главных чертах: соборяне рассмотрели вопросы о высшем, епархиальном и приходском управлении. Они прекрасно понимали, что без возрождения живого прихода не могло быть и речи об успешности проведения других реформ, ибо приход — это фундамент Церкви.

Согласно принятому Собором определению, приходом «называется общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединенных при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руководством поставленного последним священника-настоятеля». Назначение прихода

видалось в том, чтобы православные христиане содействовали друг другу в достижении спасения через христианское просвещение, добрую жизнь и благотворительность, имели заботу о своем храме, причте и приходе, а также об общепархиальных и общецерковных нуждах как Российской, так и Вселенской Церкви. Предусматривалось также, чтобы приходский храм и приход были юридическими лицами.

Совместная работа клира и мирян в управлении приходскими делами должна осуществляться на основах соборности — через приходское собрание и приходский совет. Право участия с решающим голосом в собрании, созывавшемся по постановлениям приходского совета не менее одного раза в полугодие, принадлежит всем членам причта и прихожанам обоего пола, но не моложе 25 лет. Как видим, приходский устав в основных чертах повторял пункты Временного Положения о приходе.

19 февраля (4 марта) 1918 г. Поместный Собор выпустил определение, в котором давался ответ на декреты новой власти о браке. Собор заявил, что брак, освященный Церковью, не может быть расторгнут гражданской властью. Если Церковь не расторгла брак, а православный все-таки вступил в новый — гражданский, то стал повинен в многоженстве и прелюбодеянии. А спустя полтора месяца, определением от 7 (20) апреля 1918 г., Собор установил поводы к расторжению брачного союза, признав таковыми: отпадение от Православия; прелюбодеяние и противоестественные пороки; непотребность к брачному сожитию; заболевание проказой или сифилисом; безвестное отсутствие; принуждение одного из супругов к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния; посягательство на жизнь и здоровье супруга или детей; снохачество, сводничество и извлечение выгод из непотребства супруга; вступление одного из супругов в новый брак. Как видим, Собор расширил число поводов к разводу, либерализовав прежнее законода-

тельство. Но при этом было закреплено и положение о принципиальной нерасторжимости христианского брака.

Днем раньше, 6 (19) апреля 1918 г., Собор откликнулся на опасные случаи обращения некоторых православных (от епископов до мирян) для решения церковных дел к враждебной Церкви гражданской власти. Это был тревожный симптом, показывавший, что традиции подчинения Церкви государству оказывались живучими даже в условиях правления богоборческого правительства, не скрывавшего своих антиклерикальных настроений. Спустя несколько лет гражданские власти сами начнут активно участвовать в церковных делах, стремясь, по известному принципу, «разделять и властвовать». В 1918 г. этого еще не было. Однако опасность возможного «сотрудничества» людей Церкви с антихристианским «миром» Собор уже почувствовал. Именно поэтому его члены предлагали епископа, противящегося высшей церковной власти и обращающегося за содействием к власти гражданской, или священнослужителя, а также низших клириков, противящихся своему епархиальному архиерею, находящемуся в единении с высшей церковной властью, наказывать вплоть до извержения из сана, а мирян — вплоть до отлучения от Церкви. Так же предполагалось наказывать службу в противоцерковных учреждениях, а равно и содействие проведению в жизнь враждебных Церкви положений Декрета о свободе совести и аналогичных ему актов.

Вскоре наступил перерыв в работах Собора, который собрался на последнюю (третью) свою сессию только 2 июля (н. ст.) 1918 г., хотя планировалось открыть заседания еще 28 июня. К этому времени никаких иллюзий в отношении новой власти не было уже ни у кого: за несколько дней до открытия сессии власти заняли здание Московской Духовной семинарии, где предполагалось проводить заседания, и вывезли оттуда продукты, заготовленные для членов Собора. Считать происшедшее случайностью было бы

наивно. Таким образом, заседания первоначально проводились частным порядком, работа соборян не имела статуса соборного деяния. И хотя на третью сессию съехалось всего 140 членов, многие решения, принятые ими, нельзя не считать по-настоящему историческими.

Третье заседание состоялось 6 (19) июля 1918 г., в день, когда было получено известие о расстреле Государя императора Николая II. Тогда же возникла дискуссия об уместности совершения по бывшему императору панихиды, продолжившаяся и на следующий день. «Через две минуты после того, как частное совещание принимает решение о совершении панихиды, Собор объявляется открытым, и Святейшим Патриархом Тихоном панихида совершается». Этому предшествовало обсуждение трагического сообщения, в результате которого большинством голосов («против» — 28 человек, трое воздержались) было принято предложение о совершении Собором панихиды об упокоении души Николая II. Среди выступавших в поддержку панихиды были не только церковные «консерваторы», но также и те, кто считался «либералами».

Например, будущий обновленец профессор Б.В. Титлинов полагал, что мало не только одной, но даже и сорока панихид: «Нравственное достоинство Собора обязывает его к тому, чтобы заклеить это преступление и соответствующим словом. Долг Собора пред лицом русского народа и пред лицом всего мира — возвысить голос против этого акта неслыханной жестокости». Другие выступавшие обращали внимание на то, что бывший Государь — помазанник Божий, молитвенно помянуть которого требует Божия правда.

В итоге, 8 (21) июля 1918 г., Патриарх за литургией произнес проповедь, осуждавшую совершенное злодеяние. Святейший открыто заявил, что с убийством Николая II (о расстреле вместе с ним семьи и слуг тогда не говорилось) христианская совесть примириться не может: «Пусть за это называют нас контрреволюционерами, пусть заключают в

тюрьмы, пусть нас расстреливают. Мы готовы все это претерпеть в уповании, что к нам будут отнесены слова Спасителя нашего: *Блажени слышащие слово Божие и хранящие е*». На следующий день член Собора протоиерей П.Н. Лахостский призвал Собор присоединиться к словам Патриарха, как ранее Собор присоединился к посланию 19 января 1918 г. «об анафематствовании».

Вскоре после этого, 31 июля (13 августа) 1918 г., соборяне утвердили определение об избрании Святейшего Патриарха, указав, что это избрание производится Собором, состоящим из епископов, клириков и мирян. Система выборов сохранялась прежняя: из объявленного списка закрытым голосованием Собор избирает трех кандидатов путем подачи листов с обозначением на каждом трех имен. Далее Патриарх избирает по жребию из трех указанных кандидатов. Таким образом, Собор предполагал оставить те правила, которые были выработаны при избрании Святейшего Патриарха Тихона. Однако это определение (как и многие другие) оказалось в последующие годы неисполненным: первоначально — в силу развернувшихся гонений на Церковь, в дальнейшем — в силу выработавшейся и в Церкви привычки «единогласного» решения, без возможных в случае жеребьевки неожиданностей, столь нелюбимых советской властью.

13 (26) августа 1918 г., в день именин Святейшего Патриарха Тихона, Собор принял определение о восстановлении празднования дня памяти Всех святых российских. Служба «Всем святым, в земле Русской просиявшим», была составлена членами Собора иеромонахом Афанасием (Сахаровым; 1887–1962, будущим епископом Ковровским) и профессором Петроградского университета Б.А. Тураевым.

Очередным свидетельством переживавшегося тогда «скорбного времени» стало определение от 30 августа (12 сентября) 1918 г. об охране церковных святынь от кощунственного захвата и поругания. Само его название гово-

рило за себя: Церковь вступала в годину гонений и смут, когда надругательства над православными святынями становились нормой жизни безбожного государства. В этих условиях Собор, зная позицию Совнаркома, принявшего Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, специально указал, что «святые храмы и часовни со всеми священными предметами, в них находящимися, суть достояние Божие, состоящее в исключительном обладании Святой Божией Церквью в лице всех православно-верующих чад ее, возглавляемых богоучрежденной иерархией. Всякое отторжение сего достояния от Церкви есть кощунственный захват и насилие». Под страхом церковного отлучения православным запрещалось участвовать в изъятиях храмов, часовен и находившихся в них священных предметов.

7 (20) сентября 1918 г. Собор выпустил определение, в котором поднимался старый вопрос об образовании в пределах Православной Российской Церкви церковных округов, потребность в которых была признана еще Соборами 1666–1667 гг. и 1681–1682 гг. Члены Собора, руководствуясь священными канонами и принимая во внимание значительное число уже существовавших в Церкви епархий, определили учредить церковные округа, а распределение по ним поручить высшему церковному управлению. Дальнейшие события не позволили реализовать это определение. Тем самым оказалось неисполнимым и определение от 21 августа (3 сентября) 1918 г. о порядке прославления святых к местному почитанию, согласно которому прославление угодника Божия к местному почитанию должно было совершаться собором митрополичьего округа с благословения Патриарха и Синода, передаваемого через особую грамоту.

Следующее определение от 7 (20) сентября 1918 г. «О созыве очередного Собора и о полномочиях членов Священного Синода и Высшего церковного совета» предоставляло Патриарху полномочия созвать очередной Собор в 1921 г. Предусматривалось также, что избранные Собором

1917–1918 гг. члены Синода и ВЦС сохраняют свои полномочия до избрания нового состава Синода и ВЦС очередным Собором. Следовательно, Собором 1917–1918 гг. была заложена норма регулярного проведения Поместных Соборов не менее одного раза в три года.

7 (20) сентября 1918 г. было принято одно из последних определений — по проекту положения о временном высшем управлении Православной Церкви на Украине. Согласно ему, православные епархии Украины, оставаясь частью Матери-Церкви, образовывали церковную область с особыми преимуществами на началах автономии. Эта автономия простиралась на местные церковные дела: административные, просветительские, миссионерские, благотворительные, монастырские, хозяйственные, судебные (в подлежащих инстанциях), брачные. Только дела общецерковного значения не могли рассматриваться самостоятельно. В тот же день, оказавшийся последним днем работы Собора, было принято и определение «О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения». Женщинам предоставлялось право быть церковными старостами, заседать в благочиннических и епархиальных собраниях, занимать должности во всех епархиальных просветительных и т.п. учреждениях (кроме благочиннических и епархиальных советов, административных и судебных учреждений), исполнять должность псаломщика (но без включения в клир). В дальнейшем планировалось и рассмотрение вопроса о восстановлении чина диаконисс, но этого, ввиду вынужденного окончания работ Собора, не произошло.

Подведем итоги. В конце октября 1917 г. Русская Церковь вступила в новую полосу своего бытия, вынужденная больше думать не о реформах, а о выживании в условиях насилия, творимого под лозунгами «свободы совести» и заклинаний «воинствующего атеизма» (вспомним: только на 1918 г. пришлось 3 000 расстрелов священнослужителей).

А в течение 1920-х–1930-х гг. она оказалась на грани полного уничтожения. В подобных условиях невозможно было думать об исполнении многих постановлений Поместного Собора 1917–1918 гг. Но и тогда Собор продолжал оставаться для верующих нравственным ориентиром, своеобразным «церковным маяком», указывавшим верный путь в бурном море казенного советского безбожия.

Авторитет Собора не был поколеблен временем — и это одно из самых сильных свидетельств важности решавшихся и решенных на его заседаниях проблем.

НЕИЗВЕСТНЫЙ ПОРТРЕТ

Фотографий, портретов и рисунков последнего русского Императора Николая II исключительно много. Без преувеличения можно сказать, что изображений этого Государя сохранилось больше, чем кого-либо из его предшественников. Разумеется, удивления данное обстоятельство вызвать не может (в то время фотография бурно развивалась и сам венценосец являлся ее страстным любителем), но как факт заслуживает упоминания. Разумеется, не все дошедшие до наших дней изображения можно считать выдающимися и отмечать особо. Не стоит забывать, в частности, что до революционных потрясений 1917 г. официальные портреты монарха украшали все присутственные места империи и в большинстве своем были далеки от совершенства. Конечно, существуют известные изображения Государя, выполненные В.А. Серовым и И.Е. Репиным, парадные коронационные снимки, а также снимки, сделанные на костюмированном балу начала



XX века... Большинство и воспринимает императора Николая II именно по этим изображениям.

В эпоху Советской власти фотографические карточки с изображением Николая II и его портреты практически не публиковались (достаточно посмотреть издания советских энциклопедий и словарей), однако карикатуры революционных времен по возможности воспроизводились. За последнее десятилетие ситуация в нашей стране кардинально изменилась, изменилось и отношение к императору: публичное шельмование и часто оскорбительные и несправедливые клички, дававшиеся ему в отечественной историографии, — все это ушло в небытие. Изменилось и церковное отношение к Николаю II: в 2000 г. он был причислен к лику святых Русской Православной Церкви. Его страстотерпческий подвиг многими православными ныне воспринимается как великий подвиг христианского смирения, совершенный во имя мира и спокойствия любимой им России...

В этом контексте, как мне кажется, и стоит рассматривать публикуемый портрет, впервые представленный на страницах «Московского церковного вестника». Это, без сомнения, портрет-символ: символ той трагической эпохи, которая ознаменовалась беспрецедентным гонением на религию и Церковь в России. Строители новой Вавилонской башни полагали возможным построение нового общества на обломках до основания разрушенного старого, с его традициями, нормами, правилами и идеалами. Естественно, что оружием «строителей» могло быть только насилие, а принципом — уничтожение всего того, что напоминало о «проклятом прошлом».

...В Музее политической истории Санкт-Петербурга не столь давно была организована выставка-инсталляция под названием «Кто убил Николая II?» На этой выставке, собственно, и был представлен широкой публике помещенный здесь портрет Государя. Организаторы постарались построить экспозицию таким образом, чтобы портрет сразу при-

влекал внимание вошедшего в зал. И в самом деле, парадный портрет Императора в мундире лейб-гвардии гусарского полка вызывал недоуменный вопрос: почему он испорчен какими-то продольными линиями, что это значит? Ответ оказался прост и банален: полотно пострадало в годы революционного лихолетья. А история его такова.

В 1896 г., когда в Москве проходили коронационные торжества, Императору был преподнесен его собственный парадный портрет, выполненный монахиней Екатеринбургского Ново-Тихвинского женского монастыря Емельяной. Разумеется, монахиня не имела возможности писать портрет «с натуры»: в ее распоряжении были только фотографии. Не будет преувеличением предположить, что портрет писался, как обычно пишутся в монастыре иконы — с постом и молитвой. Очевидно, работой монахини Емельяны заинтересовались — вплоть до революции 1917 г. парадный портрет Николая II помещался в покоях Зимнего дворца. В октябре 1917 г. революционные солдаты и матросы, захватив бывшую царскую резиденцию, изрезали его штыками, пытаясь тем самым выразить свою ненависть и к поверженному тогда самодержавию, и к его носителю... Поразительно, но, когда арестованный вместе с семьей и слугами Государь в 1918 г. оказался в Екатеринбурге, именно монахини Ново-Тихвинского монастыря носили в дом Ипатьева съестные припасы, всячески стараясь облегчить страдания царственных заключенных.

...А изрезанный парадный портрет в свернутом виде в течение многих десятилетий хранился в музее и лишь в 1987 г. был отреставрирован. Рубцы на нем решили оставить как память о прошедшем. Сегодня эта память ожила. Она — действенный урок истории, научающий нас верить в конечное торжество Божественной справедливости и понимать значение земных трагедий.



ПРОБЛЕМА ПРЕОДОЛЕНИЯ «СРЕДОСТЕНИЯ»: САРОВСКИЕ ТОРЖЕСТВА 1903 ГОДА

В годы царствования Императора Николая II Православная Российская Церковь сопричислила к лику святых (к общему празднованию) шесть подвижников веры: свв. Феодосия Углицкого (в 1896 г.), Серафима Саровского (в 1903 г.), Иоасафа Белгородского (в 1911 г.), Гермогена, Патриарха Московского и всея Руси (в 1913 г.), Питирима Тамбовского (в 1914 г.), Иоанна Тобольского (в 1916 г.). Без преувеличения можно сказать, что подобной «канонизационной активности» Церковь не знала за весь синодальный период; в XVIII–XIX вв. в России были канонизированы только четыре подвижника веры: свв. Димитрий Ростовский, Иннокентий Иркутский, Митрофан Воронежский и Тихон Задонский¹. «Насколько род Романовых забыл о святых, — писал религиозный мыслитель русского зарубе-

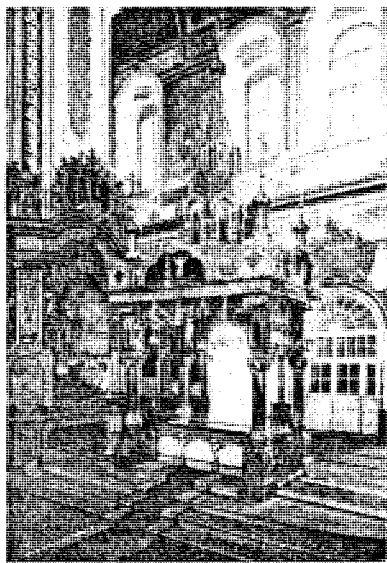
жья П.К. Иванов, — настолько последний в роде обреченный Николай II жаждал мучительнейше встречи с истинным святым. Именно он, вопреки желанию Синода, и настоял на прославлении св. Серафима Саровского»².

Личная заслуга Императора в прославлении Саровского старца несомненна, однако, как мне представляется, стоит обратить внимание на иное, а именно на то, что в годы правления Николая II вопрос о нахождении «точек соприкосновения» верховной власти с простым народом стал как никогда актуален, что проблема преодоления «средостения» серьезно беспокоила венценосца, что, наконец, решение внутривластных проблем не в последнюю очередь виделось ему в религиозном (православном) ключе. Американский ученый Г.Л. Фриз справедливо, полагаю, заметил, что «кампания» канонизаций эпохи последнего царствования «должна была способствовать сближению с народно-религиозной культурой»³, т.е. с культурой, ранее в основном игнорировавшейся православной элитой империи. В эпоху кризиса обращение «к истокам» психологически легко объяснимо, представляется вполне закономерным и предполагает в первую очередь переоценку религиозного фактора в жизни страны. В самом деле: еще Г.П. Федотов отмечал, что «историю XVIII и XIX столетий можно писать, отвлекаясь от христианских церквей и сект. Оказалось возможным, — продолжал далее философ, — и историю разложения императорской России схематически чертить без изображения церковного быта XIX века. Быть может, это было некоторым допущением. Картина дворянского упадка могла бы быть дополнена очерком церковного оскудения. Мы увидели бы приниженность духовенства, угодливых и честолюбивых иерархов, сельских священников, погрязших в пьянстве и любостяжании, распущенных монахов: во всей России едва ли удалось бы насчитать десятка два обителей, в которых теплилась духовная жизнь»⁴.

Церковное «оскудение», на которое светская власть обращала минимальное внимание в первое столетие синодального бытия (на фоне роста политического влияния и силы империи), со второй половины XIX в. все более давало о себе знать — отделенность «верхов» от «низов» становилась не только социальной, но и политической проблемой (на что, полагаю, среди прочего, указывали и общественные настроения революционного народничества 1870-х и последующих годов). «Клерикальную» политику обер-прокурора Святейшего Синода (с 1880 г.) К.П. Победоносцева возможно правильно оценить лишь с учетом вышеприведенного замечания⁵. При этом «русский клерикализм» 1880-х можно определить как «светский клерикализм»: не наступление самостоятельной Церкви на общество, а попытки конфессионализации общественной жизни через несамостоятельную Церковь-орудие при значительной помощи чисто светских средств⁶. Можно предположить, что сближение с народно-религиозной культурой в эпоху Императора Николая II было опосредованным признанием неудачи (или, если угодно, неэффективности) политики «светского клерикализма». Однако, как бы то ни было, важно отметить усиление в конце XIX — начале XX столетий светского внимания к проблеме «православизации» России. Преодоление средостения, таким образом, допустимо воспринимать в качестве составной (и наиважнейшей) части названной проблемы.

* * *

Великий старец, подвизавшийся в последней четверти XVIII — первой четверти XIX вв. в Саровской пустыни, в представлении абсолютного большинства православных империи был доказательством того, что, несмотря на упадок, духовная жизнь России никогда не замирала. Он был символом православной жизни во Христе, живым выразителем «народно-религиозной культуры». Апокрифическая



*Рака с мощами
св. Серафима Саровского*

традиция связывала его имя с Императором Александром I, который, якобы перед своим уходом «в народ» (под именем старца Феодора Кузьмича) посещал Саров. Слава чудотворца и прозорливца сопровождала имя св. Серафима еще с начала XIX в., после кончины старца только укрепившись. В православном сознании Серафим Саровский был одним из величайших святых задолго до того, как был поднят вопрос о его официальном прославлении. Возможно предположить, что знал об этом и последний русский самодержец.

Впрочем, вопрос о канонизации Саровского старца впервые был поднят задолго до вступления Императора Николая II на прародительский престол. Это произошло в год коронации его отца — Императора Александра III. 27 января 1883 г. начальник московских женских гимназий Викторов в письме, адресованном К.П. Победоносцеву, предложил «ознаменовать начало царствования (Александра III. — С.Ф.), перед священным коронованием Государя Императора, открытием мощей благочестивого, всей Россией чтимого угодника, которого молитвы и при жизни его были действительны, тем более теперь они будут благопоспешны для великого Государя, когда Серафим предстоит перед престолом Всевышнего в лике серафимовском»⁷.

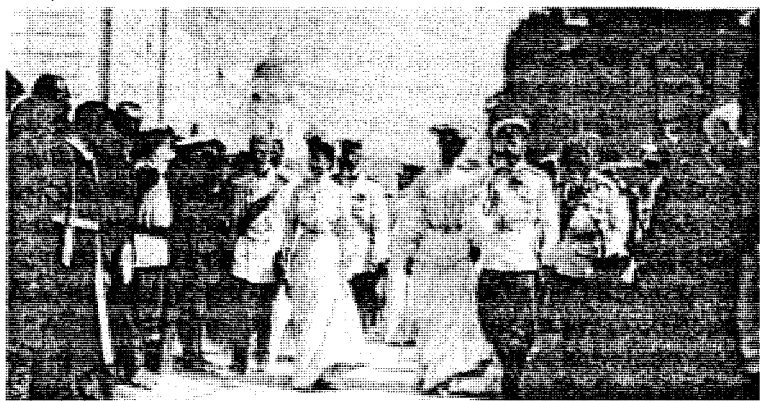


*Паломники
на Саровских торжествах 1903 г.*

Ответа Победоносцева на это письмо, как, впрочем, и каких-либо суждений, касающихся взглядов обер-прокурора на проблему канонизации Серафима Саровского, мне найти не удалось. Позже отвергнуты были и другие ходатайства, связанные с вопросом канонизации Саровского старца⁸.

Однако проблема эта была вновь поставлена на повестку дня в начале XX столетия. Характерно, что официальная Церковь (то есть Святейший Правительствующий Синод), равно как и глава ведомства православного исповедания, равнодушно отнеслись вначале к идее прославления Серафима. Победоносцев был поставлен царем перед фактом: старец *должен* быть причислен к лику святых. Рассказ об этом сообщил С.Ю. Витте сам обер-прокурор Св. Синода, видимо, обескураженный действиями царя. Скорее всего, весной 1902 г. Победоносцев был приглашен на завтрак к императорской чете, где ему и было предложено буквально через несколько дней *предоставить указ* о провозглашении Серафима Саровского святым. На замечание Победоносцева, что святыми провозглашает Святейший Синод после ряда исследований, императрица заметила, что «Государь все может»⁹.

В этом рассказе удивления достойно очень многое. Во-первых, характерная ошибка царя, «слегка перепутавшего» инстанции и обратившегося к *своему чиновнику* с тре-



*Императорская Фамилия на Саровских торжествах 1903 г.
(В центре: Императрица Мария Феодоровна,
Императрица Александра Феодоровна, Император Николай II)*

бованием предоставить указ о канонизации. Во-вторых, царь почему-то не вызвал первоприсутствующего члена Святейшего Синода для передачи своего пожелания членам высшего церковного правительства, не приказал созвать комиссию для проверки сведений, показывавших в пользу святости Серафима (на что как главный «блжуститель веры» в стране имел полное право).

Николай II поступил как самодержец — духовный наследник Петра Великого (которого, кстати сказать, не любил), а не как православный московский царь, на которого ему так хотелось походить. Замечательные слова Императрицы Александры Феодоровны о том, что «Государь все может», доказывают это со всей очевидностью.

О том, кем было поднято «дело Серафима Саровского» в начале XX столетия, существует мнение С.Ю. Витте, полагавшего, что мысль о провозглашении Саровского старца святым «родилась» в кружке Великого князя Петра Николаевича¹⁰. Однако логика Витте для нас в данном слу-



Саровские торжества 1903 г. — крестьяне-паломники

чае непонятна. Более вероятным кажется предположение самого Победоносцева, винившего архимандрита Серафима (Чичагова, будущего митрополита Ленинградского и священномученика), в то время настоятеля Спасо-Евфимиевского монастыря, в том, что именно он подал императору «первую мысль о сем предмете»¹¹. Подобный рассказ мы находим и в дневниковых записях неославянофила генерала А.А. Киреева, также указывавшего, что обер-прокурор Святейшего Синода считал архимандрита Серафима (Чичагова) «великим пролазом и плутом». Генерал отмечал в дневнике, что тот «как-то пролез к Государю, а затем Государь уж распорядился самовольно. Год тому назад, — пояснял Киреев свою мысль, делая запись 13 июля 1903 г., — он приказал Победоносцеву, чтобы через год было торжество причисления к лику святых Серафима Саровского. Положим, Сер[афим] действительно святой, но едва ли такое

“распоряжение” соответствует не только верно понятому чувству религиозности, но и канонам (даже русским)»¹² (выделено мной. — С.Ф.). Но Император не подумал об этом, для него важнее «канона» было выполнение (причем буквальное) его требования. Дело здесь поэтому не столько в самом факте канонизации Серафима Саровского, сколько в методах достижения поставленной задачи.

11 января 1903 г. комиссия под председательством митрополита Московского Владимира (Богоявленского) в составе 8 человек, в том числе и включая о. Серафима (Чинагова), освидетельствовала мощи саровского старца, о чем был составлен *секретный* рапорт¹³. Однако вскоре результаты работы комиссии стали известны в широких кругах российского общества, весьма далеких и от религии, и от Церкви. В результате церковные власти вынуждены были предпринять не предусмотренные ими заранее шаги. Во-первых, опубликовать «секретный рапорт» в официальном синодальном журнале. И во-вторых — в газете «Новое Время» поместить заявление митрополита С.-Петербургского Антония (Вадковского) о сохранности мощей Саровского старца. Опубликовано все это было в один день — 21 июня¹⁴.

Примечателен повод, выдвинутый столичным митрополитом для объяснения своего печатного выступления. Это произошло, по его словам, в связи с усиленным распространением в С.-Петербурге «недели три назад» гектографированных листков «Союза борьбы с Православием», который, якобы «принял на себя, во исполнение долга своего пред русским народом, расследование дела о мощах Серафима Саровского»¹⁵. К сожалению, никаких сведений о названном союзе, а также копий гектографированных листков мне обнаружить не удалось. Скорее всего, такой организации не было вовсе, — возможно, что было лишь сообщество людей, поднявших шум из-за сознательного обмана (как им каза-



Река Сатис близ Сарова

лось) церковными властями общественности по поводу сохранности мощей святого. Митрополит Антоний в связи со скандалом констатировал факт сохранности «остова» Саровского старца, заявив, что для разговора о святости наличие мощей не обязательно — это только дополнительное чудо ко всем прочим¹⁶. Выступление столичного архипастыря лишний раз доказывало полную внутреннюю несвободу Церкви, иерархи которой вынуждены были публично оправдываться перед неверующими людьми, чье мнение для Церкви по большому счету не имело никакого значения¹⁷.

К тому времени, когда комиссия митрополита Владимира уже составила свой «секретный» рапорт, Св. Синод официально объявил о готовящейся канонизации Серафима Саровского и о роли Императора в этом деле. В «Деяниях Святейшего Синода» от 29 января 1903 г. говорилось, что 19 июля 1902 г., «в день рождения отца Серафима, Его Императорскому Величеству благоугодно было вспомнить и молитвенные подвиги почившего и всенародное к памяти его усердие, и выразить желание, дабы доведено было до конца начатое уже в Св. Синоде дело о прославлении благоговейного старца»¹⁸.



Высочайшие паломники (Саров, 1903 г.)

По словам американского исследователя Р. Уортмана, для Николая II и Александры Феодоровны «поклонение Серафиму Саровскому стало символом их неизменной преданности Богу и народу»¹⁹. Для Императора не было никаких сомнений в святости этого православного подвижника, так как, по его же собственным словам, он имел к тому неоспоримые доказательства²⁰.

Необычайная популярность св. Серафима среди православного населения России привела к тому, что в Саров пришло до 150-ти тысяч богомольцев²¹. Царь имел возможность убедиться в искренности чувств «простого народа» по отношению к своей особе, а также лишний раз уверить себя в том, что «его собственные идеалы гармонируют с национальной традицией»²². Трудно не согласиться с мнением философа и богослова Н.М. Зернова, писавшего, что Император, как и интеллигенция, стремился «к установлению

политической системы, основанной на широкой народной поддержке»²³. С другой стороны, необходимо учитывать и тот факт, что царь не был для народа «живой личностью или политической идеей. Он был Помазанником Божиим, земным богом, носителем божественной силы и правды. По отношению к нему не могло быть и речи о каком-либо своем праве или своей чести. Перед царем, как перед Богом, нет унижения»²⁴.

Саровские торжества стали для Николая II доказательством этой поддержки, базисом которой служила православная вера. «Царь был убежден, — писал генерал А.А. Мосолов, — что народ его искренне любит, а что вся крамола — наносное явление, являвшееся следствием пропаганды властолюбивой интеллигенции. Именно после Сарова все чаще в нередких разговорах слышалось из уст Государя слово “царь” и непосредственно за ним “народ”. *Средостие император ощущал, но в душе отрицал его.* Взгляд на подданных как на подрастающих юношей все больше укоренялся в Его Величестве»²⁵ (выделено мной. — С.Ф.).

«Встреча с народом» летом 1903 г., по всей видимости, глубоко потрясла царя: Николай II в последний, как мне представляется, раз мог воочию наблюдать абсолютно преданных себе подданных. Русский писатель В.Г. Короленко, присутствовавший на торжествах, заметил, что «толпа была настроена фанатично и с особой преданностью царю». По его убеждению, разговаривать о разъяснениях митрополита Антония по поводу сохранности мощей «можно было лишь с большой осторожностью и не со всяким, а иначе можно было нажить большие неприятности»²⁶. Тогда же, в июле 1903 г., А.А. Киреев отметил в дневнике как очевидный факт, что торжества, конечно же, «возбудили религиозное чувство масс, но немало и суеверий»²⁷. Впрочем, победоносцевское «ведомство православного исповедания» никогда и не обращало внимания на разделение «веры» и

«суеверия» в Православии. («Народ чует душой», — написал однажды сам К.П. Победоносцев.)

Показательно и отношение к св. Серафиму Саровскому богоискательски настроенной интеллигенции. Д.С. Мережковский выразил его в двух словах: «последний святой». Для него Саровский старец — совершенная христианская святость, в нем, писал он, «мы узнаем почти наше лицо, может быть, самое родное, самое русское из русских, во всяком случае, не менее, чем лицо Пушкина, Гоголя, Достоевского, Л. Толстого»²⁸. Для Мережковского, однако, было важно через св. Серафима понять взаимосвязь и взаимозависимость Православия и самодержавия, но эту дилемму он так до конца и не разрешил, только обозначив ее. «Христианство и свобода — вода и огонь: если огонь сильнее, то от воды остается лишь теплый пар — церковная реформация; если вода сильнее, то от огня остается лишь мокрый пепел — политическая реставрация. Для Серафима конец самодержавия есть конец Православия, а конец Православия — конец мира, пришествие Антихриста»²⁹.

Как бы то ни было, думается, нельзя согласиться с выводом Г.Л. Фриза, отмечавшего, что «канонизация 1903 г. не вызвала воодушевления верующих, а потому не способствовала подтверждению божественной легитимности царской власти». Измерять «воодушевление» числом приходивших на богомолье в Саров (после 1903 г.) людей, видимо, нельзя, так как сам акт канонизации всегда собирает большее число верующих; что же касается подтверждения «божественной легитимности царской власти», то судить об этом можно двояко: для царя эта «легитимность», по свидетельству очевидцев, была подтверждена присутствовавшим на торжествах народом, восторженно выражавшим свои монархические чувства; для богоискателей типа Д.С. Мережковского «легитимность самодержавия» с православием святого не связывалась вовсе. Соединять же вопрос о сакрализации самодержавия с «процессом канониза-

ций» — в целом, представляется не совсем верным. По крайней мере, я не располагаю материалами, в которых содержались бы данные о том, что для Николая II этот вопрос был актуален.

Желание царя преодолеть «средостение», разумеется, могло быть использовано теми политическими силами, которые стояли тогда у руля российской внутренней политики. По свидетельству земца А.А. Савельева, «не последнюю роль в этом деле, несомненно, играли соображения хитреца Плеве (тогдашнего министра внутренних дел. — С.Ф.), поставившего целью показать, что простой народ доволен самодержавием, предан ему, и что стремление к свободе и к участию общественных сил в государственном управлении есть измышления небольшой кучки интеллигенции и не имеют опоры в простом народе»³⁰. О том, что Саровские торжества имели большое влияние на укрепление расположения царя к министру внутренних дел, указывает в своих воспоминаниях и С.Ю. Витте³¹. Примечательно, что, согласно распоряжению министра внутренних дел (видимо, «устному»), редакциям газет было «внушено», чтобы они «сочувственно» отнеслись к Саровским торжествам и ничего не писали бы против них³². Так искренние чаяния царя понимались его министрами. Как и сам Николай II, МВД меньше всего заботилось собственно о церковных интересах, которые воспринимались только в контексте государственных нужд. В.К. Плеве использовал сложившиеся обстоятельства в своих целях, а вовсе не был «инициатором» канонизации, на этом, по моему убеждению, стоит ударение. «Инициатором», конечно же, стоит назвать самого самодержца, для которого участие в Саровских торжествах и было одним из путей преодоления «средостения». В этом смысле можно говорить о том, что канонизация св. Серафима Саровского есть «личное дело» Николая II. То, что его искреннее желание поскорее прославить великого и давно почитавшегося в народе старца на первых порах встретило

скепсис ведомства православного исповедания во главе с К.П. Победоносцевым, можно рассматривать не только (и даже не столько) как недальновидность, нерасторопность или «злоеволие» помощников Государя «по духовной части», сколько как результат сложившихся за Синодальный период правил церковно-государственной жизни. Императоры, по букве закона являвшиеся Верховными Ктиторами Православной Церкви в России, в течение XVIII–XIX столетий разучились смотреть на Церковь иначе, чем через ведомственное «окно», т.е. обер-прокуратуру. Иерархия в этой связи, как, впрочем, и вообще все, «по принадлежности» относящиеся к клиру, воспринимались ведомственно, в первую очередь как подданные. Отсюда, полагаю, и фраза императрицы о всемогуществе ее царственного супруга во всех (в том числе и церковных) делах. Психологически на этом стоит делать акцент. Особого удивления это вызывать не должно, — как справедливо заметил протоиерей Георгий Флоровский, еще с петровских времен «благочестие» было отодвинуто в социальные низы, а разрыв между «интеллигенцией» и «народом» прошел именно в области веры. Вера сохранялась, чаще в суеверно-бытовом обрамлении, на низах. Православие, таким образом, осталось верой только «простого народа», купцов, мещан и крестьян³³.

Если принять сказанное в качестве схематической (и потому не во всех деталях точной) русской религиозно-нравственной картины начала XX столетия, то можно понять смысл, вкладывавшийся в понятие «средостения» Императором Николаем II. Святой Серафим Саровский воспринимался им в первую очередь *как народный святой*, истинность которого доказывается в том числе и тем, что его глубоко почитал простой народ. Круг, как видим, замыкается. Странно ли это? Полагаю, что нет. Надежда на чудо для верующего человека так же естественна, как для политика — упование на здравый смысл и стремление всё проис-

ходящее повернуть к политической (и какой-либо еще) выгоде. Император Николай II был и глубоко верующим человеком, и политиком. Саровские торжества 1903 г. укрепили у него убеждение в неизменной связи «простого народа» и Православия в России как такой системы ценностей, без которой невозможно существование *народной власти* (конечно же, понимаемой им как власть самодержавная) в принципе. От этого принципа он не хотел отступать и в дальнейшем, сумев пронести свою веру в Бога и в «простой народ» через всю жизнь и доказать своей смертью, что его вера не конъюнктурна.

- ¹ Тысячелетие Крещения Руси. Поместный Собор Русской Православной Церкви. Материалы. М., 1990. Книга I. С. 147. Наиболее контрастно число канонизированных в Синодальный период выглядит при сравнении его со 146-ю святыми, канонизированными за период с Собора 1549 г. до учреждения Св. Синода. (Там же. С. 140.) Впрочем, в течение Синодального периода было разрешено празднование 15-ти местночтимых святых, а также «Исидора и 72 юрьевских мучеников».
- ² Иванов П. Тайна святых. Введение в Апокалипсис. М., 1993. Т. II. С. 582.
- ³ Фриз Г.Л. Церковь, религия и политическая культура на закате старой России // История СССР. 1991. № 2. С. 107.
- ⁴ Федотов Г.П. Новая Россия // Судьба и грехи России. СПб., 1991. Т. I. С. 221.
- ⁵ См. подр.: Полунов А.Ю. Под властью обер-прокурора. Государство и Церковь в эпоху Александра III. М., 1996. С. 72–83.
- ⁶ Там же. С. 80–81.
- ⁷ К.П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. М.; Пг., 1923. Т. I. С. 358.

- ⁸ Об отказах Св. Синода в прошениях о прославлении Серафима Саровского. См.: Фриз Г.Л. Указ. соч. С. 109–110.
- ⁹ Витте С.Ю. Воспоминания. М., 1960. Т. II. С. 269.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Фриз Г.Л. Указ. соч. С. 116.
- ¹² Дневник А. А. Киреева // Рукописный отдел Российской государственной библиотеки. Ф. 126. Д. 13. Л. 247–247-об. О Серафиме (Чичагове), к слову сказать, упоминал и Витте, заявивший, что в дальнейшем архимандрит стал архиереем благодаря своему имени. Однако Витте ничего не говорил о влиянии Серафима (Чичагова) на подготовку канонизации Саровского старца (Витте С.Ю. Указ. соч. С. 271).
- ¹³ См.: Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 205. Д. 247.
- ¹⁴ См.: Церковные Ведомости. 1903. № 25. С. 259–261; Новое Время. 1903. 21 июня. Видимо, с этим и связано то обстоятельство, что митрополит опубликовал свое заявление в светской газете, а не в «Церковных Ведомостях» и не в «Правительственном Вестнике», на что сетовала «правая» хозяйка известного столичного политического салона А.В. Богданович (См.: Богданович А. Три последних самодержца. М., 1990. С. 289), так как спустя всего неделю, 28 июня, в «Прибавлениях к Церковным Ведомостям» разъяснения митрополита Антония тоже были опубликованы.
- ¹⁵ Прибавления к Церковным Ведомостям. 1903. № 26. С. 984.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ К примеру, А. В. Богданович считала, что митрополиту Антонию вообще не стоило упоминать о гектографированных листках «какого-то „Союза борьбы с православием“». «Все находят, — писала она, — что этим письмом митрополит Антоний не улучшил положение дела, а ухудшил его» (Богданович А. Указ. соч. С. 289). Под «всеми», вероятно, стоит подразумевать близкий дому Богдановичей круг лиц, православное миросозерцание

которых для автора дневника было фактом, не требовавшим доказательств.

18 Церковные Ведомости. 1903. № 4. С. 32.

19 Уортман Р. Николай II и образ самодержавия // История СССР. 1991. № 2. С. 123.

20 Витте С.Ю. Указ. соч. С. 270.

21 Мосолов А.А. При Дворе последнего императора. СПб., 1992. С.175.

22 Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С. 183.

23 Там же.

24 Федотов Г.П. Революция идет // Указ. соч. С. 128.

25 Мосолов А.А. Указ. соч. С. 175.

26 Цит. по.: Савельев А.А. Николай II в Саровской пустыни (Из воспоминаний земского деятеля) // Голос Минувшего. 1918. № 4–5.

27 Дневник А.А. Киреева. Л. 250.

28 Мережковский Д.С. Последний святой // Не мир, но меч. К будущей критике христианства. СПб., 1908. С. 143.

29 Там же. С. 187.

30 Савельев А.А. Указ. соч. С. 211–212.

31 Витте С.Ю. Указ. соч. С. 270.

32 Подтверждение этой информации генерал А.А. Киресв услышал от издателя «Нового Времени» А.С. Суворина в начале сентября 1903 г. Предписание журналистам «сочувствовать св. Серафиму» возмутило Киреева до глубины души. «Разве это не унижение религии!!!» — патетически восклицал он. (Дневник А.А. Киреева. Л. 258-об.)

33 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 503–504.

ДОЛЖНОСТЬ ОБЕР-ПРОКУРОРА СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА В НАЧАЛЕ XX СТОЛЕТИЯ

**(К вопросу о юридическом статусе главы ведомства
православного исповедания)**

В начале XX в. произошло дальнейшее укрепление власти и влияния обер-прокурора, проявившееся в том, что К.П. Победоносцев, лично входивший в состав Комитета Министров, добился Высочайшего утверждения положения, согласно которому «обер-прокурор Святейшего Синода присутствует в Государственном Совете, Совете Министров и Комитете Министров на равных с министрами основаниях», а также согласия императора на присвоение «должностям обер-прокурора Святейшего Синода и его товарища классов по чинопроизводству (II-го и III-го) и разрядов по шитью на мундире (тоже II-го и III-го)»¹.

В связи с чем К.П. Победоносцев уже на закате своей политической карьеры решил добиться присвоения должностям обер-прокурора и его товарища классов по чинопро-

изводству и шитью на мундире (напрямую вопрос о присутствии «на равных с министрами основаниях» Победоносцевым вообще не поднимался)?

Уже в манифесте 26 февраля 1903 г. «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» подчеркивалась необходимость «укрепить неуклонное соблюдение властями, с делами веры соприкасающимися, заветов веротерпимости, начертанных в основных законах империи Российской»². Подобное требование косвенно било по политике, проводимой К.П. Победоносцевым и направленной на утверждение полной гегемонии главной конфессии страны, зачастую в ущерб всем остальным (борьба обер-прокурора с «расколо-сектантством», с ростом влияния Католической Церкви и т.д. была слишком известна). Мнение К.П. Победоносцева о том, что «никакой Вселенской Церкви первого тысячелетия не существует»³, делало его глухим ко всем призывам по-иному посмотреть на идею сотрудничества Церквей и изменить отношение к «неправославным исповеданиям» и к «учению старообрядцев». Его боязнь раскола⁴ парализовывала любые попытки цивилизованно подойти к разрешению вопроса о веротерпимости, что было невыгодно в первую очередь самой Православной Российской Церкви, игравшей роль «государственного придатка» самодержавной монархии.

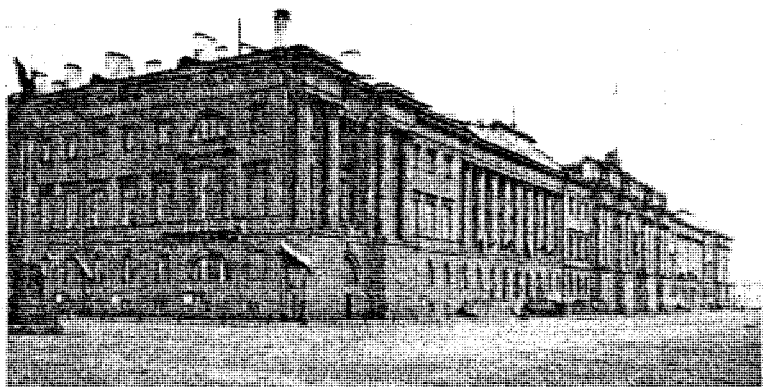
Таким образом, рассмотрение вопроса о соблюдении властями «заветов веротерпимости» в контексте манифеста 26 февраля не могло не обеспокоить К.П. Победоносцева, тем более что и положение самой Православной Церкви даже такими консервативными деятелями, как министр внутренних дел В.К. Плеве, стало признаваться несоответствующим реалиям действительности⁵.

Стоит, видимо, иметь в виду и тот факт, что назначенный после убийства В.К. Плеве на пост министра внутренних дел князь П.Д. Святополк-Мирский уже при своем

представлении царю (25 августа 1904 г.) выдвинул программу реформ-уступок, где помянул, среди прочего, и о веротерпимости⁶.

В этих условиях появление 23 сентября 1904 г. записки К.П. Победоносцева «О присвоении должностям обер-прокурора Св. Синода и его товарища чинов по чинопроизводству и разрядов по шитью на мундире»⁷ может рассматриваться как явление вполне закономерное, вызванное тревогой руководителя ведомства православного исповедания за судьбу своей политики, с жесткой последовательностью проводившейся им в течение почти четверти века. За формальными доводами о необходимости приведения в соответствие должностных мундиров и «чинов по производству» скрывалось более существенное требование, которое на рассмотрение Государственного Совета и не выдвигалось, но о котором, тем не менее, записка К.П. Победоносцева открыто заявила: «обер-прокурор Святейшего Синода по существу лежащих на нем обязанностей и принадлежащих ему прав *должен быть признан равным министрам и главноуправляющим отдельными частями*»⁸ (выделено мной. — С.Ф.).

Доводы эти были собраны К.П. Победоносцевым, по-видимому, еще в 1903 г., так как 5 марта 1904 г. они «в виде особой справки вместе с отзывом по поводу составленного в Инспекторском отделе (Собственной Его Императорского Величества, — С.Ф.) канцелярии проекта издания росписания классных должностей ведомства православного исповедания» были сообщены ее главноуправляющему — статс-секретарю А.С. Танееву, по докладу которого 15 июня 1904 г. царь «соизволил» К.П. Победоносцеву «войти в соображение вопроса» и «заклучения свои по этому вопросу представить на Высочайшее утверждение установленным порядком»⁹. Обер-прокурор не замедлил с исполнением самодержавной воли: 12 сентября 1904 г. был



*Здание Святейшего Правительствующего Синода
в Санкт-Петербурге (начало XX века)*

получен положительный отзыв из Министерства юстиции, а 23 сентября появилось и упомянутое выше письмо.

Из всего сказанного следует, что внутривластные события 1904 г. могли лишь подтолкнуть процесс «пробивания» записки, повлиять на него [процесс] опосредованно. Видимо, общий кризис церковной политики К.П. Победоносцева, не способного отказаться от прежних стереотипов в отношении к инаковерующим (т.е. неправославным), повлиял на его желание укрепить свои должностные позиции, особенно после выхода в свет манифеста 26 февраля.

Расчет же К.П. Победоносцева в отношении Государственного Совета оказался верен: брошенная в записке фраза о необходимости признания должности обер-прокурора равной должностям министров и главноуправляющих отдельными частями была на заседании Соединенных департаментов законов и гражданских и духовных дел 9 октября 1904 г. поставлена в центр обсуждения. «Соединенное присутствие», вполне согласившись с доводами К.П. Победоносцева, не только признало должность обер-прокурора равной прочим министерским должно-

стям, но уже по собственному почину нашло «необходимым, независимо от предложений статс-секретаря Победоносцева по настоящему делу, постановить, что обер-прокурор Св. Синода присутствует в Государственном Совете, и Совете, и Комитете Министров на правах, в сем отношении министрам предоставленных»¹⁰ (выделено мной. — С.Ф.). Общее собрание 15 ноября 1904 г. также присоединилось к этому решению¹¹.

Утвержденное Императором Николаем II 6 декабря 1904 г. мнение Государственного Совета стало законом. Таким образом, за несколько месяцев до своей отставки К.П. Победоносцев, лично входивший и в Комитет, и в Совет министров, являвшийся членом Государственного совета, добился окончательного юридического оформления должности обер-прокурора Святейшего Синода в системе российской государственности¹², — должности, которая в неизменяемом уже виде просуществовала вплоть до Февральской революции. Так была преодолена многолетняя законодательная запутанность вопроса, когда, с одной стороны, обер-прокурор законом был «ущемлен» в своих правах, по сути являвшихся правами министерскими, а с другой — имел ряд одинаковых с министрами обязанностей (объявлять Высочайшие указы, определять, перемещать и увольнять чиновников своего ведомства до VII класса включительно, быть «блюстителем как общегосударственных интересов, так и интересов духовного ведомства», какими являются и все другие министры и главноуправляющие и т.п.). Можно сказать, что актом 6 декабря 1904 г. была подведена правовая база под давно оформившееся основание обер-прокурорской должности. Это являлось закономерным государственным решением, прекрасно согласовывавшимся с существовавшей системой церковно-государственных отношений. По существу, акт 6 декабря 1904 г. завершил создание административного аппарата над

Церковью. Об ущемлении прав Церкви, получившей теперь «своего законного» министра, не было сказано ничего.

Спустя шесть дней, 12 декабря 1904 г., появился именной Высочайший указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка», содержащий в себе и пункт (№ 6), развивавший положения манифеста 26 февраля 1903 г. о неуклонном «душевном» желании Государя «охранять освященную Основными законами империи терпимость в делах веры», для чего предписывалось «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям, и независимо от сего принять ныне же в административном порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякого, прямо в законе не установленного, стеснения»¹³.

В Высочайшем указе от 12 декабря 1904 г., как и в манифесте от 26 февраля 1903 г., обращает на себя внимание тот факт, что от властей, «с делами веры соприкасающимися» требовалось прежде всего соблюдение буквы закона, ненарушение ранее принятых положений. Появление подобных актов свидетельствовало о серьезной заинтересованности правительства в разрешении «религиозного вопроса» в империи. Разумеется, вопрос этот не мог быть разрешен без реформы Православной Церкви. Ни для кого не было секретом, что вопрос «о раскольниках» напрямую связан с судьбой Церкви. Еще 23 сентября 1904 г. в письме К.П. Победоносцеву Николай II отметил, что «обсуждение такого исторического и государственного дела, как дело о расколе вообще, не может быть сделано помимо Церкви. Тут само собою, — продолжал далее самодержец, — возникает мысль о Всероссийском Церковном Соборе, мысль о котором давно уже таится в моей душе. Мне кажется, что только Собор может разрешить этот вопрос»¹⁴. Не имея возможности в настоящей статье подробно рассматривать попытки разрешения «старообрядческого вопроса»¹⁵, стоит подчеркнуть

лишь то, что изначально он анализировался именно светской властью — Комитетом Министров, в компетенцию которого входило обсуждение всех пунктов указа 12 декабря¹⁶, следовательно, и вопроса о веротерпимости. Пересмотр узаконений о правах раскольников и лиц инославного и иноверного исповедания, проводимый государственными властями, можно считать также и началом первых робких попыток сдвинуть с мертвой точки вопрос о церковной реформе, что предопределило конфликт главы ведомства православного исповедания с членами Святейшего Синода, прежде всего с первоприсутствующим — митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Антонием (Вадковским), который разразился весной 1905 г.

Таким образом, вопрос о пересмотре положения Православной Церкви в Российском государстве благодаря именно светской инициативе был поставлен в практическую плоскость, исходя в первую очередь из задач «государственной целесообразности»¹⁷, а уже потом — из необходимости переустройства церковного управления согласно канонам.

Указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. подвел черту в жизни Церкви, сняв один из барьеров на пути к хотя бы частичному разрешению вопроса о «свободе совести»: с тех пор разрешалось отпадать «от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение»¹⁸, что ранее законом не разрешалось. И хотя указ ничего не говорил об отпадении от Православия в какую-либо другую нехристианскую религию (исключение в этом случае составляли «лица, числящиеся православными, но в действительности исповедывающие ту нехристианскую веру, к которой принадлежали они сами или их предки»¹⁹), он был вехой в истории церковно-государственных отношений империи, знаменовав собой в определенном смысле новый взгляд светской власти на религиозную политику в изменившихся условиях все более разрас-

тавшейся революции²⁰. После 17 апреля 1905 г. у светской власти уже не было другой альтернативы, кроме продолжения поиска «выхода из тупика», в который попала Церковь в результате ее «огосударствления» и подчинения церковной политики имперской идеологии самодержавия.

Однако этот, проводимый нецерковными властями, «поиск», даже при активном (на первых порах) участии Святейшего Синода не привел ни к каким реальным результатам: чтобы понять, что требовалось изменить в ведомстве православного исповедания, было необходимо установить «пределы свободы инославных, нехристианских от Православных Церквей и отношение к ним властей»²¹. Созданное с этой целью Особое совещание по вопросу о веротерпимости под руководством графа А.П. Игнатьева, по словам С.Ю. Витте, «никаких законченных трудов не сделало» и во время его министерства было закрыто²².

С другой стороны, необходимо было заново переосмыслить полномочия обер-прокурора и установить пределы его власти в свете ожидавшегося тогда Поместного Собора, который должен был восстановить соборное начало в жизни Церкви.

Такая попытка и была предпринята в период министерства графа С.Ю. Витте. Сменивший ушедшего в отставку 19 октября 1905 г. К.П. Победоносцева на посту обер-прокурора Св. Синода князь А.Д. Оболенский уже в конце виттевского правления поднял вопрос о том, что обер-прокурор не должен входить в «объединенное министерство»²³. Как замечал С.Ю. Витте, данный вопрос А.Д. Оболенский поднял, поняв, что премьер скоро покинет свой пост²⁴. Эта фраза находит себе объяснение, когда буквально через несколько страниц граф, характеризуя либерализм своего обер-прокурора, говорит, что он [либерализм] «часто был средством для личных целей»²⁵. В этом случае не принципиально, искренне или нет (т.е. «для личных целей») в марте 1906 г. А.Д. Оболенский поднял вопрос об измене-

нии положения обер-прокурора в Совете Министров. Фактически это был первый (и, как оказалось, последний) случай реально возможного изменения положения Православной Церкви посредством ослабления надзора за нею со стороны светской власти. По тому времени предлагавшуюся А.Д. Оболенским меру стоит признать чрезвычайно либеральной, ведь в случае исполнения она вела к укреплению внутренней самостоятельности Церкви и (опосредованно) — к усилению веротерпимости в империи.

Суть предложений А.Д. Оболенского сводилась к следующему:

«1) Обер-прокурор Святейшего Синода, не входя в состав Совета Министров, участвует в оном на том же основании, как и прочие министры, *лишь по делам, касающимся управления Православной Церкви* и требующим издания нового закона или ассигнования из казны.

2) По всем прочим делам и вопросам, составляющим предмет ведения Совета, обер-прокурор может принимать в нем участие лишь с правом голоса совещательного по особым на то Высочайшим указаниям и по приглашению председателя Совета Министров.

3) Всякие общие распоряжения по делам церковного управления, от Высочайшей власти исходящие, а также общие мероприятия высшего церковного управления сообщаются обер-прокурором Совету Министров к сведению»²⁶ (выделено мной. — С.Ф.).

Предложение А.Д. Оболенского свидетельствовало о том, что он не только хотел вывести свое ведомство из Совета Министров, как справедливо замечает С.Ю. Витте, но также и изменить форму участия обер-прокурора в работе правительства, перестав быть равноправным по отношению ко всем остальным главам отдельных ведомств, входящих в объединенное правительство, министром. В этом случае С.Ю. Витте, видимо, впадает в ошибку, говоря, что

А.Д. Оболенский, «как обер-прокурор, желал принимать участие в Совете в качестве равноправного члена»²⁷: «равноправия» не могло быть хотя бы по тому (1-му) пункту, согласно которому обер-прокурор участвует в объединенном министерстве на одинаковом со всеми прочими министрами основании лишь по делам, касающимся управления Церкви.

Взгляды и предложения князя Совет Министров, специально собравшись для этой цели в конце марта 1906 г., подверг резкой критике. В «Мемории» Совета от 24.III.1906 г. доказывалось, что суждения обер-прокурора Св. Синода «не вытекают из действующих законов и преподание их возможно только путем издания нового законодательного постановления, отменяющего прежние»²⁸. Видимо, и сам А.Д. Оболенский осознавал слабость своих аргументов с формальной точки зрения, так как квалифицированно ответить на четкие юридические аргументы своих противников не сумел. Однако и они (также «с формальной точки зрения») смогли только констатировать необходимость существования прежнего положения вещей, исходя из того, что оно «уже существует».

Ситуация полностью прояснилась, когда Совет Министров обратился «к существу дела». Министры откровенно заявили, что на Православную Церковь они смотрят прежде всего как на инструмент политики, «что интересы общегосударственные весьма тесно связаны с интересами господствующей в империи Православной Церкви и эти последние в сем отношении отнюдь не менее важны, чем интересы других ведомств». При этом подчеркивался тот факт, что Совет Министров совершенно не касается канонической стороны управления Церкви²⁹. Явное, бросающееся в глаза, противоречие между властью обер-прокурора и «канонической стороной» вопроса министров совсем не волновало, более того — они его просто не замечали. Отказались они признать и доводы А.Д. Оболенского относи-

тельно необходимости освободить обер-прокурора «от тех или иных политических течений», особенно ввиду грядущего церковного Собора, созыв которого тогда стоял на повестке дня³⁰.

С доводами князя солидаризировался только министр внутренних дел П.Н. Дурново, присоединившийся к представлению обер-прокурора.

В любом случае, А.Д. Оболенский просил императора, даже если ему «не угодно было теперь же соизволить на предложенные обер-прокурором разъяснения», все же отсрочить вопрос и оставить «его открытым для разрешения в будущем на основании указаний опыта, которого ныне нет»³¹.

С целью убедить председателя Совета Министров, 30 марта 1906 г. князь пишет С.Ю. Витте письмо, где в очередной раз пытается доказать правильность своих выводов относительно положения обер-прокурорской должности: «раз мы находимся накануне таких возможностей, — указывал он, — что председателем Совета будет Петрункевич* или Горемыкин** — Церковь не может быть поставлена в необходимость танцевать между этими крайностями»³². Но никаких практических результатов цитированное выше письмо не имело: С.Ю. Витте не сочувствовал «затее Оболенского»³³ и не видел в ней ничего, кроме амбиций не желавшего уходить в отставку обер-прокурора. 9 апреля 1906 г. «Мемория Совета Министров» была доложена Николаю II, который согласился с мнением большинства. А 14 апреля 1906 г. на документе появилась запись С.Ю. Вит-

* На тот момент И.И. Петрункевич (1844–1928) — один из основателей и руководителей конституционно-демократической партии, редактор газеты «Речь»; был избран депутатом Первой Государственной Думы.

** На тот момент И. Л. Горемыкин (1839–1917) был членом Государственного Совета и сенатором, 22 апреля 1906 г. он сменил С.Ю. Витте на посту председателя Совета Министров.

те, в которой пояснялось желание царя: «Его Величество соизволил повелеть вопрос сей считать открытым»³⁴. Фактически, это было отступление С.Ю. Витте и победа (впрочем, оказавшаяся пирровой) А.Д. Оболенского. Данный вопрос оставался открытым и далее: Поместный Собор так и не был созван, Петрункевич не стал премьером и необходимого опыта в течение последующих десяти лет не получили. Не был разрешен и принципиальный вопрос о том, «чтобы первоприсутствующий член Синода делал доклад Государю, хотя бы в присутствии обер-прокурора»³⁵.

Так до 1917 г. обер-прокурор Св. Синода и оставался полноценным членом Совета Министров, зависевшим лишь от Высочайшей воли и являвшимся — по рангу должности — министром империи. Частые перемены (после 1906 г.) первых лиц ведомства православного исповедания не вели (да и не могли вести) к перемене статуса обер-прокурора. Этот статус *de facto* был уничтожен вместе с должностью, когда последний обер-прокурор «постреволюционного» Святейшего Синода А.В. Карташев стал министром исповеданий Временного правительства.

¹ ПСЗ-III. СПб., 1907. Т. XXIV. С. 1194.

² Там же. СПб., 1905. Т. XXIII. С. 114.

³ Дневник А.А. Киреева // РО РГБ. Ф. 126. Д. 13. Л. 155–155-об. Запись от 9 июля 1902 г.

⁴ В разговоре с генерал-лейтенантом А.А. Киресвым К.П. Победоносцев так отреагировал на замечание своего собеседника о необходимости «интеллектуализации» Церкви: «Для нашего мужика форма все, а Вы говорите об ученых, о догмате, об учености. Вам хорошо, а куда мы-то денемся с нашей-то темнотой, с мужиком. Я боюсь раскола, вот чего я боюсь!» (Там же. Л. 155-об.–156. Запись от 9 июля 1902 г.).

- ⁵ Еще в апреле 1903 г. в разговоре с А.Н. Куропаткиным В.К. Плеве заявлял, «что прежде всего надо приподнять значение Церкви. Вернуть церковному влиянию население. Увеличить значение прихода». (Дневник А.Н. Куропаткина. Нижний Новгород, 1923. С. 50.)
- ⁶ См.: Ганелин Р. Ш. Российское самодержавие в 1905 году. Реформы и революция. СПб., 1991. С. 9.
- ⁷ См.: РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 590. Л. 7–11-об.
- ⁸ Там же. Л. 7.
- ⁹ Там же. Л. 8–8об.
- ¹⁰ Там же. Л. 6–6-об.
- ¹¹ Там же. Л. 5.
- ¹² До того, как вышло «Высочайше утвержденное мнение Государственного Совета» от 6 декабря 1904 г., обер-прокурор, согласно букве закона, не принадлежал к тому кругу лиц, которые должны были принимать участие в постоянной деятельности Совета и Комитета министров. — Согласно статье 17 учреждения Комитета министров, «обер-прокурор Св. Синода приглашается в Комитет министров лишь для объяснений» по делам Св. Синода (Свод законов Российской империи. Основные государственные законы. СПб., 1892. Т. I. Ч. 2. С. 4). Относительно положения обер-прокурора в Государственном Совете следовало иметь в виду статью 38 Высочайше утвержденного 15 апреля 1842 г. учреждения Государственного Совета, по которой обер-прокурор также приглашался в департаменты Совета лишь для объяснений по делам своего ведомства (См.: ПСЗ-II. СПб., 1843. Т. XVII. С. 286). В действовавшем в изучаемое время учреждении Государственного Совета, утвержденном 30 марта 1901 г., об обер-прокуроре вообще не было упоминания (См.: ПСЗ-III. СПб., 1903. Т. XXI. С. 169–184). При этом должность товарища обер-прокурора Св. Синода еще 13 декабря 1865 г. была приравнена по своим правам и обязанностям к должности товарищей министров (ПСЗ-III. СПб., 1867. Т. XI. С. 336–337).
- ¹³ ПСЗ-III. СПб., 1907. Т. XXIV. С. 1197.

- ¹⁴ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 35. Л. 21–22.
- ¹⁵ Об этом см. подр.: Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 гг.). М., 2002. С. 251–293.
- ¹⁶ Ганелин Р.Ш. Указ. соч. С. 42.
- ¹⁷ В этой связи примечательно замечание С.Ю. Витте о «проблеме старообрядчества», относящееся ко времени работ «во исполнение указа 12 декабря». — «В особенности Комитет Министров остановился на крайне трудном положении, в каком находятся в смысле религиозном наши русские старообрядцы, которые всегда составляли элемент наиболее консервативный, наиболее преданный своему царю и родине» (Витте С.Ю. Воспоминания. М., 1960. Т. II. С. 361).
- ¹⁸ ПСЗ-III. СПб., 1908. Т. XXV. С. 257.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Формально, иноверие и инославие в России быдо по настоящему ущемлено только в одном пункте: в то время как переход в Православие поощрялся, отказ от него в пользу какого-либо другого вероисповедания преследовался по закону. Правом прозелитизма также *de jure* обладала только Православная Церковь. В диссертации «Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии» русский правовед Н.Д. Кузнецов подчеркивал, что «русская государственная власть всегда заботилась и заботится, чтобы в России не происходило какой-нибудь пропаганды иноверных учений» (Временник Демидовского юридического лицея. Ярославль, 1898. Кн. 74. С. 6). При этом, согласно закону, всем подданным русского царя разрешалось свободно верить и славить «Бога Всемогущего разными языки по закону и исповеданию праотцев своих, благословляя царствование Российских монархов и моля Творца вселенной об умножении благоденствия и укреплении империи» (Свод законов Российской империи. Основные государственные законы. СПб., 1906. Т. I. Ч. 1. С. 18). Для управления неправославными конфессиями при МВД состоял специальный Департамент духовных дел иностранных исповеданий, ведавший делами «по Римско-католичес-

кому, Армяно-католическому, Армяно-грегорианскому и Протестантскому исповеданиям», а также духовными делами мусульман («магометан»), евреев и буддистов («ламаитов»). При МВД существовала должность Ученого еврея, а при Департаменте духовных дел — особая Раввинская комиссия. (Там же. СПб., 1892. Т. I. Ч. 2. С. 51; статьи 365 и 366.)

21 Витте С.Ю. Указ. соч. С. 362.

22 Там же.

23 Там же. Т. III. С. 124.

24 Там же.

25 Там же. С. 138.

26 РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 590. Л. 4-4-об.

27 Витте С. Ю. Указ. соч. С. 124.

28 РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 590. Л. 43-об.

29 Там же.

30 Там же. Л. 46.

31 Там же.

32 Там же. Л. 15.

33 Витте С. Ю. Указ. соч. С. 124.

34 РГИА. Ф. 1276. Оп. 2. Д. 590. Л. 40.

35 Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 181.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ МЕЖДУ ДВУМЯ РЕВОЛЮЦИЯМИ (1905–1917 ГГ.)

Некоторые морально-психологические аспекты проблемы

Как известно, 1905 год был переломным не только для российской государственности, до основания потрясенной революцией, но и для Православной Церкви, чьи надежды на реформы и созыв Поместного Собора также пришлось на время политических катаклизмов и бурь. Впрочем, в то время этим надеждам не суждено было исполниться. Церковь, вплоть до трагических дней 1917 г., продолжала жить по-старому, не нарушая синодальных традиций, уходявших корнями в петровское прошлое — в «Духовный регламент» Феофана Прокоповича. Однако назвать время между двумя революциями «прежней жизнью» — решительно нельзя. Изменился морально-психологический климат в обществе, появились новые явления в социальной жизни народа (например, выросло до огромных размеров хулиганство — страшный бич России последнего добольшевистского десятилетия¹). Все это стоит учитывать при анализе цер-

ковно-государственных отношений Империи эпохи последнего царствования.

Современники, знавшие историю Русской Церкви и осознававшие стоявшие перед ней проблемы, откровенно признавали, что в 1905–1907 гг. страна переживала не только государственный, но и церковный кризис. Сегодня, например, кажутся пророческими рассуждения генерала А.А. Киреева о том, очистится ли преследуемая и угнетенная Церковь от двухсотлетней «протекции». «Конечно, — писал (в мае 1906 г.) генерал, — преследование создаст мучеников, мученичество поднимет дух Церкви. Но нельзя забывать и “средних” людей, не способных к мученичеству, но не желающих бросать и своей Церкви, заботящихся о ней до мученичества — исключительно. Они рискуют пропасть, а их большинство!»² Предположение Киреева, высказанное задолго до того, как большевистский воинствующий антиклерикализм низвел религиозное мученичество до положения советской нормы, может рассматриваться ныне и как своеобразный социальный прогноз: ожидание трагедии, ощущение близости развязки стало в те времена важным фактором, определявшим моральный климат в церковной и околоцерковной среде. Представляется также вполне объяснимым (а быть может, и оправданным), что апокалипсические ожидания и связанные с ними морально-психологические переживания часто оказывались тогда политически окрашенными, т.е. связанными с концепцией «Православия, самодержавия и народности». Разделение идей самодержавия и Православия было для большинства клириков психологически невозможно, ибо заставляло переосмысливать все то, в чем они воспитывались и что сами проповедовали с амвонов. Характерно, что в 1906 г. св. прав. Иоанн Кронштадтский подчеркивал: «На почве безверия, слабодушия, малодушия, безнравственности совершается распадение государства. Без насаждения веры и страха Божия в населении оно не может устоять»³, тем самым связывая во-

едино задачу религиозного воспитания населения с задачей укрепления светских институтов власти. Вопрос об эффективности религиозного воспитания в данном случае вторичен и не должен мешать пониманию главного: православные пастыри были естественными союзниками самодержавия не по принуждению, а по воспитанию и убеждению. Этическая оценка этого (неважно — положительная или отрицательная), на мой взгляд, изначально некорректна, так как заставляет переносить на прошлое стереотипы нашего времени (или недавнего прошлого), давая политическую характеристику тому, что допустимо оценивать лишь в морально-этических категориях.

Впрочем, это вовсе не означает, что православное духовенство нельзя характеризовать политически. Дело в другом: любая такая характеристика должна учитывать как норму монархизм клириков и их поддержку тому режиму, который, хотя и нарушил каноническое устройство Православной Церкви, все же полагал себя православным. Это обстоятельство делало совершенно неприемлемым для большинства клириков выражение поддержки революции, хотя даже те, кого называли правыми (например, профессор-протоиерей Е. Аквилонov, будущий протопресвитер армии и флота), вовсе не призывали только к сохранению *status quo*. Справедливо замечавший, к примеру, что на знамени социал-демократии «начертана “свобода”, а под ним дрожит замирающая от страха неволя», прот. Е. Аквилонov не забывал указать те социальные вопросы, которые, по его мнению, требовали скорейшего разрешения (среди них значились: поддержка рабочих союзов, издание общезаконодательного закона для фабричных рабочих, закона о воскресном отдыхе и о рациональной помощи бедным)⁴.

В целом, необходимо отметить, что в церковной публицистике тех лет весьма активно звучала критика социализма, воспринимавшегося прежде всего как нравственный иск (не случайно, думается, прот. Иоанн Восторгов, разби-

рая «социализм при свете христианства», задавался сакраментальным вопросом, «кто поручится, что *кровавая* заря принесет братство и вечную любовь?» — и вспоминал слова «рабочей марсельезы»⁵). Революция 1905–1907 гг. показала, что религиозность «простого народа», особенно рабочих масс, весьма шатка и что антирелигиозная пропаганда в их среде, как правило, соединялась с антиправительственной пропагандой. Не удивительно, что одной из причин равнодушия крестьян к религии и Церкви православные клирики считали большое влияние в деревне тех ее жителей, которые работали на фабриках и заводах, познакомились с жизнью и бытом рабочих: «отхожие промыслы расстраивают духовную жизнь деревни», отмечалось, например, в отчете Новгородской епархии⁶. Впрочем, правомерно задаться вопросом: насколько высоким был уровень духовного развития этого самого рабочего класса, как он мог влиять на мировоззрение обрядоверовавших (в большинстве своем) крестьян? Ответ на него очевиден: уровень был невысок, но это как раз и определяло влияние на еще более отсталую крестьянскую массу. Пытаясь объяснить отход крестьян от Церкви, советский исследователь Е.Ф. Грекулов приводил в своей работе характерные крестьянские высказывания: «Только время теряем и обувь рвем, а стоим в церкви, все равно ничего не понимаем»⁷. Удивительным образом это заявление находит подтверждение у генерала А.А. Киреева, убежденного в том, что, если религиозное образование не проникнуто этикой — оно не прочно. «Не подлежит сомнению, — полагал генерал, — что глубокие слои русского народа религиозны, церковность наша загнана была в эту глубь Петром Великим. Но вот беда. Как только эти религиозные слои выворачиваются наружу плугом истории и приходят в соприкосновение с нашей культурой ложной и гнилой, они ей подчиняются и теряют свою религиозность, самую скверную часть нашего народа составляет именно распропагандированный мужик

(рабочий)»⁸. «Вывернутые наружу» слои, действительно, демонстрировали свою арелигиозность порой весьма экзотическими способами. Так, старый большевик Ф.Н. Самойлов вспоминал, как во время стачки иваново-вознесенских рабочих 1905 г. представители совета рабочих депутатов демонстрировали свое отношение к религии на переговорах с губернатором: во время переговоров прогремел гром и зазвучала молния, не вызвавшая религиозного «рефлекса» у рабочих, в отличие от губернатора и его свиты, они даже не перекрестились. ««Неужели вы не верите в Бога?» — воскликнул губернатор, удивленный нашим поведением. — «Нам бояться грозы нечего, а вот голода побаиваемся», — ответили ему рабочие»⁹.

Если считать религиозный «рефлекс» (осенение себя в экстремальных ситуациях крестным знаменем, например) показателем религиозности как таковой, то, безусловно, иваново-вознесенские рабочие могут причисляться к неверующим. Но только в этом случае, ведь замена «формой» «содержания» скорее демонстрирует кризис официальной религиозности, в которой ее («формы») нарушители были воспитаны с детства, чем говорит об идейном отказе от веры в Бога. Демонстрация собственного неверия стала в последнее добольшевистское десятилетие весьма распространенным явлением в русском обществе, прежде всего в социальных его низах. Суммированным выражением этого неверия можно считать фразу, всю масштабность которой оказалось возможным понять лишь после революционных потрясений 1917 г.: «Мы ваши храмы превратим в наши конюшни»¹⁰. В течение 1906 г. приходская жизнь во многих местностях империи нарушилась. Члены комиссий Предсоборного Присутствия, ездившие на каникулы, сообщали, вернувшись в столицу, о распространении в приходах хулиганства, о прерывавшихся богослужениях, о толпах, собиравшихся возле храмов и оскорблявших верующих. К осени 1906 г. жизнь в приходах замерла¹¹. Большую «лепту» в

создание ненормального положения в православных приходах вносила молодежь, дававшая наибольший процент правонарушений¹². Критика молодежи в то время постоянно сопровождалась указанием на ее религиозное равнодушие. На таком фоне апокалипсические страхи и предсказания не могут, как мне представляется, рассматриваться как нечто патологическое: нездоровая общественная атмосфера естественно порождала ощущение скорой развязки (хотя причины развязки ожидавшие ее видели по-разному). Так, С.А. Нилус уже в начале 1910-х гг. много писал о переживавшемся времени как о времени вселенской трагедии, будучи убежден, что избежать ее нельзя, можно только подготовиться к ней¹³. А редакция правого церковного журнала «Кронштадтский маяк» в конце 1910 г. даже поместила анонс, в котором читатели предупреждались, что в новом 1911 г. они смогут прочитать в «Кронштадтском маяке» «целый ряд статей, касающихся очевидной близости кончины мира»¹⁴. Действительно, предвоенные годы были временем, когда вопрос о безверии «официально православных» стал для Церкви исключительно актуальным и весьма широко обсуждался на страницах церковных изданий. Православные публицисты указывали на совершенно неудовлетворительное морально-нравственное состояние русского общества, его религиозный индифферентизм. «Привыкли считать простой русский народ религиозным, верующим, "богоносителем", — отмечал публицист журнала «Приходский священник» Н. Смоленский. — Это одно из благонамеренных, общепринятых мнений, которые люди принимают без проверки и убаюкивают ими свою совесть. Последние годы отчасти разбили эту иллюзию, но только отчасти. Не могли не бросаться в глаза повсюду теперь наблюдаемое отхождение крестьянского населения от храма, ослабление, особенно в молодом поколении, религиозно-нравственных начал»¹⁵.

Журнал «Приходский священник» в те годы часто с сожалением отмечал трудно положение православных клириков, терявших прежнее уважение паствы: агрессивная среда, получившая революционную закалку 1905 г., постоянно давала себя знать — священники жаловались на участвовавшие случаи оскорблений на улицах, в общественных местах¹⁶. Социально-психологический интерес представляет и характеристика состояния пастырства, данная в 1912 г. священником М. Галкиным (после революции 1917 г. порвавшим с Церковью и в 1922 г. ставшим секретарем председателя Антирелигиозной комиссии). Будущий ренегат констатировал падение интереса к делам веры «во многих слоях нашего общества», отмечая, что в рабочем кругу встречается «уже явное глумление и над порядностью, и над нашим православным пастырством»¹⁷. Доказав своей последующей жизнью, что до революции 1917 г. интерес к делам веры падал не только среди мирян, Галкин, тем не менее, в тот момент оказался правым, ведь морально-нравственный кризис, переживавшийся русским обществом, таил в себе серьезную угрозу и для Русской Церкви.

Понимало ли православное духовенство, что опасность «раскрещивания» русского народа очень велика? Думается, что да. Иначе трудно объяснить столь пристальное внимание церковных публицистов к вопросам неверия, распространившегося в начале XX столетия среди православных империи. Понимание проблемы — уже поиск пути ее разрешения. Не случайно анонимный автор журнала столичной Духовной Академии — «Церковного вестника» — считал главной задачей духовенства нахождение точек соприкосновения, общей почвы с людьми, уклонившимися от постоянного общения с Церковью¹⁸. Правда, каким образом эти точки искать — было не ясно, но симптоматично уже само стремление их искать. Ясным представлялось только одно: вопрос об усилении влияния Церкви на своих «пасомых»

требовал перевода в практическую плоскость. Поэтому не удивительно, что именно в революционные 1905–1906 гг. церковная общественность наиболее активно заговорила о необходимости «приподнять» авторитет Церкви и в том числе — о реформировании прихода.

Статистические данные свидетельствовали: уровень преступности рос из года в год: в 1900 г., например, общее число уголовных дел в империи на 48% превысило аналогичные показатели 1884 г., в то время как население за указанный период выросло на 24–25%. То, что число краж и грабежей возросло за тот же период на 48%, а телесные повреждения превысили рост населения на 171%¹⁹, понималось современниками как свидетельство набиравшего обороты процесса десакрализации личности, вызванного крушением земельного крестьянского хозяйства и являвшегося одним из крупных факторов роста преступности²⁰. По мнению дореволюционных аналитиков, печальное духовное состояние «трудящейся массы» должно было обязать в первую очередь именно Церковь прийти к ним на помощь. Высказывалось даже предположение, что для духовных и материальных интересов «трудящейся массы» многое значила бы организация ее в автономные приходские союзы²¹. Итак, в приходе хотели видеть тот объединительный центр, который примирил бы различные слои общества и способствовал улучшению криминогенной обстановки в стране.

Революция 1905–1907 гг., как и любое социальное потрясение огромного масштаба, лишь усилила рост преступности, стимулируя всевозможные преступные сообщества и способствуя формированию новых. В эпоху столыпинского «успокоения» побороть социальные последствия вызванных и усиленных революцией преступлений (против порядка управления, краж, религиозных преступлений и т.д.) не удалось. Собственно говоря, постоянные указания в церковной прессе на рост хулиганства и антирелигиозных

преступлений — косвенное доказательство этого. Но есть и прямые доказательства. В предвоенное пятилетие число уголовных дел, поступавших в мировые (и иные) суды поднималось до 3,5–4 млн. ежегодно!²² Уголовная статистика показывала, что преобладающее большинство осужденных в прошлом были крестьянами, а преступления против собственности на 9/10 совершали выходцы из «нижних классов». По мнению советского

правоведа С.С. Остроумова, в начале XX столетия (с 1900 по 1913 гг.) преступность в России в среднем ежегодно

возрастала на 5,1%, в то время как ежегодный прирост населения в России составлял тогда 1,7%. «Значит, темпы роста лишь наиболее серьезных преступлений превышали темпы роста населения ровно в 3 раза!» Каждый год всеми судами страны осуждалось не менее 2 млн. человек²³.

Столь нездоровый социальный фон нельзя недоучитывать, когда идет речь о положении Православной Церкви в России накануне новой эпохи — большевистского богоборчества. Общественный организм России, зараженный социально-экономическими и нравственными недугами, воспроизводил преступность независимо от уровня уголовной репрессии. К тому же и вскоре начавшаяся мировая война способствовала девальвации слабого в России правового сознания и сознания прав личности. Не будет преуве-



*К.П. Победоносцев
(обер-прокурор Св. Синода
в 1880–1905 гг.)*

личением сказать, что Церковь оказалась в этой ситуации заложницей времени. Конечно, стремление Церкви оздоровить обстановку сдерживалось не в последнюю очередь ее собственными проблемами, а также сильной зависимостью от «православного» государства. Но преувеличивать эти внутренние проблемы (в том числе и проблему реформирования прихода), по всей видимости, не стоит. Православная Церковь была не только морально-нравственной, но и мощной политической и идеологической силой империи. До 1917 г. рассматривать ее вне контекста монархической государственности, указывая на то, что Собор, созданный до крушения старой власти, мог стать панацеей от последовавших в дальнейшем проблем, по моему мнению, исторически корректно²⁴. Кризис Империи, проявлявшийся в том числе и в религиозно-церковной сфере, в любом случае не мог не затронуть главной конфессии России, всегда подчеркивавшей религиозную суть монархической власти. Церковные публицисты, писавшие на злободневные темы «предреволюционного безвременья», отдавали себе отчет в том, что перспективы религиозного возрождения в стране, увы, призрачны. «По-видимому все говорит за то, что мы живем в эпоху небывалого религиозного кризиса; — незадолго до Первой мировой войны отмечал автор “Церковного вестника” В. Беляев. — Крайний упадок религиозного чувства — таков, по общему сознанию, факт настоящего; полная безрелигиозность — такова, по мнению многих, перспектива будущего»²⁵. Правда, в то время никто не мог представить, в каких формах эта безрелигиозность явит себя.

И все же стоит подчеркнуть: в Православной Церкви было ясное понимание того кризиса, который в начале XX столетия она переживала вместе с Российской монархией. Ожидание катастрофы порой перерастало в социальный пессимизм, однако никогда не мешало пониманию насущных «окормительских» задач, ради решения которых мно-

гие священники уже вскоре после победы большевиков
взошли на свою Голгофу.

- ¹ См. подр.: Фирсов С. Экспроприация совести. Хулиганство как социальное явление // Звезда. 1997. № 9. С. 178–187.
- ² Дневник А.А. Киреева // РО РГБ. Ф. 126. Д. 14. Л. 153. Запись от 30 мая 1906 г.
- ³ ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 1. Л. 94.
- ⁴ Аквилонев Е., проф.-прот. Христианство и социал-демократия в отношении к современным событиям. СПб., 1906. С. 14, 19.
- ⁵ *И взойдет за кровавой зарею
Солнце братства и вечной любви.
И настанет година свободы —
Сгинет ложь, сгинет зло навсегда,
И сольются в одно все народы
В вольном царстве святого труда.*
(См.: Восторгов И.И., прот. Полн. собр. соч. М., 1913. Т. V. Ч. 1. С. 15).
- ⁶ См. подр.: Емелях Л.И. Крестьяне и Церковь накануне Октября. Л., 1976. С. 48 и др.
- ⁷ Грекулов Е.Ф. Церковь, самодержавие, народ (2-я половина XIX–начало XX в.). М., 1969. С. 149.
- ⁸ Дневник А.А. Киреева. Л. 206-об. Запись от 13 февраля 1907 г.
- ⁹ Цит. по.: Грекулов Е.Ф. Указ. соч. С. 147–148.
- ¹⁰ Фоменко Кл., прот. Хулиганство // Киевские епархиальные ведомости. 1913. № 40. Часть неофициальная. С. 1028.
- ¹¹ Каннингем Дж.В. С надеждой на Собор. Лондон, 1990. С. 272.
- ¹² Болезнь нашего времени // Церковный Вестник. 1912. № 32. Стб. 985.

- ¹³ Тайна печати Антихриста (Письмо С.А. Нилуса) // Кронштадтский маяк. 1910. № 45. С. 2–5.
- ¹⁴ От редакции // Кронштадтский маяк. 1910. № 46. С. 5.
- ¹⁵ См., напр.: Смоленский Н. Современные язычники // Приходский священник. 1911. № 4. С. 7, 8.
- ¹⁶ См., напр.: Приходский священник. 1911. № 28–29. С. 16.
- ¹⁷ Галкин М. Думы о пастырстве // Приходский священник. 1912. № 11. С. 3.
- ¹⁸ Л. Православная Церковь и ее «негодные» члены (Из наблюдений современной религиозной жизни) // Церковный Вестник. 1911. № 34. Стб. 1053.
- ¹⁹ В.И. Преступность и приход // Церковный Вестник. 1906. № 50. Стб. 1631.
- ²⁰ Там же. Стб. 1635.
- ²¹ Там же. Стб. 1636.
- ²² Остроумов С.С. Преступность и ее причины в дореволюционной России. М., 1980. С. 68.
- ²³ Там же. С. 102.
- ²⁴ Д.В. Поспеловский, например, убежден, «что войди Церковь в революцию самостоятельной единицей, с большим нравственным авторитетом и опытом независимого существования, духовно и административно спаянной, роль ее была бы вполне сравнимой с ролью нынешней Польской Католической Церкви» (Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 33). Так же ставит вопрос и Дж.В. Каннингем, убежденный в том, что «возрожденная, обновленная и перестроенная Церковь» подготовила бы саму себя к предстоящей битве против советской власти (Каннингем Дж.В. Указ. соч. С. 308).
- ²⁵ Беляев В. Религиозный кризис настоящего // Церковный вестник. 1914. № 10. Стб. 289.

К ВОПРОСУ О ЦЕРКОВНОМ РЕФОРМАТОРСТВЕ НАЧАЛА ВЕКА: ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ЕПИСКОПА МИХАИЛА (СЕМЕНОВА)

Известно, что два последних предреволюционных десятилетия были временем своеобразного «религиозного пробуждения», когда для многих представителей образованного слоя российского общества вопросы религии и Церкви стали «базисными». По замечанию протоиерея Георгия Флоровского, «“конец века” означал в русском развитии рубеж и начало, перевал сознания». Богослов отмечал также, что в то время изменялось и «самое чувство жизни»¹. Напряженные искания отечественных богоискателей свидетельствовали об их явной неудовлетворенности существовавшей тогда общественной религиозной «атмосферой», искреннем желании найти духовное оправдание современному миру². Апокалиптические настроения, которыми были проникнуты религиозные философы той эпохи, пророчества о скором конце мира, как считал Н.А.Бердяев, «может быть, реально означали не приближение конца

мира, а приближение конца старой императорской России»³. О существовании на рубеже веков еще не понятой до конца (и потому непонятой) «трагедии» писала в своих мемуарах и З.Н. Гиппиус⁴. Рождение «чего-то нового» для русских богоискателей было столь очевидно, что, к примеру, А. Белый, характеризуя духовную атмосферу конца XIX и начала XX вв., отмечал радикальное отличие «стиля» нового столетия от «стиля» старого⁵.

В подобных условиях вполне резонно вставал вопрос и о том, сможет ли главенствующая конфессия Империи — Православная Российская Церковь — дать ответ «ищущим», не оттолкнет ли она тех интеллигентов, кто в поисках религиозной истины обратится к ее авторитету. От Церкви ждали «учительского» ответа (или хотя бы «мнения») не только и не столько на богословские вопросы, сколько на вопросы социально-политические и нравственно-этические.

Все это стало ясно после того, как в Санкт-Петербурге, с «попустительства» К.П. Победоносцева, стали собираться Религиозно-философские собрания (1901–1903 гг.). На этих собраниях впервые и состоялся диалог людей, принадлежавших к «разным мирам». Знаменовавшие собой преодоление «шестидесятих годов» и возврат к вере⁶, собрания эти, тем не менее, не привели к нахождению взаимопонимания между богоискателями и деятелями Православной Церкви. Если синодалы прежде всего стремились «обратить в веру» пришедших на встречу с ними интеллигентов, то эти последние — пробудить у своих оппонентов интерес к общественно-религиозным вопросам, заставить Церковь публично высказаться по животрепещущим проблемам «православного строительства», при этом акцентировав внимание на необходимости проведения глобальной церковной реформы. Весьма показательны темы, затронутые на заседаниях РФС. Это и вопрос об отношении Церкви к интеллигенции, и проблема отношений Льва Толстого

и Церкви, вопросы о свободе совести, соотношении духа и плоти, о браке, о догматическом развитии и т.п. Всего заседаний было немногим более двадцати.

Уже после первых заседаний стало ясно, что богоискатели будут поднимать вопросы принципиального характера, ибо для них аксиомой являлось заключение о «духовной» болезни России, а также о том, что для ее выздоровления есть «только одно средство — *освобождение духа в делах веры от вмешательства недуховной власти* и возвращение Церкви утраченного авторитета»⁷. Делая такие заявления, богоискатели, разумеется, имели в виду и ненормальное синодальное устройство Православной Церкви, хотя видели проблему гораздо шире. Вынужденные обороняться, представители главной конфессии империи, в том числе и председатель собраний епископ Сергей (Страгородский), должны были напомнить забывшим «мирянам», что Православная Российская Церковь в том ее состоянии — *лишь часть государства* и поэтому несвободна в главном — *лишена возможности самостоятельно решать что бы то ни было*, во всем следуя за своим поводырем⁸. Желая усилить ряды своих сторонников, официальные церковные представители (за которыми стояла фигура чиновника особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода В.М. Скворцова) пригласили в 1902 г. для участия в дискуссиях «как полемиста с интеллигентными еретиками» тогдашних Религиозно-философских собраний иеромонаха Михаила (Семенова)⁹, надеясь на богословскую эрудицию и острый ум последнего. С той поры его имя стало известно не только небольшому числу ученых богословов, но и широким богоискательским кругам. Однако вскоре после приезда в Петербург Михаил полностью перешел на позиции «критиков» синодальных устоев, по сути отказавшись от навязывавшейся ему роли интеллектуального «гонителя» богоискателей. Оказалось, что на вопрос о церковных реформах он смотрел так же «широко», как и его изначально-

ные оппоненты, и что социальные вопросы ему также были не безразличны. Разумеется, дело заключалось не столько в том, что иеромонах Михаил в спорах на самые различные темы, которые велись в РФС, часто поддерживал богоискателей, а в том, что он представлял собой человека во многих смыслах выдающегося — и как богослов, и как лектор, и как общественный деятель. Именно это и сделало тогда его имя известным всей читающей России, а его личность — и сегодня представляющей безусловный интерес для исследователя предреволюционной истории Империи.

* * *

Будущий старообрядческий епископ (в миру Павел Васильевич Семенов) родился в Симбирской губернии в 1874 г. и был выходцем из семьи принявшего Православие еврея-кантониста. По всей видимости, уже с детских лет Павел Семенов отличался искренней религиозностью. Этим можно объяснить тот факт, что, являясь выходцем из «недуховного» сословия, он прошел все три ступени духовной школы, окончив поочередно Симбирские училище и семинарию и Казанскую Академию. Примечательно, что первоначально поступал он не в Казанскую, а в Московскую высшую духовную школу (1895 г.), когда ректором там был архимандрит Антоний (Храповицкий). После того как о. Антония перевели в Казань, туда перевелся и П. Семенов. Много лет спустя, откликаясь на смерть тогда уже епископа Михаила, известный публицист и «бывший» священник Г.С. Петров в «Русском слове» писал по этому поводу о «совращении в монашество» юных студентов-идеалистов, практиковавшемся в те времена ректором Академии. «Он, — писал Г.С. Петров, — пьяняще рисовал пылкому воображению юношей идеал ученых иноков — преобразователей русской Церкви. Прельщен был этим идеалом и студент Казанской духовной академии Семенов, поступивший туда под влиянием Алеши Карамазова»¹⁰. 26 ноября

1899 г. он был пострижен в монашество и в том же году окончил курс со степенью кандидата богословия. Решением Ученого совета молодой монах был оставлен при Академии в звании профессорского стипендиата для обработки кандидатской работы («Законодательство византийских императоров по делам церковным до Юстиниана включительно») и представления ее уже в качестве магистерской диссертации¹¹. В начале нового века — 26 февраля 1900 г. — Михаил был рукоположен во иеромонаха и стал православным священнослужителем. В том же году он побывал в полугодовой заграничной командировке в Константинополе и, несмотря на прошение назначить его либо в Санкт-Петербург, либо в Казань, получил место преподавателя основного, догматического и нравственного богословия в Воронежской Духовной семинарии (26 августа 1900 г.) Спустя около двух лет — 26 апреля 1902 г. — иеромонах Михаил был утвержден в степени магистра, а вскоре (благодаря связям в духовном мире и ученой известности) переведен в столицу и назначен доцентом Санкт-Петербургской Академии (1 сентября 1902 г.) по кафедре церковного права. 20 марта 1905 г. его возвели в сан архимандрита, а 5 сентября того же года назначили экстраординарным профессором¹². Таковы основные этапы карьеры Михаила (Семенова), пройденные им в ведомстве православного исповедания. Однако широкую известность принесла ему не научная работа, а деятельность, напрямую связанная с движением за церковное обновление, совпавшее по времени с эпохой Первой российской революции.

Называвшийся современниками «неутомимым искателем правды», архимандрит Михаил был человеком абсолютно бескорыстным, выступавшим за проведение церковных реформ только по той причине, что считал это жизненно необходимым для блага Церкви. В 1905 г. он принял активное участие в деятельности группы так называемых 32-х священников (послужившей основанием для таких об-

новленческих организаций, как «Союз церковного обновления» и «Братство ревнителей церковного обновления»). Группа заявляла о своей готовности протянуть «руку всем сочувствовавшим делу полного и всестороннего обновления нашей церковной жизни»¹³. Ее целью было всячески содействовать созыву Собора, на котором, по мнению «32-х священников», миряне и белое духовенство приняли бы равное с епископами участие¹⁴. Стоит при этом особо отметить и то обстоятельство, что «Союз» преимущественно акцентировал внимание на положении белого (немонашествовавшего) духовенства, а Михаил был истовым монахом, «вел аскетический образ жизни»¹⁵. С достаточной долей вероятности можно предположить, что он в числе других столичных священников подписал и известную «Записку 32-х священников», положившую начало обновленческой деятельности начала века¹⁶. Он активно печатался в академическом «Церковном Вестнике», в 1905–1906 гг. симпатизировавшем обновленцам; а также в обновленческом журнале «Век»; выступал с лекциями, на диспутах и беседах. В революционные годы он был одним из самых популярных лекторов столицы, чьи выступления охотно посещались, в том числе и не отличавшимися особым благочестием студентами Петербургского университета¹⁷.

Что привело Михаила к обновленцам, абсолютное большинство которых явно не сочувствовало монашеским идеалам, разделявшимся архимандритом? Ответ прост: разумеется, церковный радикализм «белых» священников, постоянно заявлявших о своем желании организовать церковный строй «на началах первых веков христианства» и «осуществить идеалы соборности во всех отраслях церковной жизни»¹⁸. Впрочем, с либерально-обновленческим течением Михаила связывало и негативное отношение к существовавшим в Российской Империи церковно-государственным отношениям. Жестко критикуя официальную Церковь за слишком тесную связь с Царством, обновленцы

видели ее (Церкви) первую ошибку в том, что она слишком связала свою судьбу с консервативными силами русского общества и выступила защитницей отживших форм социальной жизни¹⁹. Вторая ошибка заключалась в том, что из союзника самодержавия Церковь постепенно превратилась в его служанку²⁰. И наконец, главная ошибка заключалась в обожествлении главной конфессией Империи самодержавия, объявлении его единственно приемлемой для Православия формой государственной власти и поддержкой его даже тогда, когда оно стало явным политическим анахронизмом²¹. Без преувеличения можно сказать, что архимандрит Михаил (Семенов) полностью разделял вышеприведенные выводы обновленцев. Доказательством тому служат как его публицистические работы, так и общественная деятельность. Например, в брошюре под характерным названием «Почему нам не верят?» Михаил совершенно откровенно заявлял о том, что священника только тогда будут слушать и верить ему, когда он сумеет встать «над фактом», над приспособлением, над службой кому бы то ни было (т.е. и «симфонической» светской власти. — С.Ф.), кроме Христа, и поставит своей задачей говорить лишь то, что говорит Евангелие»²². При этом Михаил подчеркивал также и то, что священник не может стоять не только «над», но и «вне» социального вопроса. «Тот, кто проходит мимо “братьев, подавленных кривдой общественных условий”, отзываясь: “кто-де поставил меня судить между вами”, — писал Михаил, — тот клеветает на Господа Христа и кощунственно жонглирует Его словами»²³. Подобные заявления в духе «христианского социализма», разумеется, не могли не привлечь внимания официальных церковных властей. Тем более что в 1906 г. архимандрит объявил себя «народным социалистом», хотя формально к партии энесов не принадлежал²⁴. За свою публицистическую деятельность в том же 1906 г. (но до объявления о своей «партийной» при-

надлежности) Михаил был уволен от должности профессора столичной Духовной Академии.

Думается, можно сказать, что в отношении к русскому «православному государству» он стоял на позициях, близких богоискателям круга Д.С. Мережковского. Архимандрит разделял мысль Мережковского о том, что хотя сознание государства является не целью, а средством для какой-то цели, «которую нельзя осуществить ни в каком бытии государственном», еще «религиозно-смутное», но, тем не менее, оно уже неугасимое, а ведь «именно это сознание и есть, по преимуществу, революционное сознание нового и в самом отступлении от христианства христианского человечества»²⁵.

Архимандрит Михаил, в 1905–1906 гг. вплотную занимавшийся вопросами церковного обновления, в конце концов пришел к констатации того, что без реформирования церковно-государственных отношений (точнее сказать, без изменения взглядов Православной Церкви на свое служение государству) никакая серьезная церковная реформа невозможна. Священник должен принимать участие в общественном, социальном вопросе, считал Михаил, ибо без этого девальвируются основополагающие религиозные и нравственно-этические принципы христианской религии.

Видимо, не будет ошибкой предположить, что на формирование политических взглядов (а в том числе и взглядов на «православный союз» Церкви и государства) архимандрита Михаила периода Первой российской революции самым существенным образом повлияли идеи «христианского социализма», попытки соединить несоединимое — евангельскую правду с современной ему реальностью.

Эта «попытка» закончилась для Михайла тем, что после изгнания из Академии он был послан «на послушание» в захолустный Задонский монастырь. Пребывать там он не мог по целому ряду причин, однако, самовольно покинув указанное ему Святейшим Синодом место нового «служения», он обрек бы себя на разрыв с официальной церковной вла-

стью и, следовательно, на лишение сана. При этом отказываться от священства Михаил не желал. Складывалась парадоксальная ситуация, в поисках выхода из которой архимандрит решил обратиться непосредственно к занимавшему тогда пост обер-прокурора Святейшего Синода П.П. Извольскому. Письмо Михаила, адресованное главе ведомства православного исповедания, до сих пор не анализировавшееся в научной литературе, дает возможность ответить на вопрос о реальных причинах, повлиявших на переход обновленчески настроенного священнослужителя Православной Российской Церкви к старообрядцам так называемого «австрийского» согласия. «Я еду в Задонск, — писал Михаил Извольскому, — и, когда вы получите это письмо, буду там. Но теперь — не надеясь на справедливость Синода, отношение которого ко мне непонятно, обращаюсь к Вам, как *представителю нецерковной власти*»²⁶ (выделено мной. — С.Ф.). Подобное обращение к обер-прокурору Св. Синода весьма показательно. Не надеясь на духовную власть, архимандрит главенствовавшей конфессии империи обращается к светскому ментору Церкви, самым фактом своего обращения доказывая, каково влияние «нецерковной власти» на собственно церковные дела! Впрочем, в письме удивляет не только это, но также и его внутренняя противоречивость и непоследовательность. «Жить в Задонске я не могу и вынужден буду его оставить, — продолжал Михаил. — Сейчас я в Воронеже — и не имею даже рубля, чтобы проехать до Задонска (в котором архимандрит, судя по первой части письма, должен был находиться уже в то время, когда П.П. Извольский предположительно получил его послание. — С.Ф.). Позади за мной умирающий брат с умирающей женой (оба присуждены уже врачами) — сестра с племянником — двое сирот от умершей сестры, 75-летний старик слепой (отец. — С.Ф.) — и т.п. Поймите, что я не могу оставить их и я уйду. Мой уход будет очевидно наказан лишением сана. *А так как я сана не сложу — то*

значит меня бросают силой в раскол. Нужно ли это? Не грозит ли это напрасной смутой?»²⁷ (Выделено мной. — С.Ф.)

Судя по вышеприведенному заявлению, Михаил, с одной стороны, прекрасно понимал последствия своего ухода и пытался представить дело так, будто его «силой бросают в раскол» (не к старообрядцам, а именно — в раскол). Однако, с другой стороны, Михаил ниже заявлял Извольскому, что нисколько не хочет этим своим заявлением «кого-нибудь запугать». «Наоборот, — писал он, — если бы Синод, напр[имер] за это письмо, лишил меня сана, я сказал бы: хвала Богу. Бог указал мне путь мой, и я, зная, что “Рубикон позади”, чувствовал бы себя сильным и бодрым силою Бога моего Христа»²⁸. В целом письмо вызывает чувство некоторого недоумения: вначале Михаил акцентирует внимание своего корреспондента на том, что обращается именно к обер-прокурору, а не к Синоду, на справедливость которого не надеется; а в конце откровенно заявляет, что возблагодарил бы Бога, если бы Синод именно за письмо лишил его сана и тем самым морально облегчил бы переход в раскол. В любом случае из письма следует, что для архимандрита переход к «австрийцам» считался крайней мерой, когда изменить было уже ничего невозможно и когда единственная возможность сохранить священный сан и не поступиться своими религиозными и морально-этическими принципами заключалась в признании «древлего благочестия».

Как видно из дальнейших шагов Михаила, ответом на его письмо стало молчание обер-прокуратуры. Видимо, предложенный им «сценарий» был лишь «принят к сведению» официальными духовными властями. Михаил самовольно вернулся из Задонского монастыря, после чего над ним и назначили (согласно консисторским уставам) церковный суд. Именно тогда, в «Симбирских ведомостях», опальный архимандрит и заявил о своей солидарности с партией народных социалистов. За это, а также за само-

вольный уход из Задонского монастыря постановлено было сослать его на Валаам. «Этот последний акт, — писали вскоре после смерти Михаила старообрядцы, — переполнил чашу терпения, и архимандрит Михаил решил окончательно порвать с господствующей Церковью»²⁹.

«Порвать с господствующей Церковью» для архимандрита значило перейти к старообрядцам, с которыми до того он никак не соприкасался и о которых имел лишь самые поверхностные знания. Впрочем, несмотря на это, Михаила со старообрядцами объединяло одно принципиальное, на мой взгляд, убеждение: в синодальной системе он видел только бюрократическую, бездушную организацию, не столько озабоченную усилением позиций Православия в стране (что связывалось им и с участием Церкви в решении общественных, социальных вопросов), сколько стремившуюся сохранить status quo в своих отношениях с «симфоническим» государством.

Летом 1907 г. Михаил написал письмо старообрядческому епископу Нижнего Новгорода Иннокентию, в котором просил о встрече. Иннокентий согласился — в августе между ними состоялась беседа, результатом которой стало согласие преосвященного на присоединение опального архимандрита (лишенного к тому времени официальной Церковью священного сана) к старообрядчеству (присоединение это состоялось 20 октября 1907 г.). Лишенный права проживания в столицах, Михаил поселился около Петербурга, на границе с Финляндией (станция Белоостров), где продолжил свои литературные занятия, начав активно сотрудничать со старообрядческими изданиями.

Однако и в этот период «общественная» направленность его статей не изменилась: как и в годы преподавания в Петербургской Духовной Академии, Михаил много внимания уделял вопросу церковной реформы, на которую смотрел не столько через призму узкоконфессиональной на-

правленности, сколько акцентируя внимание на выполнении глобальной задачи христианизации общества³⁰.

В 1908 г. у «австрийских» иерархов возникла идея хиротонии Михаила, тем более что к тому времени была получена и просьба североамериканских старообрядцев о направлении туда епископа. Предполагалось обсудить этот вопрос на Освященном Соборе, однако присоединивший Михаила к старообрядчеству Нижегородский Иннокентий единолично совершил его хиротонию во епископа Канадского (22 октября 1908 г.). Вскоре после этого состоялся Собор, который наложил запрещение в священнослужении на обоих архиереев. Через полгода (в августе 1909 г.) новый Собор запрещение снял, но потребовал от Михаила в течение трех месяцев выехать в Канаду. В конце концов Михаил в Америку выехал, но за недостатком средств (а также не особо стремясь добраться до «своей» кафедры) возвратился. Действия старообрядцев в этой связи были вполне объяснимы: епископу Михаилу вновь запретили участвовать в священнослужении. На этот раз — окончательно. Однако последний был вполне удовлетворен действиями старообрядческих архиереев: по словам «австрийского» епископа Геронтия, имевший пристрастие к литературному труду и совершенно не имевший административных способностей, Михаил после неудавшейся поездки в Канаду оказался в ложном положении и, понимая это, передал на очередной Освященный Собор собственноручно написанную форму запрещения себе: «Считаю нужным заявить, — писал владыка, — что всякую меру предосторожности против моих действий, предполагаемых или совершенных, я считаю со стороны старообрядчества законной и естественной. Поэтому запрещение священнодействия без отлучения не вызвало бы моего протеста». Михаил не забыл также особо оговорить, что «братьям-старообрядцам» необходимо «осторожно относиться к новшествам, которые будут проповедываться (если это будет) им самим или от его имени, дабы

на имя сторонников древнего благочестия не пало нарека-
ние»³¹. Приняв все это во внимание (и неисполнение Ми-
хаилом постановления предыдущего Освященного Собора
от 27 августа 1909 г. в том числе), *было решено запретить
ему священнослужение*. Более этот вопрос (вплоть до смер-
ти епископа) не поднимался. После того как данное реше-
ние было принято, владыка занимался лишь публицистиче-
ской деятельностью, вполне удовлетворяясь своим номи-
нальным архиерейством.

Ведя в буквальном смысле слова подвижническую
жизнь³², Михаил и будучи старообрядцем не забывал своих
идей о необходимости глобальной церковной реформы. До-
казательством этого может служить его участие в движении
так называемых «голгофских христиан», о чем, на мой
взгляд, стоит сказать особо.

Теоретическую основу данного движения, возникшего в
пролетарских кругах столицы на закате «столипинской
эпохи», составляли книги и публичные выступления Ми-
хаила, вполне отвечавшие душевному состоянию рабочих:
«в подражание ему (Михаилу. — С.Ф.) голгофцы тоже по-
дали всем составом заявление о выходе из Церкви» (хотя и
не примкнули к староверам). Собравшиеся «на политиче-
ском недовольстве» голгофцы стремились держаться «чис-
того» Евангелия, находя в нем совсем обратное тому, что
видели в официальной Церкви; более того — они соединяли
Евангелие с критикой Церкви, «продавшей» правительст-
ву; с критикой правительства, продавшегося толстосу-
мам»³³. При этом они не придавали никакого значения об-
рядности, считая, что главное заключается в готовности по-
страдать, прямо отказываясь от «неправды человеческой»,
охотно и радостно принимая «муки мира»³⁴. В данном слу-
чае более чем примечательно, что рабочие-голгофцы счита-
ли старообрядческого епископа Михаила «своим», мыслив-
шим так же, как и они, и искренне хотели поставить его во

главе своего движения! «Голгофское движение выросло среди рабочих, оставшихся верующими, — рассказывала М.С. Шагинян, в то время стоявшей близко к богоискателям, «организатор» голгофцев — некая Власова. — Они участвовали в революции, веря в Бога. Им трудно отказаться от этой веры. А Михаил — епископ, он ученый церковник. Нам он нужен сейчас позарез»³⁵. То, что голгофцы обратили внимание именно на Михаила, удивления не вызывает: их стремление бороться со всеми неправдами жизни — экономическими, социальными, правовыми — не могло не встретить сочувственного понимания у епископа-реформатора. Удивление вызывает другое: как мог старообрядческий епископ, для которого «обрядность», очевидно, не пустой звук, связать свое имя по большому счету с религиозными сектантами, обратившимися к нему лишь потому только, что его, епископа, политические и социальные устремления совпадали с «голгофскими»?! Думается, ответ на этот вопрос стоит искать прежде всего в том, что Михаил был по своим взглядам «христианский социалист», убежденный в возможности (и необходимости) осуществления евангельского идеала на земле. В этом контексте понятными и оправданными становятся слова одного из его почитателей, отмечавшего, что епископ «был по существу церковным романтиком, но не пассивным, каким являлось и является большинство старообрядцев, а активным; здесь кроется, — говорилось далее, — разгадка перехода епископа Михаила в старообрядчество, ключ к тем недоразумениям, которые возникли во время нахождения епископа в течение десяти лет в лоне древнеправославной Церкви, и объяснение того “христианского социализма”, которым некоторые пытались пугать старообрядцев...»³⁶ И хотя сам Михаил неоднократно заявлял, что не он создал общину «голгофских христиан» и что многие пункты их верования он признает заблуждением³⁷, для современников не было тайной, что

именно он занимался разработкой нового учения. Писательница З.Н. Гиппиус считала даже, что Михаил пытался создать новую Церковь (!) «Голгофского Христианства». «С внешней стороны это была демократизация идеи Церкви, — вспоминала Гиппиус, — причем весь-



*Старообрядческий епископ
Михаил (Семенов) на смертном одре*

ма важно отрицание сектантства (именно в «сектантстве» выливаются все подобные попытки)»³⁸. Можно сказать, что заранее обреченные на неудачу попытки епископа Михаила «реформировать» христианство свидетельствовали о его политической наивности, отчетливо проявившейся как раз в нездоровой обстановке «нового религиозного сознания» начала века. Видимо, была недалеко от истины М.С. Шагинян, предполагая, не являлись ли и голгофское движение, и епископ Михаил «осколком положительной части такого национально-русского явления, как народничество»³⁹.

...Владыка скончался 27 октября 1916 г. Смерть его была такой же необычной, как и жизнь. Страдая нервным расстройством, Михаил, сопровождаемый сестрой, направлялся в одну из московских лечебниц. Однако до лечебницы так и не доехал: уже подъезжая к Москве, на одной из железнодорожных станций он сошел с поезда и «потерялся». Его не только обокрали, но и чрезвычайно жестоко избили (когда он случайно зашел в дом ломового извозчика,

где был принят за грабителя). Доставленный в качестве «неизвестного» в Старо-Екатерининскую больницу для бедных, Михаил в конце концов назвал себя, однако из-за нерадения врачебного персонала никакого лечения проведено не было⁴⁰. За несколько часов до смерти с «епископа Канадского» сняли наложенное ранее запрещение священнодействовать. 30 октября 1916 г. старообрядцы торжественно (по архиерейскому чину) похоронили его на Рогожском кладбище в Москве. До сего дня епископ Михаил почитается ими как один из наиболее выдающихся архиереев старообрядчества «австрийского» поставления⁴¹.

И хотя его уход именно в старообрядческую среду был в значительной степени случайным, неслучайным можно считать то, что эта яркая и трагическая фигура русского протестантизма⁴² смогла найти понимание в консервативной среде староверов, осознавших всю масштабность личности опального профессора церковного права и простивших ему «голгофские увлечения». Думается, можно согласиться с современником Михаила, считавшим, что «этот маленький, телесно худой человек, православный монах и старообрядческий владыка носил в себе большую духовную болезнь современности»⁴³ (выделено мной. — С.Ф.).

¹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия: Вильнюс, 1991. С. 452.

² По мнению Н.А. Бердяева, собственно настоящего религиозного возрождения на рубеже веков не было, а была лишь «духовная напряженность, религиозная взволнованность и искание. Было чувство таинственности мира. Была новая проблематика религиозного сознания, связанная еще с течениями XIX века (Хомяков, Достоевский, Вл. Соловьев). Но официальная церковность оставалась вне этой проблематики. Религиозной реформы в

Церкви не произошло». (Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. С. 162.)

3 Там же. С. 163–164.

4 См.: Гиппиус З. Дмитрий Мережковский // Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991. Т. II, с. 208.

5 См.: Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991. С. 101.

6 Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 470.

7 См., напр.: Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. 1902–1903 гг. СПб., 1906. С. 131.

8 См. напр.: Там же. С. 147, 169 и др.

9 Гиппиус З. Петербургские дневники. 1914–1919 // Живые лица. Стихи. Дневники. Тбилиси, 1991. Т. I, с. 267.

10 Обзор печати. Отклик на смерть епископа Михаила // Слово Церкви. Старообрядческий церковно-общественный журнал, 1916. № 45. С. 904.

11 Магистерская диссертация Михаила (Семенова) под названием «Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах Церкви» была опубликована в 1901 г. в Казани.

12 См.: Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie von Mitropolit Manuil (Lemeshevskij). Erlangen, 1986. Т. IV. S. 404–405.

13 От Союза церковного обновления // Церковный Вестник. 1905. № 46. Стб. 1469.

14 Церковно-общественная жизнь. 1905. № 1. Стб. 32.

15 Зернов Н. Указ. соч. С. 111. В этой связи стоит заметить, что архимандрит Михаил, по словам В.В. Розанова, был единственным монахом, «который по переводе из Казани в Петербург, начав рассуждать в печати о браке, сказал громко: “Половое слияние все и до дна чисто”. За это дети, нынешние и будущие, — патетически восклицал Розанов, предпринявший целое исследование “полового вопроса”, — должны воспеть ему хвалу». (Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства // Уединенное. М., 1990. Т. II. С. 105. [Ссылка 4].)

- 16 О «Записке 32-х священников» см. подр.: Фирсов С.Л. «Записка 32-х священников» как источник по истории Православной Российской Церкви в 1905 году // Православная Церковь и Российское государство в конце XIX–начале XX в. (Проблема взаимоотношений духовной и светской власти). СПб., 1994. (Машинопись). С. 338–355.
- 17 Die Russischen Orthodoxen Bischöfe... S. 406.
- 18 Церковно-общественная жизнь. 1906. № 27. Стб. 924.
- 19 Андреев В.М. Либерально-обновленческое движение в русском Православии начала XX в. и его идеология. Л., 1972. (Машинопись). С. 133.
- 20 Там же. С. 134–135.
- 21 Там же. С. 137.
- 22 Михаил [Семенов], архим. Почему нам не верят? СПб., 1906. С. 11.
- 23 Там же.
- 24 Отечественный исследователь П.Н. Зырянов, отмечая существование в тот период трех основных течений «свободных» христиан, пишет, что одно из них сложилось из кружков В.П. Свенцицкого, И. Брихничева и архимандрита Михаила (Семенова). (См.: Русское Православие: вехи истории. М., 1989. С. 389–390.)
- 25 Мережковский Д.С. Христианство и государство // В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М., 1991. С. 96.
- 26 Письмо архимандрита Михаила П.П. Извольскому // РГИА. Ф. 1569. Оп. 1. Д. 93. Л. 1.
- 27 Там же. Л. 1–2.
- 28 Там же. Л. 2–2 об.
- 29 Фомичев. Епископ Михаил // Слово Церкви. 1916. № 45. С. 899.
- 30 «Освобождение государства от посторонних пут, восстановление веры в величие и силу Церкви — вот задачи старообрядчества, по взгляду епископа Михаила, по словам которого, самая будущность старообрядчества тесно свя-

зана с разрешением последним этих великих задач. Вот завет, оставленный нам, старобрядцам, почившим епископом-подвижником», — говорилось в сороковой день его кончины в Московском старообрядческом институте (Кириллов И. Заветы епископа Михаила // Там же. № 51. С. 1007).

31 Речь епископа Геронтия на вечере Религиозно-философского общества // Там же. № 52. С. 1037, 1038. О том же говорил и другой старообрядческий епископ — Кирилл, которому Михаил передал свое прошение о воспрещении ему в священнодействии, при этом указав и причину — неисполнение приказа вышних иерархов о поездке в Канаду. «Собственно с этим мотивом и пришлось считаться Собору, — заявлял Кирилл, — отчасти по моему ходатайству вынесшему постановление о воспрещении Михаилу священнодействовать» (Епископ Кирилл о епископе Михаиле // Там же. № 46. С. 918).

32 Епископ Михаил жил только на свой литературный заработок, полностью отдавая его (400–500 рублей в месяц) на содержание сестры и нескольких студентов. (Там же.)

33 Шагинян М. Человек и время. История человеческого становления. М., 1980. С. 410.

34 Там же. С. 415.

35 Там же. Примечательно, что первоначально руководители голгофцев хотели привлечь на свою сторону также и Д.С. Мережковского, «объединив» его кружок с собственным движением.

36 Кириллов И. Епископ-подвижник // Слово Церкви. 1916. № 45. С. 902.

37 См.: Отклики печати на смерть епископа Михаила // Там же. № 46. С. 920.

38 Гиппиус З. Петербургские дневники... С. 267. Нельзя не отметить, что голгофское движение было не чем иным, как «сектантским проявлением».

39 Шагинян М.С. Указ. соч. С. 449.

40 См. подр.: Отклики печати на смерть епископа Михаила // Слово Церкви. 1916. № 47. С. 936–937.

- ⁴¹ См.: История старообрядческой Церкви. Краткий очерк. М., 1991. С. 37.
- ⁴² Шагинян М.С. Указ. соч. С. 425.
- ⁴³ Отклики на смерть епископа Михаила // Слово Церкви. 1916. № 46. С. 921.

«СВЯТОЙ ПАВЕЛ»

(К вопросу о возможности канонизации императора Павла I в эпоху последнего царствования)

Эпоха императора Николая II давно и всерьез изучается как отечественными, так и зарубежными учеными. Исследуют не только социально-политические вопросы последнего царствования, окончание которого знаменовало собой и конец старой России¹, но и нравственно-психологические проблемы тех лет, напрямую связанные с личностью самого Государя, его религиозностью и мистической настроенностью². На последнее обстоятельство прежде всего и хотелось бы обратить внимание: понять многие процессы, происходившие с конца XIX столетия в жизни Русской Церкви, без этого невозможно.

Известно, что царствование Николая II — отдельная глава церковной истории Синодального периода, когда оживились надежды на восстановление канонического строя, попорченного еще в XVIII в. Петром Великим. Известно также, что надеждам не пришлось осуществиться, что вплоть до 1917 г. Поместный Собор так и не был созван, а

патриаршее возглавление Церкви — восстановлено. Однако, несмотря на это, Николай II занял совершенно исключительное место в церковной истории России. И дело здесь не только в том, что правил он в переходную эпоху и был принужден публично отвечать на те вопросы, которые не считались актуальными в предшествовавшие царствования. Необходимо учитывать и особую религиозную настроенность этого самодержца, человека глубокой и искренней веры. Понимание этого обстоятельства порой может увести в сторону абсолютизации и политической деятельности Государя, порой провоцируя и распространение опасного мифа о нем как о «царе-искупителе»³. Впрочем, в данном случае принципиальнее обратить внимание на иное: «апологеты» (даже не доходящие до крайностей «цареискупительной» ереси) часто не желают рассматривать политическую деятельность Николая II иначе, как через религиозную призму, незаметно конструируя новые социально-психологические схемы, в которых главное — показать, что императора погубили враждебные Православию силы. Подобный вывод заранее предопределяет ответы на все «попутные» вопросы, только стимулируя сбор материалов о святости императора — *и как политического деятеля*. Реалии отступают на задний план, давая место мифотворчеству. Вполне понятно, почему имя Николая II, приукрашенное всякого рода легендами и мифами, в конце концов становится символом для тех, кто смотрит на историю дореволюционной России как на идеальное (или почти идеальное) *православное царство*. Канонизированный в начале 1980-х гг. Русской Зарубежной Церковью и в 2000 г. прославленный Русской Православной Церковью, последний император России ныне часто воспринимается не только как великий страстотерпец, *но и как выдающийся государственный деятель своего времени*, глубоко понимавший (и решавший!) в том числе и задачи, стоявшие перед Православной Церковью. Так, по

мнению покойного исследователя Русской Зарубежной Церкви Е.Е. Алферьева, «если бы тому не помешала революция, Его царствование вошло бы в историю Русской Православной Церкви как самое светлое со времен Московской Руси и воссоединило бы Россию XX-го века с благочестивой Святой Русью наших предков»⁴.

Объяснить при желании можно все. Но в данном случае важнее отметить другой момент. Хотя последний император и не восстановил канонический строй церковного управления, он был настоящим православным Государем, любившим Церковь и ее богослужения, почитавшим русские святыни и угодников Божиих. С этим нельзя не согласиться. «Насколько род Романовых забыл о святых, — писал религиозный мыслитель Русского Зарубежья Петр Константинович Иванов, — настолько последний в роде обреченный Николай II жаждал мучительнейшей встречи с истинным святым. При нем было канонизировано шесть святых: вопреки желанию Синода он настоял на прославлении св. Серафима Саровского»⁵. В самом деле: за двадцать два года царствования Николая II к лику святых причислили больше православных праведников, чем за весь XIX век. К тому же было восстановлено почитание старых, ранее забытых подвижников веры (например, св. Анны Кашинской).

На этом фоне, думается, вполне разумно рассмотреть и вопрос о возможной канонизации еще одного, почитавшегося в самых различных слоях российского общества в качестве угодника Божия, православного христианина — императора Павла I.

* * *

В 1916 г. в Петрограде была опубликована книга профессора М.В. Ключкова, посвященная исследованию правительственной деятельности времени Павла I. В этой обстоя-



Павел I
в бытность наследником
престола

тельной монографии критически разбирались ставшие к тому времени хрестоматийными взгляды о павловском правлении как об эпохе по преимуществу «клинической», а о самом самодержце — как о психически неуравновешенном, больном государе, свержение которого было очевидным благом для России.

Действительно, подобные представления имели широкое хождение. В лучшем случае Павла признавали слишком, необдуманно резким правителем, принимавшим решения раньше

анализа их (решений) последствий. «Сумасбродство Павла признают болезнью и тем как бы оправдывают его действия, — писал В.О. Ключевский. — Но тогда и глупость, и жестокость тоже болезнь, не подлежащая ни юридической, ни нравственной ответственности. Тогда рядом с домами сумасшедших надобно строить такие же лечебницы для воров и всяких порочных людей»⁶. Император Павел имел в глазах историка, как видим, устойчивую репутацию если не сумасшедшего, то, по крайней мере, *нравственно порочного* человека. Впрочем, В.О. Ключевский оценивает императора с точки зрения человека, политически воспитанного на либеральных ценностях XIX в., не вкладывая в словосочетание «нравственная ответственность» религиозного смысла. Точно так же, как ранее не вкладывал его в заявление о том, что «Павел был поэт и диалектик самовластья»,

А.И. Герцен⁷. Этическое (и вовсе не религиозное) отношение к прошлому было этому преградой.

А как подошел к вопросу М.В. Ключков? Очень просто: он решил, не доверяясь прежним представлениям о Павле, всесторонне изучить оставшиеся от того времени документы. Результат — книга «Очерки правительственной деятельности времени Павла I» — заставлял совершенно по-иному взглянуть на краткое правление Павла, проводимую им политику. Впрочем, «пересмотр» истории тех лет в России был вскоре прерван революцией. Новые схемы, как и старые, никак не хотели игнорировать «психологический фактор», хотя и использовали его по-иному. Не случайно в своем курсе лекций по истории России 1796–1825 гг. С.Б. Окунь заявил, что работа Ключкова была призвана «полностью “реабилитировать” Павла» и вышла «как раз в тот момент, когда в Синоде уже все было подготовлено к канонизации Павла, т.е. к причислению его к лику святых. Да и сам Ключков, — отмечает профессор, — довольно призрачно намекает на истинную цель своей работы»⁸. Тезис С.Б. Окуня очевиден, он его и не скрывал: в дворянско-буржуазной историографии Павел-«мученик за народ» вытеснил «царственного деспота»⁹.

Подобное объяснение явно не может удовлетворить: во-первых, Ключков — это далеко не вся «дворянско-буржуазная историография», а во-вторых, не в историографии Павел-деспот оказался вытесненным Павлом-мучеником, а в народных (и не только) представлениях. Об этих представлениях М.В. Ключков и напоминал читателям в конце своей монографии.

Разумеется, мы должны делать погрешность на время. С.Б. Окунь сказал лишь то, что мог сказать в 1948 г. Однако дело не в словах, а в логике исследователя. Проблемы «святости императора Павла» для него не существовало — в этом все и дело. И все же С.Б. Окунь, на мой взгляд, совершенно оправданно обратил внимание на то, *когда* появи-

лась работа Клочкова: в выражениях своего времени он [Окунь] написал о предреволюционной эпохе как о периоде «нового подъема революционного движения».

Действительно, вопрос о канонизации Павла I если и мог появиться, то только в царствование Николая II. Именно в годы его правления молитвенное обращение к сыну Екатерины Великой достигло апогея. Но готовилась ли канонизация, возможно ли было ее проведение в принципе? Постараюсь ответить на поставленные вопросы.

В фондах Святейшего Синода мне не удалось найти материалов, «подготовленных» для проведения канонизации Павла I. Скорее всего, их и не было. Такое дело требует тщательной проработки и всесторонней подготовки. Даже желание царя должно быть соответствующим образом «изучено»; самодержец может ускорить такое изучение и только. Скандал, вызванный в 1915–1916 гг. самочинными действиями распутинского ставленника епископа Варнавы (Накропина), стремившегося в максимально короткий срок «протолкнуть» канонизацию давно почитавшегося всей Сибирью св. митрополита Иоанна¹⁰, служил дополнительным аргументом в пользу «изучения» в будущем любого подобного дела. Тем более дела, связанного с причислением к лику святых представителя правящей династии.

Что же могло заставить официальные церковные власти всерьез заняться исследованием вопроса о Павле I? В монографии М.В. Клочкова мы можем найти косвенный ответ на поставленный вопрос. Он напоминает читателям, что хотя от крестьян ни писем, ни записок, по которым можно было бы судить об отношении к Павлу не сохранилось, но осталась «одна легенда, дошедшая до XX века. *После трагической кончины Павла распространилась молва, что императора Павла удавили генералы да господа за его справедливость и за сочувствие простому народу, что он — мученик, “святой”*; молитва на его могиле — спасительна: она помогает при неудачах по службе, когда обходят назна-

чениями, повышениями и наградами, в судебных делах, помогая каждому добиться правды в судах, в неудачной любви и несчастливой семейной жизни. Такая молва через столетие дошла до наших дней, и на могиле Павла больше, чем на чей-либо другой в Петропавловском соборе, горят приносимые свечи и служатся почти ежедневно многочисленные панихиды»¹¹ (выделено мной. — С.Ф.). По убеждению М.В. Ключкова, простой народ, стоя далеко «от минутных вспышек гнева Павла», ценил его справедливость, благодаря которой устранились злоупотребления и притеснения, а также улучшалось положение низших классов¹².

Итак, император Павел почитался как подлинно «народный» Государь, радетель за подданных, за что, собственно, и пострадал. К этой идее придется еще не раз вернуться, ибо она имеет хождение и у современных сторонников канонизации сына Екатерины. Однако в данном случае хотелось бы снова обратить внимание на феномен времени. В России жизнь и чудотворения многих почитаемых праведников далеко не сразу изучались Святейшим Синодом на предмет канонизации. История прославления великого русского святого Серафима Саровского, имевшего славу молитвенника и чудотворца уже при жизни, — тому доказательство и пример. Предполагавшаяся еще в начале 1880-х гг., канонизация завершилась торжествами в Сарове (в которых принимала участие и Царская Семья) лишь летом 1903 г.

Не случайно, что и разговор о святости Павла стал актуален именно в годы правления императора Николая II, царствование которого можно назвать историей постепенной десаκραлизации самодержавной власти. Процесс десакрализации же, как известно, начинается с религиозного развенчания самих венценосцев. Оскорбительные намеки на связь императрицы Александры Феодоровны и Распутина, явное неуважение к Помазаннику Божию, даже в офицерской среде¹³, — все это нельзя недоучитывать. Однако, чем сложнее становилась ситуация, тем большее внимание

уделяли император и его супруга «религиозной основе» своей власти.

Показательно, что в то же время интерес к личности Павла I стали проявлять отечественные богоискатели. Интерес этот стимулировался в том числе и событиями Первой российской революции. Понимая, что самодержавие в какой-то мере было «теократией» (пусть даже номинально), наиболее последовательные из них должны были актуализировать вопрос о *принципе общности*, единолично возглавляемой, тем более что этот принцип не мог отрицаться на чисто христианских основах. «Если даже принять идею “изживания” государства и превращения его в единую христианскую Церковь, — писала З.Г. Гиппиус, — то оснований против Ее единоличного возглавления в христианстве, как таковом, найти трудно. В ортодоксии нет папизма, но есть к нему (или чему-то вроде) тяга, как к патриаршеству»¹⁴.

Характерно, что отрицавший папизм без ясных религиозно-метафизических оснований Д.С. Мережковский именно тогда стал активно заниматься послесекатерининским временем, эпохой Павла I и т.п. Подобные исследования, в свою очередь, усиливали внимание писателя к происходившим в России событиям. Написанная вскоре драма «Павел I» — первая часть трилогии Д.С. Мережковского «Царство Зверя» — была издана в 1908 г. в журнале «Русская мысль» и отдельным изданием М.В. Пирожкова. Прошло несколько лет, и Мережковского, совместно с издателем драмы Пирожковым, привлекли к суду по 128 статье — за *дерзостное неуважение к верховной власти*. Помимо прочего, разбирались и те части драмы, в которых шла речь о христианстве и о Церкви. Суд состоялся 18 сентября 1912 г., Мережковского и Пирожкова оправдали, конфискация с книг была снята¹⁵. Но, как бы то ни было, «Павел I» все-таки был судим как преступное произведение, а его ав-

тор и издатель могли полатиться за свои взгляды заключением в крепости!

1910-е гг. нам придется еще не раз вспомнить, когда пойдет речь о возможной канонизации императора Павла; сейчас же хочется отметить те части драмы, которые могли послужить поводом для запоздалого обвинения властей. Прежде всего это диалог Павла I с иезуитским патером Грубером на религиозно-политические темы. Заявления, вложенные Мережковским в уста императора, не могли не вызвать протеста официальных чиновников. Павел Мережковского констатирует, что он «превыше всех Пап», «царь и Папа вместе, Кесарь и Первосвященник — я, — восклицает русский император, — я, я один во всей вселенной!» Он идет и дальше, не стесняясь толковать Апокалипсис так, что «Жена, облеченная в солнце» — это Православная Церковь, а «Младенец мужеского пола» — самодержавный царь. «Се тайна великая. Никто ее не знает, никто, кроме меня!»

Итак, Павел I — царь-священник, кстати сказать, чрезвычайно любимый вымуштрованными им же солдатами (гренадер, крестьян, целует ноги императора)¹⁶. Это — с одной стороны. С другой — сумасброд, несчастный обманутый, в собственной семье почитавшийся чуть ли не ненормальным. Да и вступивший на престол Александр I оговаривается: «А ну, как не от Бога власть самодержавная? Ну, как тут место проклятое — станешь на него и провалишься?... Проваливались все до меня — и я проваляюсь...»¹⁷ Двойственность характеристик и неоднозначных оценок, думается, и позволила Д.С. Мережковскому выйти «сухим из воды»: не все, что он писал, могло однозначно трактоваться и объясняться как «дерзостное неуважение к верховной власти»; конечно, нет власти не от Бога, но ведь и Павел — не сумасшедший и глубокий христианин. Создание драмы, последующая история ее запрета и снятия конфискации с книги

лишний раз свидетельствовали об очевидно нездоровом временном «фоне» эпохи последнего царствования.

Теперь о принципиальной возможности канонизации, вне зависимости от «фона». Известно, что в условиях правдиво-психологической нестабильности в обществе многие экстравагантные идеи, в обычное время никогда не получившие бы развития, обретают право на жизнь и активно пропагандируются в определенных (маргинальных по преимуществу) кругах. Идея «народного царя» в России была очевидно не нова (достаточно вспомнить легенды, связанные с Петром III), однако в Синодальный период ее никогда не сопрягали с идеей святости верховного носителя власти. Ведь, решая вопрос о святости императора, пришлось бы затронуть и проблему каноничности церковного устройства Русской Церкви, Верховным Ктитором которой Император *de facto* считался. И тем не менее, для сторонников канонизации Павла I из высшего духовенства и аристократов народное почитание Павла I могло служить прекрасным поводом, оправдывавшим пропаганду святости императора, и, более того, даже стимулировать его. Для всех, кто близко стоял к трону, было известно, что Николай II всегда стремился преодолеть «средостение» между народом и властью¹⁸. Нельзя не признать, что канонизация державного предка могла встретить со стороны Николая II только благожелательное отношение. В его дневнике, впрочем, никакой информации по этому поводу обнаружить не удалось: последний самодержец не доверял бумаге свои мысли. Что же позволяет мне предположить, что император был информирован о народном почитании Павла I?

Император мог узнать об этом «из первых уст» — от протопресвитера придворного духовенства Александра Александровича Дернова, по почину которого причт Петропавловского придворного собора в начале 1910-х гг. стал «собирать и записывать то, что поведывают им Богомольцы у гроба Императора Павла I» (в то время о. Алек-

сандр был настоятелем Петропавловского собора). Так постепенно создавалась книга записей, в которой скрупулезно собирались ответы на три вопроса: 1) давно ли почитатели Павла молятся на его могиле; 2) по каким побуждениям; 3) видят ли положительные результаты своих молитв. Такая книга могла послужить весомым аргументом для Св. Синода при проведении им подготовительных перед канонизацией работ.

Читающая публика имела возможность догадаться, чем может закончиться «дело» императора Павла I уже потому, что в годы Первой мировой войны, первоначально в Москве (в 1915 г.), а затем и в столице (в 1916 г.), вышла небольшая брошюра (сборник стихов) с характерным названием «Венок на гробницу Императора Павла I» некоего Владимира Вишнякова. Второе издание было существенно дополнено — не только новым стихотворением (все они — сомнительного уровня), но и предисловием. Стоит также отметить, что второе издание было осуществлено Петропавловским собором и получило разрешение от Петроградского духовного цензурного комитета в день 55-ой годовщины освобождения крестьян — 19 февраля 1916 г. Машинопись второго издания мне удалось найти в материалах 205 («секретной») описи дел 796 фонда РГИА¹⁹, где собраны материалы конфиденциального характера. Удивления достойно, почему машинопись стихотворений о Павле I попала именно туда, что заставило синодальных чиновников считать апологетический сборник достойным специального хранения? Однозначного ответа нет, но думается, что чиновники собрали материалы, посвященные Павлу I, сознательно и специально, а именно с оглядкой на возможную канонизацию. Быть может, эти материалы и имел в виду С.Б. Окунь, когда писал в своем знаменитом курсе, что перед революцией «в Синоде уже все было подготовлено к канонизации Павла»?

Что же писалось во введении и в предисловии к стихотворениям? Читателям напоминалось, что буквально сразу же по кончине «Благочестивейшего Императора Павла I Петровича (12 марта 1801 г.), многие люди разных классов, положений, званий и состояний приходили в Петропавловский собор (Усыпальницу Русских Государей и всей Царской Фамилии) и просили священников собора служить панихиды при гробнице Императора Павла I, повествуя иногда при этом о случаях заступления и помощи — после молитвы по Императоре Павле I — со стороны Его в разных тяжелых жизненных обстоятельствах, особенно в делах тяжёлых и судебных, при явно наносимых обидах со стороны сильных слабым»²⁰.

Иными словами, повторялась легенда, приводимая в книге М.В. Ключкова. Но, помимо ее, во введении сообщалось и то, что в 1911, 1912 и 1913 гг. не прошло почти ни одной недели, в течение которой кто-либо не обращался бы с просьбой отслужить панихиду по Павлу I. «А с декабря 1913 года стали особенно много ставить свечей на гробницу Его. Панихиды почти ежедневны, а иногда и по-нескольку». Итак, факт почитания можно считать установленным. Но почему?

Ответ на «почему» дает предисловие «К биографии императора Павла I». Это уже настоящее «предупреждение о житии праведника». Сомнений не остается после прочтения первых его строк. «Русский народ-богоносец, носящий Бога в своих сердцах, — говорится в предисловии, — через столетнюю грань — познал своего царя, и невидимая связь установилась между царем и подданными Его Державных Потомков: к царю, почившему более ста лет тому назад, все еще как к живому обращаются с просьбами в своих нуждах и печалях, и царь... слышит и исполняет просьбы, в меру пользы просящих»²¹. На вопрос «почему приходят» ответ после всего заявленного очевиден: «не может укрыться светильник, стоящий на верху горы». Речь идет о массовом па-

ломничестве к гробнице убиенного монарха: «мелькают фамилии русские и инородческие, даже иноверческие; люди знатные и люди простые». В конце — просьба ко всем, кто испытал на себе помощь императора Павла: сообщить о произошедшем причту Петропавловского собора, «который с любовью примет такие известия»²². Показательно, что стихотворение, завершающее сборник, содержало строки о «породненности» народного духа с императором («С ним дух народный породнился»).

Святой заступник за народные нужды оказывался символом неразрывной связи самодержавного правителя и его подданных, которую всячески популяризировали крайне правые в последние предреволюционные годы. Они были глубоко убеждены, что разрушение этой «неразрывной связи» являлось основной целью всех врагов России и Церкви. О том, что «связь» уже разрушена, как правило, не задумывались. После 1917 г. кардинальных изменений во взглядах крайне правых не произошло — и в эмиграции они проповедовали старые идеи о заговоре, погубившем Россию, отказываясь разрушать созданную ими самими сказку. Так, миф о павловском гобелене, изложенный в книге убийцы В.Н. Набокова, П.Н. Шабельского-Борка, служит лишь иллюстрацией идеи святости императора Павла. Рассказывая о фотографиях, сделанных с гобелена, П.Н. Шабельский-Борк вкладывает в уста своего друга-собеседника следующую сентенцию: «Вот что. Выбери из присланных фотографий две <...> Я бы поместил их, в виде складня, вот сюда, под образом Спаса Нерукотворного. Пусть отблеск неугасимой, хотя бы электрической, лампы падает на следы крови Русского Царя-Мученика — по меткому выражению Николая Давыдыча. Устрой символически гробницу Павла Петровича в Петропавловском соборе, которой лишены мы теперь...»²³

«Царем-Мучеником» назвал императора Павла I товарищ последнего обер-прокурора Св. Синода князь Н.Д. Же-

вахов. Его мнение о Павле I интересно по двум причинам: во-первых, это мнение крупного деятеля ведомства православного исповедания и, во-вторых, религиозного писателя и публициста, много сделавшего для канонизации в 1911 г. св. Иоасафа Белгородского (своего предка).

Еще одно место в книге П.Н. Шабельского-Борка заслуживает внимания. Это его разговор с другом о почитании Павла I как святого, «как чтит его наш простой народ». «К канонам надо относиться строго, но не узко — отозвался мой друг, — пишет Шабельский-Борк. — Порою в гласе народном действительно слышится глас Божий, а к гласу Божию всегда чутко. прислушивалась наша Церковь. Ты же лишь отражение гласа народного...»²⁴ Кстати, не забыл автор, говоря о коронационных торжествах Павла I, упомянуть и слово «средостение» («да сгинет средостение, и да будет един пастырь и едино стадо»)²⁵.

Легенда у Шабельского-Борка приобретает очертания реальности и история уступает место сказке о добром царе. Не все в этой сказке ложно, однако цель ее рассказчика — не установление каких-либо истин, а подтверждение известного морального тезиса. Агиографическая литература преследует преимущественно воспитательные цели, среди задач биографа святого одна из главных — «представить в биографических чертах нравственные парадигмы»²⁶. Но в том-то и дело, что Павел был не древнерусским праведником, о жизни которого сохранилось мало сведений, по преимуществу же лишь предания. Он был политиком относительно недавнего прошлого, чья история, облеченная в недостоверные мифы, реабилитировалась в том числе и с помощью создания новых. Подчеркну еще раз: проблема заключалась в эксплуатации народного чувства, видевшего в «пострадавшем от бар» Императоре «идеального» царя.

Как почитает Православная Церковь своих святых? Согласно посланию восточных Патриархов о православной вере, она почитает праведников «не как богов каких, а как верных слуг, угодников и друзей Божиих; восхваляет их подвиги и дела, совершенные ими при помощи благодати Божией во славу Божию, так что вся честь, воздаваемая святым, относится к величеству Божию, которому они богоугождали на земле своей жизнью»²⁷.

Император Павел был блюстителем правоверия в стране, следовательно, первым долгом (как православный монарх православного государства) должен был заботиться о главенствовавшей в Империи Церкви. Вопрос о святости, таким образом, правильнее начинать с анализа его реальных «ктиторских» полномочий и отношения к своему царскому служению. При этом нельзя забывать, что Павел I — трагическая личность. По словам современного исследователя, дело не только в его трагической насильственной смерти, но и во всей жизни, в двойственности его положения: «наследника российского императорского престола на протяжении десятилетий — с одной стороны, и человека, лишённого реального политического веса, — с другой»²⁸. Нервный, вечно опасавшийся обмана, мнительный и суеверный, Павел Петрович был обречен стать жертвой собственных комплексов и страхов.

Есть и другой аспект проблемы — общий для всех Романовых взгляд на свои религиозные prerogatives: «вместе с наследием царства они принимали механическое воззрение на свои отношения к Богу, как чудесные ставленники Божией благодати. Они считали себя в делах государства безответственными перед Богом, ибо верили, что Бог каким-то скрытым и чудесным образом через них осуществляет свои помыслы о России»²⁹. Это тонкое замечание полностью подтверждается историей павловского царствования.

Уже акт коронации нового императора в апреле 1797 г. сопровождался слухами о том, что Павел I не поже-

лал принять святое причастие из рук митрополита Платона, а, подойдя к престолу, причастился сам как участвовавший в богослужении священник. Слух этот, имеющий своим источником записки Б.Н. Саблукова, приводит в «Истории Русской Церкви. 1700–1917» И.К. Смолич³⁰. По его мнению, подобное «ясно показывает, что Павел I придавал императорской власти преувеличенное значение, более того — воспринимал ее религиозно-мистически»³¹.

Однако не все исследователи считали достоверным известный слух о причащении императора по иерейскому чину. Так, задолго до И.К. Смолича Евг. Шумигорский по-иному рассмотрел вопрос о коронационных торжествах. Историк не забыл отметить, что «и день, назначенный для коронации (5 апреля — Светлое Христово Воскресение. — С.Ф.), и вся ее обстановка соответствовали высокому, религиозному понятию Павла о значении власти русского самодержца: в этот день Павел Петрович объявил себя главою Церкви и при короновании, прежде чем облечься в порфиру, приказал возложить на себя далматик — одну из царских одежд византийских императоров, сходственный с архиерейским саккосом, но Св. Тайны в алтаре принял из рук священнослужителя, а не сам лично, вопреки распространенным тогда слухам»³². Кстати сказать, тот же Евг. Шумигорский несколькими страницами ниже пишет, как 19 ноября 1799 г. в Гатчине, во время литургии, император «приобщился Св. Таин внутри св. алтаря со святого престола»³³.

Не имея возможности проверить правоту ни И.К. Смолича, ни Евг. Шумигорского, хотелось бы отметить другое: подобные споры не возникали ни об одном из предшествовавших коронационных торжеств русских императоров, как не возникали они и в дальнейшем. Вопрос о том, причащался ли Император Павел в алтаре сам или же принял причастие из рук священника, по моему мнению, менее важен, чем сам факт спора.

Точно так же, гораздо важнее заявленного императором в Акте о престолонаследии утверждения, что Государи Российские [являются] суть Главою Церкви³⁴, восприятие этого заявления. Конечно, в Акте Император говорил о том, кто мог наследовать Российский престол, и только в этом смысле сказал о «главе Церкви». Поэтому прав И.К. Смолитч, когда пишет, что приведенное заявление вряд ли имело то значение, какое ему часто придают. Но, с другой стороны, не менее самой реальности важно и ее восприятие! Ведь все-таки «придают»!

Преданность Православию, достигающая у Павла гипертрофированных размеров и приводящая в крайнем случае к появлению «соблазнительных» слухов о его понимании религиозной сути императорского служения, не мешала вполне терпимому (по тем временам) отношению императора к «своим-чужим» — старообрядцам. Так, Евг. Шумигорский писал, что снисходительное отношение Государя к раскольникам вызвало у последних движение к воссоединению с Православной Церковью³⁵. Что имелось в виду под снисходительным отношением, понять нетрудно: как известно, митрополит Московский Платон в 1800 г. составил правила единоверия, по которым для старообрядцев, согласившихся войти в административное подчинение Святейшему Синоду, разрешались (легализовывались) дониконовские обряды в богослужении.

Однако это вовсе не значило, что старообрядцы хотели воссоединиться с главенствовавшей Церковью. В лучшем случае так можно говорить лишь о небольшой их части. «Движения» же, по мнению современных старообрядцев, не было. Правда, эти же старообрядцы не забывают указать, что Павел I «показал себя весьма либеральным в религиозных вопросах», особо отмечая указ от 12 марта 1798 г., по которому сторонникам «древлего благочестия» разрешили строить церкви во всех епархиях, а 27 октября 1800 г. распространили это решение и на Москву³⁶. Далее приводится

интересный (с психологической точки зрения) рассказ, взятый у К. Валишевского. В год учреждения единоверия, повествует К. Валишевский, «Павел посетил главу петербургских раскольников Милова (поповца. — С.Ф.) и пригласил его вместе с его единоверцами присутствовать на литургии, отслуженной в дворцовой церкви. По окончании богослужения он принимал этих странных гостей в своем кабинете, продержал их там несколько часов, расспрашивал о впечатлении, произведенном на них богослужением, и о различии в обрядах. Он испросил благословения у Милова и кончил тем, что предложил ему служить по-своему в этой самой церкви»³⁷. Экстравагантность подобного предложения еще более усиливается на фоне требований, предъявленных, видимо, тогда же двум «главарям» беспоповцев, Пешневскому и Косцову, перейти к поповцам. После отказа их репрессировали³⁸.

Стремление к унификации всего, что только возможно унифицировать (пусть даже только в самых смелых мечтах) демонстрируется приведенным выше примером вполне достаточно. Император не терпел разномыслия — в этом альфа и омега его политико-религиозного *credo*. Преследование духовоборов, например, показывает павловские «пределы» свободы вероисповедания. А.И. Герцен приводит в воспоминаниях любопытный случай из первых месяцев царствования императора Павла. На пути в Москву, на коронационные торжества, самодержец подозвал к себе старика-духобора, видимо с целью «обратить» его. Духоборы не снимают шапок. Поэтому старик и подошел к Павлу с покрытой головой, чем вызвал припадок его бешеного гнева. Он приказал не только сослать в рудники бедного старика, но и потребовал подпалить с четырех концов село, а жителей выслать на поселение. Приказ не выполнили, на следующий день попросив императора повторить повеление. Поостыв, Павел I отказался от задуманного, ограничившись ссылкой старика в Спасо-Евфимиевский монастырь

(на исправление) и повелением Святейшему Синоду разобрать дело крестьян. Старик этот затем прослыл у духоводов святым и чудотворцем³⁹.

«Выборочный метод» в подходе к религиозным конфессиям и деноминациям проявил себя и в отношении императора к католикам. Уже 18 марта 1797 г. он опубликовал манифест «О свободном вероисповедании, о непривлечении в присоединенных от Польши губерниях людей из Грекороссийской веры в Католическую, и о нестеснении свободы тем, кои сами от других исповеданий к Православной Церкви присоединиться пожелают»⁴⁰. В тех условиях манифест мог пониматься как призыв сохранять status quo в тех местностях, где религиозный вопрос был наиболее запутан и где Святым Престолом активно поддерживалась уния.

По мнению А.В. Карташева, «религиозно-теократическое настроение Павла I открыло его сердце к благожелательной политике по отношению к римо-католицизму в пределах расширившейся за счет ликвидированной Польши Российской Империи. И даже по отношению к самому папству, униженному французской революцией»⁴¹. Папе Римскому, оскорбленному в своих светских притязаниях, император предложил переселиться в Россию. Не случайно после смерти Папы Пия VI (в августе 1799 г. во французской крепости Валанс) кардинальская коллегия уверяла Павла I, что покойный Первосвятитель считал русского императора лучшим защитником Церкви, почему-де ему и следует взять в свои руки осиротевшую Церковь⁴². Видимо, император и сам придерживался такого же мнения: кардиналы знали, кому писать: именно Павел I приютил изгнанный Наполеоном Мальтийский орден, принял на себя звание великого мастера (т.е. главы) ордена, устроил в пределах России иезуитов и даже создал в крыле здания Пажеского Корпуса (на Садовой улице столицы) специальную римо-католическую капеллу. Для православного монарха эти действия выглядели более чем странно. Тем

более что и как Верховный Ктитор главенствовавшей в Империи Церкви он показал себя весьма противоречивой личностью.

С одной стороны, император всячески заботился о Православной Церкви, приближал к себе синодальных иерархов. По их ходатайству он освободил клириков от телесных наказаний за уголовные преступления (до лишения сана), узаконил меры для обеспечения вдов и сирот духовенства, повысил статус духовных школ С.-Петербурга и Казани, преобразовав семинарии в Академии. Но в то же время Павел I поддержал стремления вождей белого духовенства к «архиереоподобным» украшениям и ввел награждение священников малиново-бархатными скуфьями, камилавками, наперсными крестами и митрами. А за личные заслуги начал раздавать клирикам ордена и ленты, что было очевидно неканонично.

Станным образом показывал Павел I и свое благоволение к православной иерархии: когда обер-прокурор Святейшего Синода князь В.А. Хованский стал протестовать против распределения некоторых остаточных сумм между синодскими и епархиальными архиереями, то синодалы пожаловались императору и получили право самим избрать удобного им обер-прокурора. По мнению А.В. Карташева, «этой милостью Павел I засвидетельствовал полное непонимание контролирующей сущности этой должности»⁴³. Впрочем, данные действия никак не свидетельствовали об усилении в павловское царствование позиций Святейшего Синода. «Церковное правительство» по авторитету и значению занимало место ниже Сената и подходило к положению коллегий и министерств⁴⁴. Да и обер-прокурор при Павле I не был личным докладчиком царя, представляя доклады Св. Синода через статс-секретаря. Так же (через статс-секретаря) или же лично, а не посредством обер-прокурора, Павел I передавал свои повеления Св. Синоду⁴⁵. На

деле получалось, что должность обер-прокурора — лишь рудимент петровской системы, не более. Павел I переложил контролирующие функции на себя. Как Верховный Ктитор, он, конечно же, имел на это право, но в таком случае следовало бы подумать и о следующем шаге — ликвидации петровской синодальной системы. Такой мысли у Павла I, разумеется, не было и быть не могло.

Показательно только, что при всем том ходили слухи о возможном *назначении* столичного архиепископа Амвросия (Подобедова) — любимца императора — Патриархом! По словам И.К. Смолчича, «если принять во внимание характер Павла I, то это отнюдь не покажется невозможным»⁴⁶. Хотелось бы особо подчеркнуть слово «назначение»: ведь Патриарха нельзя назначить, им можно стать лишь по избранию Поместного Собора. Здесь принципиальное значение имеет, на мой взгляд, уже наличие таких слухов, то, что подобное назначение могло состояться — в нарушение всех традиций и церковных правил.

Нельзя не согласиться с М.Ю. Медведевым, писавшим, что взгляды Павла I на Церковь отмечены утопизмом. Но, к сожалению, трудно согласиться с ученым, когда он тут же пишет об императоре как о «твердом в Православии». Видимо, к этому выражению следовало бы добавить, что «твердость в Православии» ограничивалась у Павла I его специфическим пониманием православного вероучения. С другой стороны, совершенно очевидно, что императору «глубоко импонировали духовная открытость, религиозное сотрудничество через конфессиональные барьеры, апелляция к христианскому единству. Знаменитые заявления Павла о том, что он близок к католицизму, — пишет М.Ю. Медведев, — говорили не о конфессиональных колебаниях императора, а о его понимании природы церковных разделений. <...> Одним словом, взгляды Павла были ярко экуменическими — в том смысле, в каком это слово употребил бы полтора столетия спустя Папа Иоанн XXIII»⁴⁷.

О конфессиональных колебаниях императора, действительно, говорить трудно (особенно зная Акт о престолонаследии), но и о понимании Павлом I природы церковных разделений — также. Православный император не мог быть экуменистом в духе «красного Папы» Иоанна XXIII хотя бы потому, что больше заботился о собственной власти Помазанника, чем о единстве христианского мира. Действия Павла I в области «церковного строительства» вовсе не были неразумными, но они, очевидно, не объединялись какой-либо идеей. Нарушая каноны, император демонстрировал не широту подходов к религиозным вопросам, а эгоистическое стремление любыми способами утвердить свою волю и в Церкви тоже. Его экуменизм откровенно политически окрашен*.

Говоря о возможностях канонизации императора Павла, невозможно не вспомнить и историю, связанную с именем прорицателя второй половины XVIII — начала XIX столетий Авеля. Это тем более важно, что сегодня в некоторых православных кругах поднимается вопрос и о его, Авеля, канонизации. Причем в изданном «житии» прорицателя фигурирует император Павел, которому посвящено ничуть не меньше страниц, чем главному герою «жития». Составленное с использованием публикаций «Русской старины», «Русского архива», «Жизнеописаний Отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков», «Прибавления к Творениям Св. Отец», эмигрантских книг и постсоветских публикаций 1990-х гг., «житие» интересно преимущественно с психологической точки зрения, с точки зрения того,

* К слову сказать, среди современных последователей Катакомбной Церкви в России распространен апокриф, согласно которому император Николай II запретил подготовку канонизации императора Павла после того, как узнал, что он — «тайный католик». Экуменические пристрастия сына Екатерины II, таким образом, используются и ныне для создания новых легенд о Павле I.

как подходят к проблеме сторонники святости Авеля и (это также очевидно) — Павла I.

Согласно «житию», Императору инок сразу полюбился и он потребовал всей «правды» о своем будущем, будущем династии и России. Абель, разумеется, точно предрек императору мученическую кончину «на Софрония Иерусалимского от неверных слуг», а также сообщил то, что русский народ оценит царя и понесет свои скорби к его гробнице. Сообщил Абель и о грядущем безбожном иже («жидовском»), о будущем царе-искупителе Николае II и о многом другом⁴⁸.

Собственно говоря, авторы «жития» пытаются показать благочестие Императора через его доверие к прорицателю Авелю, выставляя Павла I «истым самодержцем Божией милостью», в итоге оказавшимся в окружении врагов: «на каждом шагу его стерегли измена, предательство и обман»⁴⁹. «Житие» сообщает даже о том, что хранившийся в Гатчине коврик, стоя на котором молился будущий император Павел, был протерт коленями. Цель проста: всеми возможными средствами доказать, что врагами был убит праведник. Даже беглое знакомство с «житием» заставляет убедиться, что материалы, использованные при его составлении, служили лишь своеобразной исторической «рамой», в которую помещалась картина, полностью далекая от реальности. Например, материалы «Русского архива», в которых говорится в том числе и о майском 1800 г. повелении императора посадить Авеля в каземат, интерпретируются очень просто: враги воспользовались именем Павла I. Разумеется, игнорируется гипотеза о том, что, «вероятно, к этому времени и относится предсказание Авеля о кончине Павла Петровича»⁵⁰.

Рождение апокрифов — сама по себе интересная, требующая отдельного изучения, тема. В данном случае принципиальнее логика апологетов. Жизнь и смерть Павла I ими рассматривается через призму теории «идеального

царя», усиленную социальными пристрастиями современности. Еще в начале XX века В.В. Розанов в «Опавших листьях» обмолвился, что «все дни царя суть светлы, и о светлых днях ему молится весь народ, ибо непрерывный свет в душе царя есть тот свет, которым освящается вся страна. Вот отчего история с Павлом I-м была черна, подла, омерзительна для воспоминания, и ее антиблагой характер, “вредный последствиями”, был как бы мы проиграли 12-й год»⁵¹. Психология восприятия народом сакрального В.В. Розановым подмечена очень точно, и, думается, разрушение этого сакрального в эпоху последнего царствования во многом и повлияло на мифологизацию облика Павла I именно в начале XX столетия. Тем более что предание донесло, что строгости императора были направлены прежде всего против господ.

«Народу известно было, — писал М.В. Ключков, — что Павел был против злоупотреблений и устанавливал, в интересах населения, правильный порядок в присутственных местах»⁵². Показательно, что смерть императора обратила на себя исключительное внимание жителей столицы: в течение нескольких дней проститься с покойным в Михайловский замок пришло около 100 тысяч человек (при том что в С.-Петербурге население тогда составляло 220 тысяч жителей)! По мнению современного исследователя, многие жители столицы в те дни по несколько раз приходили в императорскую резиденцию, чем и объясняется столь внушительная цифра⁵³. Однако в этой связи возникает и другой вопрос: зачем так часто (по несколько раз) ходить в Михайловский замок, чтобы увидеть ботфорты и почти целиком закрывавшую лицо треуголку? Какой в этом смысл? Однозначного ответа на этот вопрос быть не может. В любом случае массами двигало не только естественное человеческое любопытство. Мифы имеют тенденцию множиться с течением лет: слава заступника за народ, усиленная манифестом о трехдневной барщине (точнее сказать — восприятии-

ем этого манифеста), за XIX столетие выросла и укрепилась и к реальному Павлу I стала иметь минимальное отношение.

Теперь о возможности причисления императора к лику святых с канонической, т.е. с «формальной», стороны. Известно, что за Синодальный период канонизации к общему (всероссийскому) празднованию совершались следующим образом: Святейший Синод представлял Верховному Ктитору мотивированное мнение, которое последний и утверждал. В Русской Церкви мотивами канонизации к общему празднованию были обретение мощей, чудеса и святая жизнь (причем относительно количества чудес никаких определений нет, как нет и установленных авторитетных критериев для суждения о святости жизни канонизируемых)⁵⁴. Культ святого состоит в том, что ему совершается ежегодное празднование, поются молебны, к нему обращаются с молитвой, во имя его освящаются престолы и церкви, изображения почитаются как иконы, а мощи выставляются для чествования верующих. Что касается так называемых местночтимых святых, то их культ ограничивается более тесной территорией, по содержанию ничем не отличаясь от культа общих святых⁵⁵. Кстати, в специальных, посвященных святым хвалебных песнопениях (акафистах) верующие вспоминают о важнейших моментах жизни и «стояния в вере» праведника, в том числе и о его кончине. В условиях императорской России трудно представить, как был бы составлен акафист Императору Павлу и кто — обвинен в его невинной гибели? На эти вопросы ответа не существует.

Итак, что Св. Синод мог использовать в качестве аргументов в поддержку канонизации Императора?

Понятно, что в абсолютном большинстве случаев культ того или иного подвижника утверждался в результате обретения его мощей, чудес, творимых по молитве ему, и народной веры в его святость. Сохранность мощей исследуют обычно в самый последний момент. В случае с Павлом I до

этого дело не дошло. К тому же сохранность — не аргумент, *а всего лишь один из аргументов*, вовсе не самый важный. Принципиальнее иное — засвидетельствованные факты чудотворений и народное почитание. Но народное почитание, в свою очередь, далеко не всегда свидетельствует о святости почитаемого: годы мифологизации образа подвижника не могут пройти бесследно. Тем более это касается политического деятеля. Канонизация политика — особый риск, могущий вызвать искус идеализации прошлого, в котором «святой политик» жил. Остаются только чудотворения, исследование природы которых — принципиальная задача Церкви.

Были ли чудотворения на могиле Павла I и по молитве ему? Такие известия существовали до революции и существуют ныне. Исследование их — сложный и кропотливый труд. Без этого трудно говорить о святости праведника. В ином случае можно признать (вслед за «соборянами» Невского земского собора) «исповеднические признания и исторические примеры о Божественном заступлении при поминальных молитвах о душе Благодетелейшего Государя Императора и мученика Павла Петровича» вполне достаточным аргументом для возбуждения дела о его канонизации. Сторонники канонизации Павла I совершенно убеждены в том, что этот Государь «христолюбиво» заботился о благе Православной Церкви, государстве и народе, забывая добавить лишь фразу: *«как он это благо понимал»*. Католические симпатии императора, неканонические действия в отношении главной конфессии Российской Империи, мальтийскую эпопею, таким образом, игнорируют вовсе или же стараются объяснить с выгодой для себя. Главное — особо подчеркнуть, что Император пострадал от врагов Православия и России. Цель проста и понятна — доказать, что Император-мученик достоин почитания как местночтимый святой С.-Петербургской епархии. Заслушанные

(sic!) свидетельства «добрых христиан» «соборьянами» при этом прилагались⁵⁶.

Стоит отдельно сказать, что современные апологеты Павла I — крайне правые — своей «канонизационной активностью» в отношении императора напоминают правых начала века: П.Н. Шабельского-Борка, Н.Д. Жевахова и др. Их «духовная связь» очевидна. Пытаясь возродить монархические традиции, в том числе с помощью экстравагантных заявлений и требований, новые правые часто эксплуатируют старые мифы, находя поддержку у некоторых представителей Дома Романовых. В 51–52 номере «Русского Вестника» за 1998 год приводится молитва, обращенная к Павлу I⁵⁷.

Прежний разговор о причислении императора Павла I к лику святых вновь возобновился. На фоне общей нравственной растерянности и социальных катаклизмов в обществе это не может выглядеть чем-то удивительным. Маргинализация сознания — плата нынешней нестабильности, в условиях которой вопрос о святости Павла I для его почитателей явно вторичен и имеет такое же малое отношение к каноническим правилам, как «Житие преподобного Авеля» — к реальной истории*.

¹ См. напр.: Кризис самодержавия в России. 1895–1917. Л., 1984 и мн. др.

² См. напр.: Уортман Р. Николай II и образ самодержавия // История СССР. 1991. № 2; Фирсов С. Л. Николай II:

* Вопрос канонизации чрезвычайно сложен, т.к. его решение зависит не только от человеческих мнений, знаний и политических взглядов. В конечном итоге, это проявление Воли Божией. Изучая историю Церкви, необходимо предельно осторожно оценивать те или иные явления; то, что сегодня кажется «маргинальным», завтра может быть понято совершенно с других позиций. — *Прим. ред.*

штрихи к социально-психологическому портрету // Новый часовой. 1994. № 2 и др.

- ³ Критику подобных взглядов см. напр.: Андриевский П., свящ. Еще раз о «Царе-Искупителе» // Благодатный огонь. 2000. № 5. С. 17–28.
- ⁴ Алферьев А.А. Император Николай II как человек сильной воли. Материалы для составления Жития Св. Благочестивейшего Царя-Мученика Николая Великого Стратотерпца. Джорданвилль, 1983. С. 61.
- ⁵ Иванов. П. Тайна святых. Введение в Апокалипсис. М., 1993. Т. II, с. 582.
- ⁶ Ключевский В.О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 386.
- ⁷ Герцен А.И. Былое и думы. М.; Л., 1932. Т. I, с. 216.
- ⁸ Окунь С.Б., проф. История СССР. 1796–1825. Курс лекций. Л., 1948. С. 31.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Об этом см. подр.: Фирсов С.Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 402–404. (Прославление св. Иоанна Тобольского состоялось в июне 1916 г.)
- ¹¹ Клочков М.В., проф. Очерки правительственной деятельности времени Павла I. Пг., 1916. С. 583. Эту легенду, кстати сказать, цитирует в своем курсе лекций и профессор С.Б. Окунь.
- ¹² Там же. С. 584.
- ¹³ В дневнике Михаила Лемке содержится история о весьма вольной карикатуре из немецкого издания (*Fliegende Blätter*), в которой грубо высмеивался русский император. «И все хохотали, — писал Лемке о впечатлении, произведенном карикатурой на офицеров и чиновников, — никто не считает нужным стесняться... Развал полный». (Лемке Мих. 250 дней в Царской Ставке (25 сент. 1915–2 июля 1916). Петербург, 1920. С. 561. Запись от 21 февраля 1916 г.).
- ¹⁴ Гиппиус З. Дмитрий Мережковский // Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991. С. 246.

- 15 См. подр.: Там же. С. 284–286.
- 16 Мережковский Д.С. Павел Первый // Собрание сочинений в четырех томах. М., 1990. Т. III. С. 32–33, 34–36 и др.
- 17 Там же. С. 85.
- 18 См. напр.: Мосолов А.А. При дворе последнего императора. СПб., 1992. С. 175 и др.
- 19 См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 789. Л. 2–23.
- 20 Вишняков В. Венок на гробницу Императора Павла I. Пг., 1916. С. 3.
- 21 Там же. С. 5.
- 22 Там же. С. 8.
- 23 Старый Кирибей. Павловский гобелен. Сан-Пауло, 1955. С. 30.
- 24 Там же. С. 32.
- 25 Там же. С. 34.
- 26 Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 432.
- 27 См.: Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. II. С. 527.
- 28 Семенов В.А. (Клин страшный глас...) // Михайловский замок. СПб., 1999. Часть 2. С. 54.
- 29 Иванов П. Указ. соч. С. 580.
- 30 Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917. М., 1996. Т. VIII. Ч. 1. С. 117.
- 31 Там же.
- 32 Шумигорский Е. Павел I // Русский Биографический Словарь СПб., 1902. Павел, преподобный — Петр (Илейка). С. 41 (2).
- 33 Там же. С. 49 (2).
- 34 Полное Собрание Законов Российской Империи. (ПСЗ). [СПб.], 1830. Т. XXIV. С. 588. Сам Акт был положен для хранения на престоле Успенского собора московского Кремля.
- 35 Шумигорский Е. Указ. соч. С. 50 (2).

- 36 Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 211–212.
- 37 Там же. С. 212.
- 38 Там же.
- 39 Герцен А.И. Указ. соч. С. 377–378.
- 40 ПСЗ. Т. XXIV. С. 512–513.
- 41 Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1991. Т. II, с. 556.
- 42 Лозинский С.Г. История папства. М., 1986. С. 332.
- 43 Карташев А.В. Указ. соч. С. 554.
- 44 Клочков М.В. Указ. соч. С. 272.
- 45 Там же. С. 283.
- 46 Смолич И. К. Указ. соч. С. 207.
- 47 Медведев М. Ю. Державный орден при Павле I и его преемниках. Проблема реформ и расколов // Император Павел Первый и Орден Св. Иоанна Иерусалимского в России. Сборник статей. СПб., 1995. С. 50.
- 48 См. подр.: Житие преподобного Авеля-прорицателя. Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, Коломна, 1995. С. 35–46.
- 49 Там же. С. 55. Сравните со словами императора Николая II, занесенными им 2 марта 1917 г. после отречения в свой дневник: «Кругом измена, и трусость, и обман!» (Дневник императора Николая II. М., 1991. С. 625.)
- 50 Прорицатель Амель // Русский архив. 1878. Кн. 2, с. 364.
- 51 Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй // Уединенное. М., 1990. Т. II. С. 585–586.
- 52 Клочков М.В. Указ. соч. С. 582.
- 53 Семенов В.А. Указ. соч. С. 82.
- 54 Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. I. С. 677.
- 55 Там же. С. 679.
- 56 О Царе-мученике Павле I // Русский вестник. Еженедельная газета. 1998. № 43(385). С. 7. Свое послание соборяне адресовали Патриарху Московскому Алексию II, предсе-

дателю комиссии Св. Синода по канонизации святых митрополиту Коломенскому Ювеналию и С.-Петербургскому архиерею митрополиту Владимиру. Еще ранее — в марте 1993 г. — почитателями Павла I в С.-Петербурге была отслужена панихида у его гробницы, а в Елагинском дворце даже состоялся вечер памяти Императору, на котором был представлен альманах «Павловск» с описанием чудесных исцелений у его гробницы (См.: Православная Русь. 1995. № 13 (1538). С. 16. [Перепечатка из «Русского вестника» № 2–3 за 1995 г.]).

57

(Упокой Господи душу убиенного раба Твоего Императора Павла и его молитвами даруй нам в дни сии, лукавые и страшные, в делах мудрость, страданиях кротость и душам нашим спасение Твое! Призри, Господи, на верного Твоего молитвенника за сирых, убогих и обездоленных, Императора Павла и, по молитвам его святым, подай, Господи, скорую и верную помощь просящим через него у Тебя, Боже наш! Амины!) (О.Н. Куликовская-Романова. Светлой Памяти Благочестивейшего Императора Павла I // Русский Вестник. 1998. № 51–52 (393–394). С. 12).

РЕЛИГИОЗНАЯ КРИТИКА СОЦИАЛИЗМА В ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ НАЧАЛА XX ВЕКА

(К постановке проблемы)

Конец прошлого и начало нынешнего столетий были для Православной Российской Церкви тем временем, когда вопрос о нравственном здоровье ее многомиллионной паствы встал с особой остротой и приобрел исключительную актуальность. Реформы императора Александра II разрушили не только старые крепостнические порядки в деревне и обновили всю систему государственного управления страной, но также способствовали разрушению прежних, давно устоявшихся социально-психологических стереотипов и понятий, существовавших (в том числе и относительно власти) в народной (т.е. по преимуществу крестьянской) среде. Не случайно ставший после трагических событий 1 марта 1881 г. императором Александр III (в том числе и под воздействием своего наставника — обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева) изменил вектор политического развития страны, будучи убежден в том, что распростра-

нение в России западноевропейских либеральных идей лишь способствует размыванию самодержавных основ государственности, без чего, как полагал царь, империя погибнет. Один из результатов «размывания» названных основ противники предшествовавшего правления усматривали в разрушении старых патриархальных отношений между простыми людьми и верховной властью — ведь именно в этих отношениях «многие представители правящих сфер видели своеобразное национальное средство против распространения социалистических идей о справедливости и равенстве»¹. Идея «народного самодержавия», которую можно назвать центральной идеей как царствования Александра III, так и его сына (до революции 1905 г.), таким образом, вполне находит себе морально-нравственное оправдание. Однако это еще вовсе не значит, что она имела политическое оправдание и была практически осуществима. Скорее ее можно назвать красивой утопией, вызванной к жизни желанием примирить жизненные реалии с государственными идеалами, покушение на которые изначально рассматривалось как недопустимое преступление. Поэтому в качестве необходимой компенсации реформам предлагаться могло только одно — сохранение в течение максимально долгого времени политического status quo. Прежде всего, разумеется, это означало «охранение» народной нравственности и веры от всевозможных на них «поползновений», иначе говоря — консервацию народной жизни ради стабильности. С этой целью государство (представляемое руководителем духовного ведомства) не только не стремилось реформировать Православную Церковь, укрепить ее самостоятельность и авторитет, но, скорее, было заинтересовано в обратном — усилении формально-административных функций главной конфессии Империи. «Какое таинство — религиозная жизнь народа такого, как наш, оставленного самому себе, неученого! — искренно удивлялся К.П. Победоносцев, помещая это заявление на страницах

знаменитого “Московского Сборника”. — Спрашиваешь себя: откуда вытекает она? И когда пытаешься дойти до источника — ничего не находишь. Наше духовенство мало и редко учит, оно служит в церкви и исполняет требы. Для людей неграмотных Библия не существует; остается несколько молитв, которые, передаваясь от родителей к детям, служат единственным соединительным звеном между отдельным лицом и церковью. И еще оказывается в иных, глухих местностях, что народ не понимает решительно ничего ни в словах службы церковной, ни даже в “Отче наш”, повторяемом нередко с пропусками или с прибавками, отнимающими всякий смысл у слов молитвы»². На фоне экономических и (в некоторой степени) социальных изменений, происходивших тогда в стране, усиления революционной и социалистической пропаганды подобное заявление выглядело пугающе откровенным — ведь пресловутая «патриархальность» имела и обратную сторону, свидетельствуя о совершенной неподготовленности простонародной массы к любой пропаганде, в том числе антирелигиозной и антигосударственной. Все это стало ясно в годы Первой российской революции, продемонстрировавшей также и неподготовленность Православной Церкви к борьбе со своими мировоззренческими противниками. Отсутствие внутрицерковной свободы стало очевидной тому причиной. Идеал «народного самодержавия» так и остался идеалом, не сумевшим оградить массы от «анархической» пропаганды. «Русский народ несомненно религиозен; — писал в 1906 г. неославянофил генерал А.А. Киреев, — но когда он видит, что Церковь дает ему камень вместо хлеба, да требует от него формы, “грибков”, читает непонятные простонародью молитвы, когда ему рассказывают про фантастические чудеса, — все это торжественно рухнет перед первой умелой проверкой, перед первой иронией даже грубо нахальной, он переходит или к другой вере (Толстой, Редсток), говорящей его *сердцу*, или делается снова зверем. По-

смотрите, как христианская хрупкая, тоненькая оболочка легко спадает с наших мужиков...

Там, где религиозное образование не проникнуто этикой, — продолжал Киреев, — оно никогда не прочно. Зверок родился, его окрестили, да так и бросили, может быть он прошел не только сельскую школу, но и высшую, но остался он тем же зверем, но уже с когтями и зубами, и вот обстоятельства складываются иначе, и о крестинах никто не помнит. Зверь встает...»³

Как мне представляется, наблюдение старого генерала, близко знавшего многих иерархов и разбиравшегося в церковных делах, а в 1906 г. являвшегося членом Предсоборного Присутствия, тем и ценны, что позволяют представить основное противоречие, раздиравшее Православную Российскую Церковь в последние годы Империи: противоречие между главенствовавшей формой и очевидно пренебрегаемым содержанием (по слову ген. Киреева, «этической стороной» религии). То, чем десятилетием ранее в «Московском сборнике» восхищался Победоносцев, в новых условиях являлось одним из показателей социального нездоровья общества. Для необразованного, «оставленного самому себе» большинства революционные лозунги классовой борьбы и построения справедливого общества, «земного рая», могли стать новой «формой», идеалом без идеи, помогавшей адаптироваться в менявшемся обществе. Пролетаризация пришедших в город на заработки крестьян также способствовала этому. Не в последнюю очередь лозунги 1905–1907 гг., равно как и методы революционной борьбы, повлияли на рост ранее мало распространенного в России явления хулиганства⁴. Именно после потрясения Первой российской революции наиболее дальновидные церковные иерархи и православные ученые осознали реальную опасность, таившуюся в социалистическом учении. Разумеется, богословы прекрасно понимали, что дело заключалось не только (и не столько даже) в силе (или слабости) социали-

стического учения, а в том, что оно разлагающе действует на неподготовленное, «неученное» большинство, живо откликавшееся на демагогические призывы к борьбе за всеобщее равенство и братство. Критикуя экономические порядки, социализм тем самым критиковал и существовавший социальный строй, предлагая изменения, от проведения которых напрямую зависело будущее Церкви, всегда ставившей сознание выше бытия и требовавшей прежде всего нравственного переустройства человека в мире, а уже потом — мира человеком. Революция доказала, что победоносцевский метод сдерживания жизни в неизменных (по возможности, разумеется) «формах» и боязни любого творчества был для Церкви весьма вреден и не спас ее от политических катаклизмов 1905 и последующих годов. Видимо, поэтому в эпоху думской монархии главная конфессия Империи по целому ряду вопросов, затрагивавших ее интересы, проявляла инициативу и активность. Вполне понятно также, что многие вопросы, интересовавшие Церковь, заботили и государство, являвшееся естественным ее союзником и покровителем. И хотя насущные церковные реформы вплоть до 1917 г. так и не были проведены, некоторые проблемы после 1905–1907 гг. главная конфессия решала уже с большей долей самостоятельности, доказывая тем самым, что говорить о церковном «застое» последнего предреволюционного десятилетия недопустимо. Среди этих проблем одной из основных и была, как отмечалось выше, идейная борьба с социалистическим мировоззрением.

Еще в конце 1905 г. будущий протопресвитер русской армии и флота протоиерей Евг. Аквилонov, критикуя современную ему социал-демократию (ибо с ней преимущественно ассоциировалось тогда понятие социализма), провидчески заметил, что, «отрицая человеческий авторитет словом, на деле она — его покорная рабыня. Еще нет и не было на свете такого деспотического тирана, — продолжал он, — который требовал бы себе настолько слепого, унизи-

тельного и бессмысленного послушания, какое принуждены оказывать “товарищи”-пролетарии своим властолюбивым вождям. На социал-демократическом знамени начертано “свобода”, а под ним дрожит замирающая от страха неволя»⁵. Характерная прежде всего для социал-демократии России внутренняя несвобода тем более отчетливо диссонировала с провозглашавшимися ею лозунгами всеобщего братства, чем громче эти лозунги звучали. Поэтому, заявляя о бесспорности *относительного* значения «ученых-социологов» Маркса и Лассаля, о. Евгений особо подчеркивал что «из относительного не следует и невозможно делать безусловного, на котором, собственно, и зиждется вся наша жизнь»⁶. Казалось бы, богословы пытались доказать вполне очевидные вещи: что любое учение, даже самое выдающееся, не может и не должно претендовать на объяснение всего; что человечество не в состоянии жить без идеалов и т.п. Однако для политически ангажированных людей подобные объяснения не были нужны. Парадокс состоял в том, что опора Церкви на веру в Бога и Его истину для ее оппонентов вовсе не являлась серьезным аргументом, который стоило бы учитывать. Церковь могла критиковать (и критиковала) социализм, справедливо называя его новой верой, новой религией, подменившей религию истинную, но *практически* доказать пагубность этой последней не могла — в том числе и потому, что эксперимент еще не был поставлен и надежда на принципиальную возможность всеобъемлющего «справедливого» решения социального вопроса для многих продолжала существовать. В данном случае для нас важно иное: богословы верно определяли «ахиллесову пяту» социализма, критикуя не столько его идеалистические цели, сколько методы, во всем диссонировавшие с морально-нравственными требованиями Церкви⁷.

Известный миссионер и церковный публицист начала XX в., придерживавшийся крайне правых взглядов протоиерей Иоанн Восторгов еще в годы Первой российской рево-

люции обратил внимание не на мечту социализма нравственно переделать людей, а на основу этого нравственного перерождения⁸. Примечательно, что о. И. Восторгов, как и о. Е. Аквилонov, критикуя социализм, признавал и в нем естественную «долю правды», вовсе не отрицая необходимости решения социальных вопросов, в том числе и вопроса рабочего. Правда, их акцент был, в отличие от социал-демократов, смещен в принципиально иную сторону: нравственное развитие и перевоспитание людей (а не классовая борьба) виделось пастырям единственным реальным и ненасильственным выходом из сложившейся в результате революции ситуации. Не ограничиваясь критикой, о. И. Восторгов в те же годы предлагал свою программу опровержения учения социализма. Наиболее полное обоснование программа эта получила в ходе работ IV Всероссийского миссионерского съезда, состоявшегося в июле 1908 г. в Киеве.

Официальное решение о его созыве было принято определением Св. Синода за № 2898 от 30 апреля–1 мая 1908 г. В постреволюционных условиях Киевский форум должен был стать исключительным явлением церковной жизни, тем более что предыдущий миссионерский съезд собирался одиннадцатью годами раньше (в 1897 г.)⁹. Впечатлял и список прибывших в Киев со всей России 640-ка участников, среди которых было три митрополита, десять архи- и двадцать епископов (11 епархиальных архиереев и 9 викариев). Программа подлежащих рассмотрению делегатов проблем подразделялась на три отдела: исторический, апологетико-полемический и организационный. Во втором отделе программой предусматривалось рассмотрение вопросов социализма и атеизма. Лаконично сообщалось о том, что в этой связи необходимо будет изучить характер и сущность социал-демократического учения и цели, преследуемые им; социал-демократию, как нравственно-религиозное движение, а также способы и средства, полезные

для разрешения данной задачи¹⁰. Председателем съезда, работавшего с 12 по 26 июля, был назначен Вольнский архиепископ Антоний, чьи традиционно правые политические убеждения являлись показателем того, в каком русле будет протекать его (съезда) работа. Согласно распоряжению Антония, прибывшие деятели миссии разделились по семи отделам (комиссиям). Работа пятого отдела была посвящена церковному учительству и «вопросу о мерах борьбы с социализмом, анархизмом и неверием». Председательствовал в отделе известный московский миссионер-проповедник протоиерей Иоанн Восторгов. На отделе он сделал несколько докладов, в которых затрагивался вопрос о необходимости противодействовать распространявшемуся социалистическому учению и (как полагало большинство участников Киевского съезда) неизбежным его следствиям — материализму и атеизму. В сложившейся ситуации, полагал о. И. Восторгов, назрела потребность дать народу общедоступную апологетическую литературу, где рассматривались бы следующие вопросы: «1) Есть Бог. 2) Душа. 3) Совесть. 4) Запросы души человеческой. 5) Как человек узнает о Боге и Его воле? 6) Святая Библия. 7) Спасение в Церкви Христовой. 8) Православие в истории России»¹¹. Необходимость разъяснения перечисленных выше вопросов становилась вполне объяснимой в свете доклада о. И. Восторгова с характерным названием «Проповедь социализма и успех ее среди учащейся молодежи и, главным образом, в среде рабочих и крестьян». Можно сказать, что в этом докладе впервые четко охарактеризована волновавшая тогда Православную Церковь «социалистическая проблема». По словам московского протоиерея, социал-демократическая пропаганда усилилась в России среди рабочего класса с конца XIX столетия. И если до революции 1905 г. социалистическая литература, как нелегальная, была мало распространена в народе, то в 1905–1906 гг. она «была выброшена» простонародным массам в огромном ко-

личестве. «В 1906 г., в феврале, назначенный миссионером-проповедником в Москву, — вспоминал прот. Иоанн, — я получил приказание от архипастыря своего обратить особое внимание на усиление социалистической пропаганды среди многочисленных рабочих Москвы. *Мы все, пастыри, были застигнуты врасплох страшным натиском социализма*, а лица с средним образованием в особенности; литература по вопросу о социализме у нас очень бедная» (выделено мной. — С.Ф.). Прочитав «всю брошюрную литературу социалистическую», о. Восторгов попытался дать ей православно-христианскую оценку, с марта 1906 г. начав выступать о социализме и христианстве перед «наиболее умственно подготовленными и развитыми» рабочими Москвы¹². В этом докладе для нас интересно прежде всего откровенное заявление о «застигнутом врасплох» пастырстве, психологически (по всей видимости) совершенно неподготовленном к идейной борьбе с социальными учениями. По-существу, речь идет об «оборонительных боях», необходимость которых была понята уже *post factum*. Перечислив затем свои труды о социализме, прот. Иоанн предложил слушателям тезисы, в которых однозначно заявлялось о несовместимости христианства и социализма, а социалистическое учение называлось безрелигиозно-безнравственным, атеистическим, имеющим своей целью стать на место христианства и т.д. При этом не забывалось, что «сила и условие успеха социализма в отсутствии у нас (в России. — С.Ф.) широких проявлений деятельного христианства во взаимных отношениях, в частности господствующий узкоматериалистический взгляд на жизнь; в несовершенствах нашей социальной жизни, проявляющихся в пауперизме и крайностях капитализма»¹³. Пытаясь найти эффективный выход из создавшегося положения, о. Восторгов предлагал как «теоретический», так и «практический» пути борьбы с социализмом. И если первый предусматривал усиление антисоциалистической про-

паганды, то второй — практический — ставил целью укрепление некоего практического начала. Однако и это начало на поверку оказывалось весьма далеким от реализма. Ведь декларируемая необходимость для Церкви «вводить христианские начала жизни во взаимоотношения людей, этим смягчая крайности в неравенстве распределения земных благ», — на началах симбиоза, а не классовой борьбы, путем нравственного воздействия, а не насилием, питая в людях чувства взаимной любви и уступчивости, а не злобы, зависти и кровавых инстинктов и проч.¹⁴, — испокон века являлась основополагающей задачей ее деятельности в мире. Получалось, что речь шла о реанимации вечных принципов, на которых зиждется социальная политика христианства, а не о внесении в политику Церкви чего-то ранее неизвестного. Таким образом, предложения о Восторгова явились лишним свидетельством кризиса, переживавшегося в начале века Православной Российской Церковью. О том же свидетельствовали и другие выступления московского миссионера, в частности «проповедь революции и оправдание ее религиозными мотивами и учением Евангелия», «анархическо-социалистическая пропаганда в деревне» и др.

Одним из наиболее активных участников пятой комиссии Киевского съезда был и миссионер А.Г. Айвазов, представивший делегатам брошюру об отношениях между Церковью и современным социализмом. Тезисы брошюры были рассмотрены делегатами. В итоге, после обсуждения всех представленных тезисов, по предложению председателя съезда архиепископа Антония, пятая комиссия постановила не только принять тезисы «вместе с основоположениями доклада г. Айвазова», но также просить Св. Синод о *внесении разбора социализма в курс основного богословия* и ходатайствовать о созыве Всероссийского съезда законоучителей средних учебных заведений в целях обсуждения имевшейся программы Закона Божия и выработки лучшей, с включением обличения социализма. Кроме того, комис-

сия согласилась с предложением профессора П.В. Никольского, задавшего вопрос, «не желательно ли, чтобы священники-миссионеры в борьбе с социализмом пользовались услугами патриотических монархических организаций, как принципиально враждебных социализму»¹⁵. Миссионерский съезд утвердил журнал соединенных собраний V и VII комиссий. Не забыли делегаты рассмотреть и рекомендовать список периодических и повременных изданий, «полезных для миссионеров, духовенства и народа». В этом списке имелаась и специальная рубрика «против социализма, неверия и безбожия», причем ее составляли только книги и брошюры, выпущенные московским издательством «Верность»¹⁶. Несколько лет спустя (в 1913 г.), выпуская свое Собрание сочинений, председатель V отдела Киевского съезда протоиерей И. Восторгов поместил в 5-м томе Сочинений им составленное «мнение делегатов миссионерского собрания» по целому ряду вопросов, среди которых значился и вопрос о том, какие стороны социалистического учения стоят в непримиримом противоречии с христианским мировоззрением и поэтому должны постоянно вызывать опровержение православных верующих. Постольку поскольку «мнение делегатов» суммированно представляет все основные претензии, предъявлявшиеся социализму начала века православными богословами, в многочисленных «антисоциалистических» работах 1906–1918 гг. лишь более детально и аргументировано исследовавшихся, то, думается, будет вполне оправданным процитировать названное «мнение» целиком. Итак, в непримиримом противоречии с христианским мировоззрением находились:

«1. Теория исторического материализма и взгляд на жизнь людей как осуществление только животных материальных целей;

2. Отсюда желание устроить “рай на земле”, с полным отрицанием загробной жизни;

3. Неизбежный атеизм;

4. Взгляд на нравственность как условное, изменчивое и относительное явление, без вечного и неизменного содержания;

5. Взгляд на духовные запросы и искания человека, отсюда и на религиозные и нравственные истины, как на изменяющуюся *идеологическую надстройку*, зависящую от экономических отношений;

6. Взгляд на личность человека древне-языческий, по которому эта личность сама по себе не имеет ценности, а получает значение от общества, корпорации, класса или кружка, в среде коих она действует;

7. Принудительный и неизбежно революционный характер действий социализма в достижении своих целей;

8. Заигрывание с низменными чувствами и эгоистическими сторонами жизни рабочих, обманываемых и обманутых социализмом заведомо несбыточными обещаниями, коими социализм привлекает рабочих в свою среду, совершенно не давая им высших религиозно-нравственных идеалов;

9. Дух озлобления, зависти и ненависти, которыми питает социализм и в которых он воспитывает народные массы;

10. Безумное увлечение якобы безгрешными свойствами человеческой природы и отсюда самомнение и нравственная бесчувственность, в которых социализм воспитывает своих адептов;

11. Лицемерные ссылки на учение Христа, в Которого социалисты не веруют, и на Евангелие, которого сами социалисты никогда не читают и не признают;

12. Общее ожесточение нравов — неизбежное следствие социализма, и отсюда неизбежное вырождение социализма в конце концов в анархизм (пример — Моост)¹⁷.

За исключением двух (быть может, трех) последних пунктов, все остальные критикуют так называемый научный социализм, имевший целью построение идеального

справедливого общества. Для Церкви было совершенно очевидно, что при этом строительстве религии места не найдется.

Подведем некоторые итоги. Итак, Киевский съезд, состоявшийся вскоре после Первой российской революции, констатировал, что социалистическое учение (преимущественно социал-демократического «образца») представляет для религии и Церкви очевидную опасность. Этот неутешительный вывод заставил миссионеров активизировать свою деятельность на ниве «мирной борьбы» с социализмом. Однако методы их деятельности новизной никак не отличались: выработать самостоятельную социальную политику, которую можно было бы противопоставить социал-демократической программе переустройства общества, делегаты, несмотря на искреннее желание (по вполне объективной причине — наличию пресловутой, петровского образца, симфонии властей), не смогли. А отсутствие реалистической программы (хотя бы наподобие социальной доктрины Католической Церкви, изложенной в энциклике 1881 г. «*Regum novarum*» Папой Римским Львом XIII, в дальнейшем дополняемой и модифицируемой преемниками Святого отца) уже изначально обрекало на неуспех все попытки церковного содействия «уврачеванию социальных язв жизни». Последующие годы явились тому доказательством. При этом все-таки необходимо признать, что диагноз «социальной болезни» был поставлен безошибочно, примером чему может служить и то обстоятельство, что Святейший Синод вскоре после завершения Киевского съезда озабочился введением в духовных семинариях курса по обличению основ социализма. Повторюсь: необходимость введения этого курса не в последнюю очередь оправдывалась и возросшей в начале столетия, особенно в революционные годы, социал-демократической пропагандой. Известно, что социал-демократы не делали тайны из своих атеистических взглядов. Еще в самом начале XX века в «Искре» будущий

лидер меньшевистского крыла российской социал-демократии Ю.О. Мартов открыто заявлял о войне с религиозной идеей и ее представительницей — Церковью¹⁸. Несколько лет спустя, в годы Первой революции, другой социал-демократ, А.В. Луначарский, публично признавался, что «для сознательного пролетариата вовсе не существует недостижимого заоблачного, призрачного идеала, его идеал есть план его работы, его идеал должен быть воплощен, он материализуется на его глазах и его руками. Поэтому пролетариату не нужна мелкая разменная монета прикладной (т.е. религиозной. — С.Ф.) морали»¹⁹. Откровенные призывы к отказу от вечных ценностей, якобы более не нужных сознательным борцам за светлое будущее, свидетельствовали о принципиальной и неизменной антицерковной позиции отечественных богоборцев.

Не изменились стратегические планы социал-демократов в отношении религии и Церкви и в дальнейшем. К примеру, в 1909 г. в статье «Об отношении рабочей партии к религии» В.И. Ленин заявил, что «все современные религии и церкви, все и всяческие религиозные организации марксизм рассматривает всегда как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманиванию рабочего класса»²⁰. Не забывал Ленин и особо подчеркнуть, что партия пролетариата должна бороться не только со старой коренной религией, но также со всеми попытками ее обосновать и обновить²¹. Здесь обращает на себя внимание не только связывание лидером большевиков воедино «религии» и «Церкви», что принципиально неверно и нелогично, но также и необходимость *идейно руководить* борьбой с попытками обновления и обоснования религии. Понятно, что подобные воинственные заявления на фоне весьма непростой морально-психологической ситуации в стране, когда, по словам о. Сергия Булгакова, «Россия экономически росла стихийно и стремительно, духовно разлагаясь»²²,

могли восприниматься Православной Церковью однозначно отрицательно и встречать ее активный протест.

Особенно ее тревожило распространение социалистической идеологии в городах, среди пролетариата²³. Можно с достаточной долей вероятности предположить, что увеличение влияния социалистических идей (безотносительно к их усвоению и пониманию) в городах стимулировало процесс утверждения Св. Синодом программы «О введении в духовных семинариях преподавания обличения основ социализма»²⁴. Предмет стали читать с 1909–1910 учебного года, когда он вошел как составная часть в более широкий курс нравственного богословия²⁵. Говоря о причинах, побудивших официальное церковное начальство озаботиться разработкой нового обязательного курса, стоит вспомнить отзыв, специально подготовленный киевским профессором В. Экземплярским по этому вопросу. «Введение в круг семинарского преподавания сведений по обличению социализма, — писал профессор, — вызвано, бесспорно, с одной стороны, все более и более возрастающим влиянием социалистических воззрений в среде рабочих, а отчасти и нашей интеллигенции; а с другой — тем явно враждебным положением в отношении религии вообще и христианства в частности, какое занял современный социализм»²⁶. Весьма характерно, что Экземплярский отметил постоянно возраставшее в то время влияние учения именно среди горожан (интеллигенции и рабочих). Порвавшее (часто вынужденно) с деревенской жизнью и крестьянскими традициями, пролетарское население по вполне объяснимым причинам оказывалось наиболее подверженным антиклерикальной пропаганде, проводимой радикальной интеллигенцией и дополняемой спецификой городской жизни. В самом деле, разрушение прежних традиций неминуемо приводит к поиску адекватной их замены по принципу теза — антитеза. Революция стала своеобразным политическим «детонатором» антирелигиозных процессов недовольных своим со-

циальным положением людей. В их представлении Церковь и царство во всем были едины, и если последнее воспринималось враждебно, то вполне логично, что отрицалось и первое. Смещение «религий» и «Церкви», социальных и религиозных понятий в этой связи не должны удивлять точно так же, как и отсутствие у большинства критиков существовавших порядков (равно как и у их адептов) политического воспитания. Все сказанное необходимо учитывать, понимая, что практическая задача Православной Церкви состояла в формировании у паствы новых представлений о социальной справедливости, отличных от представлений модного тогда социализма, т.е. речь шла о *необходимости осмысления* происходившего и пропагандировавшегося тогда. Это был явно антипобедоносцевский курс, ибо Церковь по существу должна была, отказавшись от роли пассивной государственной службы, сделать акцент не на формально-обрядовой стороне религиозного культа (как прежде), а обратить внимание на необходимость привнесения в церковную жизнь элемента творчества. Необходимость воспитания думающего и грамотного священника — апологета веры, умелого критика распространенной среди самых разных слоев населения социальной доктрины, стала совершенно очевидна. Показателем этой необходимости можно считать составление в 1909 г. синодальным миссионером И.Г. Айвазовым специальной «Программы для преподавания в духовных семинариях сведений по обличению социализма», вышедшей в Москве под редакцией Волынского архиепископа Антония (Храповицкого). «Программа» включала в себя 14 пунктов, в которых предлагалась система критики всего того, что подразумевалось в начале века под словом «социализм». Уже первый пункт давал четкое представление о направленности этой критики: «выявление *понятия о социализме вообще* как об учении, требующем замены частной собственности на средства производства социализацией или обобществлением производительных сил. В

такой социализации всякий социализм видит единственное и истинное счастье человека, или его "земной рай". От такого строя материальной жизни человека всякий социализм ставит в зависимость его духовную жизнь. Отсюда началом и концом жизни человека является земля. Отсюда всякий социализм является материалистическим и атеистическим»²⁷. Не забыл составитель «Программы» и о существовании различных направлений, существовавших в социализме, отметив как наиболее заслуживающие внимания (с точки зрения критики, разумеется) «христианский социализм» и социализм марксовский, или социал-демократию, назвав последний его (социализма) самой боевой, мощной и самой опасной отраслью²⁸. Далее «Программа» предусматривала специальную критику «христианского социализма», «научного социализма» (социал-демократии); рассматривала, насколько соотносятся христианство и социал-демократия; отдельно — отношение социал-демократии к религии вообще и к христианству особенно; отрицательное отношение инославных Церквей к социал-демократии; несостоятельность социалистического учения об «экономике» («нельзя в зависимость от экономических отношений между людьми ставить всю духовную или культурную их жизнь: религию, мораль, право, науку, искусство и т.д.»). Отдельные пункты были посвящены критике социалистического государства и принципиальному отношению социал-демократии к «пролетариату». *«Необходимо для успешной борьбы с социализмом обратить внимание, — отмечал составитель, — особенно еще на выяснение с христианской точки зрения следующих жизненных вопросов нашего времени: а) о частной собственности и общности имений; б) о добром и преступном богатстве, а равно о доброй и преступной бедности; об истинной христианской благотворительности; в) о необходимости и значении для человека труда и работы; г) о христианской семье — ее религиозной и социальной задаче; д) о государстве — его цели, задачах и*

назначении, а равно о власти — ее происхождении, свойствах и назначении, ее правах и обязанностях; о необходимости повиновения властям и о крайнем пределе повиновения; е) об истинной свободе, равенстве и братстве; в частности — о совместимости свободы с порядком и законностью, а равенства и братства со старшинством одних и повиновением других; ж) о стачках и забастовках; з) о возмездии за преступление в связи с оценкою одного и того же действия с точки зрения преступления и с точки зрения возмездия или наказания за преступление»²⁹. Два заключительные пункта программы были обращены на необходимость правильно организовать практическую борьбу с социализмом, что подразумевало оживление деятельности православного пастырства, которое своими делами «в среде обремененных» прославляло бы Церковь. К «Программе» прилагалась объяснительная записка, в которой еще раз подчеркивалась роль православного духовенства, обязанного отвечать своей пастве на ее запросы о социализме. Это было актуально прежде всего потому, что данное учение распространялось «преимущественно среди простого народа и рабочего класса»³⁰, т.е. среди той части населения, которая не могла критически относиться к пропаганде идей социальной справедливости (в социал-демократическом духе, разумеется). Понятно, что подобный «социализм» иначе как бессознательным назвать трудно, но от этого его опасность не только не уменьшалась, но даже наоборот — возрастала. Ведь большинство живет в рамках устоявшихся традиций и форм. Не случайно еще Победоносцев отмечал, что «разумению массы доступно всякое правило, всякое явление только в живом, конкретном образе и представлении»³¹. Разрушение старых образов и представлений неминуемо ведет к вполне естественному желанию заполнить образовавшиеся пустоты, что в условиях общей социальной нестабильности означает усиление оппозиционного начала, нависшее желание в максимально короткие сроки найти выход

из сложившейся ситуации. И чем более длительное время «неученый народ» был предоставлен самому себе, тем более радикальным становятся его политические требования и социальные идеалы. Прогноз старого обер-прокурора, как видим, оказался вполне точен, с одной лишь поправкой — Православная Российская Церковь оказалась психологически неподготовленной (не в последнюю очередь и по вине самого К.П. Победоносцева) к стремительно распространявшемуся, особенно во время революции 1905–1907 гг., социалистическому учению. Надежда на «здоровый народный консерватизм» оказалась напрасной. Вполне объяснимо поэтому, что наиболее вдумчивые критики социалистических начал пристальное внимание обращали на социально-экономические проблемы, без разрешения которых любая пропаганда, направленная против социал-демократических идеалов, оказывалась недостаточной. Однако помогать государству практически решить «социалистическую проблему» могла только внутренне свободная Церковь, которая бы не перела моральную ответственность за те или иные его решения. Следовательно, и для эффективного участия в решении этой проблемы Церковь нуждалась в проведении реформ, предполагавших прежде всего восстановление нарушенного Петром I канонического строя ее управления. Разумеется, нельзя преуменьшать значение собственно церковной критики социализма, однако слишком тесная связь Церкви с государством часто снижала ее результаты. «Власть и обряд, — писал, к примеру, С. Аскольдов, — вот два идола русского Православия, вытеснившие из сознания русского народа истинное учение Христа, одинаково чуждое обоим этим идолам»³². Примечательно, что приведенные выше слова были сказаны человеком верующим, искренно заинтересованным в церковном возрождении России, но связываемом им с обретением страной свободы (ибо религия «не может быть свободна в политически несвободном государстве»). Подобных замечаний, в ко-

торых религия и Церковь объединялись в единое понятие, после 1905 г. было сказано достаточно много.

Несмотря на это, политически «несвободная» Православная Церковь продолжала сколь могла активно противостоять распространению социалистического учения. В предвоенные годы богословские и историко-церковные журналы опубликовали значительное число антисоциалистической направленности статей, неоднократно в православных журналах и газетах приводились списки подобной литературы. Причем материалы не только упоминались, но (что важнее) и серьезным образом анализировались. Примером этому может служить статья профессора столичной духовной академии А.А. Бронзова «Против социализма». Представленная Бронзовым в статье антисоциалистическая литература могла, по мнению профессора, «составить большую службу» многократно задававшим ему вопросы «сельским батюшкам, да и не им только одним, конечно»³³.

Свою лепту в антисоциалистическую борьбу вносили и светские менторы Церкви. Так, еще в 1907–1908 гг. книгу путевых воспоминаний с характерным названием: «О мирной борьбе с социализмом» (переизданную в 1911 г.) выпустил член Государственного Совета, в 1911 г. занявший кресло обер-прокурора Св. Синода В.К. Саблер. Старый синодал, прошедший победоносцевскую школу, он прекрасно осознавал необходимость церковной антисоциалистической деятельности. В изменившейся с победоносцевских времен ситуации Саблер заговорил о христианской борьбе с распространявшимся учением по-иному, чем его бывший начальник. Не идеалистические рецепты автора «Московского Сборника», призывавшего бросить в «пропасть пауперизма», дабы она навсегда закрылась, «наши теории, наши предрассудки, наши привычки, связанные с исключительностью житейского положения, в котором каждый утвердил себя»³⁴, Саблер предлагал в своей книге вполне конкретные меры контрсоциалистической социальной

деятельности, пытаясь доказать необходимость борьбы преимущественно путем различного рода нововведений на предприятиях, улучшением бытовых условий жизни работников и т.п., что осознали уже, по его мнению, европейские капиталисты. Подчеркнув, что христианство ищет способы к «уврачеванию социальных недугов», обер-прокурор во введении к книге особо подчеркнул, что истинные друзья народа «выступают с мирными способами борьбы во имя Христа, принесшего на землю мир и людям благоволение, заповедовавшего любить врагов и на зло платить добром»³⁵, иначе говоря — что борьба с социализмом должна быть мирной.

Призывы Саблера, вполне аргументированные, требовали, однако, одного существенного дополнения: борьба с авторитетным на тот момент учением предполагала наличие не менее авторитетной контрсилы. Православная Церковь, по признанию даже ее верных адептов, таковой силой накануне великих потрясений уже не была. Подобное обстоятельство заставляло опасаться за возможную эффективность ее антисоциалистической пропаганды и, как следствие, за политическое будущее страны. Возможность массовой «социализации» населения и негативные результаты этого видели многие современники переживавшихся Россией в начале столетия событий, связывая их с надвигающейся мировой войной. Примечательно в связи со сказанным выше, что еще в феврале 1914 г. бывший министр внутренних дел Империи П.Н. Дурново напоминал царю о неминувости социальной революции в побежденной стране, «которая силою вещей перекатится и в страну-победительницу... Особенно благоприятную почву для социальных потрясений, — писал экс-министр, — представляет, конечно, Россия, где *народные массы несомненно исповедуют принципы бессознательного социализма*. Несмотря на оппозиционность русского общества, столь же бессознательную, как и социализм широких слоев населения, поли-

тическая революция в России невозможна, и *всякое революционное движение неизбежно вырождается в социалистическое*»³⁶ (выделено мной. — С.Ф.). Из слов Дурново понятно, что под социализмом он понимал не экономическую и даже не политическую системы, а некий социально-психологический фантом, основанный на превратно понимаемых принципах справедливости. Начавшаяся с августа 1914 г. война уже вскоре стала яркой иллюстрацией пророческого послания Дурново. В этой связи вполне понятным представляется и возросший тогда же интерес церковной общественности к религиозно-нравственным вопросам. Мощное развитие личности, как отмечал в 1916 г. будущий протопресвитер Русской Церкви В.В. Зеньковский, в новое время шло параллельно с изгнанием религии, хотя в самом своем существовании это развитие было религиозным, «поскольку устранение религии неизбежно сопровождается обожевлением личности»³⁷. По мнению философа, Православие должно было либо стать живым началом и творческой основой русской культуры, либо последняя разовьется независимо от Православия «и для Православия вновь настанет пора скитальства»³⁸. Зеньковский полагал, что развитие в стране социально-политического движения независимо и даже враждебно к Православию, свидетельствует об оторванности самого Православия от жизни. «Перед лицом приближающегося политического созревания русского народа, — писал он — этот факт имеет особенно тревожный смысл»³⁹. В.В. Зеньковский оказался прав: революционные события 1917 г. оправдали его предчувствия. Слишком длительная и серьезная болезнь русского нравственного сознания (Н.А. Бердяев) нашла себе выход в стихии революции, непосредственно затронувшей и Православную Российскую Церковь.

Опасения миссионеров и богословов (как и политические предвидения П.Н. Дурново), писавших о возможных негативных последствиях укрепления социализма в Рос-

сии, оправдались. Наивная надежда миллионов на справедливость в российских условиях вылилась в глобальную мистификацию и привела не только к развалу прежней государственности, но и абсолютизации материалистических принципов жизни. «Ложь социализма состоит в том, — писал летом 1918 г. профессор протоиерей П.Я. Светлов, — что он провозгласил силу правом (“в борьбе обретишь ты право свое”) и отвергнул за человеческого личностью усвоенную ей христианством абсолютную ценность, независимую от ее положения в мире и в обществе». О. Светлов в условиях начавшихся гонений на Церковь, обращал внимание на то, что в последующие годы Советской власти стало нормой — на признание за личностью ценности не самой по себе, а лишь как части целого, «как орудия или средства государства». «Новый мир, — заявлял протоиерей, — водворяемый социализмом или, лучше сказать, насильем одного класса над другим (“пролетариата” над “буржуазией”) является воплощением самой жестокости, бессмысленности и неправды, какие только могут быть на земле». Статья завершалась списком антисоциалистической литературы⁴⁰. Можно сказать, что это было одно из последних выступлений представителя Православной Церкви, в котором жестко критиковались не только методы «социалистического строительства», происходившего на фоне разгоравшейся гражданской войны, но и сами социалистические принципы. Примечательно, что о. Светлов прежде всего критиковал факт отрицания социализмом личности как таковой, т.е. предъявлял ему нравственные претензии. Впрочем, радикальный большевистский режим, постепенно монополизировавший право на всю полноту истины (и социал-демократической тоже), претензий не принимал. Надежда на скорый «уход» социализма не оправдалась. Убеждение В.В. Розанова, что он, как *дисгармония*, пройдет, высказанное в годы революционного лихолетья, оказалась всего

лишь политическим предвидением⁴¹. Разумеется, революция способствовала и активизации «прогрессивного духовенства», стремившегося доказать принципиальную совместимость христианских и социалистических идеалов. Не имея перед собой в настоящей работе задачи исследовать это весьма неоднозначное явление, нашедшее себе выход в обновленческом движении, я хотел бы отметить лишь одно: буквально с первых месяцев, прошедших с Октябрьской революции, большевики показали себя сознательными борцами с религией и Церковью. Их социализм в этом отношении был до конца «правосерен», а стратегия — неизменна.

«Мы говорим, — подчеркивал В.И. Ленин, выступая перед комсомольцами осенью 1920 г., — что наша нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата. Наша нравственность выводится из интересов классовой борьбы пролетариата». Вождь напоминал подрастающему поколению, что «мы» в вечную нравственность не верим⁴². Что значило это неверие на практике, Православная Церковь смогла окончательно убедиться после 1922 г.

И тем не менее, подводя итоги, необходимо сказать, что религиозная критика социализма, осуществлявшая в начале прошлого столетия Православной Российской Церковью, несмотря на ее практическую безрезультативность, оказалась исторически оправданной. Последующая Советская история показала, что точно подмеченный религиозными критиками *аперсонализм* — главный «грех» социализма — является силой разрушительной, ибо не содействует развитию личности и тем самым стоит на пути не только общественного прогресса, но и препятствует укреплению морально-этических норм и правил, разрушая и без того слабо развитое в России представление об индивидуальной религиозной ответственности верующего человека.

- ¹ Власть и реформы. От самодержавной к советской России. СПб., 1996. С. 396.
- ² Московский Сборник // Изд. К.П. Победоносцева. М., 1896. С.138.
- ³ Дневник А.А. Киреева // РО РГБ. Ф. 126. Д. 13. Л. 173-об-174. Запись от 5 августа 1906 г.
- ⁴ См. подр.: Фирсов С.Л. Экспроприация совести. Хулиганство как социальное явление // Звезда. 1997. № 9. 178-187.
- ⁵ Аквилонев Е., проф.-прот. Христианство и социал-демократия в отношении к современным событиям. СПб., 1906. С. 14.
- ⁶ Там же. С. 18.
- ⁷ Другое дело, могла ли Церковь что-либо предложить для решения конкретных социальных вопросов, и если могла, то что. Ответ на этот вопрос я попытаюсь дать, проанализировав ниже «антисоциалистическую» работу Киевского миссионерского съезда 1908 г.
- ⁸ Восторгов И.И., прот. Берегись обманных речей (Против социалистов всех партий) // Полн. собр. соч. М., 1913. Т. V. Ч. I, с. 15 и др.
- ⁹ О IV Всероссийском миссионерском съезде см. подр.: Фирсов С.Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 306-316.
- ¹⁰ Церковные Ведомости. 1908. № 18-19. С. 159.
- ¹¹ О занятиях IV-го Всероссийского миссионерского съезда в Киеве // Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1908. № 37. С. 1785.
- ¹² Там же. С. 1787-1788.
- ¹³ Там же. С. 1788.
- ¹⁴ Там же. С. 1788-1789.
- ¹⁵ Там же. С. 1795-1796.
- ¹⁶ Список периодических и повременных изданий, рекомендуемых IV Всероссийским миссионерским съездом, как полезных для миссионеров, духовенства и народа //

- Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1908. № 39. С. 1899–1901.
- 17 Восторгов И.И., прот. Социализм при свете христианства // Полн. собр. соч. М., 1913. Т. V. Ч. I, с. 313–314.
- 18 См.: Мартов Ю. Социализм и Церковь // Искра. 1902. № 22. С. 4.
- 19 Цит. по: Шишкин В.Ф. Так складывалась революционная мораль. М., 1967. С. 283.
- 20 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17, с. 416.
- 21 Там же. С. 425.
- 22 Булгаков С., прот. Автобиографические записки. Париж, 1946. С. 81. Стоит вспомнить и мнение ген. А.И. Деникина, характеризовавшего начало нынешнего столетия как время, когда религиозность русского народа значительно пошатнулась и назвавшего это глубоким и значительным процессом духовного перерождения народа. (См.: Деникин А.И. Очерки русской Смуты // Вопросы истории. 1990. № 3. С. 122).
- 23 См. подр.: Фирсов С.Л. Рабочие и Православная Церковь в России в начале XX в. // Рабочие и интеллигенция России в эпоху реформ и революции. 1861–февраль 1917 г. СПб., 1997. С. 328–332 и др.
- 24 Определение от 4–6 июня 1909 г. за № 4899 («Церковные ведомости». 1909. № 26).
- 25 РГИА. Ф. 796.
- 26 Там же. Ф. 802. Оп. 10. Д. 186. Л. 63.
- 27 Программа для преподавания в духовных семинариях сведений по обличению социализма / Сост. И.Г. Айвазов. М., 1909. С. 3.
- 28 Там же.
- 29 Там же. С. 8–9.
- 30 Там же. С. 11.
- 31 Московский Сборник. С. 104.
- 32 Аскольдов С. Христианство и политика. Киев, 1906. С. 58.

- 33 Бронзов А., проф. Против социализма. (Перечень «некоторой» русской литературы) // Христианское чтение. 1911. Май-июнь. С. 717.
- 34 Московский Сборник. С. 107.
- 35 О мирной борьбе с социализмом. Путевые воспоминания Владимира Саблера. Сергиев Посад, 1911. Т. I–II, с. VIII.
- 36 Цит. по: Фрейдлин Б. Массовое рабочее движение накануне империалистической войны // История пролетариата СССР. М., 1934. Сборник 2 (18). С. 67.
- 37 Зеньковский В. Россия и Православие. Киев, 1916. С. 11, 12.
- 38 Там же. С. 24.
- 39 Там же. С. 31.
- 40 Светлов П.Я., прот. Социализм как злейший враг христианства и цивилизации. (С апологетической библиографией) // Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1918. № 19–10. С. 615.
- 41 «Социализм пройдет, как дисгармония, — писал Розанов, — Всякая дисгармония пройдет. А социализм — буря, дождь, ветер... Взойдет солнышко и осушит все. И будут говорить, как о высохшей росе: — Неужели он (соц[иализм]) был? И барабанил в окна град: братство, равенство, свобода? — О, да! И еще скольких этот град побил!! — Удивительно. Странное явление. Не верится. Где бы об истории его прочитать?» (Розанов Василий. Избранное. Мюнхен, 1970. С. 102–103.)
- 42 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. XLI. С. 309, 313.

ЦЕРКОВНО-ЮРИДИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОТЛУЧЕНИЯ ЛЬВА НИКОЛАЕВИЧА ТОЛСТОГО

(К истории проблемы)

В начале 1901 г. в жизни Православной Российской Церкви произошло событие, сыгравшее огромную роль в общественно-политической жизни империи и существенно отразившееся на последующих взаимоотношениях интеллигенции и власти. Церковь наконец определилась в своих отношениях с графом Львом Николаевичем Толстым. Собственно говоря, Л.Н. Толстой задолго до того поставил себя во враждебные к Православию и официальной церковной власти отношения, однако иерархии долгое время не знали, как им поступить: в российских условиях любой резкий шаг Церкви, направленный против великого писателя, воспринимался бы как покушение на того, кто справедливо считался национальной гордостью страны. Парадокс заключался в том, что страна была конфессионально ориен-

тирована, и отлучение от господствующей Церкви неминуемо становилось общественно значимым событием. В случае с Л.Н. Толстым данное обстоятельство следовало иметь в виду *a priori*.

«Последней каплей», переполнившей терпение церковных иерархов, стал, вероятно, выход в свет на рубеже веков романа «Воскресение»¹. Воссоздавая историю жизни писателя, его биограф В.Б. Шкловский заметил, что «Лев Николаевич не мог оторваться от жизни, с которой он был связан художественно-философским пониманием. Он только что кончил роман “Воскресение” (речь идет о времени конца XIX—начала XX вв. — С.Ф.) — вещь, вмещающуюся в жизнь дня и жизнь века. “Воскресение” говорило царской Церкви, во главе которой стоял чиновник Победоносцев в мундире и епископы в золотых рясах: “Вы мертвы”»². Однако сказать, что глава ведомства православного исповедания К.П. Победоносцев, узнаваемый в обер-прокуроре Торопове, использовал этот случай для «расправы» со строптивым писателем — решительно нельзя. Вопрос об отлучении писателя не являлся для Св. Синода новым: еще в царствование императора Александра III высшая церковная власть все подготовила для принятия соответствующего акта. Лишь нежелание самодержца прибавлять «к славе Толстого мученического венца» привело к тому, что это дело было «заморожено»³. О необходимости отлучения писателя К.П. Победоносцев сообщал в письме к С.А. Рачинскому и в начале нового царствования — в 1896 г.⁴, но, стоит подчеркнуть, особой инициативы в этом не проявил.

В своем новом романе Л.Н. Толстой публично (и не в первый, кстати сказать, раз) высказался против основных постулатов православной веры и «официального», как он считал, христианства, что было воспринято русскими иерархами как очередной «вызов» Церкви. Так, например, посетивший С.-Петербургского митрополита Антония (Вадковского) в конце 1900 г. неославянофил генерал А.А. Ки-

реев занес в дневник слова Владыки о том, «что прямое и гласное *отлучение* Толстого было бы лучше»⁵ (выделено мной. — С.Ф.). Видимо, в синодальных кругах в это время обсуждали необходимость именно *отлучения* графа от Церкви, т.е. окончательного прекращения с ним всякого религиозного общения⁶.

Вскоре — 11 февраля 1901 г. — столичный архиерей направил письмо обер-прокурору Святейшего Синода, в котором заявлял, что «в Синоде все пришли к мысли о необходимости обнародования в “Церковных Ведомостях” синодального суждения о графе Толстом». По мнению митрополита Антония, синодальное определение о Л.Н. Толстом хорошо было бы напечатать в номере, выход которого ожидался 17 февраля, в субботу, накануне Недели Православия⁷. Дело было в том, что в Православной Церкви ежегодное воспоминание об осужденных ересь и ересиархах совершается именно в воскресенье первой седмицы Великого поста. В 1901 г. воскресенье приходилось на 18 февраля. Причины того, что «Церковные ведомости» не опубликовали вовремя синодальный акт, к сожалению, не известны. Тем не менее, косвенные данные, имеющиеся в нашем распоряжении, позволяют высказать одно предположение на этот счет.

Вспоминая в пятилетнюю годовщину со дня смерти Л.Н. Толстого историю его отлучения, хорошо информированный чиновник обер-прокуратуры В.М. Скворцов решительно заметил, что с самого начала этого дела К.П. Победоносцев «был против известного синодального акта и после его опубликования остался при том же мнении. Он лишь уступил или, вернее, допустил и не воспротивился, как он это умел делать в других случаях, осуществить эту идею, которая исходила от покойного (скончался в 1912 г. — С.Ф.) митрополита Антония, на которого, говорили тогда, с решительностью повлиял другой иерарх — полемист против Толстого»⁸. Скворцов отмечал, что «кто-то» повлиял на

митрополита, не назвав при этом имени иерарха. Роль обер-прокурора Св. Синода в принятии синодального акта он сводил к роли пассивного наблюдателя, отношение которого к религиозным взглядам великого писателя формулировалось в словах: «глядишь, старик одумается, ведь он, колобродник, и сам никогда не знает, куда придет и на чем остановится»⁹. Можно предположить, что К.П. Победоносцев и задержал выход ожидавшегося в Неделю Православия в «Церковных Ведомостях» определения о Л.Н. Толстом, дабы оно не воспринималось как формальное (безусловное) отлучение. Но это только версия.

О том, что именно митрополит Антоний был инициатором синодального акта о Л.Н. Толстом, свидетельствовал и крупнейший богослов, профессор С.-Петербургской духовной академии Н.Н. Глубоковский. По его мнению, граф, будучи совсем мало понимавшим в церковных вопросах человеком, «тем не менее... желал оставаться законным членом в православной церковной ограде»¹⁰. Этот, в большей степени психологический феномен, вероятно, и объясняет то, что, по словам С.А. Толстой, определение Синода глубоко огорчило писателя¹¹. Собственно, и критика Л.Н. Толстым Церкви, и его анархическое отрицание ее мистической сути исходили прежде всего из того факта, что для него это было «свое», хотя отрицаемое и проклиняемое.

По словам В.М. Скворцова, ближайшим толчком к принятию Св. Синодом определения о Л.Н. Толстом послужила публичная о нем лекция, прочитанная Д.С. Мережковским в религиозно-философском обществе и «шумная защита» писателя «от нападок лектора со стороны свящ[енника] о[тца] Григория Петрова»¹². Однако здесь синодальный миссионер явно ошибся: заседания Религиозно-философских собраний (а не общества) начались только в конце 1901 г., т.е. спустя несколько месяцев после отлучения Л.Н. Толстого от Церкви. Два заседания (III-е и IV-ое), действительно, были посвящены обсуждению темы «Лев

Толстой и Русская Церковь». На этих заседаниях Д.С. Мережковский делал доклад и выступал в прениях (как и сам В.М. Скворцов)¹³. Но никаких церковных последствий для Л.Н. Толстого выступление Д.С. Мережковского не имело и иметь не могло (не участвовал в дискуссии на Религиозно-философских собраниях о Л.Н. Толстом и священник Григорий Петров).

Важнее отметить иное: в своих воспоминаниях В.М. Скворцов упоминает о кружке «вливавших на Владыку Антония рясоносцев», называя в их числе Антония (Храповицкого), Сергия (Страгородского), Иннокентия (Беляева), Антонина (Грановского) и Михаила (Семенова)¹⁴. Упоминается также и о том, что этот кружок недолголюбивал К.П. Победоносцева и мечтал о возглавлении Церкви Патриархом, а также «и о засвидетельствовании об определенном отношении иерархии к лжеучению гр[афа] Толстого»¹⁵. С оценкой В.М. Скворцовым митрополита Антония как безвольного человека, который в вопросе о Толстом просто подчинился «воздыханцам», трудно согласиться. Владыка мог поддержать мнение членов «кружка» по той простой причине, что сам понимал абсурдность ситуации, когда отрицавший Православие во всех его проявлениях человек формально продолжал считаться сыном Церкви. Отдельный вопрос — время принятия синодального решения. Оно было выбрано крайне неудачно. Определение обнародовали в пору студенческих волнений. В этом можно усмотреть пример политической недалекости русской иерархии. Дело отлучения так до конца и не было доведено¹⁶. Но проблема заключалась не только (и не столько) в этом: среди образованной части российского общества процент православных лишь «по паспорту», а по существу неверующих, был весьма велик. Строго говоря, все они находились вне церковной ограды¹⁷. Толстой был даже исключением: он глубоко верил, хотя и по-своему. Поэтому и отлучение его от Церкви являлось делом непростым.

Все это стоит иметь в виду, рассматривая определение Св. Синода от 20–22 февраля 1901 г. за номером 557 с посланием всем верным чадам о графе Льве Толстом. Послание в самом начале констатировало, что «лжеучение» Льва Толстого — «противохристианское» и «противоцерковное». По мнению членов Св. Синода, писатель был лжеучителем, посвятившим «свою литературную деятельность и данный ему от Бога талант на распространение в народе учений, противных Христу и Церкви, и на истребление в умах и сердцах людей веры отеческой, веры православной»¹⁸. Определение гласило, что Церковь не считает его своим членом и не может считать, *доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею*»¹⁹ (выделено мной. — С.Ф.). Примечательна и концовка определения — иерархи, подписавшие документ, свидетельствуя об отпадении Л.Н. Толстого от Церкви, вместе с тем заявляли о своей молитве за него: «Да подаст ему Господь *покаяние в разум истины* (2 Тим 2, 25)»²⁰. Таким образом, ключевой фразой является не та, в которой говорится, что Церковь не считает его своим членом, как об этом пишет П.Н. Зырянов²¹, а та, где заявляется о молитве христиан о его (Толстого) возвращении в православное лоно.

Другое дело — восприятие определения как самим Л.Н. Толстым, так и образованной частью российского общества. Проблема была в прецеденте: в течение длительного времени в Православной Церкви отлучение к конкретным лицам не применялось²². Желая избежать жесткой реакции светской прессы, православные иерархи выпустили такое определение, в котором не было резких суждений по поводу Л.Н. Толстого, а сам он признавался человеком, за обращение которого следует молиться. Православные современники сразу поняли это. «Послание Св. Синода по поводу Толстого написано несомненно умно», — отмечал в дневнике А.А. Киреев, особо подчеркивая то обстоятельство, что оно оканчивалось молитвой за писателя. Рассуждая

далее на тему, хорошо или нет поступил Святейший Синод, генерал откровенно заявил: «Прав[ославная] Церковь несомненно имела право прямо, без фраз, *отлучить* Толстого, она несомненно имела *и обязанность* поступить таким образом»²³.

Фразы, однако, все-таки были сказаны. Но дело было не только в «содержании», но и в «форме». «Отлучение это, — по мнению В.Б. Шкловского, — произведено [было. — С.Ф.] не очень торжественно и уверенно и даже носило характер некоторого компромисса; оно было не столько отлучением, сколько отречением от Церкви». И хотя В.Б. Шкловский не объясняет, что подразумевалось им под словом «отречение» (вернее, на мой взгляд, словом «отречение» характеризовало не определение Святейшего Синода, а позицию писателя — по отношению к Православной Церкви), его заявление о компромиссности синодального акта стоит учитывать. Двусмысленность определения сразу заметил и Л.Н. Толстой, отметивший в дневнике, среди прочего, и информацию о *странном отлучении от Церкви*²⁴. Граф совершенно спокойно отнесся к заявлению высшей церковной власти, которую не уважал, считая архиереев лишь послушными исполнителями воли К.П. Победоносцева.

Ситуация с отлучением осложнялась и тем, что государство в России было, по букве закона, православным. Данное обстоятельство привело к тому, что многие представители русского образованного общества восприняли февральское определение Св. Синода как попытку «морально» расправиться с Л.Н. Толстым. В течение короткого промежутка времени писатель получил сотни телеграмм *с сочувствием* по поводу отлучения его от Церкви²⁵. И хотя отношения Л.Н. Толстого с Православной Церковью ни для кого давно не были секретом (как не было секретом и то обстоятельство, что подобные «отношения» рано или поздно могут закончиться и формальным разрывом), определение Св. Синода произвело неожиданное впечатление на близких писа-



Лев Толстой с сестрой (начало XX в.)

теля. Графиня С.А. Толстая, например, еще 18 февраля 1901 г. в очередной раз записавшая в дневнике, что «Лев Николаевич *глумился и грубо выражал свое негодование перед Церковью*»²⁶, после обнародования определения Св. Синода отмечала, что в день его появления в прессе написала и разослала свое письмо К.П. Победоносцеву и митрополитам, в котором упрекала иерархов за принятое ими решение²⁷. «Горестному *негодованию* моему нет пределов», — писала она митрополиту Антонию (Вадковскому).

По убеждению С.А. Толстой, распоряжение Св. Синода в итоге вызовет не сочувствие, а негодование в людях и, наоборот, любовь к Л.Н. Толстому. Вывод, который в конце своего письма делала взволнованная графиня, характеризовал ее как открытого оппозиционера Церкви, в чье «смирное недоумение» (в связи с «отлучением» мужа) пове-

рять трудно. «Виновны в грешных отступлениях от Церкви не заблудившиеся, ищущие истину люди, — писала Софья Андреевна, — а те, которые признали себя во главе ее, и вместо любви, смирения и всепрощения стали духовными па-лачами тех, кого вернее простит Бог за их смиренную, полную отречения от земных благ, любви и помощи людям, жизнь, хотя и вне Церкви, чем носящих бриллиантовые митры и звезды, но карающих и отлучающих от Церкви пастырей ее»²⁸. С.А. Толстая, зная отношение мужа к Церкви и являясь верующим человеком, казалось, не должна была так эмоционально реагировать на решение Святейшего Синода, только констатировавшего давно произошедший отказ писателя от веры в православные догматы. Но в *православном государстве* подобное решение воспринималось прежде всего как вердикт *о государственной неблагонадежности*, что не могла не почувствовать и на что не могла не отреагировать Софья Андреевна.

Митрополит Антоний (Вадковский) вскоре публично ответил графине. Столичный архиерей напомнил в письме, что Л.Н. Толстой сам отрекся «от веры в Иисуса Христа, Сына Бога Живого, Искупителя и Спасителя нашего». «Синод засвидетельствовал лишь существующий факт, — писал он далее, — и потому негодовать на него могут только те, которые не разумеют, что творят»²⁹. Митрополит характеризовал синодальный акт как акт любви и призыва к Л.Н. Толстому вернуться в Церковь, а верующих — к молитве о нем. Возразить на это, действительно, было нечего. «Все правильно, — записала Софья Андреевна в дневнике, — и все бездушно»³⁰, но больше ничего добавить не смогла. Ее критика носила более эмоциональный, чем рациональный характер, ответ же митрополита базировался на очевидных для каждого православного человека фактах. «Особое» положение Православной Российской Церкви в православном Российском государстве делало любые ее решения — решениями государственными. Настоящее об-

стоятельство, думается, и привело к тому, что давно назревшая в отношении Л.Н. Толстого, православного «по паспорту», мера была поставлена Церкви в вину. Вполне нормальным в тех условиях являлось и то обстоятельство, что синодальное определение перед обнародованием докладывалось царю: предположение по этому вопросу Г.И. Петрова, поддержанное П.Н. Зыряновым³¹, как мне кажется, вполне логично.

Отношение же русского образованного общества (и не только оппозиционной режиму интеллигенции) к Церкви после февраля 1901 г. еще более ухудшилось. По поводу отлучения Л.Н. Толстого, например, были написаны несколько сатирических стихотворений, в которых предметом для насмешек служила Церковь³².

Именно во время активного обсуждения в русском обществе определения Св. Синода Л.Н. Толстой дописал и обнародовал свое знаменитое обращение «Царю и его помощникам», в котором предложил собственный проект успокоения страны. Четвертый пункт его обращения, выделенный как самый важный, касался необходимости уничтожения всех стеснений религиозной свободы. Для этого Л.Н. Толстой предлагал уничтожить законы, «по которым отступление *от признанной правительством Церкви* карается как преступление; разрешить устройство и открытие старообрядческих культовых зданий и молитвенных домов других религиозных диссидентов; а также допустить религиозные собрания и проповеди всех исповеданий и не препятствовать людям различных вероисповеданий воспитывать своих детей в той вере, которую те считали истинной»³³. Толстой не видел смысла в насильственном насаждении «господствующей веры», заявляя, что «вмешательство власти в дела веры препятствует достижению высшего блага как отдельного человека, так и всех людей — единения их между собою»³⁴.

Характерно, что писатель, сам оказавшийся в конце жизни «религиозным отщепенцем», столь четко и ясно заявил власти о порочности ее взглядов на религиозный вопрос в целом. Пытаясь довести свое мнение до широкого круга российской и мировой общественности, Л.Н. Толстой пишет ответ на определение Св. Синода, в котором заявляет о его (определения) незаконности, так как прямого отлучения оно не содержало. Определение было, по словам писателя, «произвольно, неосновательно, неправдиво и, кроме того, содержало в себе клевету и подстрекательство к дурным чувствам и поступкам»³⁵. Л.Н. Толстой критиковал Церковь за то, что, формально не отлучив его, она сделала все для понимания в обществе февральского решения Святейшего Синода именно как отлучения. На это иерархи ничего возразить не могли (и не стали). Однако на замечание графа о том, что со стороны Церкви к его «вразумлению» ничего не делалось, ответы последовали³⁶.

В своей полемике со Св. Синодом Л.Н. Толстой откровенно заявил об отречении «от Церкви, называющей себя Православной», подчеркнув при этом, что сделал это только из-за стремления всеми силами служить Богу. Кратко перечислив, во что он верит, Л.Н. Толстой отметил приоритет (в его шкале ценностей) истины над всем другим. «И до сих пор, — писал он, — истина совпадает у меня с христианством; и в той мере, в какой я исповедую его, спокойно и радостно живу и спокойно и радостно приближаюсь к смерти»³⁷. Писатель не видел за государственным фасадом собственно Церкви, которую воспринимал (как и многие его современники) как часть самого государства. Разрешить существовавшее противоречие можно было, отделив Церковь от государства. Однако, легко решаемая в теории, задача отделения была исключительно сложна на практике. Утопичность предложений Л.Н. Толстого, в частности, заключалась не только в нежелании властей идти на реформирование тех или иных институтов, а прежде всего в том,

что проведение глобальной церковной реформы вывело бы реформаторов на проблему «свободы совести». А это, в свою очередь, стало бы смертным приговором для православного государства, ибо Православие являлось не только нравственным, но и идеологическим основанием империи. То, что не желал принимать (и понимать) писатель, прекрасно понимал — и поэтому боялся — К.П. Победоносцев, видевший в Л.Н. Толстом — религиозном моралисте — анархиста-разрушителя.

Как бы то ни было, «частная» для Православной Церкви проблема таким образом приобретала далеко не «частные» последствия. Русская общественность в большинстве своем восприняла отлучение Л.Н. Толстого как расправу, политическую месть государства над писателем, а в действиях православной иерархии увидела лишь ее зависимость от «мира». Отношение к синодальному решению интеллигенция продемонстрировала своими действиями 25 марта 1901 г — в день закрытия выставки Товарищества передвижных художественных выставок, когда «при громадном стечении публики некоторые разукрасили живыми цветами выставленный в зале, в числе других картин, портрет графа Л.Н. Толстого, а затем, при аплодисментах и криках “браво”, стали забрасывать этот портрет цветами»³⁸. В этой связи департамент полиции издал секретный циркуляр за номером 3391, адресовав его губернаторам, градоначальникам и обер-полицмейстерам на случай, если в местности, вверенной попечению указанных лиц будет устроена выставка Товарищества, чтобы «при посещении означенной выставки публикою никакие проявления оваций со стороны посетителей по отношению к портрету графа Л. Толстого или какого-либо рода демонстрации, подобные имевшей место в С.-Петербурге, отнюдь не были допускаемы»³⁹. Надлежащие власти, впрочем, разрешили эту проблему несколько по другому: портрет вообще не выставлялся — «на всякий случай» (на документе, цитированном мной выше,

имеется пометка полицмейстера барона Будберга, распорядившегося «частным образом» не выставлять портрета)⁴⁰.

Разумеется, дело было не только в Л.Н. Толстом, но и в том, что в то время «накал страстей» в российском обществе и в стране в целом оказался исключительно высок⁴¹. Этим накалом, очевидно, можно объяснить и то, что в 1902 г. на Религиозно-философских собраниях, упоминавшихся выше, была обсуждаема тема отношения Л.Н. Толстого и Русской Церкви. Обсуждение состоялось после доклада Д.С. Мережковского, назвавшего «умствующего» Л. Толстого «слабым великаном»⁴². «Положение дел таково, — констатировал Д.С. Мережковский: — соединившись под знаменем Л. Толстого, образованные русские люди восстали во имя свободы мысли и совести на догматику и схоластику, сказавшиеся, будто бы, в определении Синода, принятом всеми, как утверждает по крайней мере сам Л. Толстой, не за простое “свидетельство об отпадении”, а за настоящее, хотя и скрытое, отлучение от Церкви, за своего рода церковную “анафему”»⁴³. Обратим внимание на слово «анафема», поставленное Д.С. Мережковским в кавычки. Вопрос о восприятии синодального определения образованными русскими людьми, таким образом, получает первостепенное значение. Докладчик уловил главную, как мне представляется, психологическую проблему, обостренную отлучением Л.Н. Толстого, — проблему отношения Церкви и царства в России. Вполне обоснованное и объяснимое свидетельство Святейшего Синода о великом писателе заставило общество задуматься над словами Ф.М. Достоевского о параличе Русской Церкви.

Итак, доклад Д.С. Мережковского поставил на обсуждение не только вопрос о юридическом характере февральского определения Св. Синода, но также и о церковно-государственных отношениях в стране. Дискуссия выявила целый спектр понимания февральского акта 1901 г. По

мнению секретаря РФС Е.А. Егорова, «удостоверение» Св. Синода об отпадении Л.Н. Толстого от Церкви имело значение «богословского мнения» иерархов, а не окончательного суда самой Церкви⁴⁴. При подготовке речи Е.А. Егорова к печати, цензор архимандрит Антонин (Грановский) в своем «supplementum'e» попытался откорректировать заявленное, указав на то, что «акт отлучения Толстого не есть осуждение его на вечные адские мучения, а только снятие с него "священного звания" христианина»⁴⁵. Данное замечание весьма характерно тем, что по существу позволяет рассматривать термин «отлучение» как фиксацию «отпадения». Не случайно неправильность посылки Е.А. Егорова, акцентировавшего внимание на «чисто юридическом характере Синода», отметил другой активный участник Религиозно-философских собраний — В.А. Тернавцев, подчеркнувший, что «отпадение Толстого бесспорно, и оно страшнее, чем отлучение»⁴⁶. Это указание в дальнейшем было поддержано председателем Собраний — епископом Сергием (Страгородским), напомнившим участникам заседаний, что «в существе дела объявление об отпадении от веры более страшно», чем отлучение. Владыка подчеркнул именно это положение, заметив: поскольку человек сам, добровольно отпал от Церкви, он к ней более не принадлежит, «и со стороны последней остается только засвидетельствовать это». В случае с Л.Н. Толстым так и произошло: «его не нужно было отлучать, потому что он сам сознательно отошел от Церкви»⁴⁷. Не забыл епископ и мистической стороны дела, упомянув о том, что «*правда этого отлучения* основывается не на юридическом праве Церкви располагать вечной жизнью людей, а на внутренней правде этих действий, т.е. раз человек потерял возможность к вечной жизни, он фактически лишается ее, фактически отлучается от нее церковным актом» (выделено мной. — С.Ф.)⁴⁸.

Как видим, в пылу полемики Владыка, очевидно, случайно подменил слово «отпадение» «отлучением», неволь-

но продемонстрировав сложность юридически определиться со словом «отпадение». То, что проблема восприятия февральского определения существовала и в среде «ученых монахов», продемонстрировал также вице-председатель Религиозно-философских собраний архимандрит Сергей (Тихомиров), сказавший в своей речи о произнесенной «теперь» *анафеме* над Л. Толстым, а чуть позже, в той же речи, указав на объявление Церкви *об отпадении* писателя⁴⁹. Подобные оговорки имеют самостоятельное психологическое значение, демонстрируя не столько терминологическую «небрежность» богословов, сколько их недостаточную подготовку к тем вопросам, которые ставились богоискателями на «толстовских» заседаниях Собраний. В связи со сказанным кажется весьма показательным следующее заявление архимандрита Сергия (Тихомирова), сказанное в ответ В.П. Протейкинскому: февральским определением Св. Синод («уста Русской Церкви») старался, хотя бы страхом изгнания, спасти Л.Н. Толстого. «Когда Св. Синод объявил об отпадении Толстого, — продолжал далее отец Сергий, — он не сделал ничего нового в сравнении с тем, что обыкновенно делается при анафеме. Церковь молится, когда объявляет об отпадении. <...> Церковь молится, чтобы Л. Толстой пришел к познанию истины. Церковь об этом молится, хотя не заявляет официально»⁵⁰.

Круг замкнулся, анафема оказалась приравнена к констатации отпадения того, кто уже не считал себя членом Церкви. Более того, указывалось, что Церковь *не заявляет официально* о своей молитве за Л.Н. Толстого (дабы он пришел к познанию истины), хотя заключительные слова февральского определения 1901 г. недвусмысленно об этом свидетельствовали: «Молимся, милосердный Господи, не хотяй смерти грешных, услыши и помилуй и обрати его ко святой Твоей Церкви»⁵¹. Подобные оговорки специально обсуждать не стоит: дело не в них, а в общем направлении дискуссии. Вольно или нет, богоискательски настроенная

интеллигенция, участвовавшая в дискуссиях на Религиозно-философских собраниях, старалась если не оправдать, то благожелательно для Л.Н. Толстого объяснить его духовную драму, тем самым выступая оппонентами православных богословов. Последние, в свою очередь, вынуждены были доказывать очевидные для них вещи, считаясь со степенью понимания (или непонимания) светских участников Собраний. В подобных условиях логические ошибки православных клириков могут находить психологическое оправдание, хотя собственно церковно-юридические аспекты отлучения Л.Н. Толстого, как мы убедились, до конца не проясняют.

То, что все это — проблема психологическая, доказывают и слова архимандрита Сергия (Тихоморова), в конце концов заявившего: «Христос интеллигенции — Христос благожелательный, но в учении Церкви важны моменты правоучительный, догматический и мистический. Двух последних моментов интеллигенция не признает, и поэтому мы говорим на разных языках»⁵². Эту-то «разноязычность» и следует, очевидно, признать препятствием, помешавшим русскому образованному обществу (разумея под ним отечественных богоискателей) без оговорок солидаризироваться с мнением Православной Российской Церкви о Льве Николаевиче Толстом, выраженном в февральском, 1901 г., определении Святейшего Синода.

¹ Роман создавался с перерывами три раза по году (в 1889–1890, 1895–1896 и 1898–1899 гг.). Гонорар от продажи романа был пожертвован автором в пользу духовоборов: Л.Н. Толстой отдал им не только русский гонорар, но и гонорары за переводы. (Шкловский В. Лев Толстой. М., 1963. С. 690, 702.)

² Там же. С. 721.

- ³ Петров Г.И. Отлучение Льва Толстого от Церкви. М., 1978. С. 23.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Дневник А.А. Киреева // РО РГБ. Ф. 126. Д. 13. Л. 65. Запись от 21 декабря 1900 г.
- ⁶ См. подр.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., б/г. Т. I. Стб. 155; Энциклопедический словарь Т-ва бр. А. и И. Гранат и К. М., б/г. Стб. 4–5. и др.
- ⁷ РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 133. Л. 5-об.
- ⁸ Скворцов В.М. К отлучению Л.Н. Толстого // Колокол. 1915. 8 ноября. С. 1.
- ⁹ Он же. К истории отлучения Л.Н. Толстого // Там же. 10 ноября. С. 1.
- ¹⁰ Глубоковский Н.Н. С.-Петербургская духовная академия во времена студенчества там Патриарха Варнавы. Сремски Карловци, 1936. С. 78–79. (См. также переиздание: Церковно-исторический вестник. 1999. № 2–3. С. 234.)
- ¹¹ См.: Дневник Алексея Сергеевича Суворина. М., 1999. С. 419. Запись от 24 августа 1901 г.
- ¹² Скворцов В.М. Указ. соч. С. 1.
- ¹³ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. Ред. С.М. Половинкина. М., 2005. С. 45–89.
- ¹⁴ Скворцов В.М. Указ. соч. С. 1.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Согласно существовавшим правилам, в Православной Российской Церкви анафема (церковное проклятие) произносилось всем: «1) отрицающим: бытие Божие и Промысл, духовность существа Божия и его свойства, равносущие и равночестность Сына Божия и Св. Духа Богу Отцу; 2) всем, отвергающим необходимость пришествия на землю, страдания и смерти Сына Божия для спасения человека, приснодевство Пресв[ятой] Богородицы, бессмертие души, кончину века, суд и вечное воздаяние по делам, таинства, соборы и их предания, божественное

происхождение царской власти и надлежащее отношение к ней; 3) всем, не приемлющим благодати искупления; 4) всем, не верующим, что Дух Святой действовал через пророков и апостолов и ныне пребывает в сердцах истинных христиан и наставляет их на всякую истину, и, наконец, 5) всем отвергающим и хулящим св. иконы» (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. Стб. 1623).

- ¹⁷ К слову сказать, еще до того, как было принято синодальное определение, во время болезни Л.Н. Толстого, обер-прокурор цинично заметил В.М. Сковрцову, доложившему ему о письме некоего московского священника с вопросом: петь ли в храме «со святыми упокой», когда Толстого не станет, — «ведь ежели эдаким то манером рассуждать, то по ком тогда и петь его (священника. — С.Ф.) “со святыми упокой”. Мало еще шуму-то около имени Толстого, а ежели теперь, как он хочет, запретить служить панихиды и отпевать Толстого, то ведь какая поднимется смута умов, сколько соблазну будет и греха с этой смутой? А по-моему, тут лучше держаться известной поговорки: не тронь...» (Колокол. 1915. 10 ноября).

- ¹⁸ Церковные Ведомости. 1901. № 8. С. 46.

- ¹⁹ Там же.

- ²⁰ Там же. С. 47. Как вспоминал В.М. Сковрцов, проект синодального определения был собственноручно написан К.П. Победоносцевым, члены Св. Синода внесли в него лишь незначительные изменения с тем, чтобы определение не имело характера отлучения, а свидетельствовало бы об отпадении писателя от Церкви. (Сковрцов В.М. Указ. соч. С. 1.) Примечательно, что К.П. Победоносцев, будучи принципиальным противником «лжеучения» составил такой текст, что его вынуждены были корректировать, смягчая тон и содержание, сами инициаторы отлучения Л.Н. Толстого.

- ²¹ См.: Православие: вехи истории. М., 1989. С. 433.

- ²² В конце XV в. в чин «Торжества Православия» были включены имена предводителей «жидовствующих»; в XVII в. — самозванцев и изменников Григория Отрепье-

ва, Тимофея Акиндинова и Степана Разина, а также вождей староверов — Аввакума, Лазаря и др.; в XVIII в. — гетмана Ивана Мазепы. С 1801 г. перечислялись только ереси, но не еретики, а из имен государственных преступников оставили только Г. Отрепьева и И. Мазепу. В редакции 1869 г. опустили и эти имена, включив фразу о «дерзающих на бунт» против государей. (См.: Максимович К.А. Анафема // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. II. С. 277–278.)

- ²³ Дневник А.А. Киреева. Л. 75. Запись от 1 марта 1901 г.
- ²⁴ Толстой Л.Н. Дневники. 1895–1910 гг. // Собр. соч. в 20-ти тт. М., 1965. Т. XX. С. 147. Запись от 19 марта 1901 г.
- ²⁵ В середине марта 1901 г. Л.Н. Толстой отправил в редакции различных газет письмо с благодарностью всем, приславшим ему сочувственные телеграммы и письма. «Причем сочувствие, высказанное мне, — отметил Лев Николаевич, — я приписываю не столько значению своей деятельности, сколько остроумию и благовременности постановления Святейшего Синода». (Он же. Письма. 1887–1910 гг. // Там же. М., 1965. Т. XVIII. С. 142.)
- ²⁶ Дневник Софьи Андреевны Толстой. 1897–1909. М., 1932. С. 142. Запись от 18 февраля 1901 г.
- ²⁷ Там же. С. 144. Запись от 6 марта 1901 г.
- ²⁸ Там же. С. 146–147. Запись от 26 марта 1901 г. См. также в книге: Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 73–74.
- ²⁹ См.: Дневник Софьи Андреевны Толстой. С. 147. Запись от 26 марта 1901 г. См. также в книге: Духовная трагедия... С. 75.
- ³⁰ Дневник Софьи Андреевны Толстой. С. 148. Запись от 27 марта 1901 г.
- ³¹ См.: Русское Православие. С. 433.
- ³² Стихотворения по поводу отлучения Л.Н. Толстого были собраны в журнале «Голос минувшего» за 1918 г. Характерно, что авторство приписывалось таким разным людям, как «типичному шестидесятнику» (по словам С.А. Венгерова) В.Р. Щиглеву; Великому князю Кон-

стантину Константиновичу; а также неизвестному автору «Вестника русской революции», издававшегося в Женеве (см.: Мелочи прошлого // Голос Минувшего. 1918. № 1–3. С. 314–316). В дальнейшем, однако, было установлено, что стихотворение «Голуби-победоносцы», приписываемое ранее поэту К.Р., сочинил поэт-сатирик Н.Н. Вентцель (см.: Равицкий Д.К. Вентцель Н.Н. // Русские писатели. Биографический словарь: 1800–1917. М., 1989. Т. I. С. 417). Как мне представляется, дело было не столько в поддержке авторами стихотворений Л.Н. Толстого или осуждении К.П. Победоносцева, сколько в презрительном отношении их к решению высшей церковной власти. В этой связи примечательно и рассуждение издателя «Нового времени» А.С. Суворина. Алексей Сергеевич, говоря о существовании в России «двух царей» (императора Николая II и писателя Л.Н. Толстого), задавался вопросом о том, кто из них сильнее, сам же на него отвечая. «Попробуй кто тронь Толстого. Весь мир закричит, и наша администрация поджигает хвост. Сипягину (министру внутренних дел. — С.Ф.) ничего не остается, кроме утешения в фразе, которую он сказал Государю: “Если напечатать ответ Толстого Синоду, то народ его разорвет”». «Утешайтесь, друзья, — резюмировал А.С. Суворин, — утешайтесь, скудные правители». Для него было ясно, что Л.Н. Толстой «колеблет трон», а «правительство совершенно спуталось и не знает, что начать. “Не то ложиться спать, не то вставать”», что случай с Л.Н. Толстым — показатель внутреннего бессилия государства, которое лишь усугубляет свое и без того опасное состояние. Но главное здесь, видимо, то, что А.С. Суворин не видел в синодальном определении ничего, кроме проявления государственной глупости (или бессилия). Сам февральский акт его не интересовал. (Дневник Алексея Сергеевича Суворина. С. 417–418. Запись от 29 мая 1901 г.)

³³ Толстой Л.Н. Царю и его помощникам // Указ. соч. М., 1964. Т. XVI, с. 539.

³⁴ Там же.

- 35 Он же. Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма // Там же. С. 541.
- 36 В том же 1901 г. синодальный журнал «Миссионерское обозрение» опубликовал несколько статей на эту тему, объединив их в рубрику «Из миссионерских дневников, летописей и записок» (куда был включен и ответ Л.Н. Толстого Св. Синоду). (Миссионерское обозрение. 1901. № 6. С. 797–835.) Тогда же отдельной брошюрой было издано и заявление митрополита Антония (Вадковского), в котором он акцентировал внимание на том, что «в своем ответе граф в сущности вполне подтверждает справедливость постановления о нем Синода, хотя и делает против него некоторые возражения». Затем Владыка привел «стороннее» свидетельство графа В. Бобринского, доказывавшего, что Православная Церковь предпринимала неоднократные попытки вернуть Л.Н. Толстого в свое лоно. (См.: Антоний, митрополит. По поводу ответа Св. Синоду Л.Н. Толстого. СПб., 1901.)
- 37 Толстой Л.Н. Указ. соч. С. 543, 548–549, 550.
- 38 См.: Карякин В.Н. Московская «охранка» о Л.Н. Толстом и толстовцах (1882–1912 гг.) // Голос минувшего. 1918. № 4–6. С. 303.
- 39 Там же. С. 304.
- 40 Там же.
- 41 Примером сказанному можно считать и «частный случай» — неудавшееся покушение на К.П. Победоносцева, произошедшее вскоре после обнародования синодального определения о Л.Н. Толстом. В ночь с 8 на 9 марта 1901 г. статистик Самарской земской управы Н.К. Лаговский произвел несколько выстрелов в окно кабинета на первом этаже дома обер-прокурора Св. Синода (Литейный проспект, 62), где в тот момент находился К.П. Победоносцев. Пули ударили в потолок, покушение не удалось. 17 марта 1901 г. обер-прокурор поблагодарил в «Церковных Ведомостях» «всех встретивших сочувственным приветствием и молитвою известие о неудавшемся, по милости Божией, покушении на жизнь его»,

однако комментировать произошедшее не стал (Церковные Ведомости. 1901. № 8. С. 460).

42 Записки... С. 45.

43 Там же. С. 48.

44 Там же. С. 62.

45 Там же. С. 64.

46 Там же. С. 66.

47 Там же. С. 72.

48 Там же. С. 73.

49 Там же. С. 74, 76.

50 Там же. С. 86.

51 Церковные Ведомости. 1901. № 8. С. 46.

52 Записки... С. 86.

ВЛАДЫКА ЕВЛОГИЙ (ГЕОРГИЕВСКИЙ) КАК ДЕПУТАТ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ

(К характеристике Холмского вопроса 1912 года)

Эпоха правления последнего русского самодержца — Императора Николая II — давно и серьезно изучается как отечественными, так и зарубежными учеными. И это вполне закономерно. Крушение самодержавного строя, революционные катаклизмы и построение на руинах Российской империи нового (большевистского) мира — все это невозможно понять, не разобравшись в том, что представляла собой страна в начале XX столетия. Сложность вопроса ныне демонстрируется и тем, что советские идеологические акценты часто пытаются переосмысливать, лишь меняя знаковую систему¹. Конструирование «потерянного мира», воспринимаемого в качестве безусловно правильного и гармоничного, заменяет сложную и кропотливую работу по изучению тех проблем, с которыми в конце XIX—начале XX вв. сталкивалась самодержавная государственность и ее искренние приверженцы².

Одна из таких проблем, как мне представляется, — участие православного духовенства в законодательной деятельности (в качестве депутатов Государственной Думы). Как известно, в период 1906–1917 гг. в Российской империи функционировала Государственная Дума, созывавшаяся четыре раза. Первые две Думы были досрочно распущены, а закон о выборах — изменен (3 июня 1907 г.). Лишь после этого, осенью 1907 г. была созвана Третья Государственная Дума, отработавшая полагавшийся по закону 5-летний срок. Четвертая Дума, избранная в 1912 г., уже не имела возможности спокойно заниматься законодательной деятельностью: в 1914 г. началась Мировая война, а в марте 1917 г. пала монархия. Таким образом, наиболее продуктивным для русского парламентаризма был период с конца 1907 по 1914 гг. Большая его часть приходится на время работы именно Третьей Государственной Думы. В составе этой Думы был и епископ Холмский Евлогий (Георгиевский), избранный депутатом от православного населения Люблинской и Седлецкой губерний. Имея краткий опыт участия в заседаниях Второй Думы, владыка смог проявить себя в качестве православного политика только в годы так называемой «третьеиюньской монархии». Много лет спустя, вл. Евлогий вспоминал, что в центре его думской деятельности стояли два главных вопроса: о выделении Холмщины из состава Царства Польского (с образованием самостоятельной Холмской губернии), и защита интересов Церкви³.

Последнее обстоятельство в комментариях не нуждалось: православный архиерей иначе и не мог поступать. Что касается вопроса о Холмщине, то здесь очевидно необходимы некоторые пояснения. Холмская (Угровская) епархия — одна из древнейших православных епархий Киевской Руси, известных по данным летописей еще в домонгольский период. На территории Холмской Руси (или Забужья) с середины XI в. выделялись несколько област-

ных княжеств: Люблинское, Брестское, Червенское, Перемышльское и др. Усилившееся Галицкое княжество поглотило большую часть Холмщины. В 1240 г. эти территории затронуло монгольское разорение. После смерти князя Даниила Галицкого (1264 г.), восстановившего и заселившего Холмщину, эта земля дробится на уделы, а с середины XIV в. становится добычей соседей. Одну часть земель захватывает польский король Казимир Великий, другую – Литва. Кревская уния 1386 г. ввергает Холмскую Русь в полную политическую зависимость от польской короны с вытекавшими отсюда последствиями (особенно проявившимися после Брестской церковной унии 1586 г.). При Александре I Холмская Русь в составе Царства Польского стала частью Российской империи. На тот момент большинство ее населения составляли католики. Окончательное «ополячивание» остававшегося русского населения, собственно, и было той причиной, что заставляла епископа Евлогия поднимать вопрос о выделении Холма из состава католического Царства Польского.

Можно ли считать этот вопрос сугубо церковным? Очевидно, нет. Скорее, это был религиозно-политический вопрос, положительное разрешение которого для Православной Церкви в России (особенно после Указа 17 апреля 1905 г.) было исключительно важно. Однако, принимая активное участие в его разрешении, епископ Евлогий выступал не столько в качестве православного архипастыря, сколько в роли государственного деятеля православного государства⁴. Не стоит также забывать, что, по большому счету, Холмский вопрос демонстрировал степень понимания стратегической (для многонациональной и многоконфессиональной России) проблемы государственной безопасности, понимаемой через призму «полезного» и «вредного» прежде всего для русского народа и его Церкви. «Демонст-

рация», впрочем, как показало будущее, оказалась небесспорной.

И все-таки, корректно ли называть епископа государственным деятелем? В монархическом самодержавном государстве, каким была Российская империя до 1917 г., видимо корректно. Не случайно, еще в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера государственным деятелем назывался «тот, кому государь доверяет — под своим надзором — бразды правления целиком или частично <...>. Достаточно требовать от государственного деятеля, — писали энциклопедисты, — труда, чести и честности, верного служения своему государю, большего внимания к истине, чем к лжи, любви к порядку и миру, уважения законов, отсутствия стремления к угнетению нации и к использованию во вред ей своей власти»⁵. В качестве депутата Думы владыка вершил государственные дела, — т.е. в той форме и в тех объемах, что были определены для депутатов Основными законами в редакции 1906 г., занимался законотворческой деятельностью. Таким образом, он был причастен к политической работе (если следовать традиционному пониманию политики как совокупности действительных стремлений государства и средств, применяемых для их осуществления).

Совместима ли политика и церковное служение? В православном государстве теоретически — безусловно, ведь свои идеалы такое государство видит в религии. Для современников вл. Евлогия, придерживавшихся монархических взглядов, это было совершенно ясно. Так, товарищ последнего обер-прокурора дореволюционного Св. Синода князь Н.Д. Жевахов полагал, что связь самодержцев с Церковью «вытекала из природы Русского государства как единственного в мире государства теократического», а «русское самодержавие есть не политическая а религиозная идея»⁶. Таким образом, отстаивание принципов самодержавия, прилагательно к той или иной политической обстановке, не

может не быть и делом религиозным. Церковь в таком деле не могла не участвовать.

Но это — в теории. На практике все было гораздо сложнее. И вл. Евлогий неоднократно демонстрировал подобную «сложность» своими думскими речами, никак не связанными с Холмским вопросом. В частности, выступая в апреле 1909 г. с думской трибуны, он специально подчеркнул, что «Церковь есть учреждение Божественное и вечное, ее законы непреложны, а идеалы



Епископ Евлогий

жизни государственной, как известно, подвергаются постоянным изменениям». Среди прочего владыка вспоминал о секуляризационных процессах времен Екатерины II и о других тяжелых для Православной Российской Церкви событиях прошлого. Подобные слова, вполне разумные и аргументированные, вызвали приступ ненависти у лидера большевиков В.И. Ленина, заявившего, что «перед нами — чистый клерикализм. Церковь выше государства, как вечное и Божественное выше временного, земного». Ленин негодовал на депутата В.А. Караулова за то, что тот «называет „золотыми словами“ отвратительное лицемерие изувера Евлогия на тему о том, что „задача Церкви вечна, непреложна... и, значит, связывать Церковь с политикой невозмож-

но»⁷. Ссылка на члена конституционно-демократической фракции Караулова — показательна. В 1880-е гг. прошедший каторгу, выступавший против революции 1905–1907 гг., депутат Караулов поддерживал мысль своего политического оппонента (владыка был умеренно-правым, занимая пост товарища русской национальной фракции) о невозможности рассматривать государственные идеалы в качестве статичных — в сравнении с законами Церкви. То, что Ленин называл клерикализмом, на самом деле было не стремлением к противопоставлению Церкви и государства (в императорской России такое не могло прийти в голову ни одному православному архиерею), а указанием на то, что государство имеет в церковных делах почти диктаторскую власть⁸. Для левых, в том числе для большевиков, все это было непринципиально, а сам епископ Евлогий воспринимался не иначе как враг «демократизма» и безусловный «агент» самодержавия⁹. Впрочем, в данном случае больший интерес представляет использование Лениным (как теоретиком социал-демократов-большевиков) термина «клерикализм». Указание на то, что Церковь выше государства было аксиомой для любого верующего, точно так же, как для любого политически грамотного современника тех лет было очевидно, что «клерикализмом называется политическое мировоззрение, идеалом которого является усиление власти и значения Церкви — именно Церкви Католической»¹⁰. Сама идея симфонии властей (при всей ее искаженности петровской синодальной реформой и дальнейшими церковно-государственными событиями XVIII–XIX вв.) в православном государстве не позволяла осуществить «клерикализацию». Но использование политического термина для шельмования думского духовенства было показано и доказано. И если в те годы данное обстоятельство можно было игнорировать (что и происходило на деле), после 1917 г. си-

туация кардинально изменилась и слово получило новую/старую трактовку.

Однако, полагая, большее внимание следует обратить на иное: с одной стороны православный епископ (как, впрочем, и священники-депутаты) был практическим полигитом, с другой — он прекрасно понимал, что непосредственная связь Церкви и политики опасна для Церкви (крики о «клерикализме» и стали тому доказательством). В подобных условиях оказывалось невозможно *четко и до конца* определиться с вопросом: оправданно ли участие духовенства главенствующей Церкви в деятельности Государственной Думы. В результате, чем дальше, тем больше из стратегического этот вопрос превращался в тактический, частный вопрос текущей политики самодержавного государства. Нетерпимость ситуации доказывалась еще и тем, что «левые» депутаты с думской трибуны заявляли как о свершившемся факте, об участии православного духовенства — «с 3 июня» в политической борьбе, а также о том, что духовенство находилось «всецело в руках правительства». «Государственная Дума, — говорил в апреле 1909 г. депутат от Саратовской губернии трудовик Н.С. Розанов, — должна взять на себя почин изменения избирательного закона в том направлении, чтобы духовенство было устранено от участия в политической борьбе»¹¹. И хотя в дальнейшем в этом отношении ничего сделано не было, само предложение выглядит симптоматично: на православное духовенство смотрели как на проправительственную силу, не более того. В подобных обстоятельствах вполне востребованной могла стать идея объединения всего думского духовенства в единую фракцию (разумеется, под патронатом светской власти).

Собственно говоря, доказательством сказанному и стала история, связанная уже с подготовкой к выборам в Четвертую Государственную Думу. Именно тогда обер-проку-

пор Св. Синода В.К. Саблер предложил вл. Евлогию организовать в русском парламенте особую фракцию духовенства, — «чтобы духовенство в Думе не шло вразброд». Однако владыка отказался, заявив, что это станет ошибкой и нанесет страшный вред Церкви. «Россия не знает клерикализма, — полагал вл. Евлогий, — и такое явление как партия “национального католического центра”, которая возникла на Западе, было бы нашему народу чуждо; наше смиренное сельское духовенство находится в тесной органической бытовой связи с народом; спаянное с ним единством мысли, чувствований и страданий, оно не может идти в Думу, разрывая эту глубокую жизненную связь; изолируя духовенство от народа, мы сделаем его одиозным, “попы полезли в Думу”, “попы преследуют интересы своих карманов...” — вот как воспримет народ возникновение в Думе фракции духовенства. <...> Важнее, чтобы оно было вкраплено во все политические партии и в них уже защищало церковные взгляды»¹². Результат отказа не заставил себя долго ждать — вскоре вл. Евлогий получил конфиденциальное письмо от архиепископа Сергия (Страгородского), из которого узнал, что Св. Синод решил предложить ему на новых выборах своей кандидатуры не выставлять и заниматься епархиальными делами¹³. Для самого вл. Евлогия произошедшее было характерным фактом того времени.

Церковные взгляды определялись синодальной обер-прокуратурой, именно в политических целях и добивавшейся создания «поповской фракции». В таком контексте говорить о «клерикализме» — даже если бы мечта В.К. Саблера осуществилась — вряд ли было бы возможно. Духовенство рассматривали как возможных политических статистов — и это симптоматично. Не желавший играть такую роль (пусть даже и по вполне достойным соображениям), вл. Евлогий был отстранен от выборов.

Впрочем, надо признать, что противником объединения думского духовенства в единую фракцию епископ Евлогий зарекомендовал себя еще в бытность депутатом Третьей Государственной Думы. Именно тогда, в 1909 г., протоиерей А. Попов 2-ой (входивший во фракцию прогрессистов) напомнил депутатам, что владыка не желал создавать единой думской группы клириков, «потому что такая группа явилась бы тогда пред лицом русской земли клерикальной»¹⁴. В ответ епископ Евлогий заявил, что принимает на себя часть ответственности за то, что думское духовенство до сих пор (т.е. до 1909 г.) не сгруппировалось в отдельную фракцию, «но, — продолжал владыка, — если я не склонялся к этой мысли, то именно потому, что главным образом в политических взглядах думского духовенства я не видел того единства, которое является, конечно, необходимым условием объединения какой-либо политической группы или фракции. Впрочем, это дело наше домашнее, и я не считаю нужным более об этом распространяться»¹⁵. Мотивация характерна. Речь идет об отсутствии единых взглядов, а не об опасности «клерикализма»! На фоне выступления протоиерея А. Попова 2-го, по ошибке заявившего с трибуны, что слово «самодержавный» исключено из Основных законов¹⁶, говорить о создании единой фракции было, действительно, несколько преждевременно.

И хотя большинство клириков входило в правые фракции¹⁷, говорить о полном идейном единстве оказывалось невозможно. Разумеется, думское духовенство, в большинстве своем блокируясь с правыми, не поддерживало неприемлемые для «симфонического» государства требования «левых» депутатов и в этом по своему было право: проведение в жизнь секулярных идей не могло встретить поддержки у людей, религиозное воспитание которых строилось на совершенно иных основаниях. «Не будучи принципиальным противником “свободы” [совести. —

С.Ф.], я стоял за постепенность, — вспоминал свою деятельность в Думе десятилетия спустя вл. Евлогий. — Этот путь был намечен Столыпиным; он хотел дать “свободу совести”, но не хотел давать свободы религиозной пропаганды, т.е. дать внутреннюю свободу, но ограничить право агитации в пользу того или иного исповедания»¹⁸. В российских условиях тех лет логика П.А. Столыпина и поддерживавшего его политику думского духовенства выглядит если не оправданной, то во всяком случае объяснимой. — Любая «свобода» не должна быть во вред православной монархии. Политическая поддержка правительственной линии со стороны духовенства (точнее — большинства его думских представителей) тем самым обеспечивается *a priori*. Но говорит ли это об изначальной несамостоятельности представителей духовенства в Думе, в том числе (и прежде всего) епископов-депутатов? Ответ на поставленный вопрос не столь очевиден, как это может показаться на первый взгляд.

В случае с епископом Евлогием можно попытаться ответить на него, рассмотрев уже упоминавшееся выше Холмское дело, своим разрешением практически целиком обязанное владыке. Ход этого дела с фактографической точностью воспроизведен в книге протоиерея Владимира Рожкова «Церковные вопросы в Государственной Думе»; третья глава монографии так и называется: «Законопроект о выделении Холмщины. Отношение к нему правительства и общества»¹⁹. Там же дан пересказ речей как епископа Евлогия, так и его оппонентов. Это позволяет, не вдаваясь в подробности, остановиться на узловых моментах, связанных с восприятием Холмского дела — и его сторонниками, и его противниками. Анализ восприятия, думается, позволит лучше понять то, как оценивали вл. Евлогия — *в качестве политика* — его современники, а также насколько корректно использование этого термина, в контексте обстоятельств времени и места, к православному архиерею.

1912 год, когда решался Холмский вопрос, по существу подводил итог дебатам, имевшим место в течение трех лет. За прошедшее время абсолютное большинство депутатов Думы так и не стали на сторону епископа Евлогия, отказываясь понять, казалось бы очевидную истину: выделение Холмщины из состава Царства Польского укрепит русское начало в Западном крае. Законопроект, — убеждал своих оппонентов епископ Евлогий накануне голосования (26 апреля 1912 г.), — «имеет громадное значение для народа; он дает ему чувство глубокого нравственного удовлетворения, он создает высокий подъем народного русского самосознания, он является решительным шагом по пути его слияния с коренной Россией и прочным фундаментом, на котором должен строиться прекрасный храм русской культуры в этом забытом, обездоленном крае»²⁰. Говоря все это, владыка, конечно же, не преследовал никаких личных целей, лишь высказывая опасения в возможном окончательном «ополячивании» некогда русских земель. По существу епископ говорил о польской опасности, существовавшей в Холмщине для тех, кто оставался верен Православной Церкви и русскому имени. Статистические выкладки противников законопроекта, утверждавших, что большинство населения края составляют католики, что выделение Холмщины можно рассматривать как акт мести по отношению к польскому народу со стороны Холмских политических деятелей, уязвленных фактом массового перехода местного населения в 1905 г. в католицизм, никак не влияло на позицию вл. Евлогия. Никак не влияло на нее и заявление, сделанное от лица кадетов Ф.И. Родичевым о том, что «угнетение чьей бы то ни было национальности, угнетение чьих бы то ни было религиозных верований не дело русского народа»²¹. Удивления это вызывать не может — представители «польского коло» и «левые» (по представлениям того времени) депутаты не могли пользоваться поддержкой у

представителей правых фракций. Здесь все понятно. Однако против проекта выступали также и некоторые октябристы, в том числе и барон В.К. фон Анреп, известный не столько своими политическими выступлениями, сколько в качестве ученого физиолога. Человек безупречной логики, В.К. фон Анреп по иному, чем «левые» оппоненты вл. Евлогия, сформулировал свое неприятие законопроекта. «Неужели же польза в том, что вместо одного русского чиновника, облеченного монаршим доверием, вы назначите другого русского чиновника, который таким же способом, таким же путем избирается и назначается, — говорил депутат, — неужели польза в том, что вместо судебной палаты в Варшаве будет судебная палата в Киеве, какое дело мелким собственникам этой будущей Холмской губ. до судебной палаты. Да они туда никогда и носа не покажут, туда будут ездить землевладельцы и коммерсанты, которые никакого отношения не имеют к вашей цели. Между тем вы вводите путаницу. Подумали ли вы о том, что нужно изменить экономические и политические условия жизни этого народа. Нет. У вас осталось все по старому, остался и кодекс Наполеона, и календарь, и метрики, и все вообще, чем жила эта страна и чем отличалась от коренной России, все это тщательно вы сохранили и затем вы говорите, что вы что то такое сделали для русской задачи, для русских целей, образовав Холмскую губ. Это сплошное недоразумение, и такое недоразумение я лично поддерживать не желаю и прямо повторяю, что сочувствую вполне идеальным задачам русской Государственной Думы — всегда ставить русские интересы впереди, всегда их защищать, где нужно, но только не негодными средствами, а средствами действительными»²².

На это заявление «справа» никаких комментариев не последовало, да и комментировать в данном случае было нечего: образование новой губернии сущностно не решало ни одной социально-экономической проблемы Холмщины,

вызвав только разобщение в русском общественном мнении. Епископ Евлогий, отстаивая русские интересы (как он их видел и понимал), решением Холмского вопроса способствовал обострению весьма непростых русско-польских отношений, что в условиях внешнеполитической ситуации начала 1910-х гг. было чрезвычайно невыгодно для Российской империи (не случайно, даже по словам владыки, поляки называли Холмский законопроект «четвертым разделом Польши»²³). Парадоксальным образом не желая видеть возможных негативных результатов ожидаемой «победы», епископ Евлогий добился восстановления ранее отвергнутого правительственного законопроекта о том, что в отношении Холмской губернии отменяется действие Высочайше утвержденного положения об освобождении от занятий присутственных мест губерний Царства Польского в дни католических праздников, празднуемых по григорианскому календарю. Формально он был прав, но в польском обществе это не могло не вызвать негативной реакции.

Голосование прошло успешно для сторонников выделения Холмщины: 156 депутатов проголосовали за, 108 — против. Из восточных частей Люблинской и Седлецкой губерний была создана новая, с подчинением в общем порядке управления министру внутренних дел. Консервативная печать с восторгом встретила сообщение о выделении Холмщины. Газета «Колокол», в частности, даже заметила, что обсуждение законопроекта было борьбой «даже не двух партий, а представителей двух народов»²⁴. Борьба в одной стране двух народов — это уже не симптом болезни, а констатация ее неизлечимости. Однако «правые» не желали замечать очевидного, игнорируя заявления о том, что «отделение Холмщины, отнятие у поляков Варшаво-Венской железной дороги вызвали такое настроение в польском обществе, которое породило идею «национального траура» как патриотической реакции на удары судьбы и силы...»²⁵

Редактируемая высокопоставленным чиновником ведомства православного исповедания В.М. Скворцовым газета «Колокол» не скрывала своей откровенной радости победой над думскими «товарищами», якобы стремившимися отстоять «польское иго над русскими крестьянами в Холмщине»²⁶ и не особо распространяясь о том, что все экономические рычаги, как и прежде, находятся у прежних хозяев. Приветствовало выделение Холмщины и «Новое время», указав на «крайнюю степень» мягкости Думы по отношению к полякам, и в качестве доказательства этого упомянув об устранении ограничений относительно землевладения²⁷. Во всех изданиях, писавших о Холмском деле, однако же, не забывали упомянуть об особой роли епископа Евлогия, без которого ничего бы не получилось. Значение владыки понимали и его оппоненты, оценивая, правда, совсем по иному. И хотя как религиозный деятель православного государства владыка действовал вполне последовательно, как христианский пастырь он, стремясь ослабить польско-католическое влияние на православное население Холмского края, очевидно проигрывал, по видимому не вполне осознавая (насколько можно судить по его воспоминаниям) всю противоречивость своего положения. Не случайно, газета «Русское слово» в саркастической статье «Холмский победитель», заявив, что «пастырь, у которого разбегается стадо, решил окружить его полицейскими», при этом задавалась вопросом, «поднимется ли там, в Холмщине, авторитет Церкви, призывающей городского на помощь епископу? Вернут ли такие меры симпатии отпавших? Будут ли сердцем принадлежать Церкви люди, которых держат за шиворот?» На все эти вопросы газета давала отрицательный ответ²⁸.

Как мне представляется, проблема как раз и заключалась в том, что вл. Евлогий смотрел на Холмское дело, исходя из принципа первенства Православной Церкви в России,

а его «левые» оппоненты — из идеи равенства прав пропаганды всех религиозных конфессий и деноминаций империи. Эта идея государственной Церкви, думается, и была тем оселком, на котором оттачивались правые убеждения большинства русских пастырей (в том числе и большинства депутатов-священников). Убеждение в том, что «оценка религии с точки зрения государственной пользы есть ее отрицание»²⁹ вполне естественно для большинства русских клириков было пустым звуком.

Действия вл. Евлогия в Государственной Думе явно соответствовали видам правительства на Холмский вопрос, что недвусмысленно было показано уже в мае, когда в церковной печати появился Высочайший рескрипт на имя преосвященного депутата. Уже первые слова рескрипта говорили о том, за что император благодарил владыку: «святительское служение ваше, исполненное архипастырского попечения о духовном благе паствы вашей, ознаменовано неустанными трудами по возвышению православно-русского самосознания у коренного населения Холмщины, пробуждению в нем любви к древним православно-русским преданиям и живого стремления слиться духовно с православным русским народом». И хотя в рескрипте ничего не говорилось о заслугах владыки в деле продвижения в Думе законопроекта о выделении Холмской губернии, его текст недвусмысленно свидетельствовал, что именно это имелось в виду (тем более, что в то время в Варшаве освящался православный соборный храм, что особо подчеркивалось)³⁰. Так владыка Евлогий был возведен в сан архиепископа.

Итак, позволяет ли Холмское дело сделать вывод о том, что его успешность — результат политической активности преосвященного депутата? Безусловно. Но была ли эта активность возможна при ином, чем существовало тогда, правительственном направлении? Очевидно, нет. Политическая активность оказалась востребованной, несмотря на то,

что в Думе выдвигаемый Холмским архиереем вопрос явно не воспринимался в качестве принципиального — ни «левыми», ни «правыми» (хотя и по разным причинам)³¹. Сложившаяся ситуация оказалась благоприятной для того, чтобы владыка мог сыграть относительно самостоятельную *политическую* роль. Но эта роль не была обусловлена, например, церковным статусом владыки (в то время являвшегося и членом Св. Синода). Можно сказать, что *Холмский вопрос* обеспечил *епископу Холмскому* Евлогию возможность проявить себя в качестве активного политика. Скорее это стоит рассматривать как историческую случайность, чем результат неких «объективных процессов»*.

Не стоит забывать, что Православная Церковь, в лице своих клириков участвуя в заседаниях Государственной Думы, ставила себя не столько в политическую от нее зависимость, сколько в зависимость психологическую, провоцируя обсуждение в ее стенах сугубо церковных вопросов, в том числе и о реформах. Аберрация политического зрения — даже расположенных к Церкви депутатов — заключалась в том, что они думали о возможности посредством Думы реформировать церковные учреждения. Однако это было невозможно в принципе, о чем епископ Евлогий однажды даже сказал с трибуны, подчеркнув: стремления депутатов к церковным реформам «в конце концов сводились к тому, что они вливали в организм церковный чуждый ему государственный дух и в дальнейших своих выводах старались подчинить Церковь государству»³². Указание на стремле-

* Открытие Холмской губернии после прохождения Государственного Совета и утверждения законопроекта императором состоялось в сентябре 1913 г. А спустя менее 2-х лет территория Царства Польского была оккупирована немецкими и австрийскими войсками. В 1918 г. Холмская территория стала частью Польши. (См.: Рожков В., прот. Указ. соч. С. 223–227.) Национально-религиозная политика получила в этих местах «обратную окраску».

ние депутатов подчинить Церковь государству на первый взгляд выглядело странно: ведь Российская империя была православным государством. Но это только на первый взгляд. В данном контексте указание на «государственный дух» вполне обосновано, ибо речь идет о многоконфессиональной Думе, рассматривать которую как часть «симфонического государства» не было никакой возможности. Православному духовенству в такой Думе трудно было найти соответствующее их социальному статусу (как представителей господствующей в империи Церкви) положение. Тем более, что официальный статус православных клириков диссонировал с их реальным положением, не имел престижа в Думе и Св. Синод³³. В подобной ситуации православный клирик-депутат был обречен в большинстве случаев следовать в политическом фарватере, определяемом его духовным начальством (хотя бывали и исключения).

Невозможность четкого разграничения церковного и политического начал в общем контексте православного государства не лучшим образом влияло на восприятие думской работы духовенства со стороны большинства депутатов. Холмское дело епископа Евлогия, думается, стало доказательством этой печальной истины.

¹ Так, ставшее в советский период хрестоматийным наименование Императора Николая II «кровавым», зеркально изменяется так называемыми «царебожниками», пишущими о последнем русском самодержце как о «Царе-Искупителе» (См. критику этого явления: Андриевский П., свящ. Еще раз о «Царе-Искупителе» // Благодатный огонь. 2000. № 5. С. 17–21).

- ² В качестве примера можно упомянуть многочисленные труды О.А. Платонова, давно подвизающегося на ниве «реконструкции» эпохи императора Николая II и «очищения» ее от «клевет» прошлого.
- ³ Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 178.
- ⁴ Избрание депутатов Государственной Думы от православного населения Люблинской и Седлецкой губерний определялось особыми законами, так как большинство жителей тех мест составляли католики. (См.: Статьи закона и разъяснения к ним Правительствующего Сената и Министерства внутренних дел, определяющие участие духовенства в выборах в Государственную Думу // Церковные ведомости. 1912. № 20. С. 226–227). Епископ Евлогий и был таким депутатом. При этом, согласно закона, «православное население Люблинской и Седлецкой губерний, в особом порядке участвующее в избрании отдельного члена Государственной Думы, вместе с тем по закону не лишено права одновременно участвовать в выборах и на общих, установленных для губерний Царства Польского, основаниях». (Там же. С. 226.)
- ⁵ Государственный деятель (политическое право) // История в энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978. С. 94, 95.
- ⁶ Жевахов Н.Д., кн. Воспоминания товарища обер-прокурора Св. Синода князя Н.Д. Жевахова. М., 1993. Т. 2. С. 259.
- ⁷ Ленин В.И. Классы и партии в их отношении к религии и Церкви // Сочинения. М.; Л., 1930. Т. XIV. С. 78, 81.
- ⁸ О приниженности Церкви и подчинении ее государственной власти владыка неоднократно писал и в своих воспоминаниях. «Государственное начало заглушало все, – писал вл. Евлогий. – Примат светской власти подавлял свободу Церкви сверху донизу: архиереи зависели от губернаторов и должны были через священников проводить их политику...» (Евлогий (Георгиевский), митр. Указ. соч. С. 181).

- 9 Показательно, что даже в своей теоретической работе об эмпириокритицизме, говоря о Махе, Ленин заметил, что он [Мах] так же приближается к марксизму, как Бисмарк приближается к рабочему движению, или епископ Евлогий к демократизму» (Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Сочинения. М.; Л., 1928. Т. XIII. С. 114). В другом месте, Ленин заметил, что в Думе владыка сказал «иезуитски-полицейскую речь в духе русской политики 1863-го года об угнетении русских крестьян поляками-помещиками» (Он же. Аграрная программа социал-демократов в Первой русской революции 1905–1907 годов // Там же. М.; Л., 1930. Т. XI. С. 480). Для большевиков епископ Евлогий (впрочем, как и все другие архиереи Церкви) были лишь представителями «эксплуататорского класса», воспринимаясь «в целом».
- 10 В[одовозов] В. Клерикализм и клерикальные партии // Новый энциклопедический словарь. Пг., б/г. Т. XXI. Стб. 857.
- 11 Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. 1909. Сессия вторая. Часть 3. СПб., 1909. Стб. 2218.
- 12 Евлогий (Георгиевский), митр. Указ. соч. С. 213.
- 13 Там же. С. 214.
- 14 Государственная Дума... Стб. 2236.
- 15 Там же. Стб. 2284–2285.
- 16 Там же. Стб. 2237. В дальнейшем депутат увидел собственную ошибку и сказал, что вел речь о другом: об исключении слова «неограниченный» (Там же. Стб. 2286).
- 17 В Третьей Думе 19 священников примкнули к правым, 12 — к националистам, 4 — к правым октябристам, 5 — к Союзу 17 Октября. И лишь 6 иереев вошли в группу прогрессистов, а 2 — остались беспартийными. (См.: Кадсон И.З. Депутаты из духовенства в III Государственной Думе // Исторические записки. М., 1981. Т. CVI. С. 302).
- 18 Евлогий (Георгиевский). Указ. соч. С. 177.
- 19 Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. М., 2004. С. 188–227.

- ²⁰ Государственная дума... 1912. Сессия пятая. Ч. 3. СПб., 1912. Стб. 3410.
- ²¹ Там же. Стб. 3412.
- ²² Там же. Стб. 3414–3415.
- ²³ Евлогий (Георгиевский), митр. Указ. соч. С. 196.
- ²⁴ Нето. В Таврическом дворце // Колокол. 1912. 27 апреля. № 1816. С. 1.
- ²⁵ Clemens I. Польша // Ежегодник газеты Речь за 1913 год. СПб., 6/г. С. 322.
- ²⁶ Холмские мытарства // Колокол. 1912. 28 апреля. № 1817. С. 1.
- ²⁷ См.: Новое время. 1912. 27 апреля. № 12975. С. 3.
- ²⁸ Холмский победитель // Русское слово. 1912. 29 апреля. № 99. С. 4.
- ²⁹ Мельгунов С. Старообрядческий вопрос в Третьей Думе // Церковь и государство в России в переходное время. Сборник статей (1907–1908). М., 1909. Вып. II. С. 65.
- ³⁰ Высочайшие рескрипты // Церковные ведомости. 1912. № 20. С. 194–195. Получение владыкой сана архиепископа связывает с Холмским делом и протоиерей В. Рожков (См.: Рожков В., прот. Указ. соч. С. 223). Сам владыка также связывал возведение в сан с холмской победой в Думе. (Евлогий (Георгиевский), митр. Указ. соч. С. 210).
- ³¹ См.: Там же. С. 197.
- ³² Государственная Дума... Стб. 577.
- ³³ См. напр.: Евлогий (Георгиевский), митр. Указ. соч. С. 179.

ЦЕРКОВНЫЕ ИЗДАНИЯ И ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ В ЭПОХУ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ II

В истории русской Церкви эпоха Императора Николая II — время парадоксальное. С одной стороны, в его царствование (особенно после 1905–1906 гг.) стало ясно, что в условиях «симфонии властей» нельзя надеяться на решение проблемы восстановления нарушенных еще в XVIII столетии канонических норм церковной жизни. Однако, с другой стороны, именно в последние предреволюционные десятилетия главная конфессия империи стала как никогда ранее мощной организационной структурой, имевшей множество преимуществ в качестве «первенствующей» и «господствующей». Поэтому, думается, изучая те годы, необходимо понимать, что многое зависело не от желания (или нежелания) государственных и церковных деятелей реформировать Православную Церковь, а от природы имперской власти в России, заставлявшей относиться к Церкви не только как религиозной *институции*, но и как поли-

тическому (точнее — идеологическому) ведомству. Если первое обстоятельство мешало развитию внутрицерковной свободы, то второе, наоборот, сколь могло помогало укреплению внешней церковной организации и всему, что с этим понятием было связано. Соответственно, рассматривая активную издательскую деятельность главной конфессии империи, правильно не забывать о «ведомственном подходе».

Число христианских периодических изданий (впрочем, как и изданий светских) стало расти в эпоху Великих реформ. Если в год смерти Императора Николая I в России насчитывалось всего 6 наименований христианских изданий, то в год гибели его сына — уже 74. Менее чем за 14 лет правления Александра III число таких изданий также выросло — на несколько десятков — и к 1895 г. составило уже 120 наименований (на русском языке). В течение следующего царствования число христианских изданий, как и в прежние годы, продолжало увеличиваться, составив к 1914 г. 278 наименований (на русском языке). В 1916 г., в связи с Первой мировой войной, это число несколько уменьшилось (до 257 наименований), но в 1917 г., после победы Февральской революции, вновь выросло (до 271)¹. Не требуется большой наблюдательности, дабы увидеть, как увеличение числа христианских периодических изданий не в последнюю очередь связано с политическими изменениями в стране: очевидно, что начиная с эпохи Александра II число *местных церковных изданий* постоянно растет. Но были и другие обстоятельства, влиявшие на рост числа христианских изданий: в связи с развитием русской богословской и историко-церковной мысли в конце XIX столетия появляются новые академические журналы, а к началу XX столетия осознается, наконец, и необходимость апологетических книг, брошюр и листов «для народа».

Кроме того, изданный при Александре II первый полный перевод Библии стимулировал издательскую деятельность центральной Синодальной типографии. «Перевод

Библии, законченный в 1875 г., — сообщалось в “Каталоге Синодальных и других изданий”, — вызвал огромный спрос на книги Священного Писания в доступном для народа издании на русском языке, а учреждение церковно-приходских школ, на основании правил 13 июня 1884 года, усилило требования на учебные руководства и пособия»². Таким образом, помимо политических причин, на процесс увеличения числа христианских изданий влияли и причины «идеологические» (при всей условности подобного термина). При Николае II тенденция, получившая развитие в правления его деда и отца, сохранилась, что связано в первую очередь с именем К.П. Победоносцева — учителя двух последних самодержцев и обер-прокурора Св. Синода. Горячий приверженец антиканонической петровской синодальной системы, К.П. Победоносцев, тем не менее, стремился с помощью государства как можно лучше организационно укрепить Православную Церковь, поднять интеллектуальный уровень Ее духовных школ, поставить на должную высоту дело нравственного воспитания народа. При этом, как ни странно, он не особо печалился тем, что русское духовенство «мало и редко учит, оно служит в церкви и исполняет требы»³: Победоносцев-ученый и Победоносцев-политик далеко не всегда ладили друг с другом. Впрочем, после отставки обер-прокурора, последовавшей 19 октября 1905 г., и смягчения цензурного прессы кардинальных изменений в деле издания христианских газет, журналов, листов и т.п. не произошло. Почему — отдельный вопрос, ответ на который я постараюсь сформулировать ниже. Сейчас важнее повторно указать на иное: хотя политическая конъюнктура самым непосредственным образом сказывалась на динамике роста христианских изданий, она зависела и от того, насколько силен интеллектуальный потенциал «учащей» Церкви и насколько этот потенциал востребован государством, называвшим себя православным.

Для начала обратимся к статистике. Согласно моим подсчетам, за период с 1890-х по 1917 гг. Православной Российской Церковью и различными церковными обществами, к ней относящимся, издавалось до 107 наименований журналов, альманахов, трудов, обзоров, известий и газет. Некоторые из них в те годы были лишь возобновлены (например, ежемесячно издававшийся МДА с 1892 г. «Богословский Вестник», до этого выходивший с 1843 по 1891 гг. как «Творения Святых Отцев в русском переводе»), некоторые изменили (дополнили) название (например, издававшийся с 1890 г. два раза в месяц «Вестник военного духовенства» с 1911 г. стал называться «Вестником военного и морского духовенства». «Вестник» регулярно рассылался во все военные храмы Империи). Некоторые издания прерывались, а потом снова выходили (например, киевский «Сельский священник»: 1906–1908 гг., 1910–1912 гг.), иные жили только в течение одного года («Русская икона» 1914 г., например, с периодичностью — 6 раз в год). К слову о периодичности: большинство христианских церковных изданий (прежде всего епархиальные ведомости) публиковались два раза в месяц, ряд журналов выходили еженедельно или ежемесячно. Отдельные издания публиковались только 4 раза в году («Инородческое обозрение: приложение к журналу «Православный собеседник», например); были и такие, у которых периодичность не определялась (это преимущественно издания различных церковных обществ и комитетов: например, «Калужская старина» или же «Известия Высочайше учрежденного Комитета попечительства о русской иконописи»).

Центральным изданием Православной Российской Церкви были «Церковные Ведомости», издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде с 1888 г. еженедельно. Помимо официальной части к «Ведомостям» полагалось и «Прибавление». Если в официальной части публиковались Высочайшие повеления, грамоты, указы, прави-

тельствственные сообщения, определения Св. Синода, приказы обер-прокурора и т.п., то в «Прибавлениях» — статьи религиозно-нравственного, исторического и публицистического содержания, поучения и проповеди, информация о церковной жизни в России и за рубежом, некрологи и библиография. В начале XX столетия журнал печатался тиражом более 40 тысяч экземпляров⁴. «Церковные Ведомости» издаются еженедельно и рассылаются во все православные

приходы России и во все духовно-учебные заведения», — отмечалось во всеподданнейшем отчете обер-прокурора Святейшего Синода за 1894–1895 гг.⁵

Следовательно, количество печатавшихся ежегодно экземпляров «Церковных ведомостей» зависело от роста числа приходов Православной Российской Церкви, хотя, скорее всего, прямой зависимости от него искать не следует.

В конце XIX — начале XX столетий практически во всех епархиях Православной Российской Церкви и в Грузинском Экзархате издавались епархиальные ведомости. Первые ходатайства архиереев об открытии журналов датируются 1860 г. (именно тогда вышел в свет первый номер Ярославских и Херсонских епархиальных ведомостей; вскоре примеру этих епархий последовали и другие). В эпоху последнего царствования лишь 6 епархий обзавелись местными периодическими изданиями: Благовещенская (Приамурская) — в 1899 г.; Владивостокская — в 1903 г.; Забай-

ЦЕРКОВНЫЯ ВѢДОМОСТИ,

ИЗДАВАНІЯ

ПРЕ СВЯТАЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ СИНОДУ.

ЕЖЕНЕДЕЛЬНОЕ ИЗДАВАНІЕ, СЪ ПРИБАВЛЕНІЯМИ.

ГОДЪ ДВѢАТЫЙ.

ПЕРВОЕ ПОЛУГОДІЕ.

1896.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Синодальная Типографія.
1896.

кальская — в 1900 г.; Омская — в 1898 г.; С.-Петербургская (как ни странно) — в 1895 г. («Известия по С.-Петербургской епархии»); Туркестанская — в 1906 г. Только Финляндская епархия не имела своего епархиального издания, но это обстоятельство удивления не вызывает: по существу, эта епархия, пограничная со столичной, воспринималась как ее часть.

Епархиальные ведомости были самым распространенным видом епархиальных изданий, появившись тогда, «когда церковные власти осознали значение местной периодической печати для провинциальной жизни и, в то же время, обратили внимание на недостаточное освещение в «Губернских Ведомостях» церковных вопросов⁶. За свою историю епархиальные ведомости стали своеобразным «рупором» церковного краеведения. На страницах этих журналов нашли место работы по историко-статистическому описанию епархий, летописи приходов, биографии архиереев и выдающихся представителей местного духовенства, археологические и этнографические статьи⁷. На издание епархиальных ведомостей деньги обычно изыскивались местным духовенством: «епархиальные съезды очень строго следили за использованием средств и не допускали перерасхода, более того, постоянно настаивали на удешевлении издания <...> Даже расходы по изданию не всегда покрывались, потому что причты задерживали или вообще не присылали денег за подписку, а свободной подписки практически не было»⁸. В этой связи совершенно закономерным представляется вопрос: как шло финансирование на низовом (то есть на приходском) уровне и, второе, как контролировало священноначалие местную церковную периодику, разрешая выпуск епархиальных изданий?

Высшие церковные власти, вплоть до конца синодального периода, при рассмотрении вопроса об учреждении нового епархиального издания исходили из опыта, полученного в результате утверждения различных епархиаль-

ных ведомостей. Так, при рассмотрении нового епархиального издания вменялось в обязанность помнить о прецеденте, заявленном еще в ноябре 1866 г., когда готовилось распоряжение Св. Синода о разрешении издания Волынских епархиальных ведомостей. Согласно тому распоряжению, для бедных церквей епархии, нуждавшихся в средствах «к поддержанию своего благолепия», выписка ведомостей объявлялась необязательной.

Далее, епархия, желавшая иметь собственные ведомости, должна была озаботиться исполнением нескольких указов Св. Синода: 1) от 9 декабря 1866 г. — о доставке в синодальную канцелярию по одному экземпляру каждого нового номера; 2) от 22 мая 1865 г. — «о том, что официальная переписка, как церковных, так и правительственных учреждений, не может безразлично подлежать в епархиальных ведомостях печатному обнародованию, в коем даже нет ни надобности, ни цели, за исключением предметов, подлежащих всеобщему по епархии сведению»; 3) от 31 октября 1866 г. — о недопущении обнародования указов и распоряжений правительства прежних лет под видом современных и перепечатывания их в полном объеме без объяснения повода и без указания, что старые правила вновь предлагаются к руководству; и 4) определения Св. Синода от 24 августа /8 сентября/ 1866 г. о том, что жизнеописания святых и чтимых Церковью угодников, в первый раз издаваемые, печататься должны после предварительного представления на рассмотрение Святейшего Синода⁹.

Таким образом, понятно, что тираж местных епархиальных ведомостей зависел от общего числа церквей в епархии, во-первых, и от материального их состояния во-вторых. Понятно также, что центральные церковные власти внимательно следили за тем, чтобы не допустить двусмысленного понимания официальных распоряжений и нарушения «христианского спокойствия». За тем, чтобы распоряжения властей выполнялись, следили специально назна-

чаемые для этого цензоры. В конце XIX — начале XX столетий процедура их назначения выглядела следующим образом. Св. Синод слушал рапорт преосвященного (или высокопреосвященного, в зависимости от сана), в котором доносилось, что цензором таких-то ведомостей назначен такой-то клирик (например, ректор семинарии или настоятель кафедрального собора). После чего, как правило, рапорт принимался к сведению, а о сделанном местным архиереем распоряжении информировался обер-прокурор Св. Синода, который, в свою очередь, должен был сообщить о произошедшем в Главное управление по делам печати¹⁰.

Разумеется, для христианских церковных изданий существовала цензура. Ее необходимость не подлежала обсуждению: в самом деле, в конфессионально пристрастном (и к тому же самодержавном) государстве отсутствие цензуры скорее следовало бы признать парадоксом, чем-то аномальным. Сам «всесильный» (как считалось) обер-прокурор не смог издать в России оригинальный по стилю и изложению перевод Нового Завета В.А. Жуковского: Св. Синод, обладавший монополией на издательство библейской литературы, ему этого «не дозволил» и Победоносцев напечатал Жуковского в 1895 г. в Берлине!¹¹

Много лет спустя, вспоминая столичную Духовную Академию, выдающийся ученый-экзегет Нового Завета Н.Н. Глубоковский подчеркивал, что православный конфессионализм никогда не был изуверством мысли и требовал только, «чтобы научные деятели разумно и по совести выполняли свои высокие задачи и строго держались обязательств своей веры». Н.Н. Глубоковский был убежден, что каждый исследователь сам должен не брать на себя то, что нельзя исполнить с научной объективностью, так как невозможно подрывать собственные правящие учреждения, «если люди не лукавствуют, а искренно служат им и добро-совестно ищут от них санкционирующих отличий»¹².

Н.Н. Глубоковский приводил примеры острых по тем временам (конец XIX — начало XX ст.) работ, благополучно проходивших рогатки духовной цензуры, особо отмечая, что прежняя (XIX в.) была гораздо лучше новой, «ибо туда попадали по преимуществу штрафованные иноки, или неопытные, или запуганные, всего боявшиеся и желавшие отличиться»; он приводил пример, как один из таких цензоров зачеркнул в «Богословской Энциклопедии» половину Пап Иннокентиев на том основании,



Профессор Н.Н. Глубоковский

что их слишком много, а они не православные, в связи с чем К.П. Победоносцев остроумно заметил ученому, что не надо обращать внимания на дураков¹³.

Впрочем, дело было не только в «дураках». В РГИА сохранилась записка «О придавленности епархиальной церковной печати» (1898 г.), адресованная К.П. Победоносцеву. Если необходимость цензурирования богословских и историко-церковных сочинений, как уже указывалось, в российских условиях была вполне логичной, то вопрос о том, где и как цензурировать местные материалы, оставался дискуссионным. Собственно говоря, это и продемонстрировала адресованная обер-прокурору Св. Синода записка. Ее автор — редактор Ярославских епархиальных ведомостей Николай Корсунский — обращал внимание Победоносцева на практику цензурирования эпохи Александра II

и предлагал к ней вернуться. В 1869 г. в России, напоминал Корсунский, епархиальному духовенству разрешалось все свои сочинения духовно-нравственного содержания и прочую такого рода литературу печатать с разрешения местной духовной цензуры под наблюдением местного епископа. Так, 2 апреля 1870 г. Ярославский архиерей Нил предложил своей консистории учредить местный цензурный комитет. Но уже спустя три года, по частному случаю, от Св. Синода пришло разъяснение, что под местной цензурой следует понимать назначаемых епархиальным преосвященным цензоров епархиальных ведомостей или цензоров проповедей и катехизических поучений. Таким образом, «цензурные по епархиям Комитеты Св. Синодом постепенно были закрываемы». Последний — Ярославский — закрыли в 1896 г. Что же осталось? Остались епархиальные цензоры для разъяснения проповедей¹⁴. В результате, писал Н. Корсунский, «жизнь епархиальных редакций отменой местной цензуры решительно заедена». Редактор просил снабдить его правом столиц (С.-Петербурга и Москвы) печатать в Ярославле без цензуры брошюры и книги под условием — ранее выпуска их из типографии представлять в канцелярию Св. Синода и обер-прокурора, а также в другие правительственные учреждения по несколько экземпляров.

«Благословите посему, Ваше Высокопревосходительство, — заканчивалась записка, — для блага дела установить прежний порядок вещей, восстановив существовавший у нас в годы 1870–96. местный цензурный комитет, или как хотите его назовите, — принесший епархии и церковной науке немало пользы, а местных деятелей оживлявший. Это есть желание и Его Высокопреосвященства»¹⁵. Итог записки был самым неожиданным: его высокопреосвященство отстранил Н. Корсунского от заведывания редакцией Ярославских епархиальных ведомостей, что встретило полное понимание у обер-прокурора, выразившего, правда, сочувствие отстраненному¹⁶. Действия Победоносцева, впро-

чем, невозможно назвать алогичными: он продолжал свою прежнюю политику, направленную на усиление контроля над духовной жизнью православной России. Для примера вспомним: при пересмотре цензурного устава в 1885 г. были окончательно упразднены существовавшие при провинциальных духовных академиях (т.е. в Киеве и Казани) цензурные комитеты. Таким образом, цензура окончательно «прописалась» в столицах.

Почему же Победоносцев не хотел ее (цензуры) «децентрализации», ведь это существенно облегчило бы жизнь цензорам столиц? Точного ответа у меня нет, однако предположение высказать возможно. Скорее всего, обер-прокурор не желал отказываться от возможности контролировать церковную прессу потому, что боялся ее излишней самостоятельности в освещении тех историко-канонических проблем, которые, оставаясь вполне официальными и достойными обсуждения, в то же время могли стимулировать нежелательные дискуссии о насущности реформ в русской Церкви и констатировать факт ее антиканонического устройства. То, чего наивный Корсунский не видел и даже, скорее всего, не подразумевал, сразу понял многоопытный Победоносцев, написавший Ярославскому архиепископу, что отстраненный редактор «действительно бывает странен в своих действиях», и никак не затронувший поднятую им проблему восстановления местного цензурного комитета!

Суммируя, можно определить смысл существования духовной цензуры словами одного из тех, кто ее осуществлял. В конце XIX ст. некий архимандрит Никон в письме К.П. Победоносцеву специально подчеркнул, что цель, а потому и обязанность духовной цензуры — «не допускать в произведениях печати колебания учения Православной Церкви, ее преданий и обрядов, или вообще истин и догматов христианской веры. Исследование прав собственности и защита авторских прав и материальных интересов част-

ных лиц не входит в круг действий цензуры, почему при представлении книг и рукописей в цензуру имена сочинителей, переводчиков и издателей могут оставаться неизвестными ни цензору, ни Цензурному Комитету»¹⁷. В «теории», цензор должен был являть собой образец богословски подготовленного, знающего все «веяния» современной науки человека. В реальной жизни найти такого человека было затруднительно, к началу XX ст. особенно (на что указывал цитированный выше Н.Н. Глубоковский). Однако заявить, что цензоры в большинстве своем были малосведущи и подозрительны, также нельзя. Их работа считалась необходимой, но была неблагодарна. Это всегда нужно помнить.

Итак, в эпоху Николая II, до революционных событий 1905 г., в России действовала специальная духовная цензура, располагавшаяся в С.-Петербурге и в Москве. Ежегодно цензоры рассматривали многие сотни книг и брошюр историко-церковного и богословского характера, как принадлежавшие перу русских ученых, так и предполагавшиеся к изданию западные переводы. Регулярно в отчетах обер-прокурора Св. Синода результаты деятельности цензоров находили свое отражение. Так, в 1894–1895 гг. в цензурных комитетах двух столиц было рассмотрено 9 801 издание и 8 966 одобрено к печати. Почти половина одобренных изданий (4 135) получило так называемые билеты, позволявшие приступить к опубликованию работы¹⁸.

Работу цензурных комитетов можно кратко представить в виде таблицы¹⁹.

Годы	Рассмотрено изданий	Дозволено к печати	Выдано билетов
1896	2 524 (СПб: 989; М: 1 535)	2 251 (СПб: 902; М: 1 349)	1 701 (СПб: 505; М: 1 196)
1897	2 567 (СПб: 1 015; М: 1 552)	2 231 (СПб: 797; М: 1 434)	1 917 (СПб: 531; М: 1 386)

1898	2 861 (СПб: 1 287; М: 1 574)	2 441 (СПб: 1 074; М: 1 367)	1 711 (СПб: 487; М: 1 224)
1899	3 112 (СПб: 1 514; М: 1 598)	2 184	1 774
1900	3 395 (СПб: 1 890; М: 1 505)	3 019 (СПб: 1 625; М: 1 394)	1 832 (СПб: 598; М: 1 234)
1901	3 734 (СПб: 2 109; М: 1 625)	3 553 (СПб: 1 935; М: 1 518)	1 887 (СПб: 726; М: 1 161)
1902	3 826 (СПб: 2 338; М: 1 488)	3 572 (СПб: 2 227; М: 1 345)	1 190 (СПб: 882; М: 1 168)
1903	4 075 (СПб: 2 422; М: 1 653)	3 767 (СПб: 2 166; М: 1 591)	2 077 (СПб: 822; М: 1 255)
1904	1 281	1 114	1 074

В отчете обер-прокурора за 1905–1907 гг. специального параграфа «цензура» уже нет. Это обстоятельство не может вызвать удивления: после революционных событий 1905 г. в жизни Православной Церкви, как и в жизни всего российского общества, произошли огромные изменения. Вернее будет сказать, что революция оказала опосредованное влияние на внутрицерковную жизнь. Так, 24 ноября 1905 г. появились Временные правила о повременных изданиях, а 26 апреля 1906 г. — Временные правила для неповременной печати. В результате, была *de jure* отменена предварительная цензура — как общая, так и духовных повременных изданий. Это вызвало у церковных правоведов справедливые сомнения: ведь вопрос «о наказании преступлений против религии, совершаемых в печати, ввиду закона о свободе совести, остался невыясненным, и религия и ее исповедание остались вне защиты закона»²⁰.

С конфессиональной точки зрения (Православная Церковь считалась в империи «первенствующей и господствующей») вопрос можно считать вполне обоснованным. Поэтому уже вскоре духовные власти взялись за выработку правил для наблюдения за церковной литературой и весной

1906 г. представили их в Св. Синод. А 18–25 ноября 1906 г. Св. Синод издал Правила о литературной деятельности церковно-должностных лиц²¹. Этими правилами, указывал профессор И.С. Бердников, «упорядочена деятельность лишь лиц, занимающих церковно-должностное положение в духовном ведомстве. Отношение же церковной цензуры к произведениям печати вообще, не исключая и произведений, трактующих о предметах христианской веры и нравственности, оставлено в тени. Получается впечатление такого рода, будто духовная цензура есть установление ведомственное, будто за пределами этого ведомства ее влияние не должно иметь места, будто простые верующие, светские люди, не подлежат юрисдикции Церкви в печатном слове и в литературной деятельности. Подобное воззрение, конечно, не выдерживает критики»²².

Ясно, что профессор И.С. Бердников указывал и на необходимость включения в новые правила духовной цензуры положения о праве церковной власти наблюдать за всеми произведениями печати, выходящими в государстве и привозимыми в Россию из-за рубежа. Такие правила в 1910-е годы разрабатывались специальной Синодальной комиссией, деятельность которой, по всей видимости, была прервана Первой мировой войной. Исходя из конфессиональной пристрастности имперских властей и, в то же время, учитывая произошедшие после 1905 г. изменения, комиссия полагала, что сочинения откровенно богохульные и подвергающие осмеянию православную веру, равно как и работы отступников и еретиков, «могут и должны быть подвергаемы церковной властью формальному осуждению ее и запрету обращения среди православных христиан»²³. При этом репрессии со стороны уголовных законов также не исключались (хотя и не являлись обязательными). Цензурное наблюдение за светскими произведениями Св. Синод должен был распределять между епархиальными архиереями. Комиссия также полагала, что издания Священного Пи-

сания, богослужebные и вероучительные книги должны принадлежать исключительно высшей церковной власти²⁴.

Получается, что Православная Церковь полагала, что в ее монопольном праве цензурировать не только издаваемые Святейшим Синодом и различными православными организациями издания, но и следить за «религиозной чистотой» светских произведений. Теоретически подобный подход вполне оправдан (так как государство *de jure* — православное), но с точки зрения политических реалий последнего предреволюционного десятилетия он выглядит совершенным анахронизмом. Впрочем, в любом случае важно отметить имевший место конфликт между правом (церковным) и фактом. Своеобразным отражением этого конфликта и можно считать исчезновение из «Всепопданнейших отчетов обер-прокурора», начиная с отчета за 1905–1907 гг., специального параграфа о «цензуре».

В сохраненном же разделе о «духовной литературе», как и ранее, сообщалось, какие наиболее значимые в научно-богословском и историко-церковном отношении книги были за прошедшее время изданы. Именно в разделе «духовная литература» заинтересованный читатель отчетов мог регулярно знакомиться с обзором важных (с точки зрения составителей) статей богословских журналов, а также узнавать о новых периодических изданиях (стоит отметить и то, что в отчетах синодального обер-прокурора регулярно давался краткий обзор журнала «Народное обозрение»). Существовал в отчетах и параграф «книжное дело» (хотя и непостоянно: например, в отчетах за 1902 и 1903–1904 гг. этот параграф отсутствует). В «книжном деле» можно было прочитать об успехах и проблемах церковно-издательского дела, о книгах (преимущественно учебниках и пособиях), которые выпускались Православной Церковью для образовательных нужд ее чад.

Организационно все это оформили, в 1894 г. учредив при Синодальном Училищном совете Издательскую ко-

миссию «для заведывания печатанием и продажей по удешевленным ценам учебников, учебных пособий и книг для внеклассного чтения»²⁵. 7 февраля 1900 г. Николай II утвердил проект штата Издательской комиссии Училищного совета при Св. Синоде. Цель была самая благородная: снабжение церковно-приходских школ грамоты учебниками и учебными пособиями по предметам этих школ, а также учащихся и народных библиотек и читален книгами для чтения. Издательской комиссии полагался штат в 14 человек (председатель, 2 постоянных члена, 2 редактора, делопроизводитель и его помощник, бухгалтер с помощником, книгохранитель с помощником, 2 счетных чиновника и заведующий книжной лавкой)²⁶.

Год от года Издательская комиссия демонстрировала свои успехи на ниве образования. Так, в 1898 г. Комиссия разослала в епархии Православной Российской Церкви 1 911 284 экземпляров учебных изданий, среди которых 475 871 экземпляр составляли учебники по Закону Божию, 648 086 — по русскому языку, 523 358 — по славянскому языку, 105 805 — по арифметике, 22 314 — по церковному пению и т.д.²⁷. Как видим, Св. Синод брал на себя обязанность снабжения церковных школ не только религиозными пособиями, но *в первую очередь* (судя по тиражам) светскими учебниками, прекрасно понимая свою ответственность за дело народного образования, ведомого Православной Церковью. Со временем эта ответственность не притуплялась. Доказательством сказанному может служить статистика.

К примеру, в 1900 г. усилиями Издательской комиссии было издано 14 наименований различных учебных книг от 5 000 до 400 000 экземпляров каждое и 10 наименований для внеклассного чтения — от 5 000 до 20 700 экземпляров; всего же 2 700 000 экземпляров на сумму 1 113 494 рубля²⁸. В следующем 1901 г. издали 11 наименований учебных книг от 10 000 до 500 000 каждое и для внеклассного чте-

ния — 31 наименование от 10 000 до 20 000 тысяч. Всего же продали со складов 3 537 486 экземпляров на сумму 871 347 рублей. Как видим, книг продали почти на 837 000 больше, а денег получили меньше. Это, очевидно, свидетельствовало о снижении цены на печатную продукцию. Видимо, не будет большой натяжкой предположить, что власти стремились расширить круг покупателей, быстрее продать товар и, соответственно, увеличить обороты денежных средств, предназначенных для издательской деятельности. Кстати сказать, число складов по епархиям империи к концу 1901 г. достигло 553²⁹.

После событий 1905 г. в параграфе «книжное дело» можно было встретить и отклики Св. Синода на предложения Государственной Думы об удешевлении издаваемых Издательской комиссией книг и ознакомиться с принятыми на этот счет решениями. Яркий пример сказанному — отчет обер-прокурора (им тогда был С.М. Лукьянов) за 1909 г. Именно в том году, в апреле, при рассмотрении сметы Св. Синода в Государственной Думе состоялся обмен мнениями относительно деятельности Издательской комиссии и ее финансирования. Докладчик бюджетной комиссии по делам Православной Церкви октябрист Е.П. Ковалевский в своем выступлении 14 апреля 1909 г. назвал Комиссию очень полезным учреждением, распространившим в большом количестве очень дешевые и прекрасно изданные учебники для начальных школ. Правда, с бюджетной точки зрения, у Е.П. Ковалевского вызывало сомнение «то, что обороты Издательской комиссии *слагаются из поступлений с учебников*, а на приобретение учебников ассигнуется из казны 770 000 рублей. Из них не все, правда, а некоторая часть, — заявлял докладчик, — по утверждению бывшего обер-прокурора (т.е. П.П. Извольского. — С.Ф.) около 2/5 поступает в Издательскую комиссию. Таким образом, те остатки, которые остаются у этой Комиссии, в сущности говоря, являются остатками от поступлений из

гос. казначейства и, следовательно, казенное ассигнование переводится потом в капитал или в специальные средства, имеющие уже как бы частный характер капитала, предназначенного для данного учреждения»³⁰. На замечание незамедлительно отреагировал С.М. Лукьянов, отметивший, что необходимо отличать остатки, обращаемые в епархиальные средства Синода от тех, которые предоставляются в распоряжение духовного ведомства без обращения в специальные средства. «К первым остаткам, которые только и имеются в виду бюджетной комиссией, — подчеркнул обер-прокурор, — относятся остатки от кредитов: 1) на содержание духовенства, миссий и миссионеров и 2) на церковные школы»³¹. Следующим выступающим по смете Св. Синода был председатель Комиссии по делам Православной Церкви октябрист В.Н. Львов. От имени Комиссии, среди прочего, он предложил депутатам Государственной Думы, «чтобы, несмотря на достигнутое удешевление издаваемых Издательской комиссией при Уч. совете учебных книг и пособий, названная Комиссия стремилась к дальнейшему их удешевлению, с обращением на этот предмет той части прибыли, которую окажется возможным употребить после покрытия операционных или иных расходов»³². Пожелание В.Н. Львова было встречено обер-прокурором с полным пониманием и сочувствием, так как оно свидетельствовало «о добром мнении», сложившемся в думских кругах об издательской деятельности Комиссии³³. В итоге, 16 апреля 1909 г. выраженное В.Н. Львовым пожелание Государственная Дума безо всяких проблем утвердила³⁴.

Благодарность С.М. Лукьянова не осталась лишь данью простой любезности. Уже вскоре Издательская комиссия, с разрешения Св. Синода, признала возможным принять ряд мер, направленных к дальнейшему удешевлению ее изданий. Предполагалось с 1910 г. вместо ранее установленных 30% делать уступку с объявленной цены самых необходи-

мых учебных пособий в 35%; максимально понизить продажную цену при повторных изданиях: а) на те издания, за которые не уплачивался авторский гонорар; б) на те учебники, за которые хотя авторский гонорар и выплачивался, но повторность изданий облегчала все заготовительные расходы; в) на книги церковно-славянской печати (Евангелие и т.п.); г) на книги, значительное увеличение спроса на которые позволяло печатать их единовременно огромным тиражом³⁵.

В те же годы Училищный совет выслал в епархии собственных изданий на сумму 901 431 рубль 84 копейки (соответственно: на 404 579 р. 71 коп. в 1908 г. и на 496 852 р. 13 коп. в 1909 г.) Всего же тогда было израсходовано 1 859 058 р. 95 коп. (909 042 р. 54 коп. в 1908 г. и 950 016 р. 41 коп. в 1909 г.), включая в эту сумму затраты на покупку книг частных изданий, наглядных пособий, письменных принадлежностей и выделение редакции «Народного образования» 3 527 р. 74 коп.³⁶ Отдельно нужно сказать, что именно тогда, в 1908 г., в С.-Петербургской Синодальной типографии впервые отпечатали своеобразную «народную Библию» — компактное издание всех книг Священного Писания Ветхого и Нового Заветов на русском языке «в небольшом формате и за небольшую цену» (1 рубль)³⁷.

В следующем, 1910 г. Издательская комиссия отпустила книг и пособий общим тиражом 3 733 767 экземпляров на сумму 991 634 р. 95 коп. Стремясь как только возможно понизить цены, Комиссия продавала свои издания с уступкой 30% от номинальной цены (а некоторые учебники даже 35%). С книг, изданных частными издательствами, делалась уступка в 10% от номинальной стоимости³⁸. В 1911–1912 гг. Издательская комиссия вновь могла констатировать, что ее деятельность была вполне успешна. Начали обслуживать читателей 1 500 новых библиотек, в состав каждой из которых вошло в среднем по 393 книги. Всего же

книг и пособий в 1911 г. отпустили на сумму в 746 447 р., а в 1912 г. — на 812 874 р. Уступки с номинальных цен повторились. Тогда же, наконец, Московская Синодальная типография закончила капитальный труд по изданию Четий-Миней на русском языке³⁹.

Следующие два отчета обер-прокурора — за 1913 и 1914 гг. — также дают понять, что Издательская комиссия при Училищном совете темпы работы год от года не снижала. В 1913 г. в епархии было отпущено 2 925 485 экземпляров книг и пособий на сумму 995 630 р. 90 коп. (в том числе собственных изданий Училищного совета — на 619 783 р. 13 коп.)⁴⁰, в 1914 г. — на сумму в 1 007 430 р. В отчете за 1914 г. отмечалось, что Издательская комиссия продолжала приобретать и снабжать школы книгами и учебными пособиями, разрешенными к обращению в церковных школах, что число учебников и учебных пособий достигло 560 наименований, а число книг для внеклассного чтения — 1 500⁴¹. Кроме того, в отчете за 1914 г. даже подводился краткий статистический итог двадцатилетней деятельности Издательской комиссии. Так получилось, что это был последний итог ее деятельности: отчет увидел свет в 1916 г., а следующий год кардинально и, как оказалось, навсегда изменил течение прежней церковной жизни.

Итак, если в 1895 г. издали 20 наименований книг и учебников, то за следующие пять лет (до 1900 г.) к ним прибавились еще 48. А с 1900 по 1908 гг. было опубликовано 137 наименований книг и учебников, и с 1908 по 1914 гг. — 79. А в год начала Первой мировой войны Издательская комиссия выпустила еще 37 наименований! «В каталоге изданий Училищного Совета на 1915 год, — говорилось в отчете, — значится учебных руководств, пособий, программ и карт — 65, нотных изданий для церковного и школьного пения — 19, книг для внеклассного чтения: а) рел.-правственного содержания — 57, б) по истории церковной и гражданской — 75, в) по словесности — 49, г) по педагогике — 11, д) разного со-

держания — 8 и е) книг справочного характера, портретов, картин, планов и чертежей — 37, всего же 321 название»⁴².

Впрочем, о том, что выпускает Св. Синод, можно было узнавать и более удобным способом, нежели тот, что предоставлялся внимательному читателю ежегодных отчетов обер-прокурора. «По распоряжению Начальства» Синодальная типография выпускала «Каталог Синодальных и других изданий» (СПб., 1905; 1914). В «Каталоге» 1905 г. был помещен и краткий обзор столичной типографии Св. Синода. Примечательно, что, давая исторический очерк развития типографии, его составители специально указали на тесную связь роста типографии с переводом Библии «на русское наречие и с обнародованием правил о церковно-приходских школах»: перевод 1875 г. вызвал беспрецедентный спрос на Священное Писание, а учреждение ЦПШ (на основании правил от 13 июня 1884 г.) «усилило требования на учебные руководства и пособия»⁴³. Особенно активность типографии проявилась в конце XIX — начале XX столетий⁴⁴, в чем у нас уже была возможность убедиться и о чем мы еще будем вести речь. Книги отпускались покупателям за наличные деньги, в кредит и на текущий счет, причем когда книги приобретались за наличные деньги, покупатель пользовался уступкой от суммы забора: от 25 до 100 рублей — 10%, от 100 до 500 рублей — 15%, от 500 рублей и более — 20% и на 1000 рублей — 25%. Государственным учреждениям, братствам и причтам церквей, а также должностным лицам книги могли отпускаться в кредит, с 10% уступкой (на сумму, особо согласованную с управлением типографии)⁴⁵.

Книги в «Каталоге» располагались сообразно их содержанию, по отделам. В «Каталоге» 1905 г. таких отделов шесть: I. а) Книги Священного Писания и б) Толкования на него; II. Книги церковно-богослужебные и потные; III. Творения св. отец, жития святых и книги для назидания.

тельного чтения; IV. Иноверие, раскол и сектанство; V. Книги учебные, справочные, история и церковное законоположение; VI. Частные издания. В «Каталоге» 1914 г. издания появился седьмой отдел, никак уже не связанный с собственно издательской деятельностью Св. Синода. Он назывался «Кресты, иконы и образки». Если в «Каталоге» 1905 г. можно было найти 994 наименования различной печатной продукции, то в «Каталоге» 1914 г. — уже 1 144. К 1914 г. покупатели получили право покупать книги не только за наличные деньги, в кредит и на текущий счет, но и под аванс. Это значило, что покупатели могли вносить вперед 750 р. и затем забирать книги, «по мере их надобности, на тысячу руб., по номинальной стоимости». Миссионеры, миссионерские организации, приходские причты и приходские организации получили право (благодаря определению Св. Синода за № 3 257 от 16–25 апреля 1914 г.) приобретать синодальные издания с 25% скидкой, правда, при условии оплаты наличными⁴⁶.

Цены, указанные монополистом (т.е. Св. Синодом) на разные издания колебались от 38 р. 75 коп. за комплект Четий-Миней и 10-рублевой Библии, в шагреновой коже, с золотым обрезом, до десятикопеечного буклета с 10-ю Заповедями Моисея. Характерно, что в VI отделе («частные издания») упоминались почти все основные издания К.П. Победоносцева: в «Каталоге» 1905 г. их было 20, а в «Каталоге» 1914 г. — 16 (при этом, если в 1905 г. VI отдел открывался работами обер-прокурора, то в 1914 г. работы Константина Петровича, видимо, как «бывшего», помещались уже в алфавитном порядке).

Итак, Св. Синод был не только издателем, но и продавцом своей печатной продукции (равно как и продукции, издававшейся под его «маркой»). Существовая в условиях рынка, он вынужден был продумывать все до мелочей: от цензурирования выпускаемых книг и учебников, которые должны были соответствовать православным нормам, до

системы скидок. А так как абсолютное большинство синодальных работ (в том числе и все официальные сборники и труды) проходило через С.-Петербургскую Синодальную типографию, то более подробно рассказать о ее деятельности мне представляется небесполезным.

В мае–октябре 1914 г. в Лейпциге планировалось проведение выставки книгопечатания и графических искусств. Столичная типография Св. Синода задолго начала подготовку к участию в этой выставке. Список отправляемых в Лейпциг книг насчитывал 75 наименований (в основном литература была религиозного содержания: Библия различных изданий, отдельно — Новый Завет, Евангелия, Молитвослов и т.п.; а также «Церковные ведомости», комплекты журнала «Народное образование», Каталоги Синодальных изданий). Подготовка к поездке в Лейпциг была инициирована специальным определением Св. Синода от 9–16 апреля 1914 г. за № 3 095, разрешившего управляющим Московской и С.-Петербургской синодальными типографиями принять участие в Русском Отделе Международной выставки печатного дела и графики, (в научно-показательном отделе) экспонированием старопечатных книг, современных печатных произведений, образцов шрифтов и стереотипов «с составлением для выставки кратких записок по истории и обзору деятельности Синодальных типографий и краткого описания к отделу старопечатных книг»⁴⁷.

Из помещенного обзора можно узнать, что еще в 1895 г. на первой Всероссийской выставке печатного дела, проходившей в столице империи, Синодальная типография получила признательность за участие вне конкурса⁴⁸. Таким образом, к 1914 г. типография уже почти двадцать лет активно демонстрировала свои достижения в области печатного дела, постоянно увеличивая тиражи. К началу Первой мировой войны типография печатала: служебные и некоторые богослужебные книги, молитвословы и т.п. из-

дания (все это — с благословения Св. Синода), различные книги, преимущественно учебники и пособия для ЦПШ (по заказам Издательской комиссии Училищного Совета при Св. Синоде), «Церковные ведомости» с прибавлениями и приложением «Приходского чтения», педагогический журнал «Народное образование», издававшийся Училищным советом, деловые бумаги, бланки и т.п. материал для центральных учреждений Св. Синода, различные печатные работы по заказам частных лиц и учреждений⁴⁹.

В «Кратком очерке истории и современного состояния Синодальной типографии» мы можем ознакомиться также и со статистическими сведениями о количестве книг, напечатанных за период с 1 января 1903 по 1 января 1913 гг., т.е. практически за последнее предвоенное десятилетие. Несколько слов о максимальных тиражах. Больше всего напечатали кратких молитвенников для православных воинов (3 028 000 экземпляров⁵⁰), далее — Новых Заветов на русском языке (2 025 000 экземпляров⁵¹), Евангелий на славянском и русском языках (1 190 000 экземпляров⁵²), молитвословов для мирян (775 000 экземпляров⁵³), Евангелий на русском языке (990 000 экземпляров⁵⁴), Псалтирей (665 000⁵⁵). Тираж Библии на русском языке на указанный период достиг цифры в 185 000 экземпляров⁵⁶. Всего же было издано 13 412 885 экземпляров книг, учебников, бланков⁵⁷.

Среди наиболее распространенных изданий Училищного совета числились: «Наставление в Законе Божием» архиепископа Агафодора (2 400 000 экземпляров), «Методический сборник арифметических примеров и задач» за 1, 2 и 3 годы обучения Цветкова (2 050 000 экземпляров), «Обучение церковно-славянской грамоте» (книги 1 и 2 для учеников) Ильминского (1 600 000 экземпляров) и так далее⁵⁸. Всего же за десятилетие с 1903 по 1913 гг. издания Училищного совета составили 18 308 010 экземпляров⁵⁹. Впечатлял и общий тираж «Церковных ведомостей» —

22 031 000 экземпляров, а с различными изданиями редакции журнала — на 3 772 050 экземпляров больше (всего 25 803 050⁶⁰). Для примера: общий тираж «Народного образования» за указанные годы составил вместе с приложениями 3 193 120 экземпляров, а общее число печатных работ по заказам частных лиц и учреждений — 4 223 891 экземпляр. Итог работы типографии в целом был поистине впечатляющим — 64 940 956 экземпляров⁶¹.

Если же принять общее число издаваемых в России к 1913 г. наименований книг (34 006) за 100%, то процент книг и изданий, выпускавшихся Св. Синодом к тому же времени (1 144), составит 3,36%. Это был немалый процент, свидетельствовавший об активизации издательской деятельности Православной Российской Церкви — ведь синодальные издания, выпускавшиеся преимущественно в столичной типографии на Кабинетской улице, 15 (и, в гораздо меньших масштабах, в Московской типографии, располагавшейся на Никольской улице), обеспечивали многотысячную армию читателей-клириков и их семей, десятки тысяч монашествующих, а также духовные семинарии и училища.

В отличие от светских издательских фирм и организаций, существовавших в то время в империи, издания Св. Синода имели постоянную и, видимо, самую многочисленную читательскую аудиторию, на удовлетворение запросов которой и была ориентирована издательская деятельность Церкви. Разумеется, и все основные церковные издательские проекты реализовывались собственными силами и в своей (Синодальной) типографии. Приведем пример с напечатанием «Отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе».

Известно, что 1905 г. стал для Православной Российской Церкви переломным. Именно тогда решался вопрос о том, состоится ли более 200 лет ожидавшийся Поместный Собор или нет и, следовательно, будут ли приняты реше-

ния, позволяющие восстановить каноническое устройство ПРИЦ. 28 июня 1905 г. глава ведомства православного исповедания К.П. Победоносцев предложил членам Св. Синода провести подготовительные работы по вопросам, предназначенным к рассмотрению на Соборе. Обер-прокурор желал ознакомиться с мнениями епархиальных архиереев по вопросу о необходимости учреждения патриаршества.

Как известно, К.П. Победоносцев являлся сторонником петровской синодальной реформы и, не желая проводить глобальную реформу церковного управления, надеялся на поддержку архиереев, большинство которых своим возвышением было обязано непосредственно ему. Весной 1905 г., встретившись с оппозицией в Св. Синоде, он решил обратиться к епископату, будучи убежден в извечном консерватизме последнего и надеясь, что архиереи скажут реформе «нет». Кроме вопроса о патриаршестве, Победоносцев предложил к обсуждению и вопросы о разделении России на церковные округа (под управлением митрополитов), о преобразовании церковного управления и суда, о приходе, об усовершенствовании духовных школ, о порядке приобретения церковной собственности, о епархиальных съездах, об участии священнослужителей в общественных организациях и о предметах веры.

В соответствии с указанием обер-прокурора, спустя месяц, 27 июля 1905 г., Св. Синод постановил епархиальным архиереям «войти в суждение по означенным вопросам, предоставив в помощь себе по разработке означенных вопросов пригласить лиц, заслуживающих доверия и способных оказать в этом деле содействие, и соображения свои представить Святейшему Синоду не позднее 1 декабря для дальнейшей разработки и приведения в систему доставленных материалов и отзывов»⁶².

С конца октября 1905 г. в Св. Синод стали приходить ответы епископов. И хотя К.П. Победоносцев покинул свой пост еще 19 октября, ответы эти *post factum* свидетельство-

вали, что архиереи «не оправдали» надежд старого обер-прокурора, почти единогласно заявив о необходимости проведения церковных реформ (только Тульский и Туркестантский Владыки поддержали существовавший порядок). По существу, это был приговор синодальной системе. Таким образом, публикация «Отзывов епархиальных преосвященных» становилась своеобразной констатацией той истины, что князья Церкви ждут перемен и готовы решать застарелые церковные проблемы соборно. Не случайно, думается, к подготовке этой публикации приступили уже в конце ноября 1905 г., т.е. еще в период получения отзывов.

30 ноября 1905 г. в Синодальную типографию поступила записка товарища обер-прокурора тайного советника Петра Ивановича Остроумова. «Подготовительная комиссия по наблюдению за печатанием и систематизацией материала для Поместного Собора, — говорилось в записке, — покорнейше просит типографию принять на себя ответственную корректуру печатаемых отзывов епархиальных преосвященных по вопросам, подлежащим рассмотрению Поместного Собора»⁶³. Тогда же просьба обер-прокуратуры была удовлетворена и типография приступила к исключительно ответственной работе по подготовке материалов к ожидавшемуся тогда Собору. А в начале весны следующего, 1906 г., (8 марта) канцелярия обер-прокурора Св. Синода обратилась к управляющему типографией Александру Васильевичу Гаврилову с просьбой доставить обер-прокурору кн. А.Д. Оболенскому один экземпляр «в лучшем переплете девяти сводок отзывов Еп. Преосв. по вопросам Поместного Собора» и полный комплект «тех же сводок, сброшюрованных отдельно в шелковых муаровых ленточках, для поднесения Его Имп. Вел.»⁶⁴

Видимо, в ближайшие дни князь на очередном докладе и вручил отзывы Николаю II⁶⁵. Думается, это нельзя считать случайностью: 8 марта приступило к работе Предсо-

борное Присутствие, и обер-прокурор был очевидно заинтересован в информировании самодержца о мнениях епархиальных архиереев. Спешка при подготовке отзывов объясняется также и тем, что вопрос о созыве Поместного Собора считался тогда актуальным. В подобных условиях, которые без преувеличения можно назвать экстремальными, Синодальная типография сделала максимум возможного, ознакомив церковную общественность с мнениями русских архиереев.

«Вот уже четыре месяца, как С.-Петербургская типография усиленно работает над печатанием материалов по церковным вопросам для предстоящего Всероссийского Поместного Собора, — сообщал 21 апреля 1906 г. директору Хозяйственного управления при Св. Синоде, действительному статскому советнику С.В. Праведникову, А.В. Гаврилов. — Материалов так много, что приходится типографию держать открытой с раннего утра до поздней ночи»⁶⁶. А в мае 1906 г. управление столичной Синодальной типографии представило в Хозяйственное управление за № 2 246 два счета, из которых мы можем узнать, сколько стоило выполнение этого важного синодального заказа⁶⁷.

Итак, «Отзывов» (три части и особое «Приложение») отпечатали 1 000 экземпляров на сумму 7 272 р. 75 коп. Далее, отпечатали 1 000 экземпляров отдельных «Сводок отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» на сумму 2 291 р. 70 коп. Таким образом, общие типографские расходы по напечатанию «Отзывов» и «Сводок» составили 9 534 р. 45 коп.⁶⁸ Исходя из этой суммы, мы можем рассчитать, сколько стоил Св. Синоду том «Отзывов»: его типографская стоимость не превышала 2 р. 42 коп. за один том и 2 р. 27 коп. за один том «Приложения». Средняя стоимость тома (и «Отзывов», и «Приложения») составляла 2 р. 38 коп. Разумеется, розничная цена томов и всего издания была выше, но все-таки оставалась вполне обычной для крупноформатного синодального из-

дания (к примеру, цена «Всепоподданнейшего отчета обер-прокурора Св. Прав. Синода... за 1903–1904 гг.» (или за 1905–1907 гг.) составляла 3 р. за том).

В том же 1906 г. Синодальная типография приступила к изданию другого важного сборника материалов, предназначенных для ожидавшегося Поместного Собора: согласно определению Св. Синода от 21 июня 1906 г. за № 3 951, в 1906 г. были напечатаны два тома журналов и протоколов Предсоборного Присутствия⁶⁹, а согласно определению Св. Синода от 22 февраля 1907 г. за № 1 157 — еще два (заключительных) тома⁷⁰. Алфавитный указатель к четырем томам появился два года спустя (но определение по этому вопросу было дано Св. Синодом еще в марте 1907 г., за № 1 633⁷¹). Предсоборное Присутствие, работавшее с 8 марта по 15 декабря 1906 г., собрали с целью предварительно обсудить как ранее намеченные, так и возникшие к тому времени вопросы, окончательное решение по которым должен был принять Собор.

Высказанные на Присутствии исторические, канонические и практические соображения, очевидно, имели также теоретическую ценность, ибо свидетельствовали о стремлении клириков, церковных ученых и православной общественности разработать основные положения церковной реформы и тем самым разрешить проблему псевдосимфонических отношений Православной Церкви в православном государстве. То, что журналы и протоколы Предсоборного Присутствия буквально сразу после составления были изданы отдельными томами (а до того их публиковали в «Церковных ведомостях»⁷²), служило лучшей иллюстрацией искренности священноначалия Православной Церкви, желавшего скорейшего созыва Собора и делавшего все возможное для его подготовки.

В царствование императора Николая II была предпринята попытка создания нового перевода Нового Завета, причем совершил ее не кто иной, как сам обер-прокурор

Св. Синода К.П. Победоносцев. Человек разносторонних дарований, ученый и политик одновременно, Победоносцев в течение многих лет готовил собственный перевод новозаветных текстов и завершил работу в начале XX столетия. Минимальными тиражами его перевод издавался еще в 1901–1905 гг.

«Изданные Константином Петровичем Евангелия, — сообщал в феврале 1904 г. Н.Н. Глубоковскому профессор-новозаветник Казанской духовной академии Михаил Иванович Богословский, — по моему мнению, должны занять почетное место в ряду синодальных изданий, а не оставаться под спудом. И несомненно, *новая редакция, как лучшая, вытеснит из употребления издание прежнего русского перевода*. Впрочем, интересно знать, как он сам думает об этом? Недаром же он так много посвятил труда этому делу»⁷³ (выделено мной. — С.Ф.). К сожалению, мне не удалось найти ответа Н.Н. Глубоковского на это письмо. Однако то, что спустя полтора месяца (23 марта 1904 г.) в очередном письме Богословский вновь восторженно говорит о победоносцевском переводе, заставляет предположить, что у его корреспондента мнение по этому вопросу, очевидно, не было отрицательным («Труд Константина Петровича по переводу Евангелий, бесспорно, должен занять почетное место в ряду синодальных изданий, — повторяется профессор, — и я уверен, что митрополит Антоний (Вадковский, столичный архиерей. — С.Ф.) легко проведет это дело в Синоде. Что же касается пересмотра и исправления этого труда, то при жизни Константина Петровича и без его соизволения едва ли удобно браться за это дело. Этим, пожалуй, можно крайне обидеть старика»⁷⁴).

Итак, у богословов работа обер-прокурора встретила самый благожелательный отзыв. Единственно, что смущало — это необходимость редактуры. Но такой принцип действовал для всех «церковных» (т.е. выполненных для нужд Церкви) переводов, как книг Священного Писания, так и

творений св. отцов и Учителей Церкви. Сложность на тот момент заключалась лишь в статусе переводчика. Однако «статус» вскоре изменила революция 1905 г. и обер-прокурор стал «бывшим», сохранив за собой декоративную должность статс-секретаря и почетное членство в Государственном Совете. В качестве «бывшего» Победоносцев и представил в Синодальную типографию свое окончательно отредактированное издание Нового Завета. К тому времени и относится его переписка с управляющим А.В. Гавриловым, проливающая свет на историю издания усовершенствованного перевода Нового Завета.

Бывший обер-прокурор прислал в Синодальную типографию свой перевод 20 декабря 1905 г. В тот же день по этому делу А.В. Гаврилов разговаривал со столичным митрополитом Антонием (Вадковским), который поручил управляющему типографией представить сведения, «каким порядком вести дело о замене одного перевода другим и не повредит ли эта мера продаже книг Св. Писания в существующем переводе». 21 декабря 1905 г. А.В. Гаврилов написал об этом К.П. Победоносцеву, не забыв уведомить его также о том, что крупный чиновник обер-прокуратуры П.И. Остроумов обещал ему, Гаврилову, «очевидно, с согласия князя» (главы ведомства православного исповедания А.Д. Оболенского), поговорить о переводе в частном совещании Синода⁷⁵.

Гаврилов предполагал сообщить митрополиту: 1) что распоряжение о введении нового перевода пойдет тем же путем, что и прежний перевод, т.е. через Св. Синод — и на утверждение императора; 2) что новый перевод вводится не взамен, а наравне со старым (в Библии будет сохраняться старый, а в Новом Завете помещаться новый); 3) что все издания в новом переводе будут вводиться постепенно. «Отцы настроены в пользу нового перевода, — сообщал управляющий типографией К.П. Победоносцеву, — об этом говорили мне все митрополиты (т.е. С.-Петербургский, Мо-

сковский и Киевский. — С.Ф.) и выразили желание видеть этот новый перевод в общем употреблении, а митрополит С.-Петербургский даже высказался, что в пасхальную обедню он уже читает Евангелие по новому переводу»⁷⁶.

В ответ Победоносцев заявил, что ему было бы желательно не обращаться за ходатайством о разрешении печатать книгу. Его желание состояло лишь в том, чтобы те лица, кого удовлетворял перевод, могли без проблем приобретать его («а вместе с сим может быть и доход для типографии»)⁷⁷. По мнению бывшего обер-прокурора, это только и могло быть основанием для разрешения к печати. Именно в таком смысле новое издание Нового Завета и должно было издаваться — если не с благословения, то с разрешения Св. Синода.

«О замене новым текстом прежнего, — подчеркивал К.П. Победоносцев, — не должно быть и речи в настоящее время, и нынешние издания, параллельные с двумя текстами (т.е. со славянским и русским. — С.Ф.), могут идти в продажу по-прежнему. <...> И вообще, кажется, — продолжал бывший обер-прокурор, — о замене вообще нечего говорить до времени. Ведь у нас, пожалуй, найдутся люди, коим новый перевод покажется соблазном, — и вот почему необходимо еще пускать в ход новые издания со славянским (текстом — С.Ф.). Однако есть Синод. издания *на одном* русском языке. В таковых, а равно и в печатаемых для Библейского Общества, можно, по его желанию, пускать новый перевод»⁷⁸. Таким образом, Победоносцев определил границы возможного распространения своего издания Нового Завета, которое предполагалось печатать в Синодальной типографии и, разумеется, после одобрения текста Св. Синодом.

Изучив письмо К.П. Победоносцева, А.В. Гаврилов весьма оперативно отреагировал на него. Это, конечно же, не удивительно, но все-таки показательно: необходимость быстро и в срок выполнять любые распоряжения синодаль-

ного начальства К.П. Победоносцев за 25 лет управления ведомством православного исповедания сумел прочно внушить подчиненным. Поэтому буквально на следующий по получении письма день (22 декабря 1905 г.) управляющий типографией составил справку, необходимую для работы с представленной К.П. Победоносцевым книгой. Из сообщения А.В. Гаврилова следовало, что в 1902–1905 гг. в Синодальной типографии С.-Петербурга печатались отдельные выпуски Нового Завета (в переводе Победоносцева), без Апокалипсиса тиражом 200–300 экземпляров. Как уже говорилось, 20 декабря 1905 г. Константин Петрович прислал в типографию свой перевод Нового Завета — издания Киевской лавры 1901 г. — с исправлениями, а также и перевод Апокалипсиса (следовательно, письмо бывшего обер-прокурора, написанное А.В. Гаврилову днем позже — 21 декабря, — можно считать не только ответом управляющему типографией и, косвенно, митрополиту Антонию, но и своеобразным комментарием к переводу). «Общее мнение читавших новозаветные священные книги в новом переводе, — отмечал Гаврилов, — сводится к признанию, что этот перевод по своему характеру более отвечает высоте и святости предмета, чем ныне существующий, не чуждый вульгаризма»⁷⁹.

Спустя два месяца, 21 февраля 1906 г., Хозяйственное управление сообщило управляющему типографией, что определением Св. Синода от 11 января 1906 г. за № 26 постановлено «поручить С.-Петербургской Синодальной типографии напечатать и выпустить в свет Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа в переводе на русский язык, исполненном под редакцией К.П. Победоносцева, с тем, чтобы на заглавном листе было отчетливо напечатано: “Опыт к усовершенствованию перевода на русском языке священных книг Нового Завета”, а на обороте заглавного листа было означено: “печатается с дозволения Святейшего Синода”»⁸⁰. Указание, разумеется, было исполнено, и к кон-

цу марта 1906 г. вопрос с названием полностью прояснили, выпустив книгу значительным по тому времени тиражом 3 000 экземпляров⁸¹.

В следующем, 1907 г., вопрос о переиздании перевода К.П. Победоносцева вновь был поднят. Ровно за два месяца до своей кончины, 10 января 1907 г., Победоносцев направил Гаврилову новое послание-записку, особо подчеркнув, что затрудняется дать ответ о продажной цене своего перевода. «Ведь я никогда не считал это издание *своим* и не желал бы считать его, — писал К.П. — Я думал до сих пор, что как Синод разрешил его без всякого с моей стороны ходатайства, то это будет издание типографии»⁸².

Итак, все права переводчик отдавал издателям (Св. Синоду и его типографии), желая лишь одного: увидеть свою книгу опубликованной новым тиражом. Это желание Победоносцева, увы, исполнилось лишь после его смерти: 10 марта Победоносцева не стало. Однако дело с изданием перевода текстов Нового Завета, им выполненного, на том не прекратилось. 7 апреля 1907 г. заведующий типографскими работами получил от А.В. Гаврилова предложение «в целях пополнения Синодальных книжных запасов» распорядиться о напечатании Нового Завета в переводе К.П. Победоносцева тиражом 5 000 экземпляров. На документе имеется карандашная пометка: «три тысячи печатается»⁸³. А через четыре месяца, 10 августа, за эти три тысячи экземпляров в Хозяйственное управление пришел счет — 1 379 р. 45 коп.⁸⁴ Таким образом, типография по каким-то непонятным причинам не напечатала 2 000 экземпляров, ограничившись прежним, 1906 г., количеством книг (3 000 экземпляров). При этом затраты на издание оказались существенно снижены: если 10 января 1907 г. счет за трехтысячный тираж 1906 г. составил 2 003 р. 75 коп.⁸⁵, то счет 10 августа был на 624 р. 30 коп. меньше. Объяснить это можно довольно просто: первое издание всегда дороже переиздания и дополнительного тиража. Кстати

сказать, когда в январе 1907 г. работа по изданию перевода Нового Завета была типографией выполнена, А.В. Гаврилов направил в Хозяйственное управление специальную записку, где заявил о желании установить продажные цены (что ему давно предлагал сделать бывший обер-прокурор): по 72 коп. в листах и по 75 коп. «в бумажке и в переплетах — с добавлением цен переплетов»⁸⁶. Понятно, что за переиздание, выполненное к августу 1907 г., продажные цены были снижены.

Итак, общий тираж нового перевода, выполненного К.П. Победоносцевым, составил 6 000 экземпляров, что стоит признать весьма впечатляющим. Можно предположить, что в последующие годы актуальность нового перевода была снижена двумя причинами. Первая заключалась в том, что после 1907 г. проблема реформирования Православной Российской Церкви в общеимперском масштабе перестала волновать власти (и духовные, и светские). В этой связи победоносцевский перевод Нового Завета стал восприниматься чисто «академически», без связи с вопросом о реформе языка православного богослужения. Вторая причина заключалась в том, что после смерти переводчика, имевшего возможности «воздействовать» на своих, хотя и бывших, но все-таки подчиненных, Св. Синод легко преодолел прежние «пропобедоносцевские комплексы» и без смущения отложил дело до лучших времен.

Таким образом, признаваемый всеми удачным перевод Нового Завета с течением времени не заменил, как предполагалось ранее, прежний перевод, оставшись лишь удачным «филологическим упражнением». Однако уже одно то, что Св. Синод *de facto* и *de jure* одобрил работу К.П. Победоносцева, заслуживает особой акцентации, равно как и то обстоятельство, что тираж «Опыта к усовершенствованию перевода на русский язык священных книг Нового Завета» все-таки достиг 6 000 экземпляров.

На начало XX столетия пришелся и столетний юбилей С.-Петербургской Духовной Академии (1909 г.), который столичная профессура решила использовать и в своих издательских планах. В ознаменование круглой даты было предположено издать Био-библиографический словарь наставников Академии, специальные юбилейные речи и исторические записки. Решение об этом приняли еще в конце 1906 г., а в собрании Совета СПбДА 3 мая 1907 г. ординарному профессору П.Н. Жуковичу было поручено редактирование словаря. На следующий день митрополит Антоний (Вадковский) написал на журнале заседаний Совета: «Исполнить»⁸⁷. Но исполнено это решение так и не было. Уже в 1909 г. профессор П.Н. Жукович обратился к Совету академии с заявлением, в котором постарался указать причины провала возложенного на него поручения.

«Отчасти ожидавшиеся, отчасти совершившиеся, отчасти еще ожидающиеся перемены в наличном составе академической профессорской корпорации, — писал П.Н. Жукович, — расстроили дело составления “Био-библиографического словаря”, которое года два тому назад мне удалось было уже наладить, несмотря на отказ от участия в составлении его некоторой группы профессоров, отчасти по принципиальному несочувствию ему, отчасти по каким-то иным причинам. Налаживать вновь это дело в переживаемое академическо-профессорское безвременье нет уже у меня сил»⁸⁸. Корпорации не оставалось ничего более, как принять сказанное к сведению. Интересная и важная работа была прервана из-за надуманной причины, по сути так и не начавшись⁸⁹.

Неудачей закончилось и обращение «к властям предрежащим» Совета столичной Академии, изложенное в «Записке по вопросу об особом ознаменовании 100-летия С.-Петербургской Духовной Академии». Профессора надеялись, что в ознаменование юбилея их Alma mater государство окажет финансовую помощь богословской науке.

При Академии, как и в Православной Российской Церкви в целом, отмечалось в «Записке», «не существует систематической организации по изданию потребных и капитальных для академической науки первоисточников». Если, писали профессора, на светские научные труды (издание народной поэзии, технические чертежи, воспроизведение художественных орнаментов, издания писателей прежних лет) Государственным Казначейством ежегодно (в качестве казенных субсидий) выделяются сотни тысяч рублей, «то от имени церковно-богословской науки С.-Петербургская Духовная Академия считает своим нравственным долгом пожелать, чтобы в ознаменование ее столетия и ей были предоставлены необходимые средства для ее трудов во имя науки и на благо Церкви»⁹⁰.

Предполагалось, что на каждого ученого-преподавателя Академии необходимо ежегодно выделять сумму, достаточную для издания 3-х печатных листов. Итого — около 14 500—15 000 р. в год⁹¹. Подобное заявление — яркое свидетельство того, как непросто обстояли издательские дела даже в столичной духовной школе, — ведь исследователи вынуждены были использовать формальный повод для заявления о необходимости государственной помощи при осуществлении насущных издательских проектов (прежде всего, как указывалось выше, академическое издание первоисточников).

* * *

Впрочем, не все было так грустно. Именно в эпоху Николая II среди православных изданий появились и такие фундаментальные труды, как, например, «Православная Богословская Энциклопедия»⁹² и «Толковая Библия»⁹³, о публикации и издателях которых необходимо сказать отдельно, равно как необходимо сказать несколько слов и о серии, в которой они увидели свет. Собственно, оба эти издания можно считать итогом, результатом многолетней и плодотворной работы



Профессор А.П. Лопухин

отечественных ученых — богословов и историков религии и Церкви. Расцвет богословской и историко-церковной науки был насильственно прерван только революционными событиями 1917-го и последующих годов.

Вдохновителем обоих изданий (ПБЭ и ТБ) можно назвать профессора С.-Петербургской Православной Духовной Академии Александра Павловича Лопухина (1852–1904). Это был выдающийся бо-

гослов и не менее яркий издатель, имевший предпринимательскую «жилку». Закончив Саратовскую духовную семинарию и столичную духовную академию, он сразу же зарекомендовал себя как серьезный ученый. В 1879–1882 гг. исполняя обязанности псаломщика-миссионера при русской церкви в Нью-Йорке, Лопухин регулярно помещал статьи в «Oriental Magazine», знакомя американцев с русской церковно-религиозной жизнью и собирая материалы для диссертации. В 1882 г. он ее защитил и получил ученую степень магистра богословия («Римский католицизм в Северной Америке»). С 1883 г. Лопухин стал читать в СПбДА сравнительное богословие, а с 1885 г. занял там кафедру древней общей гражданской истории.

Ученый-эрудит, Лопухин в дальнейшем за сравнительно короткое время написал несколько серьезных книг по библейской проблематике⁹⁴, а в 1892 г. взял на себя обязанности редактора двух журналов — «Церковного вестника» и «Христианского чтения». С этого времени он большую

часть своего внимания стал уделять именно издательским делам, сумев добиться значительных успехов. По его инициативе столичная духовная академия в 1895 г. приступила к изданию полного русского перевода творений отца Церкви св. Иоанна Златоуста. И ранее церковные ученые поднимали вопрос о необходимости такого издания, но не представляли, как его осуществить (прежде всего из-за финансовых проблем).

А.П. Лопухин нашел выход, *«впервые применив к духовным журналам тот способ распространения полезных книг, который был уже в ходу у светских издателей, — именно, дав творения св. Иоанна Златоуста в виде приложения к журналам»*⁹⁵ (выделено мной. — С.Ф.). Для церковных изданий это оказалось настоящей находкой, и в последующие годы (вплоть до революции 1917 г.) в виде приложений к журналам были изданы многие замечательные историко-церковные и богословские книги. Будучи человеком практическим (что редко встречается у крупных ученых), А.П. Лопухин в конце своей жизни сумел удачно решить «типографский вопрос», «благодаря чему, — как отмечали современники, — его издания получили превосходный вид, а главное — являлись своевременно, аккуратно»⁹⁶. Понимая, что у исследователей не так уже много «свободных» денег, А.П. Лопухин брал за напечатание в редактируемых им журналах меньшие суммы, чем полагалось по счету⁹⁷.

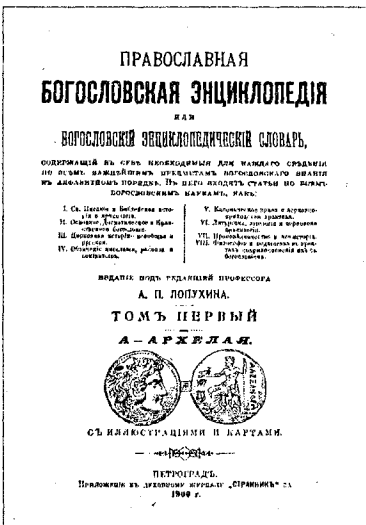
Славу блестящего церковного издателя А.П. Лопухину принес журнал «Странник», ежемесячно издававшийся в С.-Петербурге с 1860 г. История началась в конце марта 1899 г., когда Св. Синод разбирал прошение экстраординарных профессоров — А.И. Пономарева и А.П. Лопухина, в котором первый просил высшую церковную инстанцию Православной Российской Церкви передать второму издание журнала «Странник». Разрешение тогда же было получено, после чего, в соответствии с действовавшим законом,

Св. Синод «дал поручение» обер-прокурору сообщить об этом Главному управлению по делам печати, для чего в канцелярию обер-прокуратуры передавалась соответствующая выписка, а столичный митрополит (кстати сказать, постоянный член Св. Синода) уведомлялся специальным указом⁹⁸. Спустя три с половиной месяца, в июле, Св. Синод принял еще одно определение, суть которого сводилась к разрешению профессору А.П. Лопухину, «согласно его просьбе, редактировать издаваемый им духовный журнал “Странник” и подписываться на выпускаемых книгах оно-го, — “за редактора издатель”, впредь до приискания и утверждения для сего журнала нового редактора на место отказавшегося от исполнения редакторских обязанностей экстраординарного профессора той же Академии Александра Пономарева»⁹⁹.

Итак, А.П. Лопухин стал полновластным распорядителем журнала, которому и посвятил оставшиеся пять лет своей жизни. В качестве бесплатного приложения к «Страннику» в серии «Общедоступной Богословской Библиотеки» и были изданы «Толковая Библия» и «Православная Богословская Энциклопедия» (последняя остановилась на слове «Константинополь»). Помимо названных фундаментальных изданий, как приложения к «Страннику», увидели свет книги: «Жизнь и труды св. Отцов и Учителей Церкви» Ф.В. Фаррара (в переводе А.П. Лопухина), двухтомная «История Христианской Церкви в XIX веке» А.П. Лопухина, «Симфония на Ветхий и Новый Завет» и др. Благодаря приложениям, интерес к журналу существенно вырос — ведь подписчики получали его как бы «в качестве премий», бесплатно. Но дело было не только в этом. Лопухин высоко держал научную планку своих изданий, привлекая к сотрудничеству лучших исследователей России (как духовных, так и светских).

С начала XX столетия он приступил к осуществлению грандиозного замысла — изданию «Православной Богословской Энциклопедии». Когда дело только разворачивалось, Лопухин предполагал, что ПБЭ будет состоять из десяти томов (о чем в первом томе имелась соответствующее упоминание). Однако с течением времени стало ясно, что материала гораздо больше, чем думали первоначально, и упоминания о том, из скольких книг будет состоять ПБЭ, начиная со второго тома, исчезли. «Православная Богословская Энциклопедия» не задается специально-учеными целями, — говорилось в предисловии к изданию, — так как имеет в виду удовлетворить насущную потребность широкой публики и прежде всего нашего духовенства в обстоятельной справочной книге по всем богословским предметам»¹⁰⁰. За образец издатели приняли третье издание «Реальной энциклопедии» Герцога.

Впрочем, скромность издателей (и самого Лопухина) была посрамлена временем: ПБЭ оказалась значительно более глубокой, чем первоначально предполагалось (не случайно и в наши дни она переиздается полностью репринтным способом (на CD) или частично (например, в энциклопедическом словаре «Христианство»), а некоторые в ней помещенные статьи даже считаются актуальными¹⁰¹). В ПБЭ входили статьи по всем основным разделам богословского знания: по Св. Писанию, библейской истории и археологии; по основному, догматическому и нравственно-му богословию; по всеобщей и русской церковной истории;



по вопросам обличения инославия, раскола и сектантства; по каноническому праву и церковно-приходской практике; по литургике, агиологии, патрологии и церковной археологии; по истории проповедничества; по философии и педагогике «в пунктах соприкосновения их с богословием». Как видим, все основные канонико-догматические, а также историко-церковные проблемы на страницах ПБЭ должны были получить свое освещение.

При жизни А.П. Лопухина увидело свет пять томов ПБЭ, причем пятый вышел в год его смерти. Все это были выпуски «Общедоступной Богословской библиотеки», соответственно пятый (для первого тома ПБЭ), восьмой (для второго), девятый (для третьего), двенадцатый (для четвертого) и тринадцатый (для пятого). Как видим, очередность выпусков в ПБЭ не соблюдалась: вперемежку с томами энциклопедии Лопухин публиковал иные приложения.

Активная издательская деятельность была бы невозможна без позитивного решения «типографского вопроса». После того как приложения к «Страннику» стали приобретать своего постоянного читателя и завоевали его благосклонность, Лопухин обратился за помощью в Синодальную типографию. Ведь именно в Синодальной типографии он напечатал одно из первых приложений к «Страннику», изданное в «Общедоступной Богословской библиотеке», — «Воскресение Христово как величайшее и достовернейшее из чудес».

18 октября 1903 г. в письме к управляющему Синодальной типографией А.В. Гаврилову А.П. Лопухин благодарил его за напечатание «Воскресения Христова», пересылал деньги и обращался с серьезной просьбой. «Так как у меня теперь не имеется собственной типографии, то я чувствую постоянные неудобства при печатании своих изданий в разных частных типографиях, — писал издатель “Странника”. — Поэтому я обращаюсь к Вам, Высокопочтенный Александр Гаврилович, с покорнейшей просьбой, не найде-

те ли возможным принять мои издания — ж[урнал] “Странник” и приложения к нему (“Общедост[упную] Богосл[овскую] Библиотеку”) в находящуюся под Вашим управлением Синод[альную] типографию, чем не только премного обязали бы меня, но и оказали бы великое содействие к более правильному и успешному движению этих изданий»¹⁰². Видимо, А.В. Гаврилов с самого начала благосклонно отнесся к просьбе А.П. Лопухина, почему уже 1 ноября на его имя поступила официальная бумага от редакции «Странника», в которой ставился вопрос о «пределах наименьших цен», а также оговаривалось право платить по счетам: через три месяца по получении счета за журнал и через два месяца — за приложения к нему. А.В. Гаврилов ответил спустя три дня, приложив смету стоимости печатания и особо указав, что «цены в расчет поставлены самые умеренные, ниже которых типография работать не может»¹⁰³.

Соглашение было достигнуто, и вплоть до смерти А.В. Лопухина никаких проблем у «Странника» с Синодальной типографией не наблюдалось. Лишь спустя чуть более полугода со дня кончины издателя вопрос о продолжении (или непродолжении) сотрудничества «Странника» с Синодальной типографией вновь оказался актуальным. 8 марта 1905 г. зять А.П. Лопухина, С.А. Артемьев, направил А.В. Гаврилову письмо, из которого мы узнаем, что последний выразил желание и далее печатать «Странник» и его приложения в Синодальной типографии. «Идя навстречу этому, — писал Артемьев, — покорнейше прошу Вас сделать распоряжение о доставлении мне примерной сметы на печатание в текущем году Толковой Библии т. II и Богословской Энциклопедии т. VI». Далее (среди прочего) сообщалось, что «обе книги печатаются в 1 000 экземплярах каждая»¹⁰⁴. На этом дело «О напечатании ежемесячного журнала “Странник” с приложениями», хранящееся в фонде С.-Петербургской Синодальной типографии РГИА, оканчивается. Мне не ясно, в каких типографиях далее пе-

чатались приложения (например, в «Толковой Библии» упоминание о типографии встречается только в шестом томе 1909 г. издания («Тип[ография] Монтвида, Гончарная, 7»).

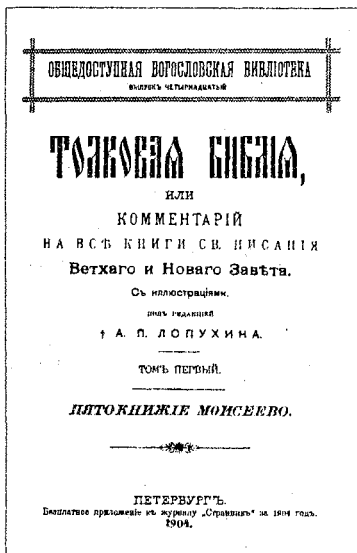
Но это, наверное, не столь уж и важно, так как и «Толковая Библия», со второго тома официально издававшаяся не «под редакцией † А.П. Лопухина» (как первый том), а уже его «преемниками», и ПБЭ, с шестого тома издававшаяся тоже «преемниками», но под редакцией ординарного профессора СПбДА Н.Н. Глубоковского, являлись *церковными изданиями*, ибо предназначались преимущественно для православных пастырей и ученых. Стоя на этой точке зрения, как мне представляется, будет вполне уместно и логично говорить об этих изданиях как об изданиях церковных.

Издаваемая преемниками А.П. Лопухина «Толковая Библия» выходила практически без перерывов, каждый год. В 1905 г. увидел свет второй том, в 1906 г. — третий, в 1907 г. — четвертый и т.д. Окончательно издание было завершено в 1913 г., когда в качестве бесплатных приложений к «Страннику» вышли том одиннадцатый (Послания апостола Павла: к Коринфянам, Галатам, Ефесянам, Филиппийцам, Колоссянам, Фессалоникийцам, Тимофею, Титу, Филимону, к Евреям и Откровение св. Иоанна Богослова) и отдельный том, в котором помещались три книги Маккавейские и Третья книга Ездры. Почему книги, относящиеся к дохристианскому периоду, вышли вместе с заключительными книгами Нового Завета — понять трудно. Быть может, много времени заняла у богословов их подготовка к печати. К тому же книги Маккавейские и Третья книга Ездры относятся к так называемым неканоническим произведениям, не входящим в синодальное издание Библии. Но, с другой стороны, в «Толковой Библии» были вовремя опубликованы, с основательными комментариями, тоже признаваемые Православной Церковью неканоническими: в

третьем томе — книги Товита и Иудифь; в пятом томе — книга Премудрости Соломона и книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова; в шестом томе — книга пророка Варуха. Следовательно, проблема могла заключаться и в «технической неподготовленности» издания. Свое непонимание причин задержки выразил и доктор Борис Арапович, в предисловии к репринтному переизданию «Толковой Библии», приуроченному к празднованию тысячелетия Крещения Руси¹⁰⁵. Кстати, в этом предисловии

Б. Арапович привел аннотацию из «Странника» за октябрь 1903 г., в которой заявлялось о целях и задачах готовившегося тогда издания «Толковой Библии»: дать пастырям да и всему русскому обществу «пособие к правильному разумению Библии». В подготовке этого фундаментального «пособия» принимали участие многие видные библиисты и богословы России: профессора А.А. Глаголев, Ф.Г. Елеонский, И.Г. Троицкий, архимандрит (затем епископ) Иосиф (Петровых), А.И. Покровский и многие другие. Уже одни эти имена говорили о качестве представленного на суд читателей труда. Как и ПБЭ, «Толковая Библия» стала памятником богословской мысли предреволюционной России, в которой вскоре после 1917 г. никакие серьезные богословские исследования были уже невозможны.

К 1914 г., когда все двенадцать томов «Толковой Библии» наконец издали, подписчики (т.е. те из них, кто ранее не выписывал «Странник» или же только в новом году под-



писался на него), желавшие купить «Толковую Библию», должны были заплатить 15 р. (по 1 р. 25 коп. за том). По тому времени это была относительно умеренная цена¹⁰⁶.

А какова была цена бесплатного приложения, т.е. сколько стоила годовая подписка на «Странник»? В декабре 1904 г. объявление гласило, что «цена на журнал за полгода со всеми приложениями к нему 6 рублей с пересылкой и доставкой»¹⁰⁷, а в январе 1905 г. новое объявление сообщило заинтересованным читателям, что цена за журнал со всеми приложениями — 8 р.¹⁰⁸ Такая цена сохранялась и далее — вплоть до 1916 г. включительно; посылка за границу, как и прежде, не превышала 11 р. Это говорит о том, что у издателей появилась возможность снизить цены, следовательно, приложения к «Страннику» (как и сам журнал) не только окупались, но и приносили прибыль.

После смерти А.П. Лопухина перед его наследниками встал чрезвычайно сложный вопрос о редактировании основанной им ПБЭ. Эту задачу стоит признать исключительно сложной — ведь редактирование необходимо было передать не менее авторитетному богослову, чем А.П. Лопухин, который к тому же сумел бы правильно организовать практическую работу по изданию ПБЭ. Наследники «Странника» справились с решением задачи блестяще: редактирование предложили Николаю Никаноровичу Глубоковскому (1863–1937) — ординарному профессору С.-Петербургской Духовной Академии, выдающемуся ученому, специалисту по Новому Завету.

Закончив в 1884 г. Вологодскую Духовную семинарию и в 1889 г. — Московскую Духовную Академию, с 1891 г. Глубоковский связал свою жизнь с СПбДА. За год до этого он защитил магистерскую диссертацию («Блаженный Феодорит, епископ Киррский»), а спустя семь лет, в 1897 г., — докторскую («Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу»). В 1904 г., когда Глубоковский решился принять на себя редакторские обязанности, он имел

большой авторитет в научных кругах России, но не имел опыта ведения такого значительного издательского проекта, каким была ПБЭ. Не случайно некоторые из знавших и ценивших его коллег не высказывали восторгов по поводу согласия Н.Н. Глубоковского возглавить редакцию.

«Ведь Ал[ександр] Павлович работал за десятерых, — увещевал профессора М.И. Богословский. — Любезнейший Николай Никанорович, Вы решаетесь для “Странника” заменить Лопухина в критическую минуту. Если бы имел право, то сказал бы: нет Вам моего благословения на это дело. <...> Сейчас Вы преследуете профессорские интересы, а тогда они отойдут на задний план и, кроме того, изнурение, изнурение, изнурение. Берегите себя, как имя и собственность Иисуса Христа... Для “Странника” найдутся и другие редакторы»¹⁰⁹. Однако можно предположить, что были и другие голоса: не случайно в прошении Н.Н. Глубоковского, поданном на имя столичного митрополита Антония, профессор указывал, что, «уступая авторитетным советам уважаемых лиц», он и «согласился поддержать это высокополезное издание в трудное для него время». С этой целью Н.Н. Глубоковский просил Владыку исходатайствовать ему утверждение в звании редактора ПБЭ, не забыв подчеркнуть, что подобное редакторство налагает на него и ученую ответственность, «которая может быть обеспечена лишь при том условии, если труд редактора будет поступать в обращение без посредствующего вмешательства». Исходя из сказанного Глубоковский просил митрополита Антония разрешить ему подписывать издание на правах цензора. В случае отказа в этом он отказывался и от звания редактора ПБЭ¹¹⁰.

Зная, что уже шестой том (1905 г.) имел подзаголовок: «составлен под редакцией Н.Н. Глубоковского», не трудно понять, что прошение было полностью удовлетворено. Действительно, указом Св. Синода от 14 октября 1904 г. за № 10 130 Н.Н. Глубоковский получил назначение «цензо-

ром (выходящей приложением к журналу “Странник” — по тому ежегодно) “Православной Богословской Энциклопедии”, а равно относящихся к ней рисунков и чертежей, фактически же был и полным редактором (начиная с VI тома)»¹¹¹. В своей записной книжке, в которой помещались биографические и библиографические заметки, профессор пояснял, что, собственно, значило быть «полным редактором» и когда цензурирование перестало быть актуальным. «Фактически — это разрешение мне цензуры для Энциклопедии потеряло всякое практическое значение с введением свободы печати, почему все другие приложения “Странника” (даже “Толковая Библия”) печатались бесцензурно, но я, — отмечал Н.Н. Глубоковский, — продолжал [ставить(?)] на Энциклопедии сии цензорские разрешения для ограждения данного моего издания»¹¹². К сожалению, он не поясняет, что имел в виду, говоря об ограждении ПБЭ (очевидно, от разного рода нападков). Можно предположить, что Н.Н. Глубоковский хотел довести издание до конца в том виде, как его задумал в 1904 г., предпочитая за все отвечать самому. Впрочем, в этом были не только очевидные преимущества для ПБЭ, но и возможные трудности (в случае конфликта редактора с церковным начальством).

Не будет преувеличением сказать, что, приступая к редактированию ПБЭ и занимаясь данным делом в течение семи лет, Н.Н. Глубоковский следовал определенной программе, разработанной еще в конце 1904 г. В 194 фонде Рукописного отдела Российской национальной библиотеки сохранился черновой автограф плана работы по редактированию шестого тома ПБЭ. Не вызывает сомнений, что и в дальнейшем, при подготовке последующих томов, план работы оставался аналогичным плану 1904 г. Мне удалось расшифровать карандашные записи Н.Н. Глубоковского, которые позволяют понять «техническую сторону» издания энциклопедии. По этой причине я счел возможным

полностью привести в настоящей работе план, разработанный Н.Н. Глубоковским для шестого тома¹¹³. Вот он:

«Принимая на себя редактирование издаваемой при “Страннике” наследниками и преемниками покойного проф. А.П. Лопухина “Православной Богословской Энциклопедии” с 6-го ее тома, я беру на себя только ученую ответственность, причем каждый отредактированный мною том должен иметь на заглавном листе обозначение, что “составлен под моей редакцией”, а если он будет отредактирован мною не весь (по § 12), то при этом в скобках указываются <нрб.> отредактированные мною страницы. Такое обозначение должно сохраняться на всех изданиях, которые будут сделаны издателем согласно § 10.

2) По сему моею обязанностью будет только ученое редактирование доставляемых статей и подпись их к печати в сверстанной исправленной корректуре; размер каждой статьи определяется по единоличному усмотрению редактора.

3) Отыскивание, приспособление, изготовление и <нрб.> портретов, планов, карт и вообще всяких рисунков не входит в обязанности редактора, который только указывает их надобность и соответствующее место; все прочее по сему делу падает на издателя или иных лиц по его усмотрению.

4) Составление алфавита статей и все сношения с сотрудниками ведутся особым, избираемым по рекомендации редактора, лицом, которое, как и прежде, получает вознаграждение от издателя по соглашению с последним, когда во всем действует только под руководством, по указаниям и распоряжению редактора.

5) Все расходы по этим сношениям падают на издателя, который берет на себя обязанность — вместе с редакционными конвертами — изготовлять за свой счет особую бумагу для писем, где — ради удобства сношений с сотрудниками и авторами — будут отпечатаны составленные редактором указания о характере и условиях издания.

6) По-прежнему для корректуры назначается особое лицо, по рекомендации редактора и за особое поминутное вознаграждение от издателя.

7) Энциклопедия печатается в двух колонках прежнего формата шрифтом 1–4-го (но не 5-го) томов.

8) Вознаграждение за статьи полагаются 3-х разрядов, за каждую (хотя бы лишь частью занятую) печатную строку колонны, включая примечания и библиографические указатели.

9) Гонорар каждому сотруднику и за каждую статью назначается по единоличному усмотрению редактора, равно как и отд. оттиски (которые делаются за счет гонорара данного сотрудника).

10) Подсчет гонорара делается упомянутым в § 4 лицом для каждого листа, подписанного к печати, и скрепляется редактором, после чего издатель обязуется уплатить его немедленно по предъявлению, хотя бы этот лист им был выпущен и снят, но в последнем случае все авторы [получают] полную свободу распоряжения своими страницами по их собственному усмотрению.

10) Издатель имеет право печатать в неограниченном количестве и перепечатывать стереотипно каждый том, но только без всяких изменений подписанной мной редакции и безо всяких дополнений к ней и если на то будет располагать согласием сотрудников, но и редактор сохраняет за собою право издавать от себя или через других лиц каждый редактированный том, буде сделает возможным такие или иные изменения или поправки. При перепечатках с изменениями или дополнениями издатель каждый раз обязательно должен входить в особое сношение со мною.

11) Редактор получает а) по рублю за каждый подписанный к печати лист энциклопедии и б) гонорар за все прибавки и вставки, если они превышают 5 строк колонки непрерывного текста, в) за все статьи особую постраничную плату — все по §§ 8, 9 и 10.

12) Соглашение это имеет силу лишь на VI том энциклопедии и по отпечатании его — в случае взаимного соглашения — должно быть возобновлено, а при расторжении до этого срока по желанию редактора или издателя каждый из них должен уведомить другого за два месяца, в течение коих каждый сохраняет все права и несет все обязанности согласно вышеуказанным пунктам».

Получалось, что издатели должны были полностью доверять редактору, безоговорочно соглашаясь с его мнением, в том числе и по финансовым вопросам. Скорее всего, иного выхода у наследников А.П. Лопухина (его дочери Р.А. Артемьевой (Лопухиной) и ее мужа С.А. Артемьева) не существовало. Согласившись, как показало время, они только выиграли: не случайно «Новый Энциклопедический словарь», издававшийся Ф.А. Брокгаузом и И.А. Ефроном в начале XX столетия, в статье о Н.Н. Глубоковском специально отметил, что после того, как профессор взял на себя редактирование ПБЭ, она «сразу изменила свой характер и сделалась украшением русской богословской науки. Редактор вложил сюда колоссальный труд и энергию»¹¹⁴. Вполне понятно также, почему из трех благодарностей, которых удостоивался от Императора за свои печатные труды Н.Н. Глубоковский (в январе 1906 г. — через обер-прокурора кн. А.Д. Оболенского¹¹⁵; в феврале 1908 г. — через обер-прокурора П.П. Извольского¹¹⁶; и в марте 1911 г. — через обер-прокурора С.М. Лукьянова¹¹⁷), дважды — в 1908 и в 1911 гг. — среди этих трудов упоминались очередные тома ПБЭ¹¹⁸. А весной 1910 г. Н.Н. Глубоковский получил «генеральское» звание — чин действительного статского советника. Казалось, ничего не предвещало проблем с изданием: ПБЭ имела самую лучшую репутацию в научном мире, а ее редактор — Высочайшие благодарности и повышение в чинах.

Однако 12 том энциклопедии, вышедший в 1911 г. 27-ым выпуском «Общедоступной Богословской библиоте-

ки», оказался последним. Издание прервалось. Если осенью 1911 г. профессор Казанской Духовной Академии К.В. Харлампович спрашивал у Н.Н. Глубоковского, будет ли очередной (т.е. XIII) том ПБЭ более «могучим», чем предыдущий¹¹⁹, то в 1912-ом (и в последующие годы) подобные вопросы редактору уже не задавали. Все поняли, что издание задерживается, и, вероятно, догадывались, с чем это связано. У меня, к сожалению, нет на этот вопрос точного ответа. Тем не менее я предложу собственную версию случившегося.

После издания двенадцатого тома, реклама последующих выпусков «Общедоступной Богословской Библиотеки», в которой редакция «Странника» публиковала ПБЭ, со страниц журнала исчезла не сразу. Так, в январе 1912 г. подписчики информировались, что в наступившем году завершится полное издание «Толковой Библии» (чего, как мы помним, тогда не случилось) и редакция приступит «к продолжению Правосл[авной] Богосл[овской] Энциклопедии, которую также надеется, с Божией помощью, довести до желанного конца»¹²⁰. Весной (в апреле-мае) реклама ПБЭ сохраняется, а с июня — исчезает с обложек «Странника» (хотя реклама «Толковой Библии» осталась без всяких изменений). Выпущенные 12 томов продолжают продавать, но о дальнейшей судьбе энциклопедии — не распространяются. Но затянувшаяся пауза, разумеется, не могла тянуться до бесконечности. Скорее всего, сами подписчики требовали ответа на вопрос о будущем издания. Поэтому подтора года спустя редакция все-таки проинформировала читателей о возобновлении издания с января 1914 г. и о выходе тринадцатого тома, в который должны были войти слова на буквы КЛМНОП¹²¹! Трудно представить объем такого тома, но по крайней мере на словах заявление о его издании прозвучало. Но и 1914 г. не стал временем издания 13 тома ПБЭ. Редакция должна была оправдываться: «Что касается Правос[лавной] Богословской

Энциклопедии, то очередной том таковой не был издан по независящим от редакции обстоятельствам. К продолжению Б[огословской] Э[нциклопедии] предполагается приступить в самом близком будущем, причем за подписчиками на журн[ал] «Странник» сохраняется право на бесплатное получение очередного тома Энциклопедии»¹²². Близкое будущее не наступило и в 1915 г., а в 1916 г. стало очевидно, что журнал вступил в полосу кризиса, очевидно не в последнюю очередь связанного с Первой мировой войной. Так, в феврале–марте, в апреле–августе и в сентябре–октябре вышли сдвоенные номера. Но и в 1916 г. цена на «Странник» оставалась прежней, там все еще помещалась реклама «Общедоступной Богословской библиотеки» (ко всем прочим изданиям подписчикам предлагалась и пятитомная «Библейская История» А.П. Лопухина по 1 р. 25 коп. за том).

События 1917 г. стали для «Странника» приговором — вскоре журнал прекратил свое существование. Однако для ПБЭ события развивались по иному сценарию. Еще в январе 1915 г. казанский богослов профессор К.В. Харлампович получил от Н.Н. Глубоковского свои статьи, некогда посланные для очередного тома ПБЭ. «Итак, — констатировал Харлампович, обращаясь к Глубоковскому, — Вы ликвидируете ученую часть того предприятия, которое погублено “Странником”. А дал ли он обещанный том сокращений энциклопедии? Здесь я <нрб.> не встречал его»¹²³.

Из письма можно заключить, что Н.Н. Глубоковский как научный редактор ПБЭ стал жертвой каких-то действий издателей «Странника». Если на минуту согласиться с этим тезисом, то мы должны будем признать, что проблемы возникли в 1914 г.: ведь еще в конце 1913-го и в начале 1914-го «Странник» уведомлял читателей о скором выходе в свет тринадцатого тома. Природа этой проблемы мне неизвестна, ясно только одно: если К.В. Харлампович в письме Н.Н. Глубоковскому обвинял «Странник», то «Стран-

ник» (в лице издателей-родственников и наследников А.П. Лопухина) намекал на вину редактора ПБЭ — иначе не прокомментировать декабрьское заявление, почему очередной том не был издан.

Вопрос «кто виноват?» требовал ответа на иной вопрос: «что делать?» Для Н.Н. Глубоковского все было ясно — добиться возобновления издания. Очевидно, что также стоял вопрос и для наследников А.П. Лопухина. Можно предположить, что проблема заключалась в конфликте между заинтересованными сторонами — издателями и редактором, причиной которого могли стать финансовые споры, наем авторов статей или что-либо еще. Предположить, что выход в свет очередных томов ПБЭ как-то связан с позицией Н.Н. Глубоковского, многократно заявлявшего о неудовлетворительной деятельности Учебного Комитета при Св. Синоде, я не могу: эта его позиция была широко известна задолго до того, как в 1911 г. вышел двенадцатый том ПБЭ.

Он не скрывал своих взглядов, участвуя в работе Предсоборного Присутствия 1906 г. и выпустив в 1907 г. книгу «По вопросам духовной школы средней и высшей и об Учебном комитете при Св. Синоде». «Еретиком» за эту книгу признать Н.Н. Глубоковского никак не могли, а недовольство его принципиальной позицией Св. Синод никак не мог «наказать» запретом издания ПБЭ. К тому же в 1907–1908 гг. профессор принимал участие в работе Особого совещания по вопросу о реформе духовной школы и органов церковного управления, а с 1911 г. — состоял постоянным членом Училищного совета при Св. Синоде (при котором, напомним, с 1894 г. имелась Издательская комиссия)! По большому счету, дореволюционную карьеру Н.Н. Глубоковского можно признать вполне удачной¹²⁴.

Сложности издания ПБЭ связывать с научными или публицистическими трудами Н.Н. Глубоковского, по моему мнению, неправильно. К слову сказать, в последующие после приостановки издания ПБЭ годы профессор активно

печатались в церковных изданиях. Например, в 1912–1913 гг. в приложении к «Церковному вестнику» — журнале «Христианское чтение» (издававшемся при СПбДА) он опубликовал исследование об архиепископе XIX столетия Смарагде (Крыжановском)¹²⁵. В том же 1912 г. закончилась публикация огромного (трехтомного) исследования Н.Н. Глубоковского «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу», в которое вошла его одноименная докторская диссертация.

Стремление продолжить издание ПБЭ никогда не покидало ученого, о чем мы имеем возможность судить благодаря сохранившейся переписке Н.Н. Глубоковского с уже упоминавшимся К.В. Харламповичем. В тяжелые годы Первой мировой войны, как ни странно, в деле издания ПБЭ наметились позитивные перемены.

Итак, зимой 1916–1917 гг. Н.Н. Глубоковский получил из Казани (очевидно, в ответ) несколько писем, в которых речь шла и о ПБЭ. «Что же, будет издаваться Богосл[овская] Энциклопедия — в Петрограде-ли, в Чернигове-ли?»¹²⁶ — писал 2 декабря 1916 г. К.В. Харлампович. Мне не ясно, почему именно тогда вдруг вспомнили о судьбе энциклопедии, однако то, что вспомнили — уже любопытно. Спустя более двух с половиной месяцев К.В. Харлампович вновь пишет Н.Н. Глубоковскому о ПБЭ. «Своя судьба и у Богосл[овской] Энциклопедии, — подчеркивает он. — Если ее опять приставили к Вам, то поздравляю ее. Вам готов служить. <...> Академистам я сообщил о возобновлении издания, хотя не знаю, кто издает, на каких условиях...»¹²⁷ (Выделено мной. — С.Ф.). И спустя еще четыре дня (27 февраля 1917 г.): «О возобновлении Богосл[овской] Энциклопедии я сообщил И.М. Покровскому (доктору церковной истории и профессору по кафедре истории Русской Церкви Казанской Духовной Академии. — С.Ф.) с просьбой передать и другим академическим. Он, оказалось, и от Вас непосредственно получил извещение»¹²⁸.

Итак, накануне революционных потрясений вопрос о возобновлении издания ПБЭ вновь стал актуален, причем академические профессора — бывшие и потенциальные авторы — ставились в известность непосредственно ее (энциклопедии) научным редактором. Обращает на себя внимание и заявление В.К. Харламповича, что он не знает, кто будет издавать и на каких условиях. Следовательно, предполагалось, что «*Странник*» может и не стать издателем». Это лишний раз подтверждает мою гипотезу о разногласиях, имевших место между редактором ПБЭ и ее издателями. Впрочем, дальнейшие события в России сделали невозможным продолжение такого фундаментального проекта. Грандиозный труд не был завершен.

* * *

Революционные изменения заставили православное священноначалие поставить на повестку дня среди прочих и такой важный вопрос, каким всегда был для Церкви вопрос о ее издательской деятельности. Разрешить его мог Поместный Собор, собравшийся в Москве 15 августа 1917 г. и преждевременно (под нажимом новых властей) закрытый в сентябре 1918 г.¹²⁹ Весной 1918 г. на Соборе дошла очередь и до вопроса о будущем издательской деятельности Церкви. Издательский отдел составил для Собора специальный доклад (подготовленный профессором-протоиереем СПбДА А. Рождественским и профессором патрологии Казанской Духовной Академии Л.И. Писаревым). Доклад назывался «Положение о Церковно-Издательском Совете» и состоял из нескольких пунктов.

Согласно «Положению», Издательский Совет должен был состоять при Высшем Церковном Управлении в качестве постоянно действующего органа. Его ведению подлежали дела по изданию книг Священного Писания, богослужебные и символические, творения свв. отцов, жития святых и тому подобная литература. Совет должен был

издавать также учебную литературу, журналы и газеты. «Средства Церковно-Издательского Совета, — говорилось в докладе, — состояются: а) из доходов от продажи изданий, б) из сумм, кредитов и прочего имущества, переданного Совету в установленном порядке из других учреждений и могущих быть пожертвованными и в) из сумм, отпускаемых в распоряжение Совета из общецерковных средств». Далее помещалось примечание: «Имущество и капиталы Синодальных типографий, Издательской Комиссии Училищного Совета и вообще издательских Синодальных учреждений переходят в распоряжение Церковно-Издательского Совета»¹³⁰. В конце документа стояла подпись председателя Издательского отдела — епископа Никандра (Феноменова), в начале 1920-х годов одного из ближайших соратников Патриарха Тихона.

Понятно, что положения этого доклада невозможно было воплотить в жизнь — никаких капиталов и имуществ от прежних владельцев в распоряжение Церковно-Издательского совета не перешло: все экспроприировали новые власти. А вскоре свободная издательская деятельность Православной Российской Церкви была на многие десятилетия прервана.

¹ См.: Андреев Г. Л. Христианская периодическая печать на русском языке. 1801–1917 гг. Библиографический указатель в трех томах. New York, 1998. Т. I, II. Подсчитано мной.

² Каталог синодальных и других изданий с кратким обзором СПб. Синодальной типографии. СПб., 1905. С. 10–11.

³ Московский Сборник. Издание К.П. Победоносцева. М., 1896. С. 138.

⁴ Так, например, в январе 1905 г. контора «Церковных Ведомостей» просила С.-Петербургскую Синодальную типографию «в сем 1905 году журнал “Церковные Ведомости”

печатать в количестве 44 000 экземпляров» (Российский Государственный исторический архив (РГИА). Ф. 800. Оп. 1. Д. 426. Л. 1). К концу 1905 г. та же контора «покорнейше просила» типографию в 1906 г. печатать журнал уже иным тиражом — 44 500 экземпляров (там же. Л. 63). В 1907 г. просьба была повторена, а тираж не увеличился (там же. Л. 108).

⁵ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1894–1895 гг. СПб., 1898. С. 413.

⁶ Слуцкая С.А. К вопросу о типологии епархиальных краеведческих изданий второй половины XIX – начала XX вв. // Книжное дело в России во второй половине XIX – начале XX века. Сборник научных трудов. Вып. 7. СПб., 1994. С. 143.

⁷ Там же. С. 144.

⁸ Там же. С. 145.

⁹ РГИА. Ф. 797, Оп. 68. II отд. 3 стол. Д. 12-6. Л. 14-об.

¹⁰ См. напр.: Там же. Оп. 66. II отд. 3 стол. Д. 12. Л. 5. (Утверждение цензора Симбирских епархиальных ведомостей зимой 1896 г.)

¹¹ Глубоковский Н.Н., проф. С.-Петербургская духовная академия во времена студенчества там Патриарха Варнавы // Церковно-исторический вестник. 1999. № 2–3. С. 232.

¹² Там же. С. 233.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 68. II отд. 3 стол. Д. 12-6. Л. 57–58.

¹⁵ Там же. Л. 64, 65-об.

¹⁶ Там же. Л. 68.

¹⁷ См.: Там же. Оп. 67. II отд. 3 стол. Д. 11. Л. 50.

¹⁸ В С.-Петербургском цензурном комитете в 1894 г. рассмотрели — 1 439 наименований, одобрили — 1 285 и выдали билетов на выпуск книг в свет — 866; в 1895 г. соответственно: 1 984, 1 687 и 878. В Московском цензурном комитете в 1894 г. рассмотрели — 3 367 наименований,

одобрили — 3 158 и выдали билетов на выпуск книг в свет — 1 297; в 1895 г. соответственно: 3 011, 2 836 и 1 094. (Всеподданнейший отчет... за 1894–1895 гг. С. 421–422). Итоговые цифры подсчитаны мной. Билет на выпуск книги представлял собою справку, в которой указывалось название допущенной к напечатанию книги, издание (если книга издавалась не в первый раз), шрифт издания и то, что она напечатана «сходно с одобренным духовной цензурой подлинником в типографии» (какой именно). В конце резюмировалось, что книгу «выпустить в свет дозволяется», и ставилась подпись цензора и секретаря, печать, исходящий номер, а также записывалось, что «следующее в комитет узаконенное число экземпляров сей книги получено». (См. напр.: Билет из С.-Петербургского цензурного комитета о напечатании перевода К.П. Победоносцева книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу» за 1893 г.: Дело по С.-Петербургской Синодальной типографии. «О напечатании книг для Г-на Обер-Прокурора Св. Синода». РГИА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 223. Л. 1.)

- 19 Таблица составлена на основании материалов Всеподданнейших отчетов обер-прокуроров Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1896–1903/04 гг. (СПб., 1901–1909).
- 20 Краткий курс церковного права Православной Церкви / Составил профессор Казанской Духовной Академии и Университета И.С. Бердников: Казань, 1913. Изд. 2-ое. С. 278.
- 21 См. подр.: Утвержденные определением Святейшего Синода от 18–25 ноября 1906 г. за № 6590 правила, определяющие отношения церковной власти к обществам и союзам, возникающим в недрах Православной Церкви и вне ее и к общественно-политической и литературной деятельности церковно-должностных лиц // Церковные Ведомости. 1906. № 48. С. 505–507.
- 22 Краткий курс церковного права... С. 280.
- 23 Там же. С. 280–281.
- 24 Там же. С. 281.

- 25 Всеподданнейший отчет... за 1900 г. СПб., 1903. С. 355.
- 26 Там же. С. 6–7.
- 27 Всеподданнейший отчет... за 1898 г. СПб., 1901. С. 203.
- 28 Всеподданнейший отчет... за 1900 г. С. 356.
- 29 Всеподданнейший отчет... за 1901 г. СПб., 1905. С. 310.
- 30 Государственная Дума. Стенографический отчет. III созыв. Сессия II. Ч. 3. СПб., 1909. Стб. 2009–2010.
- 31 Там же. Стб. 2050.
- 32 Там же. Стб. 2022.
- 33 Там же. Стб. 2070.
- 34 Там же. Стб. 2297.
- 35 Всеподданнейший отчет... за 1908–1909 гг. СПб., 1911. С. 639.
- 36 Там же.
- 37 Там же. С. 651.
- 38 Всеподданнейший отчет... за 1910 г. СПб., 1913. С. 325.
- 39 Всеподданнейший отчет... за 1911–1912 гг. СПб., 1913. С. 316–317, 331. Четьи-Миней — произведения русской церковно-исторической и духовно-учительной литературы, в которых по порядку месяцев и дней каждого месяца, излагаются повествования о жизни святых Православной Церкви. В указанные годы Московская Синодальная типография выпустила все 13 томов Четий-Миней Святителя Димитрия Ростовского. Работа велась под редакцией профессора МДА С.И. Смирнова под наблюдением профессора В.О. Ключевского. (См.: Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. II. С. 112).
- 40 Всеподданнейший отчет... за 1913 г. Пг., 1915. С. 305.
- 41 Всеподданнейший отчет... за 1914 год. Пг., 1916. С. 315.
- 42 Там же. С. 314.
- 43 Каталог Синодальных и других изданий с кратким обзором С.-Петербургской Синодальной типографии. СПб., 1905. С. 10.

- ⁴⁴ Стоит отметить, что в октябре 1888 г. типография переехала в новое, оборудованное по последнему слову техники здание. Работы в типографии продолжались 11 часов, начинаясь в 8 часов утра и завершаясь в 7 часов вечера. (См.: Там же. С. 10, 18.)
- ⁴⁵ Там же. С. 21, 22.
- ⁴⁶ То же. СПб., 1914. С. 3–4.
- ⁴⁷ РГИА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 578. Л. 37.
- ⁴⁸ Там же. Л. 42. Стоит сказать, что еще в 1896 г. император Николай II утвердил новое положение и новые штаты Синодальных типографий (как Санкт-Петербургской, так и Московской).
- ⁴⁹ Там же. Л. 52 (отдельная нумерация за л. 52 здесь и далее: л. 27-об.).
- ⁵⁰ Там же. Л. 31-об.
- ⁵¹ Там же. Л. 30-об.
- ⁵² Там же. Л. 29-об.
- ⁵³ Там же. Л. 31-об.
- ⁵⁴ Там же. Л. 29-об.
- ⁵⁵ Там же. Л. 30-об.
- ⁵⁶ Там же. Л. 29-об.
- ⁵⁷ Там же. Л. 33-об.
- ⁵⁸ Там же. Л. 34-об.
- ⁵⁹ Там же. Л. 35-об.
- ⁶⁰ Там же. Л. 36-об.
- ⁶¹ Там же. Л. 36-об.
- ⁶² РГИА. Ф. 796. Оп. 445. II отд., 3-й ст. Д. 193. Л. 7. Впрочем, архиереи сроки не выдержали.
- ⁶³ Там же. Ф. 800. Оп. 1. Д. 450. Л. 1.
- ⁶⁴ Там же. Л. 45.
- ⁶⁵ Дневники императора Николая II. М., 1991. С. 305. Запись от 10 марта: «До завтрака принял четыре доклада, после один».

- 66 РГИА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 450. Л. 57.
- 67 «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» (Ч. 1–3) и отдельное к ним «Приложение» были изданы в С.-Петербурге в 1906 г. Ныне они переизданы (см.: Отзывы... М., Издательство Крутицкого подворья, 2004. Ч. 1, 2).
- 68 РГИА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 450. Л. 63.
- 69 См. подр.: Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906. Т. I, II.
- 70 См.: То же. СПб., 1907. Т. III, IV.
- 71 Алфавитный указатель к журналам и протоколам Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1909.
- 72 См.: Церковные Ведомости. 1906. № 15–29, 42, 46–52; 1907. № 1–15.
- 73 Рукописный отдел Российской национальной библиотеки (РО РНБ). Ф. 194. Оп. 1. Д. 339. Л. 10-об–11.
- 74 Там же. Л. 12-об–13.
- 75 РГИА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 449. Л. 3.
- 76 Там же. Л. 3-об.
- 77 Там же. Л. 1.
- 78 Там же. Л. 1-об.
- 79 Там же. Л. 5–5-об.
- 80 Там же. Л. 7.
- 81 Там же. Л. 13. Название книги было следующее: «Библия. Новый Завет. (В новом переводе К.П. Победоносцева. Опыт к усовершенствованию перевода на русский язык священных книг Нового Завета)». СПб., 1906.
- 82 РГИА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 449. Л. 19.
- 83 Там же. Л. 27.
- 84 Там же. Л. 28.
- 85 Там же. Л. 18.
- 86 Там же. Л. 21.

- ⁸⁷ См.: Журналы заседаний Совета СПбДА за 1908–1909 учебный год // Приложение к «Христианскому Чтению». 1909. № 9. С. 147–148.
- ⁸⁸ Журналы... за 1909–1910 учебный год // Там же. 1910. № 5–6. С. 83.
- ⁸⁹ Спустя несколько лет, один из авторов несостоявшегося словаря — профессор СПбДА Н.Н. Глубоковский (о котором в дальнейшем будет говориться подробно), отмечал, что издание сначала задерживалось «по разным случайным причинам», «а потом (в сентябре 1909 г.) [его] решено [было] и совсем не осуществлять» (выделено мной. — С.Ф.). (См.: Христианское Чтение. 1912. № 1. С. 48 (Ссылка 1)).
- ⁹⁰ Там же. 1909. № 10. С. 224–225.
- ⁹¹ Там же.
- ⁹² См. подр.: Православная Богословская Энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь, содержащий в себе необходимые для каждого сведения по всем важнейшим предметам богословского знания в алфавитном порядке. СПб., 1900–1911. Т. I–XII.
- ⁹³ См. подр.: Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1904–1913. Т. I–XI. (Один из томов — «Книги Маккавейские и Третья книга Ездры» (СПб., 1913) был издан без указания очередности. Вместе с ним в «Толковую Библию» входит, как указывалось, двенадцать томов).
- ⁹⁴ См. напр.: Законодательство Моисея. СПб., 1882; Руководство к библейской истории Нового Завета. СПб., 1889; Библейская история при свете новейших исследований и открытий. СПб., 1892–1895. Т. I–III.
- ⁹⁵ А.П. Лопухин (Некролог) // Церковный Вестник. 1904. № 35. Стб. 1125–1126. Двенадцатитомное «Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского» в русском переводе было издано в С.-Петербурге в 1895–1906 гг., последние два тома уже после смерти А.П. Лопухина (соответственно в 1905 и в

1906 гг.). Редактировал творения св. Иоанна Златоуста сам А.П. Лопухин.

⁹⁶ Бронзов А., проф. Александр Павлович Лопухин (22 августа 1904 г.). (Некролог) // Странник. Духовный журнал современной жизни, науки и литературы. 1904. № 9. С. 303. А.А. Бронзов ошибочно заявляет, что Лопухин, понимая необходимость наличия собственной типографии, в конце концов приобрел ее (см. там же). Однако правильнее говорить лишь о решении издателем «Странника» «типографского вопроса»: об отсутствии у него типографии Лопухин писал еще в конце 1903 г., о чем речь пойдет ниже.

⁹⁷ Так, за напечатание диссертации А.А. Бронзова Лопухин взял с ученого не 967 р. 14 коп. (по счету), а только 900 р. (Там же).

⁹⁸ РГИА. Ф. 797, Оп. 69. II отд. 3 стол, Д. 9. Л. 24, об.

⁹⁹ Там же. Л. 34-об.

¹⁰⁰ Православная Богословская Энциклопедия. Пг., 1900. Т. I. С. 7. (Удивительно, но первые пять томов в качестве места своего издания называют Петроград (!), а не С.-Петербург.)

¹⁰¹ Так, главный редактор энциклопедического словаря «Христианство» С.С. Аверинцев в обращении «К читателю» писал, что материалы ПБЭ, равно как «Энциклопедического Словаря» и «Нового Энциклопедического Словаря» фирмы «Брокгауз-Евфрон», «дают, как правило, добротную информацию, в значительной степени сохраняющую ценность и для нашего времени» (См.: Аверинцев С. К читателю // Христианство. М., 1993. Т. I. С. 5).

¹⁰² РГИА. Ф. 800. Оп. 1. Д. 395. Л. 1-1-об.

¹⁰³ Там же. Л. 3, 4. С учетом того, что бумага была издательская (а не типографская), а тираж журнала и двух (на то время) к нему приложений составлял 4 500 экземпляров (соответственно: 2 500 — ежемесячный тираж «Странника» и по 1 000 экз. Приложения), типография составила смету, где указывалось, сколько будут брать за набор листа, за набор обертки, за чтение первой корректуры, за пе-

чать текста, за печать обертки, за авторскую корректуру (если таковая потребуется), за брошюровку, за экспедицию и доставку. (См. там же. Л. 5-5-об.)

104 Там же. Л. 6-6-об.

105 Арапович Б. Предисловие ко второму изданию // Толковая Библия. Второе издание. Стокгольм. Институт перевода Библии, 1987. Кн. 1. [С. 6].

106 Для сравнения: цена одного тома «Большой энциклопедии. Словаря общедоступных сведений по всем отраслям знания», вышедшего в С.-Петербурге в начале XX столетия, составляла 6 р., а «История человечества» под общей ред. Г. Гельмольта, изданная тогда же (в 9-ти томах), — 54 р.

107 См.: Странник. 1904. № 12.

108 См.: Там же. 1905. № 1.

109 РО РНБ. Ф. 194. Оп. 1, Д. 339. Л. 16-об-17. Письмо датировано 26 сентября 1904 г.

110 Там же. Оп. 2. Д. 186. Л. 1. Прошение датировано 3 октября 1904 г.

111 Там же. Оп. 1. Д. 29. Л. 13.

112 Там же. Л. 16.

113 См.: Там же. Оп. 2. Д. 188. Л. 1-2-об.

114 Новый Энциклопедический Словарь. СПб., Б/г. Т. XIII. Стб. 780.

115 РО РНБ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 29. Л. 14-об.

116 Там же. Л. 15.

117 Там же. Л. 17-об.

118 Так, в марте 1911 г., среди прочих книг, императору Николаю II были поднесены IX-XI тома ПБЭ (см. там же).

119 Там же. Д. 896. Л. 9.

120 Странник. 1912. № 1.

121 См. объявление: Там же. 1913. № 12, 1914. № 1 и др.

122 От редакции. (Вклейка). // Там же. 1914. № 12.

123 РО РНБ. Ф. 194. Оп. 1. Д. 896. Л. 15.

- ¹²⁴ После революции 1917 г. почетный член Киевской, Казанской и Московской духовных академий, Московского и Петроградского археологических институтов, действительный член Общества истории и древностей российских при Московском университете, Православного Палестинского общества и т.д., и т.п., — Н.Н. Глубоковский оказался в затруднительном положении, разрешенном лишь после избрания его профессором Петроградского университета (1918 г.) С 1919 по 1921 г. он исполнял обязанности архивариуса и редактора в бывшей Синодальной библиотеке. В августе 1921 г. член-корреспондент РАН Н.Н. Глубоковский получил загранпаспорт и выехал в Финляндию, а через два года (с 1923) стал заведующим кафедрой Св. Писания Нового Завета на богословском факультете Софийского Университета. На этой должности член-корреспондент Болгарской Академии наук Н.Н. Глубоковский пробыл вплоть до своей смерти (1937 г.).
- ¹²⁵ См. подр.: Глубоковский Н.Н. Высокопреосвященнейший Смарагд (Крыжановский), архиепископ Рязанский и Зарайский ((1863, XI, 11). Биографический очерк // Христианское Чтение. СПб., 1912. № 1, с. 47–71; № 2, с. 180–224; № 3, с. 295–329; № 4, с. 431–462; № 5, с. 546–575; № 6, с. 653–673; № 7–8, с. 791–820; № 9, с. 933–953; № 10, с. 1063–1081; 1913. № 2, с. 175–191; № 3, с. 310–324.
- ¹²⁶ РО РНБ. Ф. 194, оп. 1, д. 896, л. 24. В 1912–1917 гг. в Чернигове издавался двухнедельный журнал «Вера и жизнь», заменивший «Черниговские епархиальные ведомости» (1861–1911 гг.), а также сженедельный «Черниговский церковно-общественный вестник» (1914–1917 гг.). Можно предположить, что издание ПБЭ по какой-то неизвестной пока причине планировалось продолжить в качестве приложений в одному из названных журналов.
- ¹²⁷ Там же. Л. 32.
- ¹²⁸ Там же. Л. 33.

¹²⁹ Большевики отобрали у Церкви здание Московской Духовной семинарии, использовавшееся под гостиницу делегатами Поместного Собора, и еще раньше (декретом от 23 января 1918 г.) конфисковали счета и фонды Церкви в банках, а также всю церковную недвижимость. (См. напр.: Пospelовский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 40–41.)

¹³⁰ РО РНБ. Ф. 194. Оп. 2. Д. 154. Л. 1–3.

ВЛАДЫКА АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ) КАК ПРАВОСЛАВНЫЙ ПУБЛИЦИСТ И ПОЛЕМИСТ КОНЦА XIX–НАЧАЛА XX ВЕКА

(Штрихи к социально-психологическому портрету)

Говорить о деятельности владыки Антония (Храповицкого) чрезвычайно сложно по многим причинам. Во-первых, — это был выдающийся церковный и политический деятель императорской России и, как любой выдающийся человек, воспринимался современниками исключительно пристрастно — в зависимости от политических пристрастий оценивающего. Во-вторых, — это был человек, сыгравший основную роль в деле организации Русской Зарубежной Церкви, чьи действия в течение многих десятилетий в СССР оценивались через призму идеологических парадигм советского режима. В то же время, митрополит Антоний был сложной личностью, не боявшейся высказывать свои мнения по всем основополагающим вопросам церковно-государственного бытия Родины, осознавая, что эти мнения не безусловны. Он был живым и искренним челове-

ком, всегда стремившимся к нахождению той жизненной правды, которую было бы возможно примирить с правдой жизни во Христе. И это, пожалуй, самое важное при оценки его личности.

Наступила ли для владыки Антония «историческая давность», т.е. возможно ли ныне спокойно оценивать все то, что он делал и говорил? Однозначный ответ вряд ли возможен. Безусловно можно сказать лишь то, что, митрополит Антоний, человек «грани веков», переживший три русских революции и вынужденный окончить свои дни за рубежом России, вызывает и будет вызывать неослабевающий интерес церковных и светских историков. В конце концов, непрекращающиеся споры о нем и его наследии — доказательство того непреложного факта, что он был крупной фигурой Русского Православия XX века, заставляющей и сегодня искать ответы на сформулированные или намеченные им некогда вопросы.

Официальная советская историография вплоть до падения коммунизма в Советском Союзе писала о владыке сугубо негативно. Это можно было бы понять, имея в виду идеологическую ориентированность советских общественных наук, — если бы за этим стояло стремление честно излагать ход исторических событий. Однако именно честности — ни по форме, ни по содержанию — в советской атеистической науке не наблюдалось. Вот как описывали дореволюционную и революционную жизнь митрополита Н.С. Гордиенко и П.М. Комаров, в исключительно тенденциозной книге о Русской Зарубежной Церкви: «Родился в 1863 году. Получил высшее богословское образование. Епископ с 1902 года. Был ректором трех духовных академий, архиепископом сначала Волынским, а затем Харьковским, митрополитом Киевским и Галицким. Убеденный монархист-черносотенец; в бытность архиепископом Волынским возглавлял и идейно вдохновлял местное отделение “Союза

русского народа". Придерживался крайне правых политических убеждений, реакционер, противник каких бы то ни было нововведений в государственной и общественной жизни дореволюционной России. Один из инициаторов травли церковниками Л.Н. Толстого. Считался крупным богословом, стоявшим на позициях традиционализма и догматического консерватизма. Решительно отвергал идею обновления русского православия. Участник поместного собора 1917–1918 годов, где был первым кандидатом в патриархи, но не набрал нужного количества голосов. Великую октябрьскую социалистическую революцию встретил враждебно и с начала установления Советской власти повел против нее политическую борьбу, логика которой привела его к Деникину»¹. Здесь что ни слова — либо ошибка, либо сознательная фальсификация. Правда только в том, что владыка, действительно, родился в 1863 году и был идейным противником большевиков и Советской власти. Епископом же он стал в 1897 году, ректором был только в двух академиях — Московской (1891–1895) и Казанской (1895–1900), а до того короткое время (1890–1891) состоял ректором СПб духовной семинарии. Самостоятельную кафедру — Уфимскую и Мензелинскую — возглавил в 1900 г. Одним из инициаторов «травли» Л.Н. Толстого не был, резко выступая против религиозно-этических взглядов писателя — как и все русские архиереи во главе с митрополитом Антонием (Вадковским; 1846–1912). Кроме того, владыка не считался, а был одним из крупнейших богословов России, выступая не против нововведений, а против революции и вызванных ею социально-политических пертурбаций. Что касается отрицания идеи «обновления» Русского Православия, то комментировать здесь просто нечего: формулировка изначально исторически некорректна и богословски абсурдна. О «нужном количестве» голосов на Соборе также говорить не приходится.

Все это приведено лишь для того, чтобы показать, насколько схематично и лживо рисовался в СССР облик митрополита Антония. А ведь настоящая цитата относится к году празднования тысячелетия Крещения Руси! Кстати сказать, в том же 1988 г. Московская Патриархия выпустила два тома «Очерков истории» Русской Православной Церкви, в которых, очевидно по идеологическим соображениям, о дореволюционной деятельности митрополита Антония практически ничего не говорилось (если не считать упоминания его имени в списке «выдающихся ученых и церковных деятелей» — Преосвященных Антония (Вадковского), Тихона (Беллавина), Сергия (Страгородского) и Арсения (Стадницкого), высказывавшихся за восстановление Патриаршества²). Называя владыку «выдающимся» и даже приводя слова современников о нем как о «самом умном» архиерее³, церковные авторы советского времени предпочитали сказанного не пояснять.

Разоблачать что бы то ни было — дело неблагодарное. И не только потому, что разоблачая обман, исследователь тем самым вынужденно его воспроизводит. Важнее отметить иное: мифы живут самостоятельной жизнью и мифотворцам правда так же не нужна, как не нужна она идеологическим спекулянтам. Понять логику мифа более важно. В нашем случае логика достаточно очевидна: доказать, что «враг Советской страны» всегда был врагом «демократии и прогресса», — разумеется, в советском их понимании. Не соглашаясь ни в чем с набором и интерпретацией приведенных Гордиенко и Комаровым фактов, хотелось бы отметить, что *по сути* советские «воинствующие атеисты» были правы: митрополит Антоний, действительно, был активным врагом всего того, что приветствовали большевики-ленинцы. Он, действительно, был искренним монархистом и православным «традиционалистом». Причем монархия не мыслилась им без Православия и вне его.

Говоря о Православии, он всегда выступал поборником Соборного устройства Церкви, возглавляемой Патриархом. Этому он посвятил свой богословский дар и публицистический талант.

Давно замечено: чтобы нарисовать адекватный социально-психологический портрет, необходимо показать не только то, кем был человек, но и кем он не был и с кем он не был. Для того, чтобы вернее в этом разобраться, правильно, думается, обратиться к комментариям на слова Откровения святого Иоанна Богослова, обращенные к Лаодикийцу: «знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3, 15–16). По словам комментатора, «не холоден» означает совершенно непричастного божественной благодати члена христианского общества, «не горяч» — неистинность христианина. «Тепловатый, — говорит православный комментатор Откровения, — ни истинный христианин, ни закоренелый язычник, ни явный грешник; он равнодушен к православному учению и к нечестивым ересям. Тепловатый находится в состоянии забывчивости, самообольщения, духовного сна и потому не видит и не чувствует опасности своего положения»⁴. Митрополит Антоний никогда не был ни «холодным», ни «теповатым», — он всегда был горячим, порой настолько, что эта горячность воспринималась современниками как проявление «фанатизма» и политического максимализма. Это и обусловило, как мне кажется, появление достаточно жестких характеристик владыки, принадлежавших близким ему по политическим взглядам глубоко религиозным современникам. Яркий пример — характеристика владыки, данная церковным публицистом генералом А.А. Киреевым. «Познакомился с Антонием Еписк[опом] Волынским, — писал генерал в мае 1902 года. — Несомненно, это живой человек, умный, знающий. Но хотя он признает вполне и безуслов-

но, что наше богословие XVII века испытало тлетворное влияние римской схоластики, что Киевский период, давший нам “форму” богословия, его схему, ввел в нее и много римских заблуждений, <...> что о Filioque не стоит спорить, раз оно мнение, а не догмат, но, прибавил он, что Запад, а стало быть и вышедшее из него старокатоличество — ересь, что правильно бы было как делают греки, перекрещивать католиков, или, по крайней мере, принимать их в общение как еретиков, напр[имер] Ариан, по 3-му чину. На мое замечание, что ведь наша Церковь признает таинства совершенные Рим[ско] Кат[олической] Церковью: “Да, да! Знаю, но напрасно!” Я был озадачен. <...>

Прав [протопресвитер И.] Янышев, писавший мне про Антония, что он человек, для которого все не схимонашеское — дьявольское наваждение. Он дошел до того, что считает все каноны — обязательными!!!, чуть не догматами. Да ведь я на основании канонов (конечно не догматических) уличу 9/10 нашего духовенства и мирян в ереси! Как он этого не понимает?!»⁵

Владыка, конечно же, видел и понимал церковную жизнь не хуже А.А. Киреева, однако как православный богослов считал необходимым называть все своими именами. Удивление его максимализмом достаточно скоро нашло у генерала объяснение — в указании на особое отношение владыки к монашескому служению. Это особое отношение — причина, согласно логике А.А. Киреева (и, очевидно, придворного протопресвитера И. Янышева), «непонимания» епископом реалий церковной жизни. Насколько «не понимал» эти реалии вл. Антоний можно будет убедиться на других примерах, в данном же случае стоит обратить внимание на монахолюбие владыки, ни для кого не являвшееся секретом. Признанный апологет ученого монашества, епископ Антоний считал необходимым всячески поддерживать пострижения в среде студентов и выпускников духовных

академий. То, что современники называли «эпидемией пострижений», справедливо критикуя их частные негативные результаты, на самом деле не должно напрямую связываться с именем Волынского архипастыря⁶.

Еще в 1889 году, задолго до епископской хиротонии, о. Антоний опубликовал в столичном академическом журнале «Церковный вестник» (№№ 29, 30) статью под характерным названием «О монашестве ученом», в которой постарался объяснить, как должно понимать долг инок, вышедшего для христианского делания из стен монастыря — на пастырскую ниву. По мнению о. Антония, как *жизненный принцип*, монашество заключается в том, чтобы ставить *единственной* целью созидание своего внутреннего человека. «Вопрос о совмещении монашества с пастырством, естественно, возникает потому, — писал он, — что пастырство есть деятельность общественная, требующая от пастыря и духовного участия в жизни мирян, и постоянного внешнего соотношения с людьми, а монашество ставит своею единственною целью внутреннее самовоспитание, средством же к нему уставы предлагают уединение и отрешение от мирских людей и дел»⁷. В чем виделось автору разрешение этого видимого противоречия, тем более, что, по его же собственному мнению, оторванный от монастырской среды и постоянно отрываемый от возможности полюбить какое-либо иное церковное учреждение, ученый монах подвергался искушению полюбить только самого себя?⁸

Прежде всего, о. Антоний замечал, что пастырской деятельности, оторванной от внутренней жизни, нет: есть лишь пастырская совесть. «Как пустынный забыл весь мир и смотрит лишь на Бога и на созидание своего внутреннего человека: так и для пастыря существует только одна цель жизни — созидание своего внутреннего человека, но не в себе только, а и в пастве. Всю паству свою заключает он в свою совесть и духовно отождествляется со всеми ему по-

рученными от Бога душами»⁹. Исходя из данных установок, о. Антоний без логических противоречий приходил к заключению о том, что пастырское делание, понимаемое по отечески, не может вредить духовному возрастанию монаха: ученый инок «преоборает страсти» ради спасения многих душ. Если же говорить об опасностях, вызываемых соприкосновением с «миром», то от искушений не застрахован и насельник обители: «чувственность притягивает его симпатии к украшению келий, мелочному лакомству и проч., а честолубие находит пищу в повышении по монастырской иерархии»¹⁰. О. Антоний был категорическим противником внешнего, юридического понимания того и другого подвига, т.е. пастырства и монашества.

Не будет преувеличением сказать, что выступая на протяжении многих лет «идеологом» ученого монашества, владыка *стремился доказать верность принципа*, согласно которому монашество и пастырство совместимы. Заявления публицистов начала XX века о тотальном «засилье» монахов в духовно-учебных заведениях, вл. Антоний стремился разоблачать с помощью статистики. На 1907 год из 57 ректоров духовных семинарий 29 человек были монахами, а 28 — протоиереями; из 187 смотрителей и 187 помощников



Митрополит Антоний
(Храповицкий)

смотрителей духовных училищ (всего 374 человека) приходилось 7 монахов и 367 питатских деятелей. Таким образом, на 488 начальствующих в духовно-учебных заведениях лиц было 44 монаха (или 9%)¹¹. Но, как это часто бывает в жизни, цифры критиков не убеждали. Они стремились доказать неправильность принципа. Известный писатель Евг. Поселянин писал, в частности, что чем дальше, тем больше «наши иерархи сияют своей юностью», критикуя «обычный путь» учёного монаха, не успевающего осмотреться, составить цельное мирозерцание, усвоить себе главные начала духовно-подвижнической жизни. По мнению писателя, ученых монахов, для их же собственного блага, следовало бы посылать на несколько лет в строгие монастыри¹². Возразить на это по существу было трудно, и вл. Антоний согласился с предложением, выразив только сомнение: вернутся ли ученые монахи «из монастырей на духовно-учебную службу в современную разбойническую школу»? По его мнению, только монахи (хотя не все и не всегда умело) старались «сообщить свое благочестие, свое религиозное одушевление, свои церковные идеалы учащемуся юношеству»¹³. Подобный настрой владыки удивления вызывать не может: он был чрезвычайно невысокого мнения о состоянии дел в высших духовных школах империи, о чем откровенно писал Киевскому митрополиту Флавиану (Городецкому)¹⁴.

Монастырь был для архиепископа Антония не только школой православного благочестия и уединения, но и подлинной народной школой. Сожалея, что «науку отняли у монастырей», владыка быть может поэтому и воспринимал ученых монахов в качестве носителей монашеских принципов в миру, несмотря на то, что среди иноков могли появляться и недостойные пастыри. К этому необходимо добавить, что он высоко ценил монастырское духовенство, называя его «главным учителем и охранителем православно-

го русского народного благочестия». «Наша деревня по укладу своих понятий и посейчас есть копия русского монастыря, только осложненная семейной жизнью», — писал он¹⁵. В этих словах можно увидеть то, что вл. Антоний считал правильным и важным для русской жизни — создание, охранение и восстановление таких форм народного бытия, которые напоминали бы православную жизнь Московской Руси. Задача Церкви виделась ему как задача по преимуществу пастырская: еще протоиерей Георгий Флоровский заметил, что владыка прежде всего и свидетельствовал о пастырском призвании Церкви. «В своем пастырском делании Церковь строит народную совесть. И здесь есть только один путь, путь любви сострадающей и духовной взаимности»¹⁶. Стремление воздействовать на совесть без насилия — принципиальная установка владыки как православного богослова и полемиста. Показательно, что его магистерская диссертация называлась «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». В этом сказался свойственный вл. Антонию антропологизм. Известный богослов и философ прот. Василий Зеньковский не случайно обратил внимание на то, что для владыки «“Бог, оставаясь субъектом всех физических явлений, предоставил самостоятельное бытие субъектам явлений нравственных”». Поэтому м. Антоний свою позицию характеризует, как “нравственный монизм”, имея в виду, что свобода индивидуальных душ потому не нарушает единства бытия, что свобода присуща лишь “субъектам нравственных явлений”, то есть существам, движимым любовью»¹⁷. Таким образом понимая любовь, вл. Антоний и общественную деятельность воспринимал как помощь ближнему в нахождении пути к Богу. Следовательно, его общественная деятельность не может рассматриваться вне религиозного контекста и определяется им.

Последнее особенно четко демонстрируется при рассмотрении отношения владыки к так называемому «еврейскому вопросу». В эпоху Первой русской революции архиепископ Антоний публично заявил о своем понимании еврейской религиозности и еврейского нигилизма, резко раскритиковав последний. По его мнению, «Израиль» в России «не обижали» до тех пор, пока не обозначился тип еврея-нигилиста. «У евреев огромный запас идей нравственной философии, разработанной из святой Библии учителями III и затем XI века, идей несравненно высших, несравненно чистейших, чем унижительный для человеческого достоинства позитивизм, социализм и марксизм, могущие нравиться только врагам всякого благочестия, всякой веры в Высшее Существо и в загробную жизнь», — говорил он на духовном чтении в Житомире в феврале 1906 г. Он призывал образованных евреев знать не только Ницше, Маркса и Бебеля, но также Рабби Гиллеля и Моисея Маймонида. «Не нужно думать, — подчеркивал владыка, — что это еще более разделит их с русскими. Неправда, люди, благоговеющие перед Богом, всегда ближе друг к другу, чем жалкие безбожники, и я нисколько не стыжусь сказать, что чувствую себя гораздо ближе к верующему еврею или магометанину, чем неверующему русскому»¹⁸.

Вольнский архiereй, как показало время, — пророчески предупреждал евреев не слушать их русских «продажных друзей», которые «завтра» предадут — ведь «где нет веры в Бога, там нет бескорыстного человеколюбия, а одно лицемерие и пронырство»¹⁹. Сталинский государственный антисемитизм конца 1940-х—начала 1950-х гг. стал тому трагическим доказательством. Не случайно владыка полагал, что как русские христиане, так «и чтущие Бога отцов своих иудеи» были рождены для познания воли Господней и научения людей добродетели. Таким образом, необходимо сказать, что архиепископ Антоний не был и не мог быть

религиозным антисемитом, рассматривая «еврейский вопрос» в России через призму политических событий. Резкость его частных суждений²⁰ на этот счет никак, думается, не влияет на принцип, — тем более, что экстремальное время всегда обостряет восприятие событий, заставляя современников говорить не академично, а публицистично по преимуществу²¹.

Однако, когда дело касалось выражения мнения, могущего повлиять на сознание православного народа, владыка всегда высказывался четко и однозначно. Не случайно, в разгар пресловутого «дела» Бейлиса, в 1913 г., именно к владыке с открытым письмом «О ритуальных убийствах» обратился ярый противник навета крестьянин-богоискатель П.Е. Сенаторов. «Я прочитал в самарской газете “Волжское слово”, в № 1668, — писал Сенаторов, — что Вы, проезжая через г. Вильно, беседовали с сотрудником “Северо-Западного голоса” о ритуальных убийствах. Вы сотруднику ответили, что Вам об этом не хотелось бы говорить: уж очень надоела эта неприязнь к еврейскому народу и Вас не слушают.

А по моему мнению, Вам, владыко, не следует переставать говорить в защиту евреев, которым нет надобности в убийствах христианской крови»²². Данное письмо — доказательство того, что архиепископа Антония считали искренним и честным христианином даже те, кто официальной властью воспринимался как сектант (П.Е. Сенаторов был евангелистом). И все-таки, неверное мнение о владыке как воинствующем антисемите закрепилось в советской атеистической литературе²³, и до сего дня опосредованно влияя на светских исследователей, изучающих его жизнь и деятельность.

Разумеется, владыка был человеком правых взглядов, подразумевая под ними традиционные ценности монархической государственности. Все, что содействовало, по его

мнению, разрушению этой государственности, в основании которой лежал старый принцип уваровской триады, воспринималось исключительно негативно и подвергалось жесткой критике. Отсюда — и всероссийская слава «реакционера», которая пришла к Волынскому архиерею в 1905–1907 гг. Конечно же, восприятие выдающегося современника всегда субъективно и часто несправедливо. Но было ли несправедливо наименование владыки «реакционером». Очевидно, нет. В его случае, реакция — это ответ на революцию, на социальные потрясения, которые грозили обрушить все здание империи. В этом смысле владыка — последовательный и идейный «реакционер», выступавший в духе «православия, самодержавия и народности». Названную формулу, думается, корректно считать концентрированным выражением политико-религиозного credo архиепископа Антония.

Трезво оценивая современные события, владыка как мог противился не столько политическим, сколько социально-психологическим последствиям революции, доказательством чего вполне может служить произнесенное им 20 февраля 1905 г. в Исаакиевском соборе С.-Петербурга «Слово о Страшном Суде и о современных событиях». Противопоставляя революционным требованиям эволюционное движение вперед, инициируемое монархической властью, владыка, еще задолго до того, как насилие окончательно стало нормой жизни политических противников самодержавия, пророчески заявил: «но если Господь еще будет медлить Своим праведным судом, то будем умножать свои молитвенные воздыхания о том, чтобы Он не попустил простому русскому народу заразиться общественным омрачением, — чтобы народ продолжал ясно сознавать, кто его враги и кто его друзья, чтобы он всегда хранил свою преданность Самодержавию, как единственной дружественной ему высшей Власти, чтобы народ помнил, что, в случае ее

колебания, он будет несчастнейший из народов, поработенный уже не прежним суровым помещиком, но врагами всех священных ему и дорогих ему устоев его тысячелетней жизни — врагам упорным и жестоким, которые начнут с того, что отнимут у него возможность изучать в школах Закон Божий, а кончат тем, что будут разрушать святые храмы и извергать мощи Угодников Божиих, собирая их в анатомические театры»²⁴.

Слова вл. Антония скептически встретили представители тогдашнего лагеря богоискателей, например Д.С. Мережковский и В.В. Розанов. Последний, назвав волынского архиерея «воздыханцем», указывал на ошибочность недоброжелательства в предвидении. Дескать, когда будут «извергать» мощи, тогда и можно будет об этом говорить («как же судить вора, прежде чем он украл?»)²⁵. Ошибка логического посыла В.В. Розанова стала ясна спустя чуть более 12-ти лет, после прихода к власти большевиков. То, что понимал и, главное, чувствовал, вл. Антоний, поняли и те его оппоненты — из антибольшевистского лагеря, кто в годы Первой революции симпатизировал врагам престола. Но это была уже другая история.

Стремление не допустить развития событий по «демократическому» сценарию, в 1905–1906 гг. заставляло владыку высказывать резкие суждения (в частной переписке с единомышленниками он предлагал использование радикальных мер борьбы с революционерами). Так, 21 ноября 1905 г. в письме Б.В. Никольскому, одному из наиболее последовательных «правых» монархистов, Волынский архиерей указал, что частная инициатива не должна ограничиваться организацией думских выборов, «а должна начинаться с запаса оружием и с намерения себе тоже линчевания первоклассных артистов революции. Иные способы действия уже запоздали, мне кажется. Как духовное лицо, — развивал он свою мысль, — я не могу, конеч-

но, принимать участие во внутренней войне, не могу поступить в Черную Сотню, да ее, к сожалению, и не существует, как учреждения организованного»²⁶. Собственно говоря, на таких частных высказываниях владыки в советское время и строилась критика его взглядов как взглядов черносотенных и контрреволюционных. Последнее слово в комментариях не нуждается; что же касается термина черносотенец, то с ним не все так просто. Он давно стал нарицательным. В советской историографии слова «черносотенец» и «погромщик» были синонимами²⁷; исследователи подчеркивали, что «козырной картой черносотенцев был классовый антагонизм в национальном одеянии»²⁸.

Очевидно, указываемое учеными обстоятельство — правильно, *но не прилагательно к архиепископу Антонию*. Его «черносотенство» (если данное слово вообще к нему применимо) — совершенно иного свойства. Повторимся: это прежде всего окрашенный в патриотические тона монархизм, без примеси какого-либо национального толка. Не случайно, уже в 1906 г., в письме о Союзе Русского Народа владыка писал, что Союз — первое и единственное в России «чисто народное, мужицкое, демократическое учреждение. Ведь все толки в печати, и в Думе, и в Государственном Совете, и на митингах, все сантименты и ламентации о народе — ведь это сплошное лицемерие. До народа у нас нет никому дела. Вся наша революция и конституция, и четыреххвостка* и все свободы — все это дело господское, господский спор, господская забава». По его словам, невозможно насчитать и тысячи клириков и монахов «которые сделали бы своею специальностью Русский Союз»²⁹. Здесь примечательно не только сказанное о Союзе Русского Народа как о демократическом учреждении, но и сам факт письма архие-

* Речь идет о принципах демократических выборов: прямом, всеобщем, равном и тайном голосовании.

рея к Н.А. Бердяеву, человеку, всегда негативно реагировавшему на любые формы национализма и презиравшего таких деятелей как А.И. Дубровин. Это — принципиальный психологический момент, который, думается, невозможно игнорировать³⁰.

Психологические aberrации — довольно частые явления в истории. Оценка человека оказывается в зависимости не от его действий и заявлений, а от их восприятия политически ангажированными современниками (а иногда и потомками). Так было с архиепископом Антонием, слова которого интерпретировались порой в совершенно противоположном от мыслимого владыкой смысле. На короткое время ставший членом реформированного Государственного Совета, 4 мая 1906 г. он произнес речь, обратившую на себя внимание публицистов совершенно разных толков. В благодарственном адресе монарху, владыка предложил не упоминать о желании членов Совета амнистировать политических преступников. Это заявление принесло ему «славу» защитника смертной казни. В самой популярной русской газете — суворинском «Новом времени», В.В. Розанов уже 10 мая опубликовал статью «Об амнистии», в которой назвал Волынского архипастыря первым голосом в Русской Церкви, указавшим на то, что необходимо сохранить смертную казнь³¹. Не забывал он об этом заявлении и в дальнейшем — в январе 1907 г. в «Русском слове» вновь написав, что владыка, бывший в Государственном Совете «от лица Синода», защищал там смертную казнь³².

И хотя дело обстояло по иному, словесное обвинение публично никогда не опровергалось «независимой» прессой. При этом владыка сам в письме Н.А. Бердяеву описал, как все обстояло на самом деле. «Я заявил, — указывал Волынский архиерей, — что помимо всего прочего, неблагодарно становиться в дешевую и несоответствующую роль заступника перед Государем и ставить его в тяжелое поло-

жение карателя, что я глубоко возмущаюсь таким начинанием Государственного Совета своей деятельностью, начинанием неискренним и недостойным; что если подобное ходатайство состоится, то в тот же день выйду из его состава, хотя мой родной брат инженер Борис Павлович Храповицкий пятый месяц сидит в тюрьме по политическому делу и притом по недоразумению, а не за действительный поступок»³³.

Таким образом, для владыки гораздо важнее было отстаивание принципа, а не политическая конъюнктура, в то время стремительно изменявшаяся. Дело состояло не в том, чтобы оставить суровое наказание всем, кто по политическим статьям был осужден властью, а в желании избежать дискредитации монарха, отказ которого в условиях революции мог истолковываться как стремление быть «жестоким без милости». Архиепископ Антоний лучше многих своих современников чувствовал, как это опасно — и для Церкви, и для государства. Он искренне желал стабильности, понимая ее расширительно — не только восстановление нарушенного революцией *status'a quo*, но и укрепление государственных начал в среде тех, кто эти начала, по его убеждению, долгое время — вольно или невольно — подтачивал.

Именно поэтому владыка с радостью приветствовал выход в свет сборника «Вехи» (1909 г.), 10 мая 1909 г. опубликовав Открытое письмо авторам. «Я читал слова любви, правды, сострадания и веры в людей, в наше общество», — писал архиепископ Антоний. Авторы «Вех» для него были людьми из другого лагеря, но при том воспринимались в качестве «провозвестников общественного возрождения». Книга вселила в архипастыря надежды на будущее России, заставив смотреть на заблуждения и падения русских как на временное явление и болезнь. Посылая поклон и Божие благословение Н.А. Бердяеву, С.Н. Булгакову, М.О. Гер-

шензону, Б.А. Кистяковскому, П.Б. Струве, С.Л. Франку и А.С. Изгоеву, архиепископ Антоний тем самым публично демонстрировал и свою открытость к тем, кого еще недавно воспринимал как идейных врагов, т.е. как врагов христианства — для него все они были уверовавшими Савлами³⁴. Адекватность восприятия владыкой сборника «Вехи» доказывается «от противного»: книга была принята «в штыки» всеми либеральными и революционными политическими силами России.

Характерна реакция на нее Ленина: относясь с нескрываемой ненавистью ко всему тому, что проповедовалось в «Вехах» («“Вехи” — сплошной поток реакционных помоев, вылитых на демократию»³⁵), в своих статьях он практически никогда не забывал указывать на позитивную оценку книги Волынским архипастырем. В 1909, 1910, 1911 и 1912 гг., по самым разным случаям, Ленин вспоминал о «Вехах» и веховцах, характеризуя их взгляды в контексте взглядов вл. Антония. «Вместе с Антонием, — писал Ленин в 1909 г., — “Вехи” проповедовали народу “покаяние”, “смирение”, борьбу с “гордыней интеллигента”, “послушание”, “простую грубую пищу старого Моисеева десятисловия”, борьбу с “легионом бесов, вошедших в гигантское тело России”»³⁶. То, что Ленин с ненавистью относился к владыке объяснять не стоит, все и так ясно. Важнее отметить иное: Ленин справедливо видел в Волынском архиепископе крупную, враждебную социалистической пропаганде идейную силу, ценности которой были для лидера большевиков чужды и непонятны, а нахождение общих точек соприкосновения с «веховцами» — симптоматично³⁷.

Для вл. Антония связь Православия и самодержавной власти воспринималась как норма политического бытия России, чем, видимо, и объясняется его пристальное внимание к событиям Первой российской революции и последующим идейным шатаниям образованного русского обще-

ства. В нарушении связи он усматривал возможные трагедии будущего страны и ее народа. Данное обстоятельство помогает понять, почему владыка всегда откликался на важнейшие события в жизни Императорского Дома, находя связь, позволяющую укреплять и позиции Православной Церкви. Не случайно, что именно он составил специальную молитву «К 300-летию благополучного царствования Богохранимого Дома Романовых», по благословению Св. Синода прочитанную в день торжества, вместо обычной, в конце царского молебна. Напомнив о том, как род Романовых стал Царствующим Домом, вл. Антоний писал: «Прими ибо, Господи, наше о них смиренное благодарение, и усопшим от сего рода царского оставление грехов и вечное упокоение даруй, живущия же днесь благослови и ко исполнению заповедей Твоих настави, таже и в дальнейшая лета сыны и сыны сынов их на престол царства Российскаго самодержавны утверди и даже до второго и страшного Твоего пришествия друг другу примательны и благоденствующие сохрани»³⁸ (выделено мной. — С.Ф.). То, что вл. Антоний специально указал на необходимость сохранения власти Дома Романовых как власти самодержавной скорее показательно, чем удивительно. Церковь, словами Волынского архипастыря, молилась за сохранение той формы власти, изменения которой революционные партии добивались в годы Первой революции. При этом он никогда не скрывал своих взглядов по вопросу церковно-государственных отношений в императорской России, выступая активным сторонником восстановления Патриаршества. Этому, собственно говоря, и была посвящена большая часть публицистических трудов владыки до 1917 г.

Исследуя жизнь и труды митрополита Антония, его биограф — архиепископ Никон (Рклицкий) заметил, что владыка «считал необходимым во всяком явлении церковной жизни устанавливать нравственную идею и по его ис-

толкованию нравственная идея Патриаршества состоит в том, что Патриарх объединяет собой страну в духовном и в духовно-бытовом отношении. Патриарх, — писал вл. Антоний, — носит в своем сердце духовную жизнь всей страны и через него совершается духовное единение всех верующих в стране людей со всей Вселенской Церковью»³⁹. По этой причине восстановление Патриаршества в Русской Церкви было для владыки делом принципиальным, от успешности которого зависела и будущность Православия в России. В 1905 г. он составил специальную докладную записку Св. Синоду, в которой специально подчеркнул, что только после восстановления Патриаршества возможно возратить и все прочие, утраченные Русской Поместной Церковью основы православного церковного строя. В дальнейшем, основные положения докладной записки получили свое развитие и завершение в специальной статье «Восстановление Патриаршества», во многом текстуально совпадающей с названной запиской. Статья, написанная в декабре 1911 г., появилась в 1912 г. в журнале «Русский инок», издававшемся почаевскими монахами при деятельном участии вл. Антония. Как следовало из названия, работа была посвящена проблеме восстановления Патриаршества, сама мысль о котором, по мнению Волынского архиепископа, была «главная в деле церковного возрождения»⁴⁰.

Вл. Антоний развивал свои прежние идеи о «воинствующей Церкви», исходя из чего настаивал на необходимости Церкви иметь своего военачальника (т.е. Патриарха). Соглашаясь с тем, что до революции 1905 г. Православная Церковь была подчинена обер-прокурорам, архиепископ особо подчеркивал необходимость того, чтобы она была свободна «в своем дальнейшем управлении и жизни». При этом он подчеркивал, что теперь Церковь стеснена *не в своем высшем управлении*, но «должна ежегодно трепетать и за тот скудный кусок хлеба, которым питаются ее служите-

ли»⁴¹, имея в виду ежегодное утверждение синодальной сметы многоконфессиональной Думой.

Впрочем, вл. Антоний стремился не только доказать светским властям, что «Патриаршество есть не ограничение самодержавия, а самая надежная его опора», но и снять груз политической ответственности за непроведенный Собор с самого венценосца. Если бы газетным консерваторам, считал архиепископ, не удалось бы очернить и оклеветать желания Св. Синода в марте 1905 г. и Св. Синод мог бы доложить царю, «что поместная Церковь почти 200 лет была насильственно лишена своего главы», то *император Николай II сам бы возвратил Церкви Патриарха*, признав «главою ее либо первенствующего по чести Иерарха, либо Иерарха, занимающего патриаршую кафедру, предоставив назначение дальнейших Патриархов обычным порядком»⁴², (т.е. на Соборе). В статье 1911 г. Волынский архиерей писал, что *царю не доложили* (из-за «неразумных и неискренних» газетных консерваторов) об отсутствии законного церковного главы, по сути *требуя от самодержца решения* самой животрепещущей церковной проблемы! Раз Собор никто, кроме Патриарха, законно собрать не может, считал вл. Антоний, то «Собор может быть созван по Высочайшему соизволению Патриархом, но самый Патриарх (первый) может быть провозглашен Высочайшим определением и манифестом»⁴³. Получалось, что Собор — вторичен (с точки зрения российских реалий), а избрание Патриарха — главное дело, в решении которого и заключен будущий успех остальных церковных реформ. Алогизм подобного заключения, на первый взгляд, совершенно очевиден: еще Московский митрополит Филарет (Дроздов) в XIX веке отмечал, что разница между первенствующим членом Св. Синода и Патриархом невелика, а «восстановлять Патриарха было бы не очень удобно: едва ли он был бы полезнее Синода. Если светская власть начала тяготеть над духовной, —

писал митрополит, — почему один Патриарх тверже вынес бы сию тяжесть, нежели Синод?»⁴⁴

Дело, разумеется, было *не в возглавлении, а в Соборе*. И то, что Волынский архиепископ так сместил акценты, что следствие и причина поменялись местами, в большей степени свидетельствовало о политических реалиях, чем о богословской аргументированности приведенного выше предложения. Винить в этом вл. Антония, думается, исторически несправедливо: как активный деятель своего времени, он должен был учитывать *и традиции монархической государственности*, сложившиеся со времен Петра Великого. Однако учет этих традиций вовсе не предполагал согласия с ними. Вл. Антоний считал роковыми событиями в русской жизни низложение Патриарха Никона, отмену Патриаршества и провозглашение императора главой Церкви (при Павле I)⁴⁵. Подобное представление о русской церковной истории заставляло владыку внимательно относиться к истории раскола и стремиться к нахождению компромисса со старообрядцами. Как православный публицист он вступал в полемику со старообрядцами, стремясь доказать им необходимость и естественность воссоединения в единой Русской Церкви.

Неслучайно он был председателем проходившего в январе 1912 г. в Москве Первого Всероссийского Единоверческого съезда: по сообщению архиепископа Никона (Рклицкого), приведшему слова единоверческого священника С. Шлеева, вл. Антоний даже обещал «быть первым единоверческим епископом, если на то будет воля Святейшего Синода и Государя»⁴⁶. 31 января 1912 г. депутация съезда во главе с председателем была принята императором Николаем II. Выступая от имени пришедших, вл. Антоний заверил венценосца в том, что, «сохраняя в своем богослужбном чине, по возможности в своем быте, тот дух и тот строй, который хранила св. Русь в то время, когда Господь вручал

ее царский престол Твоим, Государь, благочестивым предкам, православные старообрядцы исполнены беззаветною преданностью к своему Государю и всему его царственному роду, как носителю заветов своего родного, далекого прошлого»⁴⁷. Акцент речи на сохранении старообрядцами русских традиций — очевиден и неслучаен. Именно сохранение (и воссоздание) прежнего церковно-религиозного строя жизни было той задачей, которую и стремился решать вл. Антоний. При этом невозможность полноценного решения данной задачи без восстановления канонического строя церковной жизни было для него очевидно. Понимали проблему и писавшие о съезде православные журналисты, указывавшие, что неизбежными его (съезда) следствиями должны стать: восстановление Патриаршества, созыв Поместного Собора и объединение старообрядчества в Православной Церкви на тех основаниях, которые были до Патриарха Никона⁴⁸. Как видим, старообрядческий вопрос рассматривался в контексте восстановления Патриаршества.

Тогда же, по поручению съезда, вл. Антоний написал послание, обращенное к старообрядцам, призывая их вернуться в лоно Церкви-Матери. Он пытался доказать, что прошлыми гонениями на старообрядцев нельзя оправдать современного отделения от Церкви, призывая братьев-старообрядцев направлять свое противление и гнев не на Церковь, «а на дух мира сего, на дух безбожия, разврата и лжи, который одинаково враждебен и Церкви и старообрядчеству»⁴⁹. Понимание необходимости объединения для борьбы с враждебными христианству силами — вот основной лейтмотив выступления владыки. Он не был услышан. Ответом стало открытое письмо старообрядца А.И. Морозова, заявившего, что противники никоновских реформ никогда не отделялись от Церкви, что «государственная Церковь» в России находится под игом цезаропапизма, что господ-

ствующая иерархия «пропиталась многими заблуждениями латинского и протестантского характера» и т.п.⁵⁰

Впрочем, важен не отрицательный ответ старообрядцев, а призыв вл. Антония к ним и его видение будущего Русской Церкви, как Церкви преодолевшей раскол XVII века, — с одной стороны, и оправдавшей церковно-политическую деятельность Патриарха Никона, — с другой. Все это, думается, было возможно лишь с учетом понимания владыкой особой роли монархической государственности в деле многовекового строительства православной России. Он был искренен в своем монархизме и эта искренность часто воспринималась современниками (прежде всего и преимущественно либерально настроенными) как «реакционность», стремление остановить время. Владыка, действительно, хотел остановить такое течение русской жизни, результатом которого могло стать обрушение здания православной монархии. С наступлением этого времени он боролся как православный полемист, обращая внимание и на политическую, и на церковную жизнь России.

В данном контексте, полагаю, можно увидеть и причины, заставившие Волынского архиепископа резко выступить против «имебожия», в 1912–1913 гг. породившего так называемую Афонскую смуту⁵¹. Владыка рассматривал «новое лжеучение, обоготворяющее имена», учитывая феномен времени. По его мнению те годы — время исключительного увлечения хлыстовством и русского народа и русского общества. «Полное неверие, — полагал владыка, — отжило свой срок. Людям жутко стало жить вне общения с небом, но приближаться к нему путем узким, путем Христовым <...> это тоже не для них, развращенных и расслабленных кажется не под силу». Другие, более легкие, пути приближения к Божеству, по его убеждению, это сектантство, магнетизм, необуддизм и хлыстовщина. Маловерующие жадно воспринимают все, «что идет вразрез со строгим уче-

нием Церкви, что обещает приближение Божества помимо церковного благочестия и без напряжения нравственного». По этой причине, писал архиепископ Волынский, за учение об имени Божии и ухватились столь многие: «одни по слепой ревности и упрямству, а другие по лености, сладостно предвкушая, как они скоро дойдут до той степени совершенства, когда им можно будет и служб церковных не выстаивать, и никаких молитв не читать, а только “носить в своем сердце имя Иисуса”»⁵².

Как видим, для вл. Антония появление «имебожия» — своеобразный симптом морального и религиозного нездоровья общества, свидетельство возможных морально-нравственных пертурбаций негативного характера. Великое Афонское смятение вызывало искреннюю скорбь владыки, но никак не уменьшало его желание богословски развенчать новый еретический «догмат». Почаевский журнал «Русский инок» стал для критиков «имеславия» настоящей трибуной⁵³. Не имея цели разбирать подробно взгляды вл. Антония по поводу «имебожия», хотелось бы отметить лишь одно: для него этот вопрос был как богословским, так и общественным, или, иначе говоря, актуальным с религиозно-нравственной точки зрения. И хотя некоторые церковные деятели (например, архиепископ Курский Тихон /Василевский/) полагали, что все дело было поднято газетными статьями Волынского архипастыря⁵⁴, называть его виновником произошедшего вряд ли уместно. Подчеркнем: владыка всегда был искренен, реагируя на самые сложные и важные проблемы русской церковной и политической жизни. Афонское дело как раз и было одной из таких проблем. Насколько прав (или нет) был вл. Антоний в данном случае не слишком принципиально, — он был открыт для полемики и, как полемист, всегда быстро реагировал на происходившее, стремясь *не навязать*, а *доказать* истинность своей точки зрения. Это, пожалуй, и было основным.

Подведем краткие итоги. Главными темами вл. Антония как православного публициста и полемиста конца XIX—начала XX вв. были церковно-политические вопросы, связанные с ученым монашеством, восстановлением канонической жизни Церкви (прежде всего — восстановлением Патриаршества), а также с обоснованием идеи монархической государственности. Различные события, происходившие в империи, влияли на расстановку Волынским архипастырем тех или иных акцентов, обращением к тем или иным церковно-историческим и политическим сюжетам. Но чем бы владыка не занимался, о чем бы не писал, он всегда оставался верен самому себе, живя в ладу со своей совестью и искренно отстаивая религиозно-политические идеалы, выраженные в известной триаде: Православие, Самодержавие, Народность — в духе симфонии властей, как он ее понимал и чувствовал.

¹ Гордиенко Н.С., Комаров П.М. Обреченные. О русской эмигрантской псевдоцеркви. Л., 1988. С. 19.

² Русская Православная Церковь. 988–1988. Очерки истории. 1917–1988 гг. Вып. 2. М., 1988. С. 6.

³ См.: Там же. С. 11.

⁴ Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1913. Т. XI. С. 532.

⁵ Дневник А.А. Киреева // Рукописный отдел Российской государственной библиотеки. Ф. 126. Д. 13. Л. 147-об. Запись от [24] мая 1902 г.

⁶ Однако именно так поступает профессор С.-Петербургской духовной академии Н.Н. Глубоковский, в своих воспоминаниях указывающий, что новое монашество искусственно развивалось с 1890-х гг., а его родоначальник и глава

(т. е. владыка Антоний) создал особое направление в Русской Православной Церкви, «когда провозглашалось в “духе истинной церковности” и практиковалось, что “монахам все позволено, разрешается и прощается”, когда по мирскому имени уловляемые студенты превращались в устах начальства в Васей, Ваней, Митей, Сашей, а потом пошла тенденциозная агитация, чтобы монашеское пострижение объявить одним из таинств, и если их должно быть не более семи, то надо развенчать брак и внести монашество, которое служит Богу по примеру крестного искупления лишь “сострадательной любовью” Христовой, там же просто размножается не без греховности человеческое племя, спасающееся только монашеским клобуком» (Глубоковский Н.Н. С.-Петербургская духовная академия во времена студенчества там Патриарха Варнавы. Сремски Карловци, 1936. С90 – 91; См. также переиздание: Церковно-исторический вестник. 1999. № 2–3. С. 240). Похожие мнения воспроизводил и известный публицист В.В. Розанов, в 1909 г. в «Русском слове» приводивший — *без каких бы то ни было ссылок* — выражение владыки Антония об архиереях из вдовых священников: «Какие они иноки, — *они были женаты*: монах есть только тот, который *никогда не касался женщины*». В.В. Розанов, кстати сказать, считал эти слова, говорящими о понимании вл. Антонием дела «и глубоко, и верно. Но от этого он так инороден, чужд и непонятен для нашего духовенства, — как несущий мало известный ему принцип, и принцип враждебный» (Розанов В.В. Старая и молодая Россия. Статьи и очерки 1909 г. М., 2004. С. 228).

⁷ Антоний, еп. О монашестве ученом // Полн. собр. соч. Казань, 1900. Т. II. С. 417.

⁸ Там же. С. 422.

⁹ Там же. С. 423.

¹⁰ Там же. С. 427.

¹¹ Антоний, архиеп. Ученое монашество. (Статистическая справка) // Колокол. 1907. 8 февр. № 311.

- ¹² Поселянин Е. К вопросу об ученом монашестве. (По поводу 200-летия со дня преставления святителя Никиты Новгородского) // Колокол. 1908. 1 мая. № 658.
- ¹³ Антоний, архиеп. Опять об ученом монашестве. (Письмо в редакцию). // Колокол. 1908. 14 мая. № 668.
- ¹⁴ См. напр.: Всеволод (Филипьев), инок. «Приходит начало конца». Из писем митрополита Антония (Храповицкого) митрополиту Флавиану (Городецкому) // Благодатный огонь. 2002. № 9. С. 86–87.
- ¹⁵ Антоний, архиеп. Нравственность черного и белого духовенства // Колокол. 1908. 8 авг. № 737.
- ¹⁶ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 428.
- ¹⁷ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 1. С. 131.
- ¹⁸ Антоний, архиеп. Еврейский вопрос и Святая Библия. Почаев, 1907. С. 13–14.
- ¹⁹ Там же, С. 14.
- ²⁰ См. напр. переписку владыки с профессором Б.В. Никольским за 1905 г.: Материалы для характеристики контр-революции 1905 г. // Былое. 1923. № 21. С. 160, 162, 165, 167.
- ²¹ По словам В.И. Даля, публицистом называли писателя более газетного, журнального, «по современным общим вопросам, по народному праву». (Даль В. Толковый словарь. М., 1935. Т. III. С. 556).
- ²² Сенаторов П. О ритуальных убийствах (письмо Антонию, архиепископу Волынскому и Житомирскому). Самара, 1913. С. 8.
- ²³ См. напр.: Дмитриев А. Кровавый навет и христианская Церковь. М., 1932. С. 63. По мнению автора, Почаевская лавра во главе с владыкой (равно как и Киево-Печерская лавра в Киеве) «шли в авангарде» организованного похода, пропагандируя кровавый навет, «для отравления и развращения темного крестьянства». Дмитриев договорился до того, что заявил: владыка Антоний, как и Сергей Финляндский, высказывались в печати о вине евреев в

ритуальных убийствах, совершаемых периодически с древнейших времен. (Там же. С. 64). Подобная циничная ложь в начале 1930-х гг. не могла встретить достойной отповеди, так как Церковь была полностью лишена права гласно защищаться.

24 Цит. по: Розанов В.В. Около церковных стен. М., 1995. С. 454.

25 Там же. С. 447.

26 См.: Материалы для характеристики контр-революции 1905 г. С. 168.

27 Тон задавался высказываниями лидера большевиков — В.И. Ленина, в обычной для себя развязной манере называвшего Волынского архипастыря «"владыкой" черносотенных изуверов» (См.: Ленин В.И. Поездка царя в Европу и некоторых депутатов черносотенной Думы в Англию // Сочинения. М.; Л., 1930. Т. XIV. С. 114).

28 Степанов С.А. Черная сотня в России (1905–1914 гг.) М., 1992. С. 26.

29 Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк, 1957. Т. II. С. 189, 192.

30 Современные апологеты Черной Сотни, как правило, не задумываются над этим, включая в свои списки черносотенцев всех, кто так или иначе был причастен к движению — вне зависимости от их социальных и проч. убеждений, например, — по национальному вопросу. Так, в книге А.Д. Степанова, в списке руководителей и активных участников черносотенного движения, владыка Антоний аттестован как почетный член Русского Собрания и активный участник черносотенного движения (См.: Степанов А.Д. Черная Сотня. Взгляд через столетие. СПб., 2000. С. 116). Что касается собственно «антисемитских» высказываний владыки, то следует иметь в виду, что они связывались с его политическими представлениями и касались активного участия неверующих евреев в революционном движении России. Об активности этого участия свидетельствуют и приводимые в монографии С.А. Степанова (однофамильца апологета Черной Сотни

А.Д. Степанова) данные: «среди привлеченных к ответственности за политические преступления в 1901–1904 гг. по Виленскому судебному округу было 64,9 % евреев, Киевскому — 48,2 %, Одесскому — 55 %. Из 1178 народников и эсеров, привлеченных к ответственности в 1900–1902 гг., евреев было 15,4 %. Из 5047 марксистов и социал-демократов, привлеченных в 1892–1902 гг., евреев было 23,4 %. В годы Первой российской революции в партии большевиков насчитывалось 18,9 % евреев» (Степанов С.А. Указ. соч. С. 27).

- 31 Розанов В.В. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 128–129.
- 32 Он же. Русская государственность и общество. Статьи 1906–1907 гг. М., 2003. С. 256.
- 33 Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание... С. 178–179.
- 34 Антоний, архиеп. Открытое письмо авторам сборника «Вехи» // Слово. 1909. 10 мая. № 791.
- 35 Ленин В.И. О «Вехах» // Сочинения. М.; Л., 1930. Т. XIV. С. 222.
- 36 Там же. С. 223.
- 37 См. напр.: Он же. Л.Н. Толстой // Там же. С. 403; Он же. Столыпин и революция // Там же. М.; Л., 1930. Т. XV. С. 225; Он же. Политические партии в России // Там же. С. 485; Он же. Еще один поход на демократию // Там же. М., 1935. Т. XVI. С. 132.
- 38 Русский инок. 1913. № 4. С. 243.
- 39 Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание... Т. III. С. 15.
- 40 Антоний, архиеп. Восстановление патриаршества // Русский инок. 1912. № 7. Приложение. С. 5.
- 41 Там же. С. 4.
- 42 Там же. С. 15. В этой связи стоит заметить, что еще в январе 1913 г. журналист М.О. Меньшиков, заявляя в «Новом времени» о том, что по мере приближения 300-летнего юбилея «Дома Романовых естественно все желают почтить и Церковь, и историю нашу восстановлением Патриаршества», вместе с тем писал о *двух течениях*, сложившихся по данному вопросу в Св. Синоде. Пер-

вое, по его словам, заключалось в стремлении к простому переименованию первоприсутствующего митрополита в Патриарха, а второе (выразителем которого журналист считал епископа Саратовского Гермогена) — настаивало на древне-канонических правах Патриарха. М.О. Меньшиков был уверен, что возобладает первое направление (См.: Новое время. 1912. 14 января). Как мне представляется, *архиепископа Антония (Храповицкого) в указанное время и можно считать выразителем данного направления*, которое, впрочем, как и «второе» в русской церковной жизни «не возобладало».

43 Антоний, архиеп. Указ. соч. С. 15.

44 Филарет, митр. Московский. Собрание мнений и отзывов. М., 1886. Т. IV. § VIII. С. 145.

45 Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание... Т. III. С. 168.

46 Там же. С. 169.

47 Там же. С. 269.

48 Дмитриевский. Первый православно-старообрядческий Всероссийский съезд. Его определения и значение // С.-Петербургские ведомости. 1912. 22 февраля (6 марта). № 42.

49 Послание Высокопреосвященного Антония, архиепископа Волынского, ко всем отделяющимся от православной Церкви старообрядцам // Прибавления к Церковным ведомостям. 1912. № 10. С. 401, 402.

50 Морозов А. Открытое письмо Антонию, архиепископу Волынскому // С.-Петербургские ведомости. 1912. 1 (14) мая. № 98.

51 О политических последствиях этого события см. подр.: Фирсов С.Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 462–502.

52 Антоний, архиеп. О новом лжеучении, обоготворяющем имена и об «Апологии» Антония Булатовича // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 20. С. 871.

53 См. напр.: Хрисанф, инок. Рецензия на сочинение схимонаха Иллариона, называемое: «На горах Кавказа» // Рус-

ский инок. 1912. № 4. С. 69–75; № 5. С. 57–59, № 6. С. 50–60.

⁵⁴ См.: [Жевахов Н.Д.] Воспоминания товарища обер-прокурора Св. Синода князя Н.Д. Жевахова. М., 1993. Т. I. С. 133.

ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО РОССИИ

(К вопросу о материальном положении священно- и церковнослужителей русской армии и флота последней четверти XIX—начала XX столетий)

Как известно, Православная Российская Церковь была главенствующей конфессией империи, пользовавшейся особым покровительством и поддержкой государства. Ее права (по сравнению со всеми другими религиозными деноминациями Империи) были несравненно шире и защищались хотя бы уже тем, что Император не мог исповедовать никакой иной веры, кроме православной, и по букве закона считался «Верховным Ктитором» Церкви. Однако внешнее могущество православной церковной организации вовсе не свидетельствовало о благополучии ее клира, материальное положение которого в указанное нами время продолжало оставаться чрезвычайно непростым. «Рядовой» русский священнослужитель имел среднегодовой доход в 500–600 рублей (максимум 700–800), «считая тут все, и подаяние “натурою” (“новины” к осени)»¹. Разумеется, на такие средства обыкновенно многочисленной семье право-

славного иерея существовать было затруднительно: русский «батюшка» больше должен был думать о хлебе насущном, чем «об идейно-пастырском служении своем»². Подобное положение, конечно, не могло способствовать укреплению влияния и авторитета духовенства на паству, которая зачастую за «формой» просто не видела «содержания».

Тот факт, что духовенство (прежде всего сельское) терпит тяжелую нужду, не являлся секретом для «властей предержащих», однако положение это так до конца и не было исправлено, чему косвенным доказательством может служить следующее обстоятельство: к началу XX столетия, по свидетельству митрополита Евлогия (Георгиевского), в то время являвшегося епископом Люблинским, «Духовные семинарии не давали достаточного числа кандидатов-священников. Во многих епархиях отмечался их недостаток, многие семинаристы, особенно в Сибири, не хотели принимать священнического сана. Благовещенская семинария за 10 лет не выпустила ни одного священника; религиозный энтузиазм в семинарии потух, молодежь устремлялась на гражданскую службу, на прииски, в промышленные предприятия»³.

На этом фоне, думается, и стоит рассматривать вопрос о материальном положении православного духовенства, служившего в военном ведомстве и, с одной стороны, разделявшего вместе с армией все тяготы службы, а с другой — выполнявшего свои пастырские обязанности в одинаковых со «штатскими» иереями условиях.

Особых духовных семинарий, в которых готовились бы к будущей службе (лучше сказать — служению) в войсках России у Православной Церкви не было. Ряды военного духовенства пополнялись обычно следующим образом: желающий служить писал прошение и, если его начальство принципиальных возражений против этого не имело, получал назначение и отправлялся в указываемую ему часть.

Как правило, военные священно- и церковнослужители являлись выходцами из духовного сословия и прекрасно знали все мелочи «прото- и просто иерейской жизни». Вынужденное вместе с войсками менять места дислокации, переезжая с места на место, военное духовенство вполне законно могло претендовать и на распространение на него прав служащих в армии офицеров, пользовавшихся определенными привилегиями (тем более что казенное жалование для военного духовенства ничем не превышало жалованья «гражданских» священнослужителей). Однако это обстоятельство не сразу было осознано руководителями Военного министерства, вначале смотревшими на священно- и церковнослужителей как на лиц, не имевших прямого отношения к их ведомству. Так, 22 мая 1871 г. царем было утверждено положение об эмеритальной кассе Военно-сухопутного ведомства с целью «производства пенсий и пособий ее участникам и их семействам»⁴. Размеры пенсий устанавливались в зависимости от участия в кассе и продолжительности непрерывной службы в ведомстве, причем пенсии и пособия, выдаваемые на основании общих законов или особых уставов и постановлений пенсиями, выдаваемыми из эмеритальных касс, не «перекрывались». Однако православное духовенство армии к военной эмеритуре тогда присоединено не было.

Следовательно, создание в Военно-сухопутном ведомстве подобной кассы должно было содействовать улучшению материального обеспечения служащих чинов этого ведомства, в то время как военные священники никаких материальных улучшений не получили. Только спустя почти три с половиной года, 18 сентября 1874 г., Александр II утвердил положение Военного Совета «О присоединении к военной эмеритуре православного духовенства армии» (с 1-го января 1875 г.). «При исчислении выслуги священнослужителями 25 и 35-ти летнего срока, определяющего классы эмеритальных пенсий, — говорилось в законе, —

считать эти сроки со дня назначения их причетниками или посвящения в сан священнослужителя»⁵. С этого времени военные священники получили право на эмеритальные пенсии, начислявшиеся из окладов соответствующих высших, старших и младших офицеров. Так, прослужившие в военном ведомстве 35 лет священно- и церковнослужители при 35-ти платных годах в эмеритальную кассу могли получить пенсию, исходя из окладов: для Главных священников — наравне с генерал-лейтенантами; для протоиереев, занимавших должности благочинных не менее 5-ти лет, и для настоятелей неподвижных соборов — наравне с полковниками, получающими столовые деньги; для протоиереев — наравне с полковниками, не получающими столовых денег; для священников — наравне с майорами; для диаконов — наравне с поручиками⁶. Примечательно, что в состав комиссии, рассматривавшей вопрос о присоединении военного духовенства к военной же эмеритуре, были привлечены и представители православных священнослужителей — протоиерей (в то время) кавалергардского полка А.А. Желобовский и настоятель столичного Адмиралтейского собора протоиерей Левитский⁷. В 1879 г. к общей эмеритуре Морского ведомства было присоединено и флотское духовенство⁸.

Подобное уравнивание в правах на пенсии с офицерами можно признать значительным шагом вперед в деле улучшения материального положения военных пастырей, уровень благосостояния которых по сравнению с «гражданскими» иереями с того времени значительно вырос. Примером этому может служить положение Военного Совета, утвержденное императором Александром III 24 июля 1887 г. Согласно названному положению, духовенству, служившему в войсках, управлениях и заведениях Военного ведомства, было присвоено жалованье, столовые и квартирные деньги наравне с офицерами — от высших чинов до подпрапорщика включительно. Чтобы читатель наиболее ясно предста-

вил себе, каковы были оклады содержания военного духовенства по принятому в 1887 г. положению, считаем небесполезным привести раскрывающую этот вопрос таблицу⁹.

Следующим шагом в деле «уравнения в правах» военного духовенства с офицерами армии стал приказ по Военному ведомству за № 45 (от 26 февраля 1888 г.), в котором было объявлено об утверждении Александром III положения о новых служебных правах и окладах содержания находившимся на службе при войсках священно- и церковнослужителям; а приказом за № 20 (от 10 февраля 1890 г.) это положение распространено было и на морское духовенство¹⁰.

Звание чинов	С какими чинами они сравнимы	Оклады содержания		
		Жалованья	Столовых	Квартирных
		Рубли		
Главный священник гвардии, гренадер армии и флота	С генерал-лейтенантом	1 356	2 400	Натурою
Главный священник Кавказского округа	С генерал-майором	Усилен. 1 524	1 400	То же
Настоятели восных соборов и протоиереи-благочинные	С полковником, младшим штаб-офицером	687	546	По чину штаб-офицера и разряду местности от 500 до 150 р.
Нештатный протоиерей и священник в звании благочинного	С подполковником, по столовые деньги уменьшены на 126 р.	531	420	По штаб-офицерскому чину
Священник	С капитаном, ротным командиром	366	366	Оклад ротного командира от 300 до 100 р.
Штатный диакон	С поручиком	312	183	Оклад младшего обер-офицера от 200 до 70 р.

Нештатный диакон	То же	312	—	То же
Псаломщик из духовного сословия	С подпоручи- ком	240	—	По разряду местности от 180 до 48 р.

Приказом 1888 г. для священнослужителей, получавших жалованье по основному окладу, были установлены срочные прибавки в сумме 336 р., а для получавших эти же надбавки по усиленному окладу — 549 р. Однако в исследуемое время размеры окладов священнослужителей всех категорий были неодинаковы, что неминуемо запутывало проблему финансового обеспечения духовенства, числящегося по Военному ведомству. Поэтому, спустя одиннадцать лет, данный вопрос был вновь поднят Военным Советом, положение которого Николай II утвердил 29 марта 1899 г. Согласно этому положению устанавливались однообразные размеры окладов для всех категорий священнослужителей, из этих окладов уже и начислялись срочные прибавки, положенные православным пастырям по приказу 1888 г.¹¹ В определенном смысле, актом 29 марта было завершено создание правовой базы, на основании которой в дальнейшем решались вопросы финансового обеспечения военных священно- и церковнослужителей.

Возвращаясь на несколько лет назад, необходимо заметить, что после учреждения в 1890 г. должности протопресвитера военного и морского духовенства (на которую был назначен протоиерей Александр Алексеевич Желобовский), был разработан и новый штат управления протопресвитера. Согласно этому штату (утвержденному 9 марта 1892 г.) Желобовский получал 3 256 р. 62 коп. жалованья, 3 256 р. 62 коп. столовых и 1500 р. квартирных денег в год (т.е. всего 8 013 р. 24 коп.)¹². Таким образом, хотя должность военного протопресвитера и сравнивалась с чином генерал-лейтенанта (как до того должность Главного свя-

щенника), оклад содержания ее значительно превышал генеральский: если сравнить оклад протопресвитера 1892 г. с окладом Главного священника гвардии, гренадер, армии и флота по принятому в 1887 г. положению, то разница составит почти 50%. Через семь лет после этого, благодаря содействию Военного министра А.Н. Куропаткина и по ходатайству А.А. Желобовского, для военного духовенства были введены, взамен действовавших, новые табели увеличенных окладов жалованья и столовых денег. Так, настоятель военного собора и протоиерей-благочинный с 1 июля 1899 г. стал получать 1200 р. основного жалованья (или 1536 р. усиленного); нештатный протоиерей и священник в звании благочинного — 1080 р. (или 1344 р. усиленного); священник — 900 р. (или 1080 р.); штатный диакон — 720 р. (или 877 р.); нештатный диакон — 600 р. (или 732 р.); и, наконец, псаломщик из духовного звания — 240 р. (или 360 р.)¹³. Как видим, за двенадцать лет (с 24 июля 1887 г.) оклады военного духовенства (основное жалованье) выросли более чем на 40%. Расширились масштабы и церковного строительства по Военному ведомству¹⁴, что косвенно свидетельствовало о материальном благополучии управления протопресвитера русской армии и флота, — ведь новые церкви нуждались в кадровых военных священнослужителях, т.е. речь шла об увеличении штатов.

С другой стороны, 26 февраля 1902 г. царем было утверждено мнение Государственного Совета «Об изменении правил о пенсиях военному духовенству», по которому размер пенсий уходивших «на покой» военных «батюшек» значительно увеличивался. Полный оклад пенсии получали те священно- и церковнослужители, которые прослужили тридцать пять и более лет. Семейства военного духовенства в случае смерти кормильца также имели право на пенсию: близким священно- и церковнослужителей, не выслужившим права на пенсию и умершим от заражения при исполнении духовных треб, назначалось единовремен-

ное пособие в размере годового оклада жалования и пенсии по сокращенному сроку: за службу менее шести лет — $1/3$ оклада; от 6 до 12 лет — $1/2$ оклада; и за службу от 12 лет и более — полный оклад пенсии. Если же священно- и церковнослужитель был убит в сражении или умер от ран, его семья получала полный оклад пенсии вне зависимости от срока службы кормильца¹⁵. Согласно «Табели окладам пенсий священно- и церковнослужителям военного духовенства», настоятелю военного собора и протоиерею-благочинному, выслужившим полный срок (35 и более лет), полагалось 687 рублей в год; нештатному протоиерею и священнику в звании благочинного — 531 р.; священнику — 366 р.; штатному и нештатному диакону — 312 р. и псаломщику — 240 р.¹⁶

Пенсия протопресвитеру военного и морского духовенства назначалась по особому царскому повелению и поэтому не была фиксирована¹⁷.

Согласно вышеприведенной «Табели» получается, что низший представитель военного духовенства — отслуживший полный срок псаломщик — получал 20 р. в месяц, т.е. был вполне удовлетворительно (по меркам того времени) обеспечен по старости. При этом священно- и церковнослужители военного и морского ведомства пользовались услугами эмеритальной кассы, получая дополнительное материальное вспомоществование.

Невоенное православное духовенство обеспечивалось значительно хуже. Достаточно указать, что новый устав о пенсиях и единовременных пособиях священнослужителям и псаломщикам епархиального ведомства, утвержденный только 3 июня 1902 г., предполагал максимальный пенсионный оклад в сумме 500 рублей в год (для протоиереев-настоятелей кафедральных соборов); ключари этих соборов и штатные протоиереи, прослужив 35 и более лет, могли рассчитывать лишь на 400 рублей. Нештатные протоиереи, священники и протодиаконы по старости

имели право на пенсию в сумме 300 рублей, штатные диаконы и иподиаконы — на 200 рублей и штатные псаломщики (а также диаконы на псаломщических вакансиях) — на 100 рублей¹⁸.

Разница в материальном обеспечении тех и других представителей Православной Российской Церкви — налицо. Военное ведомство заботилось о числящихся в его составе иереях и стремилось существенно улучшить их положение. Особенно помогал военному духовенству генерал-адъютант А.Н. Куропаткин, который и добился утверждения царем новой «Табели окладам пенсий священно- и церковнослужителей Военного ведомства»¹⁹. По словам А.А. Желобовского, Куропаткин относился «с особенным сочувствием к делам религии и истинно отеческим вниманием к нуждам ее служителей в войсковых частях»²⁰.

Нетрудно понять заслуженного протопресвитера: интересы его управления, напрямую связанные с Военным министерством, Куропаткиным (как и его предшественниками на министерском посту, кстати сказать) полностью учитывались. Доказательством относительного благополучия управления протопресвитера военного и морского духовенства может служить тот факт, что численность этого духовенства и принадлежавших управлению Желобовского соборов и церквей из года в год увеличивалась, причем темпы роста значительно превосходили аналогичные показатели в целом по Православной Российской Церкви. Так, в 1891 г. в ведении протопресвитера русской армии и флота состояло 106 протоиереев, 337 священников, 2 протодиакона, 55 диаконов и 68 псаломщиков (всего 569 человек), из которых лишь 102 человека имели училищное и домашнее образование, большинство же (438) — семинарское, 29 человек закончили Духовную Академию. Число соборов, а также полковых, домовых, госпитальных, учрежденческих и др. церквей превышало цифру 400²¹.

К 1909 г. численность военного духовенства значительно увеличилась. В управлении протопресвитера русской армии и флота к тому времени состояло 156 протоиереев, 588 священников, 138 диаконов и 95 псаломщиков (всего — 977 человек). Соборов и церквей в управлении А.А. Желобовского было уже 809²².

Материальное положение военного духовенства во многом способствовало притоку в его ряды деятельных, инициативных священников, которые, разделяя с армией ее тяготы и заботы²³, вместе с тем могли не мучаться мыслью о добытии «хлеба насущного», омрачавшей существование абсолютного большинства сельских иереев православной России. Это обстоятельство, как мне представляется, и влияло на то, что численность военного духовенства существенно увеличивалась из года в год, причем священно- и церковнослужители, приходившие в армию и на флот, в подавляющем большинстве оказывались достойными пастырями православных (по конфессиональной принадлежности) воинов.

¹ Розанов В.В. Бегство из духовного сословия // Новый путь. 1904. № 8. С. 250.

² Александровский А. Полвека среди духовенства // Голос минувшего. 1917. № 11–12. С. 287.

³ Евлогий, митр. Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Париж, 1947. С. 199.

⁴ Полное собрание законов Российской Империи. Собр. 2 (ПСЗ-Н). Отд. 1. СПб., 1874. Т. XLVI. С. 713. Эмеритальный капитал составили: императорское пожалованье эмеритальной кассе (7 1/2 млн. руб.), существовавшее в виде 4% бессрочного долга государственного казначейства; вспомогательные офицерские капиталы бывших военных поселений и ежегодные остатки, за расходами кассы из ее поступлений. Доходы кассы составлялись из процентов

на пожалованье (300 тыс. в год); из платежей участников эмеритальной кассы (6% и 3% вычетов и взносов) и из прибылей от принадлежащих кассе бумаг и от выданных в ссуду под аренды денег. (Там же. С. 714.)

⁵ ПСЗ—II. Отд. II. СПб., 1876. Т. LXIX. С. 237.

⁶ Там же. С. 239.

⁷ Историческая записка об управлении военным и морским духовенством за минувшее столетие (1800—1900 гг.) / Сост. Ф. Ласкеев. СПб., 1900. С.103.

⁸ Там же. С. 105.

⁹ ПСЗ—III. СПб., 1889. Т. VII. Приложения. Штаты и таблицы. С. 237.

¹⁰ Историческая записка... С. 100.

¹¹ См.: ПСЗ—III. Отд. 1. СПб., 1902. Т. XIX. С. 262.

¹² Историческая записка... С. 100.

¹³ Столетие Военного министерства. СПб., 1902. Т. XIII. Управление церквями и православным духовенством Военного ведомства. Исторический очерк / Сост. А.А. Желобовский. С. 44.

¹⁴ Так, в 1901 г. на нужды церковного строительства по Военного ведомству было отпущено 200 тыс. рублей, а в 1902 и в 1903 гг. — по 450 тыс. (Там же. С. 63.)

¹⁵ См.: ПСЗ—III. Отд. 1. СПб., 1903. Т. XXI. С. 97—98.

¹⁶ Там же. Отд. II приложения. С. 126.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. Отд. 1. СПб., 1904. Т. XXII. С. 489.

¹⁹ Столетие Военного министерства. С. 47.

²⁰ Там же.

²¹ Энциклопедический словарь. СПб., 1892. Т. VI. С. 846.

²² Новый энциклопедический словарь. СПб., Б/г. Т. V. Стб. 191.

²³ Свидетельством этого является тот факт, что за мужество до 1904 г. золотыми наперсными крестами на Георгиевской ленте было награждено 111 представителей военного духовенства; 8 человек за военные отличия получили

золотые наперсные кресты из Кабинета Его Величества, а 31 священник – от Святейшего Синода. В Русско-японской войне 12 священников были ранены и контужены, а 19 находились в плену у неприятеля (попав туда с другими участниками сражений). (Военная энциклопедия. СПб., 1912. Т. IX. С. 244–245.)

ФИНАНСОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ПОСЛЕДНЕЕ ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ

Известно, что в последние предреволюционные годы в широких кругах российского общества было распространено (и пользовалось доверием) мнение об исключительных богатствах Православной Церкви, которые она просто-напросто неграмотно использовала. В этой связи вопрос о том, каково же на самом деле было финансовое состояние Церкви незадолго до того, как ее богатства попали в руки безбожной Советской власти, становится вполне актуальным и достаточно важным. Разумеется, говоря о финансовом положении главной конфессии Империи, мы прежде всего акцентировали внимание на исследовании расходной части духовного ведомства, вопросе о материальном благополучии (или неблагополучии) монастырей, не забывая, что «краеугольным камнем» изучаемой проблемы всегда оставался вопрос о доходах *православного приходского духовенства*, большинство представителей которого проживало в сельской местности.

Со времени проведения генерального межевания, начатого в 1765 г. с целью точно определить границы земельных владений отдельных лиц, общин черносошных крестьян, городов, церквей и других учреждений, правительство Екатерины II предписало отводить причтам православных храмов, не имевших писцовых земель (т.е. земель, приписанных к церкви благодаря решению властей и оформленных царскими приказами), по 33 десятины. Это наделение духовенства землей вместе с генеральным межеванием продолжилось и в XIX столетии¹. В 1797 г. император Павел I возложил обработку церковной земли на прихожан, но уже его сын и преемник отменил данную меру. С царствования императора Николая I правительство из общегосударственных средств начало назначать духовенству жалованье, применив этот порядок первоначально лишь в юго-западных епархиях страны. Затем уже подобная практика была распространена и на другие епархии. Однако размер жалованья был минимален и не мог обеспечить сам по себе духовенство, являясь лишь вспомогательным средством существования православных пастырей². Свою лепту в разрешение вопроса о финансировании причтов внес и многолетний обер-прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев. В конце царствования Александра III он сумел добиться утверждения Императором (23 апреля 1893 г.) мнения Государственного Совета, согласно которому глава ведомства православного исповедания получил право, по согласовании с министром финансов, ежегодно, ко времени рассмотрения смет, установленным порядком входить с представлением о постепенном увеличении кредита на содержание от казны всем причтам Империи с целью скорейшего разрешения данной задачи³.

Впрочем, несмотря на все старания властей, и в начале XX в. многие православные иереи не получали от казны даже мизерного «вспомоществования», оставаясь, с одной стороны, материально зависимыми от прихожан, а с другой — находясь в полном и всестороннем подчинении у

«симфонического» православного государства в лице консисторского начальства и во многом зависимого от него начальства епархиального. Осознавая ненормальность такого положения, когда, при неразрешенности «приходского вопроса», духовенство, *назначаемое, а не выбираемое* прихожанами (и потому неподотчетное им), вынуждено было обращаться за материальной поддержкой к своей пастве, унижительно торгуясь с верующими за исправление — по более высоким тарифам — различных треб; правительство из года в год увеличивало число церквей (приходов), причты которых получали жалованье. На 1907 г. таких причтов было 27 925⁴, на 1908-ой — 28 238⁵, на 1909-ый — 28 584⁶, на 1910-ый — 29 123⁷, на 1911-ый — 30 209⁸, на 1912-ый — 30 327⁹, на 1913-ый — 31 218¹⁰, на 1914-ый — 31 413¹¹, на 1915-ый — 32 118¹², на 1916-ый — 32 180¹³, на 1917-ый — 35 516¹⁴. Итак, мы видим, что хотя и неравномерно, но, тем не менее, постоянно, число финансирувавшихся государством церквей возрастало. Даже начавшаяся летом 1914 г. Первая мировая война не смогла помешать данному процессу. При этом общее число самостоятельных приходов в епархиях империи на 1917 г. достигло цифры 42 713, а число священно- и церковнослужителей, получавших средненормальные оклады содержания, составило 54 951 человек (соответственно: 25 822 протоиерея и священника, 4 987 диаконов, 24 142 псаломщика)¹⁵. Стоит заметить, что накануне революционных потрясений 1917 г. эти «средненормальные оклады содержания» составляли для протоиереев и священников — 294 р. в год, для диаконов — 147 р., и для псаломщиков — 98 р.¹⁶ И хотя 15 075 священников, диаконов и псаломщиков получали из казны финансирование, превышавшее установленную норму, значительное число клириков русской Церкви (13 225 человек) имели оклад менее «средненормального», а 25 992 священно- и церковнослужителя вообще ничего не получали. При этом для доведения содержания священно- и церковнослужителей, получавших менее установленной нормы и не получавших

ничего, до «средненормального оклада» требовалось 6 021 812 р. 13 коп.¹⁷ Такой суммы у Св. Синода не было. Не случайно, думается, еще в объяснительной записке к смете 1916 г. чиновники духовного ведомства заявляли, что, «если бы и в будущем, согласно принятой законодательными учреждениями в 1910–1913 гг. норме, отпускалось на увеличение содержания духовенства по 450 000 р. в год, то, учитывая ежегодное возрастание числа приходов путем открытия новых, все причты были бы обеспечены средненормальными окладами содержания не ранее, чем через 20 лет, т.е. к 1935 г.»¹⁸ Заявляя об этом очевидно неутешительном прогнозе, Св. Синод также полагал, что необходимо увеличить размер денежного содержания клириков, доведя его до 600 р. в год священникам, до 300 р. диаконам и до 200 р. псаломщикам¹⁹. Большинство православных причтов в России — как получавших мизерное содержание, так и лишенных его — помимо платы за требы существовали на так называемые местные средства, получаемые от продажи свечей, икон, от кружечных и других сборов и т.п. Земля, как правило, не приносила особого дохода духовенству прежде всего потому, что священник, *не являясь земледельцем и не будучи «помещиком»-землевладельцем*, в большинстве случаев представлял собой весьма посредственного хозяина, не имевшего возможности (а часто и желания) заниматься сельскохозяйственным трудом и сдававшего за определенное вознаграждение церковные земли в аренду крестьянам. Однако же, не являясь «крестьянином», православный клирик не принадлежал и к «интеллигенции», занимая достаточно неопределенное положение среди сословий и групп русского общества и во многом поэтому не имея достаточно авторитета в народной среде²⁰. Разумеется, существовала некоторая (иногда весьма существенная) разница между материальным положением городского (особенно столичного) и сельского духовенства, однако тот факт, что большинство иереев проживало в сельской местности, делает это замечание несущественным.

Затрагивая вопрос о материальном положении отечественных священно- и церковнослужителей, думается, необходимо рассмотреть «финансовое состояние» ведомства православного исповедания в интересующий нас период времени более подробно. С этой целью не лишено смысла проанализировать основные параметры сметы доходов и расходов Святейшего Правительствующего Синода, а также рассмотреть вопрос о том, как в последние годы существования Империи данная смета составлялась и оформлялась. Осуществляя эту работу, мы не упускали из виду тот непреложный факт, согласно которому в России существовал законодательно закрепленный союз духовной и светской власти и, следовательно, Церковь была принципиально несвободна, являясь *необходимым элементом* православного государства. Настоящее обстоятельство изначально лишало Церковь права иметь собственную социальную и финансовую политику, в первом случае вынуждая следовать в русле социальной политики «симфонического» с ней государства; а во втором — полагаясь на его материальную опеку и поддержку.

Итак, согласно официальной росписи на 1907 г., обыкновенные доходы, непосредственно шедшие в Святейший Синод, не превышали 86 609 р., направлявшихся «в пособие государственному казначейству» в большинстве случаев из посторонних источников. Они складывались из сумм Великого Княжества Финляндского (440 р.), из сумм казачьих войск (4 060 р.), из земских сборов (из земской подати по Восточной и Западной Сибири) (21 350 р.), из специальных средств и капиталов Св. Синода (58 999 р.), а также из общественных и сословных сборов и капиталов (из местных сборов с государственных крестьян Ставропольской губернии) (1 760 р.)²¹. Как видим, эти весьма незначительные доходы в принципе не могли покрыть расходную часть духовного ведомства, являя собой скорее иллюстрацию старых форм финансовых отношений, имевших место в Православной Церкви. Не случайно поэтому с течением

лет из сметы доходов часть параграфов была изъята: в смете на 1910 г. мы уже не встречаем суммы, приходившей от казачьих войск (4 060 р.) и обращавшейся на содержание Донского архиерея (законом от 21 июня 1909 г. этот расход был отнесен на средства казны²²); в смете на 1913 г. нет 440 р., ранее поступавших из сумм Великого Княжества Финляндского; а с 1914 г. сумма, поступающая в казну в возмещение расходов государственного казначейства, уменьшилась по сравнению с предшествовавшим годом на 46 097 р.: это произошло вследствие исключения из сметы доходов статей 8-ой (земские сборы по Восточной и Западной Сибири) на 21 350 р. и 12-ой (местные сборы с крестьян Ставропольской губернии) на 1760 р., а также уменьшения на 22 987 р. статьи 9-ой (спец. средства и капиталы Св. Синода)²³. Примечательно, что исключение из сметы доходов статей 8-ой и 12-ой (согласно законам от 5 декабря 1912 г. — для ст. 8-ой, и закону от 11 апреля 1913 г. — для ст. 12-ой) произошло по той причине, что оба сбора были признаны составлявшими пережиток крепостного права!²⁴ «Благодаря вышеуказанным сокращениям, — заявлялось в объяснительной записке, — [смета доходов] освобождена наконец от устарелых и подлежаще вписавшихся в нее до настоящего времени назначений и пришла к своему нормальному типу, включая в себя только отчисления в казну из специальных средств Св. Синода, по каковым лишь отчислениям ведомство и может принимать на себя ответственность за их исправное поступление в Государственное Казначейство»²⁵. С тех пор вплоть до сметы, составленной на 1917 г., сумма обыкновенных доходов в 36 012 р. оставалась неизменной.

В отличие от сметы обыкновенных доходов, перечень главных подразделений сметы расходов Св. Синода в интересующие нас годы представляет исключительный интерес и для уяснения финансового положения духовного ведомства весьма показателен. Для удобства изучения данного перечня нами была составлена сводная таблица на

1907–1917 гг., с помощью которой можно зримо представить, как и на что с течением времени государство увеличивало субсидии, насколько велики они были и т.д.

Перечень главных подразделений сметы расходов Святейшего Синода на 1907–1917 гг. (в рублях)

*№ параграфа	1907	1908	1909	1910	1911
1.	380 847	380 847	380 854	380 854	406 754
2.	144 1492	1 441 912	1 439 199	144 9030	1 448 700
3.	187 467	187 467	187 467	169 000	169 000
4.	15 492	15 492	15 492	15 492	15 492
5.	921 923	921 923	931 983	930 479	967 303
6.	398 283	397 263	397 263	397 263	410 498
7.	12 324 736	12 564 563	13 059 647	13 637 744	14 222 192
8.	276 827	276 827	277 047	274 996	274 996
9.	2 734 087	2 833 799	3 073 900	3 187 383	3 187 471
10.	9 433 145	953 3145	1 068 3145	12 516 053	15 151 365
11.	646 500	646 500	696 500	71 1250	771 500
12.	166 728	166 728	166 728	166 728	169 028
13.	372 686	372 686	372 686	37 2686	372 686
ИТОГО:	29 300 213	29 739 152	31 681 911	34 208 967	37 566 984

*Под номерами от 1 до 13 значатся параграфы перечня главных подразделений сметы расходов Святейшего Синода на 1907–1911 гг.:

1. Содержание центральных учреждений; 2. Содержание местных учреждений; 3. Разные расходы администрации; 4. Разные расходы по управлению; 5. Архиерейские

дома и кафедральные соборы; 6. Монастыри; 7. Городское и сельское духовенство, миссии и миссионеры; 8. Православные духовные учреждения за границей; 9. Духовно-учебные заведения; 10. Церковные школы; 11. Сооружение и ремонт зданий; 12. Пособия по разным случаям; 13. Вознаграждения за отошедшие в казну имущества.

Продолжение таблицы

№ параграфа	1912	1913	1914	1915	1916	1917
1.	406 754	406 754	405 695	379 795	379 795	436 960
2.	1 448 609	1 442 183	1 439 325	1 436 791	2 126 246	2 153 172
3.	169 000	169 000	169 000	169 000	169 000	169 000
4.	15 492	15 492	15 492	15 492	15 492	15 492
5.	957 676	957 676	957 676	958 503	957 474	956 000
6.	439 633	439 193	439 166	452 817	423 582	452 817
7.	14 808 715	15 395 784	17 932 283	15 678 321	18 830 308	19 845 763
8.	271 710	271 490	277 956	309 176	298 176	305 827
9.	3 330 653	3 299 404	7 434 087	7 433 713	7 432 572	7 519 855
10.	14 435 723	11 976 219	13 097 486	11 994 483	12 249 507	18 087 361
11.	2 511 000	8 257 000	9 157 000	9 157 000	9 903 259	15 104 225
12.	771 500	995 403	995 403	608 903	585 000	1 150 000
13.	220 828	221 328	221 323	222 523	222 523	222 532
14.	372 686	372 833	372 833	372 833	372 833	372 833
ИТОГО:	40 129 979	44 219 759	52 914 725	49 189 350	53 965 767	66 791 837

Под номерами от 1 до 14 значатся параграфы перечня главных подразделений сметы расходов Святейшего Синода на 1912–1917 гг.:

1. Содержание центральных учреждений; 2. Содержание местных учреждений; 3. Разные расходы администрации; 4. Разные расходы по управлению; 5. Архиерейские дома и кафедральные соборы; 6. Монастыри; 7. Городское и сельское духовенство, миссии и миссионеры; 8. Православные духовные учреждения за границей; Духовно-учебные заведения; 10. Церковные школы; 11. На увеличение содержания учащихся в церковных школах, вошедших в школьные сети; 12. Сооружение и ремонт зданий; 13. Пособия по разным случаям; 14. Вознаграждения за отошедшие в казну имущества, доходы и др.

Максимальные суммы в смете расходов Св. Синода отводились на содержание городского и сельского духовенства, церковных школ и духовно-учебных заведений. При этом из года в год государственные отчисления на данные нужды неизменно увеличивались. К примеру, расходы на содержание городского и сельского духовенства с 1907 по 1917 гг. выросли на 7 521 027 р. (с 12 324 736 р. до 19 845 763 р.), а поддержка церковных (преимущественно церковно-приходских) школ составила на 1917 г. 18 087 361 р., что в сравнении с 9 433 145 р., отпущенными на 1907 г., выглядит впечатляюще. Как проявление заботы государства о явно неблагополучном материальном положении учителей церковных школ можно считать появление в перечне главных подразделений сметы расходов Св. Синода на 1912 г. нового параграфа (11-го, из-за появления которого перечень вырос на один пункт) — «на увеличение содержания учащихся в церковных школах, вошедших в школьные сети». Ранее выделяемые учителям средства включались непосредственно в 10 параграф («церковные школы»), а не выделялись отдельно.

Начало деятельности Государственной Думы, разумеется, не могло не отразиться и на составлении духовным ведомством своей финансовой сметы. В материалах на 1908 г. впервые появляется, помимо «перечня главных под-

разделений сметы расходов» («Перечень А»), «перечень вошедших в смету Святейшего Синода на 1909 г. расходов, с разделением их на категории по характеру сметных оснований» («Перечень Б»). Появление «Перечня Б» нельзя считать случайностью: в нем были предусмотрены разделы, появление которых напрямую связывалось с деятельностью Государственной Думы и реформированного Государственного Совета. В первом разделе, так до 1917 г. никогда и не заполненном, предполагалось помещать сведения о кредитах, не подлежавших обсуждению законодательных учреждений, и кредитах, не подлежавших сокращению. Во втором — кредиты, вносившиеся в смету на основании действовавших законов, положений, штатов, расписаний, а также Высочайших повелений, последовавших в порядке верховного управления и подлежавших изменению в порядке законодательной отмены тех постановлений, на которых они основаны. Наконец, в третьем разделе помещались сведения о кредитах, подлежавших свободному обсуждению в законодательных учреждениях. Абсолютное большинство кредитов всегда проходило по второму разделу, что не позволяло оппозиционно по отношению к Церкви настроенным законодателям по какой-либо причине урезать (или, лучше сказать, пытаться урезать) финансирование духовного ведомства. С 1908 г., «ввиду выраженного бюджетной комиссией Государственной Думы пожелания», к финансовой смете стали прилагать сведения о состоянии специальных средств (ведомость о приходе-расходе сумм, завещанных и пожертвованных в пользу церковно-приходских школ, ведомость о приходе-расходе сумм, состоявших в специальных издательских средствах Св. Синода по Училищному совету, и отдельно печатавшуюся смету доходов и расходов специальных средств Св. Синода)²⁶. К слову сказать, на 1909 г. в смету были внесены новые условные кредиты, позволившие, помимо прочего, увеличить содержание городского и сельского духовенства на 500 000 рублей

и выделить на устройство и содержание церковно-приходских школ и школ грамоты 1 000 000 р.

Стоит особо заметить, что в то время объяснительная записка к смете доходов и расходов духовного ведомства не превышала двух страниц текста. Подобное обстоятельство, разумеется, не могло удовлетворять Государственную Думу, желавшую видеть своего рода серьезную «финансовую справку» Св. Синода, объяснявшую представляемую на утверждение смету. Первая такого рода записка впервые появилась в смете духовного ведомства на 1910 г. Ее объем (LXXIV страниц) очевидно диссонировал с теми записками, которые ранее предворяли сметы. Давая пояснение, Св. Синод заявил, что предыдущая (на 1909 г.) записка, по мнению Бюджетной Комиссии, не представляла собою «общего обзора удовлетворяемых управлением потребностей и собираемых им доходов, каковой она должна бы быть по сметным правилам». Комиссия указала для примера на объяснительные записки к сметам некоторых других ведомств, «в коих излагается подробная мотивировка каждого изменения в смете, выясняются взгляды учреждений на отрасли их управления и устанавливается известная планомерность действий». В Государственной Думе считали также необходимым отмечать, в какой мере исполнены ее (Думы) пожелания при рассмотрении сметы ведомств Св. Синода за предшествовавшие годы²⁷. С того времени и до революции 1917 г. практически в конце каждой объяснительной записки содержалась таблица с перечнем вопросов и пожеланий, высказанных депутатами Думы и членами II-го отдела Финансовой Комиссии Государственного Совета при обсуждении сметы духовного ведомства, а также официальные ответы Св. Синода на эти вопросы и пожелания. Год от года объяснительные записки становились все более подробными, а на 1914 г. объяснительная записка вышла даже отдельным изданием²⁸.

В смете расходов на 1913 г. появился специально выделенный «Перечень В» — перечень внесенных в смету Святейшего Синода условных кредитов. Из 7 485 051 р. — 5 257 000 р. шло на увеличение содержания учащим в церковных школах, вошедших в школьные сети²⁹. Через год, в «Перечне В» максимальная сумма пришлось на увеличение содержания городского и сельского духовенства (2 550 000 р. из внесенных в смету 4 278 000 р. условных кредитов)³⁰. В дальнейшем, из-за начавшейся войны, условные кредиты уменьшились: на 1915 г. они составили лишь 251 185 р.; на 1916 г. — 3 437 958 р. (меньше, чем в 1914 г. на 840 392 р.; из выделенных сумм: 950 000 р. — на увеличение содержания городского и сельского духовенства и 1 386 350 р. — на увеличение содержания духовных семинарий и училищ); и на 1917 г. — 2 150 975 р. (из них по 1 000 000 р. — на увеличение содержания городского и сельского духовенства и преподавателей церковно-приходских школ, вошедших в школьные сети). Таким образом, на примере использования Св. Синодом сумм условных кредитов мы видим, что главная проблема ведомства заключалась в невозможности без регулярной государственной поддержки «нормально» профинансировать малоимущих клириков и учителей духовных школ. «Первенствовавшая» и «господствовавшая» конфессия не имела возможности «нормально» обеспечить духовенство годовым жалованием (по 300 р. — священнику, 150 р. — диакону и 100 р. — псаломщику), несмотря на незначительность указанных «норм» и вопреки широко распространенным в российском обществе слухам о сказочных богатствах Церкви.

Стараясь (с 1910 г.) представлять в законодательные учреждения объяснительные к сметам записки по расширенной программе, духовное ведомство со времени обнародования сметы на 1914 г. стало публиковать краткие справки по истории центральных учреждений Св. Синода: собственно Св. Синода, синодальных обер-прокуратуры,

канцелярии и архива; хозяйственного управления и предшествовавших ему финансовых учреждений; канцелярии обер-прокурора; контроля, существовавшего при Св. Синоде; Учебного Совета. В записке представлялась также краткая историческая справка с изложением вопроса относительно обеспечения духовенства содержанием и история кредита, дававшегося на духовно-учебные заведения и многое другое.

Появление на страницах объяснительных записок в последние предреволюционные годы таких подробных и обстоятельных обзоров свидетельствовало о том, что ведомство православного исповедания старалось заранее снять все возможные недоразумения при обсуждении в Государственных Совете и Думе вопроса о бюджетных ассигнованиях Св. Синоду. Обер-прокуратура старалась всегда отвечать на конкретные, возникавшие при обсуждении финансовой сметы, пожелания законодателей. Это было необходимо прежде всего потому, что из года в год общая сумма расходов государства на духовное ведомство, утверждавшаяся Думой, увеличивалась: если в смете на 1907 г. расходов значилось на 29 300 213 р., то уже через пять лет (на 1912 г.) они составляли 40 129 979 р., а на 1916-ый — последний предреволюционный год — смета предусмотрела сумму в 53 965 767 р.! Таким образом, расходы выросли более чем на 84%. Впрочем, расходы постоянно росли и в других ведомствах, при этом меньше Св. Синода получали только Министерство Императорского Двора, высшие государственные учреждения, МИД, Главное управление государственного коннозаводства и Государственный контроль. А Министерство народного просвещения, сравнение с которым духовного ведомства, по моему мнению, наиболее корректно, получало субсидий от государства больше последнего почти в три раза. На 1917 г. расходы Св. Синода должны были составить уже 66 795 837 р., таким образом расходная часть духовного ведомства — по

сравнению с предшествовавшим годом — существенно увеличивались. Однако и это явно не покрывало нужд ведомства, всегда испытывавшего острую нехватку средств. Видимо, Государственная Дума прекрасно понимала данное обстоятельство, иногда используя *обсуждение сметы ведомства православного исповедания для обсуждения собственно церковных проблем* (например, в 1912 г. при разговоре о Гр. Распутине). Тем не менее в думских пожеланиях относительно утверждавшейся сметы доходов и расходов политические лозунги не звучали. Ситуация изменилась лишь в 1916 г.: при обсуждении финансовой сметы в заседании 26 февраля Государственная Дума заявила Св. Синоду не экономические, а сугубо политические пожелания, свидетельствовавшие о принципиальном недовольстве отечественных парламентариев состоянием дел в русской Церкви и использованием ею материальных средств. Признавалось необходимым принять меры *к переустройству управления* Церковью на началах соборности, с широким применением местного областного самоуправления и *созывом* с этой целью *Поместного Собора*; осуществить преобразования высшего и местного церковного управления, суда (в частности и бракоразводного процесса), преобразования духовных учебных заведений и развитие приходской жизни в связи с обеспечением духовенства; прекратить практику переводов епископов с кафедры на кафедру вообще, а тем более помимо церковной власти без крайней необходимости; призвать государственную власть отказаться от взгляда на православное духовенство как на орудие внутренней политики и отменить соответствовавшие этому циркуляры и распоряжения — обнародованные и тайные³¹. Духовное ведомство вынуждено было по существу лишь оправдываться, понимая неотразимость заявленных «пожеланий». Формально, думцы говорили правильные вещи: действительно, многие финансовые проблемы Церковь смогла бы решить само-

стоятельно, проведя необходимые реформы. Однако никто не сомневался, что дело заключалось не в желании (или в нежелании) главной конфессии империи созывать поместный Собор и переустраивать собственное управление, как высшее, так и местное, а в том, хотела ли проводить насущные церковные реформы «симфоническая» светская власть. Ответ на этот вопрос был очевиден. Следовательно, предъявляя духовному ведомству политические претензии, Дума не столько искала оптимальное решение финансовых проблем Православной Церкви по конкретной смете, сколько заявляла о своем политическом недовольстве властью — и только (тем более что смету в итоге утвердили).

Говоря о материальном положении Православной Церкви в указанный период, необходимо помнить, что в представлении большинства россиян она была средоточием огромных капиталов (движимых и недвижимых), что никак не вязалось с постоянными заявлениями ее служителей о бедственном положении низших церковных школ и их учителей, о явно незначительных средствах большинства священно- и церковнослужителей и т.п. Показательно, что даже такой проницательный и знающий положение дел в главной конфессии империи протопресвитер, как Г.И. Шавельский, характеризуя время правления обер-прокурора Святейшего Синода В.К. Саблера, заявлял о совершенном неиспользовании «огромных монастырских и других церковных богатств, все время остававшихся под спудом, пока не разграбили их большевики»³². Какие «другие» церковные богатства имел в виду о. Георгий, нам неизвестно, однако вопрос о монастырских средствах, думается, необходимо затронуть специально.

Известно, что особенно сильно выросла численность монашествовавшей братии и, соответственно, число монастырей в годы царствования императора Александра III. Если в начале его правления (в 1881 г.) было 25 526 мона-

шествовавших обоего пола, то в 1894 г. их число составляло 44 594. Получалось, что за каждый год в среднем прибавлялось по 1 234 монаха (монахини), хотя при Александре II статистика давала информацию о значительно меньшем числе пострижений: ежегодно не более 330 человек уходили в монастырь. Точно так же стремительно при Александре III росла и численность православных монастырей: с 1881 по 1890 гг. возникло 160 новых обителей, что не имело прецедентов в русской церковной истории³³. При этом рост женских монастырей и их насельниц превышал соответствующие показатели для мужских обителей. С 1885 по 1902 гг., например, в России прибавилось лишь 37 мужских монастырей, а число женских увеличилось на 233 единицы³⁴! И хотя первоначально женских обителей было меньше, чем мужских, статистика однозначно свидетельствовала о постоянном увеличении доли именно женского монашества: за счет послушниц численность обителей регулярно возрастала, хотя в исследуемые нами годы и не происходило стремительного роста числа монастырей, который напоминал бы процессы «монастырского ренессанса» эпохи Александра III.

О численности православных обителей в изучаемые нами годы может дать представление помещаемая ниже таблица³⁵.

Годы. Общая численность монастырей в России	Монастыри мужские	Монастыри женские
1906 (Всего монастырей: 803)	267 штатных монас. и пустыней и 151 заштатных	208 штатных монас. и общин и 177 заштатных
1907 (Всего монастырей: 812)	267 штатных монас. и пустыней и 154 заштатных	208 штатных монас. и общин и 183 заштатных
1908 (Всего монастырей: 860)	314 штатных монас. и пустыней и 141 заштатных	242 штатных монас. и общин и 163 заштатных

1909 (Всего монастырей: 873)	314 штатных монас. и пустыней и 141 заштатных	251 штатных монас. и общин и 167 заштатных
1910 (Всего монастырей: 889)	318 штатных монас. и пустыней и 142 заштатных	268 штатных монас. и общин и 161 заштатных

Итак, из года в год количество обителей увеличивалось, увеличивалась также численность монахов (монахинь) и послушников (послушниц). Причем, несмотря на то что большинство монастырей являлись мужскими (например, на 1910 г. их было 460 против 429 женских), большинство монашествовавших в стране составляли женщины. Данного обстоятельства, думается, нельзя не учитывать, зная, что в большинстве своем женские монастыри были беднее мужских³⁶. Не случайно многие женские общины употребляли все усилия в поисках средств для своего существования, что закономерно приводило насельниц в столицу. На это в 1913 г. обратил внимание и Св. Синод, напомнивший, что монашествовавшие (в том числе и обитавшие на берегах Невы без начальственного надзора монахини и послушницы, командированные из провинции настоятельницами для изыскания средств) без разрешения епархиальных властей не вправе покидать своих епархий³⁷.

Подобные «путешествия» за деньгами свидетельствовали о явно неблагополучном финансовом положении многих российских монастырей (прежде всего женских). Однако не стоит забывать и того обстоятельства, что «монастырское начальство по разным соображениям старалось полностью не раскрывать сведения о своих финансах и имуществе. Эта нарочитая скромность не укрылась от светских публицистов и породила преувеличенные представления о монастырских богатствах. В плену этих представлений, — по мнению П.Н. Зырянова, — отчасти оказывалось и правительство»³⁸. Не случайно казенные субсидии на монастыри, к тому же распределявшиеся произвольно,

были минимальны, составляя, например, на 1910 г. — 1,1% сметы Св. Синода. На что же жили монастыри?

Прежде всего, важнейшей статьёй общемонастырских доходов была прибыль, получаемая от земельных угодий, а также от лесов, лугов, озёр, прудов, мельниц и различных заведений, располагавшихся на территории обители. В конце XIX столетия большинство монастырей империи (235) имело от 200 до 500 десятин земли, а 133 — и того меньше — от 100 до 200. При этом 94 обители имели значительные земельные богатства (от 500 до 1 000 десятин), а 59 — от 1 000 до 3 000. Но лишь 25 монастырей обладали по-настоящему огромными земельными угодьями: 12 — от 3 000 до 5 000 десятин, 7 — от 5 000 до 10 000, и 6 — свыше 10 000. Однако размеры владений почти 100 монастырей России составляли только 50 десятин или же колебались от 50 до 100³⁹. Таким образом, можно сказать, что далеко не все православные обители могли называться настоящими *землевладельцами*, получавшими прибыль от эксплуатации собственных земельных богатств, да и в целом «монастырское землевладение составляло очень незначительную величину по сравнению с помещичьим (79 млн. дес.) и надельным крестьянским землевладением (124 млн. дес.) — в пределах [...] 50 (Европейских. — С.Ф.) губерний»⁴⁰. Разумеется, далеко не везде монастырское хозяйство велось рационально, однако соизмерить «потенциальные убытки», проистекавшие из-за «неумения» (или «нежелания») монахов работать, используя новые по тому времени технологии производства и т.п., с возможностью максимально пополнить ресурсы обители, думается, невозможно и не объясняет нам причины ведения хозяйства «как встарь».

Помимо использования угодий и так называемых оброчных статей (земли, лесов, лугов, озёр, прудов, мельниц и различных заведений), главнейшими статьями монастырских доходов считались также пособия от казны, свечной, кошелевковый, кружечный, молебный и просфорный дохо-

ды, типографские доходы, доход от продажи деревянного масла, средства, поступающие от часовен и от проведения крестных ходов, от поминовения умерших, от кладбищ и погребения, от гостиничных сборов и от сдачи площадей под ярмарки, а домов и иных помещений — в наем, наконец, доход от капиталов и некот. др.⁴¹ Являясь крупными собственниками, некоторые монастыри (Лавры, Нилова пустынь, Соловецкий Преображенский и Юрьев, например) были богатейшими экономическими центрами, имевшими также значительные свободные капиталы и располагавшими действительно огромными ресурсами. Однако это вовсе не значило, что русские православные обители, многие из которых существовали в значительной степени на пожертвования богомольцев, могли называться «центрами богатств», на что очень рассчитывали революционные власти, начиная в 1921 г. кампанию по изъятию церковных ценностей.

То, что материальное положение Православной Российской Церкви (даже в «золотой» для нее период царствования Александра III) было весьма непростым, характеризуют предпринимавшиеся Св. Синодом меры. В феврале 1883 г. «духовное правительство» отечественной Церкви добилось принятия указа, согласно которому все церковные вклады должны были изыматься из частных банков и передаваться в Государственный банк, а частные процентные бумаги требовалось обменять на государственные. Таким образом, частный денежный рынок для главной конфессии империи оказывался закрытым. Объясняя данное решение, советский исследователь Н.М. Никольский заявлял, что тем самым «государство обеспечило за собою пользование той долей народного дохода, которую высасывала в свою пользу Церковь», и что она должна была служить государству теперь не только идеологически, но и своими свободными средствами⁴². Разумеется, данное жесткое заявление, сделанное в период активной борьбы с религией, несет на себе его отпечаток, однако, думается, дело не только

в этом. Вывод Н.М. Никольского «об обеспечении» государством права пользования церковными средствами изначально некорректен. Власть (и прежде всего обер-прокуратура во главе с К.П. Победоносцевым) стремилась обеспечить более надежную сохранность церковных средств, помочь ей избежать коммерческого риска (и, соответственно, возможного полного разорения), хотя проценты частных банков были выше государственных и с этой точки зрения хранить деньги в Госбанке было менее выгодно. То, что церковные вклады (т.е. вклады «юридических лиц») были весьма невелики, подтверждает и полученное К.П. Победоносцевым в 1888 г. для церквей и монастырей разрешение помещать в городские сберегательные кассы суммы свыше 1 000 рублей. Суть дела заключалась в следующем: на основании Устава от 16 октября 1862 г. о городских сберегательных кассах, с последовавшими 19 мая 1881 г. и 16 октября 1886 г. изменениями, в эти кассы можно было принимать вклады (по которым начислялись проценты) *от 25 копеек до 50 рублей в один раз*, причем общая сумма от одного лица (и юридического, и физического) не должна была превышать 1 000 рублей. Имея в виду данный закон, обер-прокурор Св. Синода и возбудил ходатайство о предоставлении *церквям и монастырям* права «помещать во вклады городских сберегательных касс для обращения из процентов суммы и свыше 1 000 рублей из числа тех, кои имеют лишь временное назначение» (т.е. на постройку новых храмов, покупку колоколов, устройство ризниц и т.п.) «и которые поэтому не подлежат немедленному расходованию, а должны накапливаться постепенно, как нарастающими процентами, так и другими могущими быть поступлениями, пока достигнут определенной цифры, необходимой на производство известного расхода»⁴³. В итоге К.П. Победоносцев добился, чтобы мизерные церковные средства, не превышавшие (для одного как юридического, так и физического лица) 1 000 рублей, могли хоть сколько-нибудь уве-

личиваться за счет процентов даже и в том случае, если сумма вклада превышала 1 000 рублей. Утверждение победоносцевского ходатайства, по нашему мнению, вполне ясно характеризовало финансовое положение многочисленных церквей и монастырей главной конфессии империи, озабоченных сохранением каждой копейки своих «свободных средств», а также показывало, что государство искренне желало хоть как-то облегчить положение православных обителей и храмов.

В период царствования Николая II утвержденный в 1888 г. документ продолжал действовать, уже фактом своего существования доказывая то, что материальное положение большинства отечественных церквей и монастырей было достаточно сложным.

То же самое можно сказать и о материальном положении православного духовенства в России, рассмотрев для этой цели вопрос о денежных сбережениях клириков и их семей, содержавшихся на счетах сберегательных касс в предвоенные и военные годы⁴⁴, а также данные о ценных бумагах, имевшихся у лиц духовного звания и хранимых в сберегательных же кассах (с 1909 по 1915 гг. включительно). Для удобства я расположил данные в форме таблицы⁴⁵.

№ пара- графа*	1909	1910	1911	1912	1913	1915**
№ 1	196 050	200 642	204 194	204 208	201 844	204 309
№ 2	59 562 000	61 974 000	62 398 000	61 629 000	59 451 000	63 049 000
№ 3	304	309	305	302	295	309
№ 4	18 113	17 769	17 559	17 421	17 264	24 716
№ 5	25 403 000	25 836 000	26 198 000	26 081 000	26 648 000	37 680 000
№ 6	1 402	1 460	1 492	1 497	1 544	1 524

* № 1. Число сберегательных книжек у лиц духовного звания (в тысячах);

№ 2. Сумма их вклада (в рублях);

№ 3. Средний размер вклада (в рублях);

№ 4. Число лиц духовного звания, имевших в сберегательных кассах ценные бумаги (в тысячах);

№ 5. Общая сумма ценных бумаг (в рублях);

№ 6. Средний размер вклада, хранившегося в ценных бумагах (в рублях).

** Отчет Государственных сберегательных касс по сберегательным операциям за 1914 год издан не был.

Итак, как мы видим, средний размер вклада у священно- и церковнослужителей (а также членов их семей) был минимален и колебался в пределах 295–309 р. Правда, средний размер вклада, хранившегося в ценных бумагах, был гораздо большим: от 1 402 в 1909 г. — до 1 544 р. в 1913 г. (к 1915 г., в связи с войной, средний размер вклада уменьшился на 20 р. и составил уже 1 524 р.) При этом не стоит забывать, что ценные бумаги имели лишь от 18 113 (в 1909 г.) до 24 716 (в 1915 г.) лиц духовного звания (обязательно являвшихся владельцами сберегательных книжек тоже), т.е. *явное меньшинство* от более чем двухсот тысяч имевших названные книжки человек. То, что средние суммы владельцев ценных бумаг превышали аналогичные показатели владельцев сберегательных книжек, думается, можно объяснить разными процентными ставками как в первом, так и во втором случаях: вклады в сберегательных кассах обеспечивались 3,6% годовых, проценты же по ценным бумагам полагались более высокие (до пяти–шести), причем это были *государственные и гарантированные* правительством ценные бумаги, следовательно, риск от их приобретения практически сводился к нулю. Впрочем, *и максимально высокий* средний размер вклада, хранившегося в ценных бумагах (1 544 р.), нельзя признать достаточным основанием для того, чтобы сделать вывод о значительно-

сти финансовых средств, имевшихся накануне падения монархии у православного сословия. К тому же средние показатели не дают представления о материальном положении конкретных духовных лиц: некоторые священнослужители (преимущественно в столице и в южных епархиях России) располагали значительными средствами, клирики же северных епархий (например, Вологодской) в большинстве своем остро нуждались.

Говоря о материальном положении русского духовенства и ведомства православного исповедания (в целом), стоит заметить, что светские власти стремились использовать влияние и авторитет клириков даже при проведении своих финансовых проектов.

Так, незадолго до революции 1917 г. Управление сберегательными кассами, рассматривая различные варианты расширения сети сберегательных касс, «остановилось на мысли, что наиболее целесообразный способ, который давал бы возможность жителям подавляющей части мелких населенных пунктов широко и удобно пользоваться услугами сберегательных заведений, это привлечение к депозитным операциям местного православного духовенства. Учитывая, что в империи имелось около 41 тыс. православных приходов, — отмечает современный исследователь, — привлечение к сберегательному делу хотя бы половины имевшихся храмов дало бы огромное увеличение денежных поступлений на нужды государства»⁴⁶. В марте 1916 г. данный вопрос специально обсуждался Особым совещанием под председательством Управлявшего сберкассами Д.Е. Куриленко, на котором присутствовал секретарь Св. Синода В.Г. Введенский и протоиерей Казанского собора Петрограда Алексей Азиатский. Именно Св. Синод настоял на том, чтобы учреждаемые при приходах кассы имели ограниченный круг действия и самую простую операционную технику; причем эти кассы следовало бы называть «приходскими». В итоге обсуждения было принято решение, со-

гласно которому учреждаемые кассы предполагалось обслуживать силами местных церковных причтов; заявлялось и о том, что они (кассы) должны находиться в ведении местного приходского священника, который (по собственному усмотрению либо непосредственно) участвовал в производстве операций или же только сохранял за собой руководство ее деятельностью⁴⁷. После одобрения министром финансов, выработанный Совещением проект поступил для доработки в Совет Государственного банка, где подвергся жесткой критике. По мнению членов Совета, открытие сберегательных касс подрывало бы развитие мелкого кредита, ибо неминуемо создало бы конкуренцию между старыми и новыми сберегательными учреждениями (тем более что предполагавшееся привлечение к руководству сберегательными кассами влиятельной в деревне фигуры священника во многом предопределяло заранее, что будут делать потенциальные вкладчики: пойдут ли со своими деньгами в сберегательные кассы или же воспользуются услугами кредитной кооперации)⁴⁸. Понятно поэтому, что Совет Госбанка считал необходимым открывать кассы только там, где не будет учреждений мелкого кредита и выступал за более «спокойные» темпы открытия касс. В конце концов, «Управлению кассами не удалось осуществить свою масштабную программу, которая предполагала в течение года открыть 10 тыс. приходских касс. К концу 1916 г. ему удалось открыть всего 300 подобных заведений, а к 1 мая 1917 г. еще 600, хотя число причтов, выразивших согласие открыть сберегательные кассы в своих приходах, составляло более 4 тыс.»⁴⁹ Если бы Управление выполнило намеченную программу, то, можно предположить, православные клирики получили бы шанс несколько улучшить свое материальное положение, — ведь находившиеся под контролем священника приходские кассы являлись не только государственными, но и церковными учреждения-

ми, денежные поступления от которых шли как на пользу государства, так и на конкретный храм.

Впрочем, оказалось, что привлечение правительством к сберегательному делу православных клириков стало последней перед революцией попыткой власти использовать авторитет и влияние Церкви при решении финансовых вопросов (не без очевидной пользы и для нее самой).

Сложное материальное положение Православной Церкви при имевшихся у нее средствах и ресурсах, неумение (а часто и невозможность) решить сложные финансовые вопросы (например, об обеспечении приходского духовенства «достаточным» денежным содержанием) стало той ценой, которую вынуждена была заплатить духовная власть «симфоническому» с ней государству⁵⁰.

¹ Стоит отметить, что точных данных о количестве земли у Православной Церкви накануне революции 1917 г. нет. По материалам официальной статистики в 1905 г. всего у духовного ведомства было 2,6 млн. десятин (см. подр.: Религия и Церковь в истории России. М., 1975. С. 183).

² См.: Мякотин В. Духовенство// Энциклопедический словарь Гранат. М., Б/г. Т. XIX. Стб. 195. См. также: Новый энциклопедический словарь. СПб., Б/г. Т. XVI. Стб. 934.

³ Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. (ПСЗ-III). СПб., 1897. Т. XIII. С. 219. (Речь идет об утверждении самодержцем мнения Государственного Совета «Об увеличении отпуска сумм на содержание православного духовенства»).

⁴ Смета доходов и расходов Святейшего Правительствующего Синода на 1907 год. СПб., 1906. С. 44.

⁵ Смета... на 1908 год. СПб., 1907. С. 44.

⁶ Смета... на 1909 год. СПб., 1908. С. 46.

⁷ Смета... на 1910 год. СПб., 1909. С. 46. Характерно, что в предпосланной «Смете» объяснительной записке указано не число церквей (приходов), причты которых получали

от казны денежное «вспомоществование», а число финансировавшихся причтов, составлявших на 1910 г. 28 622 единицы (общее число причтов в стране составляло тогда 41 415 единиц). (Там же. С. 18.)

8 Смета... на 1911 год. СПб., 1910. С. 48. Число финансировавшихся причтов составляло 29 984 (на 40 980) единицы. Тогда же в объяснительной записке к смете появляется графа с указанием на ту сумму, которая была необходима для доведения содержания всех причтов епархий до средненормальных размеров: эта сумма на 1911 г. составляла 8 941 762 р. 39 коп. (Там же. С. 40.)

9 Смета... на 1912 год. СПб., 1911. С. 49.

10 Смета... на 1913 год. СПб., 1912. С. 49.

11 Объяснительная записка к смете доходов и расходов ведомства Святейшего Синода на 1914 год. СПб., 1913. С. 82.

12 Смета... на 1915 год. СПб., 1914. С. 65.

13 Смета... на 1916 год. Пг., 1915. С. 64.

14 Смета... на 1917 год. Пг., 1916. С. 65.

15 Объяснительная записка к смете... на 1917 год. Пг., 1916. С. 78.

16 Там же.

17 Там же. С. 79.

18 Объяснительная записка... на 1916 год. Пг., 1915. С. 86.

19 Там же. С. 89.

20 Так, например, В. Александровский, проведенный в духовной среде полвека, в своих воспоминаниях с горечью отмечал, как «многие в народе видят, что духовенство заботится не об идейно-пастырском служении своем, а об его материальной стороне, или, иначе говоря, что “Церковь для духовенства только лавочка”, при помощи которой оно существует, а психологически — духовная сторона дела и идея служения Церкви и народу у него никогда и не была убеждением и стремлением» (Александровский А. Полвека среди духовенства // Голос минувшего. 1917. № 11–12. С. 287).

- 21 Смета доходов и расходов... на 1907 г. С. 2.
- 22 Смета... на 1910 год. С. 2.
- 23 Объяснительная записка к смете... на 1914 год. С. 3.
- 24 Там же. С. 3–4.
- 25 Там же. С. 5.
- 26 Смета... на 1908 год. С. 1.
- 27 Смета... на 1910 год. С. 1.
- 28 С того времени объяснительная записка стала выходить в качестве отдельного выпуска, являясь своего рода «комментарием» к смете. Исключением стал лишь 1915 г.: объяснительная записка была составлена и на тот год, но из-за разразившейся войны «и коренной переработки, в связи с этим, всех наиболее существенных сметных предположений, записка эта, как несоответствующая смете, не могла быть внесена в законодательные учреждения, и ведомство принуждено было ограничиться лишь кратким перечнем изменений по смете». (Объяснительная записка... на 1916 год. С. 1.)
- 29 Смета... на 1913 год. С. 6.
- 30 Смета... на 1914 год. СПб., 1913. С. 6.
- 31 Объяснительная записка... на 1917 год. С. 151.
- 32 Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Нью-Йорк, 1954. Т. I. С. 285.
- 33 Богатства и доходы духовенства / Сост. В. Кильчевский. СПб., 1908. С. 5.
- 34 Там же.
- 35 См.: Смета... на 1913 год. С. 44.
- 36 Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX вв. // Acta Slavica Iaponica (Sapporo, Japan). 1995. Т. XIII. S. 130.
- 37 Op. sit. S. 131.
- 38 Op. sit. S. 123.
- 39 См.: Богатства и доходы духовенства. С. 8–9.

- ⁴⁰ Зырянов П.Н. Указ. соч. С. 127. Данные приведены на 1905 г., когда в пределах Европейской России монастыри имели около 740 тыс. дес. земли.
- ⁴¹ Богатства и доходы духовенства. С. 9.
- ⁴² Никольский Н.М. История русской Церкви. М., 1985. С. 408 (исследователь ошибочно называет 1882 г. тем временем, когда последовал интересующий нас указ).
- ⁴³ РГИА. Ф. 583. Оп. 4. Д. 298 («О предоставлении церквям и монастырям права помещать в городские сберегательные кассы вклады суммы свыше 1000 рублей». 2 апреля 1888 г.). Л. 89.
- ⁴⁴ Согласно статье 34 утвержденного в 1895 г. Устава Государственных сберегательных касс, если вклад вносился на имя учреждения или общества, то сумма не должна была превышать 3000 рублей (согласно пункту 2 статьи 26 Устава Государственного банка), единоличный же вкладчик не имел права держать на сберегательной книжке более 1 000 рублей (согласно пункту 1 статьи 26 того же Устава), что демонстрировало, на работу с какими слоями населения были рассчитаны сберкассы. (См.: ПСЗ-III. СПб., 1899. Т. XV, с. 352). Характерно, что 34 статья имела примечание, согласно которому «предельный размер вкладов на имя церквей и монастырей» определялся «по соглашению Министра финансов с обер-прокурором Св. Синода». (Там же). Очевидно, что примечание это появилось в связи с необходимостью вновь подтвердить старое положение 1888 г.
- ⁴⁵ Таблица составлена на основании данных, содержащихся в Отчетах Государственных сберегательных касс по сберегательным операциям за 1909–1915 гг. (СПб., 1910–1914; Пг., 1916. С. 10, 23 (1909 г.); 11, 24 (1910 г.); 11, 24 (1911 г.); 15, 28 (1912 г.); 11, 24 (1913 г.); 19, 32 (1915 г.)).
- ⁴⁶ Морозан В.В. Государственные сберегательные кассы в дореволюционной России. СПб., 1996. С. 136 (машинопись).
- ⁴⁷ Там же. С. 137.
- ⁴⁸ Там же. С. 138.

49 Там же. С. 139.

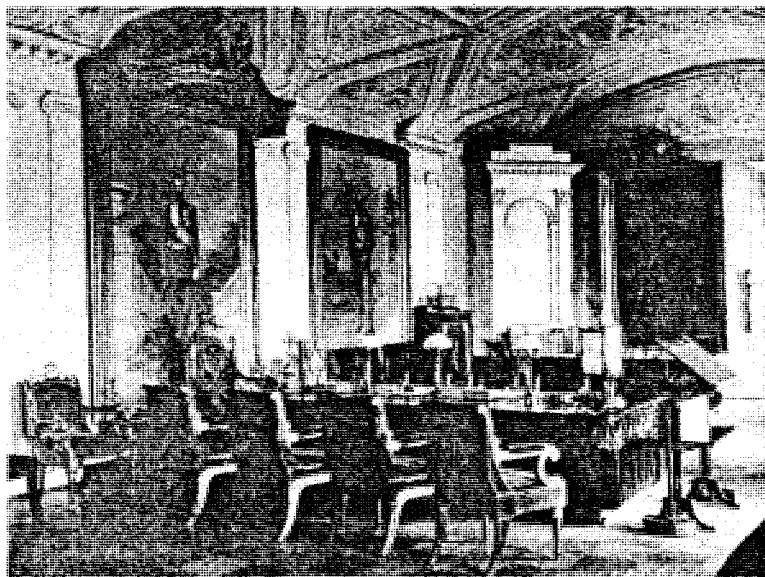
50 Необходимо отметить, что американский исследователь John Curtiss, уделивший в своей обстоятельной монографии (*Church and State in Russia. The last years of the Empire. 1900–1917. New York, 1940*) анализу экономического положения Православной Церкви в Российской Империи целую главу («The economic position of the Church». Р. 87–130), придерживался того мнения, согласно которому государство финансировало главную конфессию прежде всего для укрепления своего на нее влияния, хотя, в принципе, Церковь могла бы получать свои доходы и существовать без этого, на материальные пожертвования. Впрочем, именно за признание доминирования государства в Церкви православная конфессия, считал ученый, и получала большую часть субсидий, почему противники строя столь активно и желали уменьшения «финансовых appetitov» Церкви (см. подр. *Or. sit.* Р. 87).

В целом же, в главе об экономическом положении православной конфессии J. Curtiss внимательно исследовал материальную жизнь монастырей, финансовое положение кліра и др. проблемы, преимущественно более раннего периода, чем тот, который является предметом нашего изучения в настоящей статье.

ПОДГОТОВКА СОБОРА И ПОИСК НОВЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ЦЕРКОВЬЮ И ОБЩЕСТВОМ

Вопрос о подготовке Собора 1917–1918 гг., безусловно, относится к числу наиболее сложных вопросов церковной истории России Синодального периода. Прежде всего, необходимо разобраться с «временными рамками» темы, т.е. решить, когда корректно начинать разговор о «подготовке». Во-вторых, обязателен учет социально-психологического состояния той части русского общества, которая была заинтересована в церковном обновлении и восстановлении канонических норм, нарушенных еще в начале XVIII в. Петром Великим.

По большому счету, история Синодального периода может быть охарактеризована как многотрудный поиск пути к Собору, осложнявшийся специфически понимавшейся идеей «симфонии властей». «Бог, по образу Своего небесного единоначалия, устроил на земле Царя, — писал митрополит Московский Филарет (Дроздов), — по образу Своего вседержительства — Царя Самодержавного; по образу Сво-



*Зал заседаний Св. Правительствующего Синода
(начало XX в.)*

его Царства непреходящего, продолжающегося от века и до века — Царя наследственного»¹. Богословское обоснование русского самодержавия делало Православную Церковь заложницей политических интересов светских властей, ставило ее реформирование в зависимость от реформаторской активности «мира». Разумеется, в российских условиях все закономерно замыкалось на императоре и его видении «блага Православия». Великие реформы Александра II, кардинально изменившие социально-экономический уклад русской жизни, затронули и бытие Православной Церкви. В то время были созданы церковно-приходские попечительства и братства, начался поиск средств на вознаграждение духовенства из казенных источников, клириков стали допускать к работе земских учреждений и в начальном на-

родном образовании, началась борьба с сословной замкнутостью духовенства, изменилась система богословской подготовки. По мнению современного российского исследователя, «дух эпохи коснулся Церкви. Именно в этот период зарождается идеология восстановления патриаршества и устранения диктата государства в делах Церкви, идеология, которая впоследствии привела Церковь к Собору 1917 года»².

Слово о диктате государства в делах Церкви — основное. Без решения этой проблемы ни о какой церковной реформе говорить было бы бесполезно. Однако как разделить понятия «диктат» и «помощь», где проходит граница, позволяющая принимать покровительство православного государства и в то же время не допускать светского влияния на внутрицерковные дела? Иначе говоря, как обновить «симфонию», не отказываясь от нее в принципе? Поставленный вопрос не имел однозначного решения, ибо касался не только правовых «форм»³, но и состояния церковного сознания общества, воспитание которого было делом исключительной важности и сложности⁴.

Искренний противник восстановления патриаршества и созыва Собора, учитель двух последних самодержцев — Александра III и Николая II — обер-прокурор Св. Синода (в 1880–1905 гг.) К.П. Победоносцев, собственно говоря, потому и не желал проведения церковной реформы, что под воспитанием церковного сознания понимал преимущественно сохранение «формального благочестия» простого народа, не затронутого сомнениями «безбожной интеллигенции». «Для нашего мужика форма всё, а Вы говорите об ученых, догмате, об учености, — жаловался Победоносцев своему собеседнику генералу неославянофилу А.А. Кирееву. — Вам хорошо, а куда мы-то денемся с нашей-то темнотой, с мужиком. *Я боюсь раскола, вот чего я боюсь!*»⁵ Киреев не мог согласиться с подобной постановкой вопроса, будучи убежден в том, что если Церковь не выведет мужика «к

свету истины», то «его выведут нигилисты, толстовцы, пашковцы на путь *ложной* истины!»⁶ История рассудила этот спор, доказав историческую правоту оппонента обер-прокурора. Однако говорить об изначальной очевидности результата вряд ли возможно: все зависит от того, на какой логике основывать свои рассуждения. Так Победоносцев, не имевший, по мнению современников, таланта синтезировать, полагался на внешний авторитет, сугубо отрицательно относясь к идее созыва Собора прежде всего потому, что не видел стеснения высшего церковного управления и деятельности духовенства со стороны государственной власти. Будучи убежден в изначальной связи самодержавия и Православия, Победоносцев являлся искренним почитателем петровской синодальной реформы: великий преобразователь России, полагал обер-прокурор, учреждением Синода закрепил и упрочил связь Церкви с государством⁷. Следовательно, основы этого учреждения, по глубокому убеждению Победоносцева, необходимо было охранять для блага России. Блестящий логик и тонкий политик, обер-прокурор Св. Синода лучше (и раньше) многих своих современников осознавал, что проведение серьезных изменений в строе церковной жизни неминуемо затронет принципиальный вопрос церковно-государственных отношений (в том виде, как они сложились ко второй половине XIX в.) и заставит корректировать «симфонические» отношения светской и церковной властей, к чему ни та, ни другая стороны психологически готовы не были. 1907–1917 гг. стали иллюстрацией этого горького факта.

Впрочем, в 1880–1890 гг., равно как и в первые годы наступившего XX века, вопрос о корректировке церковно-государственных отношений в практической плоскости не рассматривался и рассматриваться не мог. В эпоху императора Александра III (1881–1894 гг.) насаждалось то, что некоторые российские историки называют «светским клерикализмом»: не наступление самостоятельной Церкви на об-

щество, а конфессионализация общественной жизни через несамостоятельную Церковь-орудие при значительной помощи светских средств⁸. Считая Православную Церковь главным инструментом сохранения существовавших в России политических порядков (ведь именно в Церкви имелся необходимый «запас простоты»), Победоносцев как мог старался оживить религиозную жизнь, не перестраивая «учреждений»⁹, но «Церковь была организована как ведомство и в этом смысле противостояла другим частям государственного механизма». Возвышение роли Церкви в рамках Синодальной системы не удалось, более того — эта попытка даже способствовала разладу государственного механизма¹⁰. Русское Православие оказывалась заложником социально-политических реалий Российской Империи.

Вступивший на престол в октябре 1894 г. Николай II оказался лицом к лицу с огромным числом неразрешенных государственных проблем, с допотопной системой управления и идейным багажом в виде философских построений Победоносцева. Постепенно, под влиянием перемен в экономической, социальной и общественной жизни, роста революционного движения, в стране сложилась новая политическая обстановка¹¹. В этой ситуации Православная Церковь должна была, не отказываясь от союза с государством, ослабить свою от него (государства) зависимость. Насколько это было возможно (и возможно ли в принципе) — показали события 1905–1906 и последующих годов. Впрочем, невозможность сохранять без изменений политическо-идеологическую модель российской государственности осознавали задолго до революционных бурь. К примеру, председатель Комитета министров Н.Х. Бунге, умерший летом 1895 г., в своем политическом завещании, известном позднее как «загробные заметки», на первый план поставил вопрос о введении в России широкой веротерпимости¹², тем самым по сути актуализируя и вопрос о положении Право-

славной Российской Церкви в будущем. В любом случае, социально-политическая перестройка неминуемо вела бы к ликвидации победоносцевского застоя в церковных делах. Таким образом, сохранение прежних церковно-государственных отношений оказывалось бы затруднительным. Но не только это было важно, — важно было определить новые формы союза («симфонии»), сохранив принцип.

Следовательно, обретение Церковью внутренней свободы оказывалось непосредственно связано с проведением политических реформ и модернизацией идеи самодержавной монархии. Доказать светским властям необходимость церковной реформы (и тем самым получить ее поддержку) было возможно, только указав на неизменность и принципиальную неповреждаемость «симфонии». 1905 г. показал, что сделать подобное указание крайне непросто: К.П. Победоносцев прекрасно понимал, что внесение некоторых корректировок в петровскую синодальную систему может сломать ее полностью (о чем в 1905 г. без обиняков и написал императору). Но это случилось уже в 1905 г., когда вопрос о церковной реформе был злободневен и решался на фоне разраставшейся революции.

Начало же приступа к церковной реформе можно усмотреть в публикациях тех богословов и церковных публицистов, для кого вопрос возрождения Русской Церкви был стержневым и для кого подготовка созыва Поместного Собора являлась главным делом жизни. Не будет ошибкой предположить, что историю подготовки Собора правильнее начинать именно с «публицистической эпопеи» конца XIX — начала XX вв.

* * *

По справедливому замечанию Дж.В. Каннингема (J.W. Cunningham), «искрой, возбудившей интерес печати к церковным делам, было воспроизведение (перепечатывание) подряд шестнадцати статей, которые в 1882 г. появились в

славянофильском журнале «Русь», органе Ивана Аксакова¹³. Статьи, принадлежавшие перу протоиерея Александра Иванцова-Платонова, поднимали наиболее важные для Церкви вопросы: о восстановлении православного прихода, предоставлении духовенству и мирянам голоса при выборах епископа, прекращении частых переводов архиереев из одной епархии в другую, ограничении всевластия консисторий, установлении соборности на всех уровнях церковного управления и т.д. Протоиерей Александр выступал за восстановление патриаршества, причем избрание Первосвятителя должно было принадлежать Поместному Собору, а не самодержцу, поддерживать контакт с которым будущий Патриарх должен был не через обер-прокурора, а непосредственно. В царствование Александра III эти взгляды, разумеется, не могли найти благодатной почвы: Победоносцев, как уже говорилось, был идейным противником глобальной церковной реформы. В конце XIX в. ситуация существенно изменилась: во-первых, уменьшилось влияние обер-прокурора Св. Синода на течение внутривластных дел; во-вторых, церковный вопрос к тому времени вышел за клерикальную ограду: новые «богоискатели», вскоре громогласно заявившие о себе на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., все чаще стали писать о неблагополучии Церкви в России и необходимости ее «обновления». Дж.В. Каннингем прав, когда пишет, что «перепечатка трудов Иванцова-Платонова вызвала желание реформы Церкви как в церковных, так и в светских кругах»¹⁴.

Лечению любых заболеваний (в том числе и социальных) предшествует диагностика. Изучение ярко выраженной симптоматики «церковных нестроений» и стало делом церковной публицистики. В начале XX в. на страницах газет и журналов (как церковных, так и светских) как-то «вдруг» стали публиковаться статьи, осуждавшие существовавшие в России церковно-государственные отношения,

унизительное положение Церкви в обществе, падение ее авторитета и т.п. Весной 1901 г., например, в богословско-философском журнале «Вера и разум» была опубликована статья некоего Иеронима Преображенского, выполненная в виде письма мастному архиерею — архиепископу Амвросию (Ключареву). В статье Церковь характеризовалась как служанка государства; там же констатировалось, что ни архиепископ Амвросий, ни он, автор, по старости не доживут «до того времени, когда Церковь... очистится от всякой лжи, неправды и всего несущественного»¹⁵. Получалось, что ныне, в начале XX в., состояние Церкви очевидно не благополучно. Для современников было очевидно, что появиться такое письмо могло только с ведома архиерея, что само по себе было показательно. Вскоре это письмо было перепечатано рядом российских газет. «Очевидно то, что раз напечатано против правительства, Церкви и государя, с дозволения цензуры, то может быть повторено без всяких последствий другими газетами», — тогда же остроумно подметил в своем дневнике крупнейший российский издатель А.С. Суворин¹⁶. Подобного в истории российской печати не бывало: можно сказать, легально критиковалась система церковно-государственных отношений. Суть критики сводима к одной фразе: требовалось ослабление государственного контроля. Особенно выражали недовольство существовавшим положением профессора духовных академий: Московской, Казанской и Санкт-Петербургской; именно они «создали для реформы огромную подготовку в богословском сознании»¹⁷. «Пальма первенства» принадлежала москвичам, как ученым-богословам, так и православным публицистам. Серьезное обсуждение вопроса о реформе началось со статьи Л.А. Тихомирова — бывшего революционера, в конце 1880-х гг. порвавшего с прежними товарищами и перешедшего в консервативно-охранительный лагерь. Уже название статьи — «Запросы жизни и наше церковное управление» — опубликованной в декабре 1902 г. «Мос-

ковскими ведомостями», свидетельствовало о позиции автора, очевидно желавшего нормализации (т.е. каноничности) церковного управления. Тихомиров считал необходимым возобновление практики созыва Поместных Соборов, наделение первенствующего члена Св. Синода правами Патриарха и уменьшение власти обер-прокурора до функции государственного надзора за законным течением дел церковного управления. Св. Синод должен был сохранить свои совещательные функции, причем его состав мог бы пополниться учеными архимандритами и протоиереями¹⁸. С тезисами Тихомирова выразил свое согласие тогдашний первоприсутствующий член Св. Синода митрополит Антоний (Вадковский), написавший по запросу императора отзыв на его работу¹⁹. В конце февраля — начале марта 1903 г. Тихомиров опубликовал свою новую статью, в которой отстаивал необходимость обновленного светского и духовного «союза». Стратегия была выбрана верно: консерватор-охранитель, говоря о церковной реформе, не забывал о «симфонии», всячески подчеркивая, что не видит будущего Церкви вне православно-государственного контекста. Императору пытались внушить, что бояться реформы не стоит, что, получая из рук монарха право реформировать свои институты в соответствии с канонами и избирать Патриарха, Церковь будет способствовать укреплению церковно-государственного союза.

В 1903 г. православные консерваторы, желавшие церковных реформ, были близки к своей цели. 26 февраля появился манифест «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка», в котором, конечно же, подчеркивалось первенствующее значение Православной Церкви, но в который первоначально предполагалось даже внести пункт о расширении разумной свободы слова и совести (разумеется, в согласовании с духом главенствующей конфессии и государственного строя). Император, правда, в конце концов, вычеркнул статью о свободе слова, факти-

чески исключив и статью о свободе совести, но важно отметить, что все-таки наряду с вопросом о положении Церкви рассматривался и вопрос о свободе совести²⁰! Значит, светские власти понимали их взаимосвязь, хотя «техническая сторона» проблемы, очевидно, не вполне была прояснена.

Вскоре император посетил Москву и побывал в Новоиерусалимском монастыре, где находилась усыпальница Патриарха Никона. «Московские ведомости» не оставили это посещение без внимания, задавшись патетическим вопросом: когда же, наконец, засияет прежней жизнью символическое место «царя мира». Очевидно, чего-то ожидали: перед Пасхой чиновники в типографии сидели до 9 часов вечера субботы, но затем их распустили²¹. Что планировалось объявить на Пасху — неизвестно, однако факт ожидания «чего то» — налицо. К тому же весной 1903 г. митрополит Антоний (Вадковский) обсуждал церковные дела с дядей царя — Великим князем Сергеем Александровичем. Речь шла о необходимости изменения строя церковной жизни, ближайший родственник Государя сочувствовал делу реформ. Тогда же, в мае 1903 г., министр внутренних дел В.К. Плеве рассказал митрополиту Антонию о своем разговоре с Николаем II и том, что он, Плеве, хотел бы поговорить с владыкой о необходимости переустройства церковного управления на основах канонов²². Беседа не состоялась, но у Антония сложилось впечатление, что Государь всерьез занят этим вопросом.

Можно ли и стоит ли доверять впечатлению петербургского архипастыря? Полагаю, что можно. Человек глубокой личной религиозности, император сочувственно относился к самой идее Собора, справедливо полагая, что только на нем можно будет разрешить основные церковные проблемы. В сентябре 1904 г., когда встал вопрос о распечатывании алтарей собора Рогожского старообрядческого кладбища, Николай II в письме обер-прокурору Св. Синода К.П. Победоносцеву отметил, что обсуждение такого важ-

ного исторического и государственного дела, как дело о расколе, невозможно осуществить помимо Церкви. «Тут само собою, — продолжал далее самодержец, — возникает мысль о Всероссийском Церковном Соборе, мысль о котором давно уже таится в моей душе. Мне кажется, что только Собор может разрешить этот вопрос. Да и по многим другим вопросам нашей церковной жизни обсуждение их *Поместными Соборами* внесло бы мир и успокоение; притом правильным историческим путем, в полном соответствии с преданиями нашей Православной Церкви»²³.

Можно предположить, что подобное заявление стало следствием «морального давления», которое оказывали на самодержца в начале XX в. сторонники реформирования Русской Церкви. Другое дело — согласование благого желания и политических реалий «симфонического государства». Здесь все было непросто. Система жила по своим правилам и не могла допустить их нарушение. Правда, понятно это стало только после поражения революции 1905–1907 гг., когда сохранение даже относительной социальной «стабильности» стало задачей более важной, чем реформирование отживших свой век политических институтов (в том числе и ведомства православного исповедания). В условиях такой «стабильности» Собор мог выглядеть как своеобразный «детонатор» нового социального взрыва, — а ведь о том, что в смутное время Собор принесет только смуту, еще марте 1905 г. предупреждал Николай II все более отеснявшийся на обочину политической и религиозной жизни Победоносцев.

Однако это уже следствия. Чтобы их понять и продолжить разговор о подготовке Собора, необходимо кратко охарактеризовать основные причины, первоначально заставившие власти согласиться на проведение церковной реформы.

В схематичном изложении события выглядели следующим образом. 12 декабря 1904 г. был опубликован указ «О

предназначениях к усовершенствованию государственного порядка», пункт шестой которого требовал пересмотреть существовавшие в империи законы о правах староверов, а также лиц, принадлежавших к инославным и иноверным исповеданиям. Пересмотр законов в отношении неправославных религиозных объединений неминуемо должен был стимулировать и вопрос о положении Православной Церкви. Так и получилось. Для выполнения требований, изложенных в шестом пункте указа, было организовано особое Собрание министров и председателей департаментов Государственного Совета. Его члены, прежде всего руководитель — председатель Комитета министров С.Ю. Витте, прекрасно понимали, что разрешать вопрос о расширении прав иноверных невозможно без учета интересов Православной Церкви. Политический прагматик, Витте одним из первых в 1905 г. почувствовал опасность, исходившую от неумения ведомства православного исповедания, возглавлявшегося Победоносцевым, находить правильные ответы на злободневные социально-политические вопросы.

«Православная Церковь, — вспоминал Витте в начале 1910-х гг., — обратилась в мертвое, бюрократическое учреждение, церковные служения — в службу не Богу, а земным богам, всякое православие — в православное язычество»²⁴. В сложившемся положении он видел главную опасность для России, но как выйти из положения — не знал. Безусловно, председатель Комитета министров, которого многие современники считали человеком вовсе не религиозным, смотрел на Православную Церковь как государствовед, в его действиях честолюбивые устремления играли не последнюю роль, но факт остается фактом: нарисованная им картина не была от начала до конца гротесковой.

Испросив у царя разрешение на обсуждение в Комитете министров и церковных дел, Витте в начале 1905 г. стал готовить необходимые для обсуждения материалы. В принципе, ничего удивительного в том, что вопрос первоначально

предполагалось обсудить не в Св. Синоде, а в Особом совещании, не было. Россия не являлась светским государством и ее правительство имело право обсуждать и вопросы, касавшиеся тех или иных сторон деятельности Православной Церкви. Однако подобные решения лишний раз свидетельствовали, что Церковь является заложником государственных интересов, и не могли способствовать укреплению ее влияния. К февралю 1905 г. профессора столичной духовной академии подготовили для Витте записку «О современном положении Православной Церкви», которая и положила начало официального обсуждения на правительственном уровне вопроса о церковной реформе. Смысл записки был достаточно прост: требовалось возвратиться к прежним каноническим нормам управления.

Тогда же, в феврале, появилась и записка митрополита Антония (Вадковского), приглашенного к участию в Совещании Витте. Записка владыки — «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви» — свидетельствовала об обеспокоенности иерарха слишком сильным контролем светской власти над Церковью.

Как видим, слишком тесные «симфонические объятия» воспринимались в качестве главной причины церковных «нестроений» (и это при том, что разрушать церковно-государственный союз никто не хотел). Выход из положения виделся в возрождении идеи соборности. Эта идея, как известно, не воспринималась обер-прокурором Св. Синода, полагавшим, что быстрое и глубокое разрастание преобразований, связанных с взаимоотношениями Церкви и государства, грозит «опасностью подорвать самые основы, на коих зиждется вся жизнь государственная и народная»²⁵. Обер-прокурор был убежден в том, что реформирование церковного управления может привести к осложнению в отношениях Церкви и государства в России. В этом, думается, и заключалась причина принципиального отторжения Победоносцевым идеи Собора: в сильной, само-

стоятельной Церкви он видел политического конкурента Империи. Не случайно в мартовских письмах 1905 г. к Николаю II обер-прокурор не забывает проводить исторические аналогии, напоминая о XVII веке и «годах нестроений». Не забыл он и записку Витте, составив в ответ на нее свои «соображения... по вопросам о желательных преобразованиях». Обер-прокурор не видел, в чем же все-таки состояла тяжкая опека и бдительный контроль светской власти над Церковью, полагая, что начиная с XIX в. ничто не мешало ей увеличивать свое духовное влияние в народе²⁶.

Тогда же Победоносцеву удалось добиться передачи дела из Особого совещания в Св. Синод, где, как надеялся обер-прокурор, у него будут все возможности повернуть дело в «правильное» русло. 13 марта 1905 г. Император подписал соответствующий документ²⁷, и вопрос о Церкви перешел в компетенцию ее высшего органа.

Именно с того времени, собственно, и началась практическая подготовка Поместного Собора.

Уже через четыре дня, 17 марта, Св. Синод официально выслушал решение Государя и во исполнение «высочайшей воли» признал необходимым пересмотреть существовавшее в России государственное положение Православной Церкви — «ввиду изменившегося положения инославных исповеданий». Св. Синод полагал необходимым ввести в свой состав, наряду с постоянными, поочередно вызываемых иерархов Русской Церкви и возглавить ее Патриархом. В Москве предполагалось созвать Поместный Собор из всех епархиальных епископов или их представителей и обсудить на нем принципиальные вопросы церковной жизни: о разделении России на церковные округа, управляемые митрополитами; о пересмотре законоположений об органах епархиального управления и суда; о реформе прихода; об усовершенствовании духовных школ; о пересмотре законов о церковной собственности; о епархиальных съездах; о праве иерархов участвовать в заседаниях Государственного

Совета и Комитета министров, а рядового духовенства — в местных городских, сельских и земских учреждениях при рассмотрении вопросов, затрагивавших интересы Церкви²⁸. 22 марта 1905 г. документ подписали все члены Св. Синода, а отредактировал — товарищ (т.е. заместитель) обер-прокурора Св. Синода В.К. Саблер, замещавший болевшего Победоносцева.

Но этим дело не ограничилось: 18 марта, вскоре после составления документа, синодалы составили и подписали специальное обращение к Государю, в котором благодарили его за почин — разрешение рассмотреть дела о церковных преобразованиях. Иерархи, таким образом, выставили инициатором реформ самого Николая II. Складывавшаяся ситуация не обрадовала, а исключительно возмутила Победоносцева, который вынужден был спасать положение ценой давления на самодержца. Он доказывал ему, что время для реформ выбрано неудачно, что реформа «изобретена» честолюбивым митрополитом Антонием, что движению практически никто из «простых русских людей» не сочувствует и т.д.²⁹ Победоносцев стремился остановить Св. Синод точно так же, как за несколько дней до того — перехватить «церковную инициативу» у Витте. В этом была своя логика: ведь Витте оттеснялся не для того, чтобы расчистить дорогу иерархам, сторонникам церковной реформы, а чтобы полностью перекрыть эту дорогу. Задуманное Победоносцеву удалось: он сумел вырвать у императора резолюцию, которая приостанавливала начавшееся было дело реформы. Собственно говоря, текст резолюции Николая II составили сами члены Св. Синода³⁰, обер-прокурор внес в нее небольшие, но принципиальные коррективы — и только. Если у синодалов в проекте резолюции от имени императора говорилось о «благопотребном по нынешним обстоятельствам» времени для созыва Собора, то в окончательной редакции (осуществленной Победоносцевым) переживаемое время было названо тревожным и неудовле-

творительным для такого важного дела. Правда, обер-прокурор не смог перечеркнуть другую важную идею резолюции: император обещал дать делу реформы ход, «когда наступит благоприятное время». Тем самым Николай II принял на себя обязанность лично определить время созыва Собора. Оставалось надеяться и ждать. На фоне разраставшейся политической нестабильности и разворачивавшегося революционного движения подобное ожидание выглядело мало оптимистично. К тому же и поддерживавший членов Св. Синода товарищ обер-прокурора В.К. Саблер был отправлен Победоносцевым в отставку.

Думается, не будет преувеличением сказать, что март 1905 г. — время последних политических успехов К.П. Победоносцева, во многом напоминавших пиррову победу. Да, он сумел нейтрализовать Комитет министров и его председателя Витте, он сумел показать Св. Синоду и его первоприсутствующему — митрополиту Антонию, что определяющая фигура ведомства православного исповедания не столичный иерарх, а обер-прокурор, он настоял на том, чтобы вопрос о созыве Собора был отложен на неопределенное время. Но ведь слово было сказано! *Император громкогласно признал, что Собор — дело благое.* Церковная реформа получила официальное право если не на проведение, то на обсуждение. И с этим блестящий логик Победоносцев спорить не мог. Он сам загнал себя в политическую ловушку, выход из которой был возможен только при поддержке епископата. Конечно, последний шанс мог стать для обер-прокурора гибельным, но иного пути уже не было.

28 июня 1905 г. по представлению Победоносцева Святейший Синод рассмотрел предложение «о необходимости подготовительных работ по вопросам, предложенным к рассмотрению на Поместном Соборе Всероссийской Церкви». В большинстве случаев это были те самые вопросы, которые еще в марте предполагали рассмотреть члены Св. Синода. Месяц спустя, 27 июля, Св. Синод указал на необхо-

димось ознакомить с вопросами епархиальных преосвященных. Епископы обязывались не позднее 1 декабря 1905 г. представить Св. Синоду свои соображения. При этом была соблюдена тайна: указы епископам, копии с предложения обер-прокурора и сведения о ходе работ публикации в прессе не подлежали³¹. Получалось, что инициатором выступал не Св. Синод, а ведомство православного исповедания, взгляды главы которого — по вопросу церковной реформы — были хорошо известны.

Впрочем, Победоносцев проиграл до того, как выяснились мнения епархиальных пресвященных, — после манифеста 17 октября 1905 г. он вынужден был покинуть пост обер-прокурора Св. Синода, оставшись членом Государственного Совета и статс-секретарем. Осознавая бессилие в борьбе «с великой ложью нашего времени» (т.е. с конституционными идеями), видящий ломку старой государственной машины, Победоносцев и в Церкви не видел просвета: «Положение сделалось невыносимым... — писал он в письме епископу Евлогию (Георгиевскому). — В среде самой Церкви появились волки, которые не щадят овец. Настала година темная и власть тьмы, и я ухожу...»³² Столь пессимистические настроения вызывались крушением той «подмороженной» России, бескорыстному служению которой Победоносцев посвятил десятилетия своей политической деятельности.

Православная Церковь тоже «не оправдала» возлагавшихся на нее обер-прокурором надежд. Уже после его отставки, в конце октября 1905 г. в духовное ведомство стали поступать первые отзывы епархиальных архиереев. Практически все они предлагали провести кардинальную перестройку всей синодальной системы, указывая, что Поместный Собор давно пора созвать, что необходимо восстановление патриаршества. Разумеется, на многие вопросы архиереи смотрели с разных позиций, но это скорее свидетельствовало о внутренних потенциях русского епископа-

та, чем свидетельствовало о его отсталости и пресловутой «реакционности». К тому же стоит помнить, что «князья Церкви» были политически воспитаны в условиях примата «православного государства» над Православной Церковью и, даже понимая неканоничность синодальной системы, *не могли требовать у светской власти безусловного проведения церковных преобразований: ставить себя в оппозицию светским властям епископат ни при каких обстоятельствах не мог и не хотел.*

Политические последствия церковной реформы (при желании сохранить прежний церковно-государственный союз) в то время иерархи (да и не только они) представляли плохо. В предсказания Победоносцева, пугавшего развалом прежних «симфонических» отношений, в условиях эйфории верить, очевидно, не хотелось (его политические предсказания окажутся востребованными светскими властями уже после революции 1905 г.). К тому же 27 декабря 1905 г. произошло давно ожидавшееся событие: Николай II издал специальное обращение, адресованное митрополиту Антонию (Вадковскому). В обращении император напомнил о весеннем обращении к нему Св. Синода, заявлявшего о необходимости созвать Поместный Собор. Указав, что «тяжелые обстоятельства на Дальнем Востоке» (т.е. война с Японией) не дали ему возможности тогда привести в исполнение благое намерение, Император признавал наступавшее время вполне благовременным для проведения некоторых преобразований «в строе нашей отечественной Церкви, на твердых началах вселенских канонов, для вящего утверждения Православия. А посему, — резюмировалось в обращении, — предлагаю вам, Владыко, совместно с митрополитами: Московским Владимиром и Киевским Флавианом, определить время созвания этого, всеми верными сынами Церкви ожидаемого Собора»³³.

Формально, с этого времени русская иерархия получила возможность самостоятельно решать, когда и как созы-

вать Поместный Собор. Но на самом деле все было не так просто: «благоприятное» время ознаменовалось небывалым ранее ростом революционной активности улицы, аграрными беспорядками, растерянностью властей, столкнувшихся с организованным противодействием собственного народа, ростом политического сознания и, одновременно, усилением хулиганских проявлений. На таком фоне от Церкви требовалось проявить самостоятельность и поддержать светскую власть. В качестве доброго жеста этой власти, полагаю, и можно рассматривать обращение 27 декабря. «Если Церковь не будет ничего делать — ее сметет (*в ее настоящем виде*) революция»³⁴, — писал в середине октября 1905 г. консервативный генерал Киреев. Изменение этого «настоящего вида» и должно было стать главной задачей Поместного Собора, подготовка которого оказывалась в тот момент в глазах многих не только церковно, но и политически востребованной. Первым этапом данной подготовки можно назвать организацию работ Предсоборного Присутствия, заседания которого проходили в Петербурге — с 8 марта по 15 декабря 1906 г. (Со значительным пятимесячным перерывом, длившимся с 13 июня по 1 ноября.)

Еще до революции 1917 г. аналитики признавали, что главное значение деятельности Присутствия заключалось «в разработке основных положений реформы»³⁵. В ходе обсуждения члены Предсоборного Присутствия пришли к заключению, что первосвященитель Церкви должен носить титул Патриарха и быть председателем Синода и Собора. При этом старые церковно-государственные отношения предполагалось только скорректировать, но принципиально не менять: они должны были строиться на факте принадлежности к Православию русского царя. В своих внутренних делах Церковь должна была оставаться независимой и свободно управляться собственными учреждениями, хотя при этом предусматривалась верховная императорская защита. Соответственно, обер-прокурор ограничивал сферу

деятельности простым внешним наблюдением за соответствием постановлений Синода государственным законам. Самодержец же, по мысли членов Присутствия, после проведения названных изменений, имел право действовать в отношении Церкви в согласии с Собором, постоянным Синодом и Патриархом³⁶.

Таким образом, петровский «цезарепапизм» *de facto* уничтожался, а ведомство православного исповедания в том виде, как оно сложилось за XVIII–XIX вв., прекращало свое существование. Это значило, что церковная часть государственной машины империи разрушалась. Следовательно, должны были перестраиваться и другие части названной машины: ведь синодальный механизм за многие десятилетия оказался впаян в политическое тело империи, где все элементы (в том числе и религиозные) находились в неразрывном единстве.

Психологически неподготовленная к самостоятельному бытию, Православная Церковь не могла отказаться от государственной поддержки, хотя эта поддержка и должна была уменьшаться прямо пропорционально поступательному продвижению политических реформ. «Нечего составлять себе “иллюзий”, — писал член Присутствия генерал Киреев, — став на конституционную почву, мы, конечно, должны идти (и придем скоро) к отделению Церкви от государства»³⁷. Не трудно предположить, что «православное государство» подобное развитие событий устраивало так же мало, как и Церковь, но практические выводы могли последовать только после политического «успокоения» взбаламученной революцией страны.

Работа Предсоборного Присутствия проходила в семи отделах и в общем собрании. Предполагалось рассмотренные в отделах вопросы затем «пропустить» через общее собрание. Однако для этого не хватило времени. Полностью были рассмотрены только работы первого и второго отделов (о составе Поместного Собора, преобразовании цен-

трального церковного управления и о митрополичьих округах). Остальные отделы изучали не менее важные для судеб Русской Церкви вопросы: о благоустроении прихода, о церковной школе, о порядке приобретения церковной собственности, о епархиальных съездах и участии священнослужителей в общественных и сословных учреждениях (IV отдел); о преобразовании духовно-учебных заведений (V отдел); о единоверии, старообрядчестве и т.п. (VI отдел); о мерах к ограждению православной веры и христианского благочестия от неправых учений и толков ввиду укрепления начал веротерпимости (VII отдел).

Члены Предсоборного Присутствия серьезное внимание уделили не только проблеме восстановления канонических форм церковной жизни, но, что не менее важно, и сохранению религиозно-нравственного содержания. Их волновал вопрос, как церковный народ — подлинный хранитель благочестия — воспримет предлагаемые изменения: ведь угроза неприятия решений Собора «обществом» менее страшна Православию, чем нанесение ущерба истине.

Занятия Присутствия завершились за две недели до наступления 1907 г. В феврале—марте Император ознакомился с его материалами и 25 апреля уведомил митрополита Антония (Вадковского), председательствовавшего в Присутствии, что завершил чтение. Практических выводов не последовало, Собор не стал естественным продолжением работ 1906 г. Почему это произошло?

...В феврале 1907 г. товарищ обер-прокурора Св. Синода А.П. Рогович рассказал церковному публицисту Л.А. Тихомирову, что император, приняв от митрополитов тезисы Предсоборного Присутствия о церковном Соборе, «ни слова не сказал о созыве его. Митрополиты, конечно, тоже не возбудили его. Да и никто не хочет возбуждать его, — резюмировал Тихомиров. Извольский (обер-прокурор Св. Синода. — С.Ф.) молчит. Рогович за отсрочку. Митрополит Антоний недавно доказывал ему, что лучше отсрочить... Те-

перь все поглощены Государственной Думой: чем она будет? Как сложатся политические дела?»³⁸

Итак, политические интересы «православного государства» оказались более важными, чем интересы Православной Церкви. Был ли в этом резон, и если был, то какой? В начале 1907 г. власти в основном подавили революцию и приступили к строительству новой политической модели управления, включавшей в себя народное представительство — Думу. В условиях намечавшегося замирения Собор мог восприниматься не только в качестве высшего церковного органа, но и в качестве «политического раздражителя» совершенно различных общественных групп — от либеральных до крайне правых. Можно предположить, что именно с целью сохранения status quo светские власти и решили отложить тогда вопрос о созыве Собора, оставив подготовительные материалы до лучших времен.

1907 год был временем, когда вопрос о Соборе еще поднимался церковной печатью, но уже в следующем году надежду на его скорый созыв пришлось оставить. Не случайно в близкой к синодальным кругам правой газете «Колокол» в ноябре-декабре 1908 г. была помещена серия статей под характерным названием «Возможность и преимущество церковной реформы без созыва Собора»³⁹. Как бы то ни было, но столыпинское успокоение не обернулось для Русской Церкви чаемыми реформами. Лишь ближе к 1913 г. разговоры о Соборе вновь зазвучали в полную силу. Это было связано с подготовкой к празднованию юбилея — 300-летия Дома Романовых, который, как полагали многие, мог бы ознаменоваться учреждением патриаршества и восстановлением канонических норм церковного управления. К тому же вопрос о церковных реформах стали обсуждать и в Государственной Думе, выражая недовольство его длительным забвением.

Понимая все это, обер-прокуратура Св. Синода, возглавлявшаяся тогда «героем» 1905 г. В.К. Саблером, реши-

ла действовать упреждающе. В марте 1912 г. обер-прокурор выступил в Думе с заявлением, что императору «было угодно призвать к бытию Предсоборное Совещание, как тот орган, который существует до открытия Собора, подготавливает для Собора все те материалы, которые необходимы для того, чтобы деятельность первого Собора была деятельностью плодотворной». Прежде всего, Совещание должно было приступить к составлению законопроекта о новой организации духовной консистории. Во главе Совещания поставили архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского (1867–1944), будущего Патриарха), который, по заявлению Саблера, не станет затягивать дела⁴⁰.

История рассудила несколько иначе. В 1913 г. Собор так и не созвали: Государь ограничился лишь дарованием четырем православным Духовным Академиям (С.-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской) наименования Императорских, присутствовал на прославлении в Москве героя-мученика Смутного времени Патриарха Гермогена и утвердил решение Св. Синода об открытии с 1914–1915 учебного года в московском Скорбященском монастыре женского богословского института. О церковных реформах не слова сказано не было. Предсоборное Совещание, впрочем, продолжало собираться, к сентябрю 1916 г. успев рассмотреть два принципиальных законопроекта — о реформе высшего церковного управления и управления епархиального. Третий вопрос — о реформе церковного суда, — ввиду особой сложности, передали на предварительное обсуждение специальной комиссии, получившей право составить особый законопроект (в случае, если бы она нашла это необходимым).

Вплоть до февраля 1917 г. материалы Предсоборного Совещания (равно как и Предсоборного Присутствия) оказались, практически, невостребованными: светские власти не спешили созвать Собор. Стоит ли считать это «злым умыслом» или «политическим недомыслием» тех, кто дол-

жен был по букве закона поддерживать главенствующую в империи Церковь? Полагаю, так говорить нельзя. Любая политическая система живет по своим правилам, изменить которым — значит разрушить саму систему. Собственно, об этом в 1905 г., противясь Собору, и писал К.П. Победоносцев. Реформа Церкви объективно способствовала бы реформированию всего строя церковно-государственных отношений (вне зависимости от того, что хотели изменить, а что оставить сами реформаторы). Практически, это стало понятно только после революционных бурь 1905 г.

Переживавшее системный кризис, русское самодержавие оказывалось не в состоянии проводить структурные изменения: проще и логичнее было оставить всё как есть, даже если это всё было совершенно неудовлетворительно. И дело заключалось не только в церковных реформах: с весны 1909 г. правительство свертывает свою реформаторскую деятельность во всем, кроме земельной политики. Оставшись в одиночестве, премьер-министр России (в 1906–1911 гг.) П.А. Столыпин в последние два года жизни больше разыгрывает националистическую, чем реформаторскую карту. В подобной ситуации, замечал известный российский исследователь В.С. Дякин, «логика тех, кто призывал не менять ничего, что еще как то держится, оказывалась убедительнее логики тех, кто хотел начать двигать мебель в накренившемся доме»⁴¹. Личные стремления Государя созвать Собор в данном случае не могли повлиять на положительное решение этого вопроса, тем более что сложная внутренняя и международная обстановка давала повод на «законных» основаниях откладывать проведение церковных реформ: в августе 1914 г. Россия вступила в мировую войну.

В результате Синодальная система сумела сохраниться без особых изменений вплоть до Февральской революции 1917 г. Значит ли это, что усилия русских богословов, с на-

чала XX в. приближавших день открытия Поместного Собора, были потрачены напрасно? Разумеется, так сказать невозможно: отзывы епархиальных архиереев 1905 г., материалы Предсоборного Присутствия 1906 г. и Предсоборного Соповещения 1912–1917 гг. были использованы в деле окончательной подготовки Поместного Собора 1917–1918 гг. Но важно не только это. Русское церковное общество в течение 1905–1917 гг. постепенно приучалось к мысли не только о неизбежности, но и о необходимости созыва Собора, психологически воспринимая проведение церковной реформы лишь каноническим, т.е. соборным путем. Конечно, неизбежность глубокой корректировки церковно-государственных отношений осознавалась не всеми сторонниками Собора (традиции синодальной «симфонии» невозможно было быстро преодолеть), но понимание того, что связи с государством должны обновиться, недооценивать также не стоит.

И последнее... В 1907 г. один из создателей партии народных социалистов, историк религии, политический и общественный деятель С.П. Мельгунов, в статье «К церковному Собору», заметил: «общественное мнение давно уже перестало питать “радужных” надежд, что проектируемый Всероссийский Поместный Собор разрешит надлежащим образом назревшие в жизни церковные нужды. <...> Реакция покончила с вопросом о церковном Соборе и о церковных реформах»⁴². Время показало, что Мельгунов ошибался — политическая реакция смогла только отложить вопрос о Соборе и о реформах, в то же время не препятствуя обсуждению проблемы и подготовке материалов — на будущее. Когда это «будущее» наступило, Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг., несмотря ни на что, сумел надлежащим образом разрешить «назревшие в жизни церковные нужды».

- ¹ Цит. по: Самодержавие. История, закон, юридическая конструкция. СПб., 1906. С. 176–177.
- ² Римский С.В. Российская Церковь в эпоху Великих реформ. (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов.) М., 1999. С. 564, 566.
- ³ Согласно Своду Законов Российской Империи, первенствующей верой объявлялась «Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания», император, не имевший права исповедовать никакую иную, кроме православной, веру — верховным защитником и хранителем догматов и блюстителем правоверия и благочиния в Православной Церкви. В церковном управлении самодержавная власть действовала посредством Святейшего Правительствующего Синода, ею же и учрежденного. (См.: Свод Законов Российской Империи. Т. I. Ч. 1. СПб., 1892. С. 9–10 (статьи 40, 41, 42, 43)).
- ⁴ По мнению профессора Московской Духовной Академии Н.А. Заозерского, хотя Православная Церковь в России «нигде не называется обществом лиц, связанных единством веры и единством обязанностей ее исповедания», по канонической норме «все ее устройство, вне ее действия, все детали ее учреждений проникнуты сплошь общественным характером». Таким образом, преодоление разобщенности верующих, считал профессор, главная проблема на пути к «обновлению» и «полноте» церковного организма. (Заозерский Н.А. О средствах усиления власти нашего высшего церковного управления (Л. Тихомиров. Запросы жизни и наше церковное управление) // Богословский Вестник. 1903. №11. Т. III. С. 392, 393.)
- ⁵ Дневник А.А. Киреева // Рукописный отдел Российской государственной библиотеки. Ф. 126. Д. 13. Л. 155-об–156. Запись от 9 июля 1902 г.
- ⁶ Там же. Л. 156.
- ⁷ Из писем К.П. Победоносцева к Николаю II (1898–1905) // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1983. М., 1983. С. 185.
- ⁸ Полунов А.Ю. Под властью обер-прокурора. Государство и Церковь в эпоху Александра III. М., 1996. С. 81.

- ⁹ Обер-прокурор Св. Синода инициировал созыв архиерейских соборов, пытался развивать проповедь, поддерживал проведение внебогослужебных собеседований и т.п. (Там же. С. 127.)
- ¹⁰ Там же. С. 127–128.
- ¹¹ См.: Кризис самодержавия в России. 1895–1917. Л., 1984. С. 29.
- ¹² Там же. С. 27.
- ¹³ Каннингем Дж.В. С надеждой на Собор. Русское религиозное пробуждение начала века. London, 1990. С. 64–65.
- ¹⁴ Там же. С. 68.
- ¹⁵ Письмо И. Преображенского // Вера и разум. 1901. № 8. С. 461.
- ¹⁶ Дневник Алексея Сергеевича Суворина. М., 1999. С. 413. Запись от 3 мая 1901 г.
- ¹⁷ Благовидов В.Ф. К работе общественной мысли по вопросу о церковной реформе. Казань, 1905. С. 16–17.
- ¹⁸ См.: Тихомиров Л.А. Запросы жизни и наше церковное управление // Московские Ведомости. 1902, 14 декабря. С. 2; 15 декабря. С. 2.
- ¹⁹ Российский Государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1579. Оп. 1. Д. 36. Л. 1-об.
- ²⁰ См.: Власть и реформы. От самодержавной к советской России. СПб., 1996. С. 445.
- ²¹ См.: Дневник А.А. Киреева. Л. 221-об. Запись от 10 апреля 1903 г.
- ²² РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 36. Л. 1-об–2.
- ²³ Там же. Д. 35. Л. 21.
- ²⁴ Витте С.Ю. Воспоминания. М., 1960. Т. II. С. 365.
- ²⁵ Из писем К.П. Победоносцева... С. 184.
- ²⁶ См. подр.: А. Р. Историческая переписка о судьбах Православной Церкви. М., 1912.
- ²⁷ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 35. Л. 23.
- ²⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2241. Л. 424–424а.
- ²⁹ Из писем К.П. Победоносцева. С. 185–186.

- ³⁰ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 35. Л. 31.
- ³¹ См. подр.: Кузнецов Н.Д. Преобразования в Русской Церкви. М., 1906. С. 151.
- ³² Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 154.
- ³³ Церковные Ведомости. 1906. № 1. С. 2.
- ³⁴ Дневник А.А. Киреева. Д. 14. Л. 96. Запись от [16 октября] 1905 г.
- ³⁵ Суетов Ф. О высочайше утвержденном при Св. Синоде особом Присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора // Ученые записки Императорского Юрьевского университета. Юрьев, 1912. С. 95.
- ³⁶ Там же. С. 32–36.
- ³⁷ Дневник А.А. Киреева. Л. 151-об. Запись от 30 [мая] 1906 г.
- ³⁸ [Тихомиров Л.А.] 25 лет назад. (Из дневника Л. Тихомирова) // Красный архив. 1933. Т. VI (LXI). С. 90. Запись от 6 февраля 1907 г.
- ³⁹ См.: Преображенский И. Возможность и преимущество церковной реформы без созыва Собора // Колокол. 1908. 15, 19 ноября, 26, 30 ноября, 3, 18, 19 декабря.
- ⁴⁰ Государственная Дума. Третий созыв. Стенографические отчеты. 1912 год. Сессия пятая. СПб., 1912. Ч. 3. Стб. 47.
- ⁴¹ Власть и реформы. С. 611, 612.
- ⁴² Мельгунов С. К церковному Собору // Церковь и государство в России в переходное время. Сборник статей (1907–1908 гг.). М., 1909. Вып. II. С. 126, 127.

РЕВОЛЮЦИЯ 1917 ГОДА И ПРОБЛЕМА «ДЕМОКРАТИЗАЦИИ» РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Он спас нас не по делам праведности,
которые бы мы сотворили, а по Своей милости,
банею возрождения и обновления
Святым Духом.

Тит. 3, 5

Любая революция — это наиболее яркое проявление социальной болезни общества, которую «терапевтическими» мерами вылечить не удалось. Русская революция 1917 г. в этом отношении не была исключением. Крушение старого монархического строя, стремительное и, как оказалось, необратимое, не могло не затронуть и главную конфессию империи — Православную Российскую Церковь, Верховный Ктитор которой отрекся не только за себя, но и за своего наследника. В самом деле: согласно действовавшим в России законам, «Христианская Кафолическая Восточного исповедания» вера была первенствующей и господствующей, хранителем ее догматов и блюстителем правоверия считался Император, в церковном управлении действовавший по-

средством Святейшего Правительствующего Синода¹. Получалось, что мирянин (хотя бы и царь) — гарант сохранения церковных правил, а Синод — «Правительствующее» учреждение.

После того как Николай II и его брат Великий князь Михаил Александрович отреклись от престола, в своих Манифестах ничего не сказав о Церкви, система ее высшего управления оказалась разбалансированной и (даже), по существу, нелегитимной. Действовавший от имени Его Императорского Величества Св. Синод после 3 марта оказался в весьма сложном положении. С одной стороны, он должен был в максимально короткие сроки отреагировать на изменения государственного строя, но, с другой, плохо представлял себе произошедшее, не имея четкого представления о природе новой, не освященной церковным авторитетом власти. Весьма показательно в этой связи выглядела ситуация с «Церковными ведомостями», официальным органом Св. Синода. Если восьмой номер журнала был датирован 25 февраля, то следующий появился лишь 8 апреля и значился под номером 9–15. Приостановка в марте 1917 года издания «Ведомостей» на месяц вполне понятна и объяснима: сменился государственный строй.

На глазах развалилась старая, петровская еще, система церковно-государственных связей, основанная на полном подчинении собственно церковных интересов политическим видам конфессионально пристрастной Империи. Начиная с XVIII столетия, «система вырабатывала особую религиозную психологию, особый религиозный тип людей, особый вид нравственных устоев, особое искусство, быт»². Выработавшийся с годами формализм этой системы ни для кого не был секретом³, «традиция проникала во все — от молитвы до кухни». При этом новые задачи не ставились, традиция же означала консервацию, охранение устоев и т.п. «К синодальному благочестию, — писала мать Мария (Скобцова), — можно прийти путем воспитания, путем привычек

и традиций, — но никак нельзя прийти путем вольного искания следовать по стопам Христовым»⁴. Именно столь долгое «подмораживание» явно неканоничной системы церковного управления, с одной стороны, оберегавшейся всей мощью православного (по букве закона) государства, но с другой — слабой ввиду изначальной зависимости от этого самого государства, в 1917 году поставило Православную Церковь перед сложнейшим психологической дилеммой: как отреагировать на произошедшее и как к нему (произошедшему) приспособиться. Вспоминая начало революции, митрополит Евлогий (Георгиевский) в своих воспоминаниях рассказал о том, что на улицах Житомира, где он тогда жил, нацепив красные банты, по улицам ходили «священники, чиновники, все...» Видный черносотенец в порыве революционного энтузиазма требовал исполнения «Марсельезы», а некий иеромонах Иоанн из местного пастырского училища приветствовал Вл. Евлогия возгласом «Христос Воскресе», хотя был пост. «Несмотря на все ликование вокруг меня, на душе моей лежала тяжесть, — вспоминал Владыка. — Вероятно, многие испытывали то же, что и я. Манифест об отречении Государя был прочитан в соборе, читал его протодиакон — и плакал. Среди молящихся многие рыдали. У старика городского слезы текли ручьем...»⁵

Характерный пример растерянности церковных деятелей тех дней можно обнаружить в дневниковых записях писательницы З.Н. Гиппиус. «В церкви о сю пору, — писала она 3 марта 1917 г., — [поминают] “самодержавнейшего”... Тоже не “облечены” приказом и не могут отменить. Впрочем, где-то поп на свой страх, растерявшись, хватил: “Ис-пол-ни-тельный ко-ми-тет...” Господи, Господи! Дай нам разум»⁶. «Приказ» вышел со значительным (по меркам революционного времени) опозданием: 6 марта Св. Синод выпустил обращение по поводу отречения Императора, где кроме констатации случившегося («Свершилась воля Божия. Россия вступила на путь новой государственной жиз-

ни») ничего не было сказано о *сути* произошедшего. Впрочем, 6 марта Синод принял и определение об обнародовании в православных храмах актов 2-го и 3-го марта, а также о совершении молебствия «об утишении страстей, с возгласением многолетия Богохранимой державе Российской и Благоверному Временному Правительству ее»⁷. Стремление сохранить прежнюю «форму» и предопределило, как я полагаю, тот факт, что *многолетие* предписывалось провозглашать *временному* институту власти⁸. Временное правительство, как известно, не ликвидировало обер-прокуратуру, оставив светский надзор новой, «демократической» уже, власти над Православной Церковью. Насколько это было неправильно, заявил много лет спустя, в эмиграции, последний обер-прокурор послереволюционного Св. Синода А.В. Карташев. «Сохранение этого титула и его полномочий было *недосмотром и тактической ошибкой Временного Правительства*, — писал он. — Ненавистная и прежде фигура обер-прокурора, — потому только и принималась иерархами и церковным мнением, что она была личным органом царской власти, самой же Церковью миропомазанной и признанной к церковным делам»⁹. Впрочем, буквально на следующей странице воспоминаний Карташев сам дезавуирует это заявление рассуждениями иного рода. «Во имя помощи и облегчения самой Церкви в переходе ее от подневольно-государственного положения к свободному выборному строю, — рассуждал экс-министр, — Временному Правительству нужно было как бы “нелегально” остаться на время внутри церковно-правлящего аппарата и продлением по существу прежних обер-прокурорских полномочий акушерски помочь рождению соборной реформы Церкви». Получалось, таким образом, что сама Церковь соборно «родить» собственную свою реформу не могла. Для этого нужна была помощь новых, теперь демократических, менторов Церкви, которые, по этой логике, лучше понимали способы скорейшего освобождения православной кон-

фессии от «тяжелого наследия старого строя»¹⁰. В этой связи совершенно непонятно, как А.В. Карташев понимал обер-прокурорские полномочия, ибо только их сохранение в прежнем объеме делало возможным осуществление скорой «помощи» Церкви, не имевшей сил самостоятельно перебороть настроение «епископов-ставленников обер-прокурорской власти, в большинстве враждебных соборности и неспособных к ней»¹¹. До Карташева, ставшего обер-прокурором Св. Синода 25 июля 1917 г., пост этот занимал Владимир Николаевич Львов. Пришедший к власти на волне революции, сменивший распутинского ставленника Н.П. Раева, Львов стремился как можно скорее «освободить» Церковь от «реакционного» епископата, не соответствовавшего духу нового времени. Уже 4 марта, явившись в Синод, он в очень резкой форме потребовал удаления от присутствия в нем митрополитов двух столиц — Петрограда и Москвы. Тем самым, как справедливо отмечал немецкий историк русского происхождения И.К. Смолич, Львов «обнаружил не только отсутствие дипломатического таланта, но и фальшивость представлений о своей “революционной власти” — вполне в духе обер-прокуроров царских времен, которых он сам же так часто критиковал»¹². Первой жертвой революционных потрясений стал столичный митрополит Питирим (Окнов), в 1915 г. получивший назначение на Петроградскую кафедру, как считали, благодаря покровительству Григория Распутина¹³. По определению от 6 марта за № 1213 митрополит, с традиционной формулировкой — «согласно прошению» — был уволен на покой¹⁴. По просьбе Владыки, ему определили местопребывание на Кавказе, в пределах Владикавказской епархии.

Если Питирим считался одним из «столпов» павшего режима и уже по одному этому должен был быть отправлен в отставку, то следующий архиерей, лишившийся своей кафедры в результате революции, в представлении многих современников являлся скорее его (режима) символом. Речь

идет об архиепископе Тобольском и Сибирском Варнаве (Накропине), близком друге Распутина, получившим назначение исключительно благодаря поддержке «старца». Для того чтобы показать «механизм» увольнения архиерея в 1917 г., думается, будет вполне оправданным более подробно остановиться на деле Варнавы.

Итак, 6 марта на имя председателя Совета Министров была послана телеграмма Исполнительного комитета некоего города Ялуторовска (Тобольской губернии) с просьбой устранить губернатора и епископа, «как ставленников Распутина, которые не должны иметь места в рядах Правительства при обновленном строе»¹⁵. Как говорилось выше, уже 7 марта Св. Синод «имели суждение» об увольнении архиепископа Варнавы, «согласно ранее поданному им прошению». Действительно, еще в феврале 1916 г. Варнава просил отправить его на покой. Но тогда его прошение не было удовлетворено. О нем вспомнили только годом позже. В чем здесь дело? Можно предположить, что архиепископ, с конца 1915 года испытывавший серьезное давление со стороны значительной части епископского корпуса, негодовавшего по поводу его церковного самоуправства, решил проверить свои силы и подал в отставку, зная, что ни императрица, ни Гр. Распутин не разрешат Св. Синоду ее удовлетворить. В любом случае, Синод, члены которого не выносили Варнаву, тогда его не уволил. Делу был дан ход только после революции: архиепископа отстранили от управления, назначив настоятелем Высокогорской пустыни Нижегородской епархии с 1000-рублевым ежегодным пособием. Епископом Тобольским Синод, видимо, не без умысла назначил епископа Гермогена (Долганева), ярого противника Распутина, по проискам последнего в 1911 г. отстраненного от управления Саратовской кафедрой¹⁶. Друга убитого в декабре 1916 года «старца» заменили на его непримиримого врага, что можно считать тонкой местью синодалов, давно желавших расправиться с Варна-

вой. 10 марта 1917 г. «давно желавший» уйти на покой архиепископ послал обер-прокурору В.Н. Львову телеграмму, где заявил, что *подчиняется* воле нового правительства и оставляет управление епархией. При этом Варнава просил назначить его в один из монастырей Олонецкой или Архангельской епархий¹⁷. И если последнюю его просьбу не удовлетворили, то отставку с радостью приняли. Однако «техническое оформление» этой отставки было не столь быстрым. Лишь 29 июля А.В. Карташев сообщил Временному правительству об определении Св. Синода относительно опального архиепископа, обратившись с просьбой об утверждении данного определения¹⁸. Таким образом, от отставки до ее утверждения правительством прошло почти пять месяцев, что в условиях революции было гигантским сроком. Но дело было не только в этом. Правительство, вместе со всеми другими властными полномочиями монарха, взяло себе и право утверждения решений Св. Синода. Это не было «анахронизмом» или «случайностью». Временное правительство вовсе не желало полной свободы совести западно-европейского образца, хотя 14 июля 1917 г. оно приняло Постановление «О свободе совести», узаконившее в том числе и вневероисповедное состояние. Постановление скорее фиксировало уже произошедшее, чем пыталось разрушить старую церковно-государственную связь. (Разумеется, не были забыты и общие принципы свободы совести: униаты и сектанты, например, благодаря Постановлению получали право действовать легально.) Вскоре после этого было организовано Министерство исповеданий, а должность обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода — уничтожена. Первым и, как оказалось, последним руководителем этого министерства стал А.В. Карташев (с 5 августа 1917 г.).

И тем не менее, власти больше устраивало «отдаление» Церкви от государства, т.е. *формирование системы взаимной независимости соборной Церкви и правового государст-*

ва при их моральном и культурном сотрудничестве¹⁹. Так как ни правовое государство, ни соборная Церковь в тот период времени еще не появились, то вполне логичным было сохранение в церковно-государственных отношениях определенного status quo, имевшего место и до февральских событий 1917 г. Парадоксально, но Временное правительство тем самым как бы взяло на себя обязанности «коллективного» ктитора Православной Церкви. Обер-прокурор, действовавший от имени демократической власти, как ранее его предшественники — от царского имени, охранял церковное благочестие, понимаемое, впрочем, совсем не так, как это было до Февраля. Стремление восстановить соборное начало воспринималось светскими властями как необходимость любыми средствами (т.е. и очевидно неканоническими) «очистить» Церковь от «реакционеров», не считаясь с явными нарушениями норм церковного права. Требования с мест (в том числе и от всякого рода исполнительных комитетов) были для этого прекрасным поводом. Рассмотренный мной случай с увольнением архиепископа Варнавы достаточно иллюстрирует сказанное выше.

Итак, механизм отставки неугодного епископа весной 1917 г. был достаточно прост: отставка эта, как и прежде, зависела от светской власти. Разумеется, в отставке некоторых архиереев члены Св. Синода были заинтересованы не меньше правительства, но данное обстоятельство являлось лишь «дополнением» к старому дореволюционному (неписаному) правилу. Уже в марте члены Св. Синода смогли в этом убедиться. Поэтому нет ничего удивительного в том, что 9 марта 1917 г. «безапелляционный вершитель церковных дел» В.Н. Львов получил специальное послание от находившихся в то время в столице членов Св. Синода (это были архиепископы Сергей (Страгородский), Тихон (Беллавин), Арсений (Стадницкий), Михаил (Ермаков), Иоаким (Левицкий), Василий (Богоявленский)). Они заявили, что не могут брать на себя ответственность за действия пра-

вительства и присутствовать в Синоде без полномочий российской иерархии. Ответ Львова был лаконичен и прост: он передаст всю полноту власти только Собору. В тот же день 9 марта члены Синода встретились с председателем Государственной Думы М.В. Родзянко, надеясь на его содействие в разрешении конфликта. Однако ничего серьезного из этого посещения не получилось. И хотя большая часть синодалов продолжала настаивать на своей независимости, появилось также меньшинство, во главе с Сергием (Страгородским), возражавшее против такой нетерпимости и желавшее найти компромисс с новой властью. 12 марта в прессу просочились слухи о том, что на следующий день, 13-го, члены Св. Синода подадут в коллективную отставку. Однако слухи эти оказались явно преувеличенными — Синод не считал возможным «оставить кормило Всероссийской Православной Церкви без кормчего» и сохранил за собой ведение дел по церковному управлению до созыва Св. Синода нового состава, избранного уже на канонических основах: архиереев — путем опроса архиереев; пресвитеров — путем их избрания всем духовенством²⁰. Однако соблюсти каноны не удалось. 14 апреля 1917 г. Временное правительство, как некогда Император, издало Указ об освобождении всех членов Св. Синода (за исключением одного архиепископа Финляндского Сергия) от присутствия в нем и о вызове в Синод новых членов. Мотивировка этого Указа была достаточно сомнительна: «за увольнением членов Св. Синода — преосвященных митрополитов — Петроградского Питирима и Московского Макария на покой²¹ и за окончанием зимней сессии Св. Синода»²². В самом деле, официальный синодальный орган «Церковные ведомости», опубликовавший этот Указ в № 16–17 (от 22 апреля), в предыдущем номере (9–15, от 8 апреля), среди прочих сообщений, упоминал об отставке Макария, в отличие от Питирима ушедшего на покой *с оставлением в звании члена Св. Синода*. Никакого отдельного сообщения о лишении

Макария звания члена Синода не давалось. К тому же ни Макарий, ни Пителим не являлись первоприсутствующими членами «церковного правительства», им был Киевский митрополит Владимир (Богоявленский). Таким образом, ссылка на увольнение преосвященных Макария и Пителима как на повод для роспуска старого состава Синода совершенно не выдерживает критики. Скорее всего, упоминание их имен было вызвано тем обстоятельством, что в то время Московский и особенно Петроградский Владыки всячески поносились революционной прессой как «верные рабы» Распутина и в глазах общественности являлись *persona*'ми *non grata*. Разгон Синода, где якобы главную роль играли ставленники сибирского «старца», на таком фоне мог выглядеть как вполне необходимый. Ни о каких канонах Временное правительство, как ранее правительство царское, даже не заикнулись, ведь «распускаемый Синод, — по мнению А.В. Карташева, — был не церковным учреждением», к тому же, под председательством консервативного Киевского митрополита Владимира «не хотел работать вместе с обер-прокурором Львовым по подготовке и ускорению Собора и срывал все его предложения»²³. Зная дальнейшую историю, трудно согласиться с заявлением Антона Владимировича. Ведь среди «нежелавших» содействовать обер-прокурору в благородном деле созыва Поместного Собора были: архиепископ — будущий председатель Собора и Патриарх — Тихон; архиепископ, один из трех реальных кандидатов на Патриаршество, Арсений; архиепископ Сергей, оставленный и в новом Синоде; а также будущий почетный председатель Собора «консервативный» Владимир, митрополит Киевский.

Формирование нового Синода обер-прокурор В.Н. Львов оставил своей прерогативой, не забывая при этом и кстати и некстати вспоминать о необходимости восстановления канонического устройства Церкви. Среди новых членов Св. Синода, помимо архиереев — архиепископов Сергея

(Страгородского), Платона (Рождественского), Агафангела (Преображенского), а также епископов Андрея (князя Ухтомского) и Михаила (Богданова), были четыре иерея: протопресвитер Московского Большого Успенского собора Николай Любимов²⁴ и протоиереи (профессор Петроградской Духовной Академии Александр Рождественский и члены Государственной Думы — профессор Петроградского университета Александр Смирнов и Феодор Филоненко)²⁵. Столь значительное число белых священников свидетельствовало о том, *как понимал* обер-прокурор строительство новой церковной жизни и *какую роль* в этом строительстве отводил рядовым клирикам. По мнению И.К. Смолича, ликвидация «старого» Синода и образование В.Н. Львовым Синода «нового», содействовали тому, что на многих епархиальных съездах духовенство стало требовать отстранения непопулярных епископов и назначения новых²⁶. Собственно говоря, изменение порядка назначения епархиальных архиереев, о чем будет сказано далее, и стало доказательством того, как обер-прокуратура хотела ограничить власть епископата за счет «соборной воли» белых священников и мирян, организованных определенным образом.

Заявления о необходимости соблюдения (и восстановления) церковных канонов звучали весной 1917 г. весьма часто. Часто, особенно на первых порах, о канонах вспоминали, требуя восстановления выборного епископата. «Февральский переворот вызвал революционное брожение в епархиях, — вспоминал митрополит Евлогий. — Всюду спешно созывались Епархиальные съезды для обсуждения недочетов церковной жизни, для заявлений всевозможных требований и пожеланий, а кое-где и протестов против местных архиереев. Обер-прокурор В.Н. Львов был завален подобного рода протестами. Он держался диктатором и переуволил немало архиереев»²⁷. Впрочем, повторюсь, Львов, державшийся «диктатором» перед князьями Церкви, мир-

волил белому духовенству, активность которого после Февральских событий значительно выросла. Так, 11 марта он принял депутацию от петроградского духовенства, которая высказала ему общее пожелание столичных пастырей, чтобы петроградский архиерей был избран каноничным путем. «Обер-прокурор ответил депутации, — сообщал заменивший неофициальную часть «Церковных ведомостей» «Всероссийский церковно-общественный вестник»²⁸, — что новый митрополит до тех пор не будет назначен, пока вся епархия не укажет своего избранника»²⁹. В том же номере было помещено «Заявление духовенства», приветствовавшее уничтожение «того режима, который загрязнил белоснежную ризу Церкви, который сковал Ее силы, разрознил их и придушил». Не забыли пастыри упомянуть и о своем долге — создать *свободную* Церковь в свободном народе³⁰. Проявили себя и представители некогда известной реформаторски настроенной «Группы 32-х петроградских священников», откликнувшихся на революционные перемены пасхальным приветствием «Христос Воскресе». Их надежда на то, что и в Православной Церкви воссияет свобода, сопровождалась призывом созвать Поместный Собор³¹.

Таким образом, и в недрах Православия проявились активные сторонники созидания «свободной» Церкви, стремившиеся к восстановлению канонов такими же методами, как и революционный обер-прокурор, и прежде всего желавшие уменьшения епископского влияния на внутрицерковные дела.

«Новые мероприятия в области церковного управления, — писал по этому поводу биограф митрополита Антония (Храповицкого), — совершенно не считались с священными канонами и с прежней жизнью Русской Церкви и русского народа»³². В качестве иллюстрации своего вывода преосвященный автор приводил список из 12 архиереев, удаленных в результате революции со своих кафедр. Так как вопрос о том, кого из епископов (и почему) отправляли

«на покой», является весьма важным для уяснения проблемы «демократизации» Церкви в 1917 г., то я остановлюсь на нем более подробно.

В этот список автором были включены: Макарий, митрополит Московский; Питирим, митрополит Петроградский; Антоний, архиепископ Харьковский (в дальнейшем вернувшийся туда в качестве избранника); Иоаким, архиепископ Нижегородский; Тихон, архиепископ Калужский; Серафим, архиепископ Тверской; Макарий, епископ Орловский; Алексей, архиепископ Владимирский; Амвросий, епископ Сарапульский; Исидор, епископ Балахнинский; Варнава, архиепископ Тобольский и Василий, архиепископ Черниговский. О причинах, повлиявших на отставку пресвященных Макария, Питирима и Варнавы, говорилось выше. Относительно других упомянутых в списке архиереев можно сказать следующее. Епископ Исидор (Колоколов), во-первых, с 1906 г. являлся епископом Михайловским, викарием Рязанской епархии, а не Балахнинским. Во-вторых, с 1911 г. он епархией не управлял (за предосудительное поведение). В последний период жизни Распутина сблизился с ним и — через него — с императрицей. Именно Исидор и отпевал в декабре 1916 г. «старца». Не случайно его уволили на покой, освободив от управления монастырем в Тюмени, уже 8 марта³³.

Орловского епископа Макария (Гневушева) также уволили на покой по причине дружбы с Распутиным. «Прихожане монастыря (где он настоятельствовал до своей хиротонии в 1914 г. — С.Ф.), — сообщает в “Словаре” митрополита Мануила (Лемешевского), — подавали на него жалобы в Синод, обвиняя его в уголовных преступлениях, но все прошения оставались без последствий, т.к. он был большой приятель Григорию Распутину»³⁴.

Остальные архиереи оставили свои кафедры по причине для 1917 г. достаточно типичной — из-за конфликтов либо со светскими властями, либо с клириками и прихожа-

нами собственных епархий. Так, архиепископ Харьковский Антоний (Храповицкий) вынужден был подать в отставку, испытав на себе давление нецерковных сил, стремившихся поскорее отправить «реакционера» на покой³⁵. С другой стороны, архиепископы: Тверской Серафим (Чичагов) и Владимирский Алексей (Дородницын) — были удалены с кафедр постановлениями съездов духовенства и мирян за одно и то же «преступление» — суровое управление и не в меру строгое обращение с духовенством³⁶.

Впрочем, число уволенных после Февральской революции архиереев в последние годы было уточнено. Согласно подсчетам петербургской исследовательницы Т.Г. Фруменковой, скрупулезно изучившей фонд Канцелярии Св. Синода, в течение 1917 г. была заменена значительная часть епархиальных архиереев. (Т.Г. Фруменкова собрала сведения об увольнении глав 20 епархий — Владикавказской, Владимирской, Екатеринбургской, Енисейской, Имеретинской, Курской, Московской, Нижегородской, Орловской, Пензенской, Петроградской, Полоцкой, Рязанской, Саратовской, Тобольской, Томской, Тульской, Харьковской, Херсонской и Черниговской)³⁷. Все епископы официально увольнялись «согласно прошению», несмотря на мотивы, по которым лишались своих кафедр. Им назначались довольно высокие пенсии. К примеру, уволенному на покой определением от 23–25 мая за № 3285 архиепископу Тульскому и Белевскому Парфению (Левицкому) была назначена и утверждена ежегодная пенсия в 2000 рублей³⁸. Помимо епархиальных архиереев, увольнялись и викарные пресвященны́е. Я уже упоминал имя епископа Исидора, сосланного в монастырь сразу же после революции. Требования к обер-прокурору убрать из епархии викарного архиерея поступали в Петроград, в частности, из Саратова (относительно епископа Петровского Леонтия) и из Забайкалья (относительно епископа Селингенского Ефрема)³⁹. На сегодняшний день установить точное число русских ар-

хиереев, в 1917 г. навсегда или временно покинувших свои кафедры, довольно затруднительно. Однако с большой долей уверенности можно утверждать, что из почти 150 архиереев дореволюционного поставления не более 40 человек были удалены со своих кафедр. Это, конечно же, большое число, но преувеличивать масштабы «гонений» также не стоит.

Подводя некоторые промежуточные итоги, не будет ошибкой сказать, что большинство уволенных преосвященных стали *жертвами* революционного времени. В самом деле, даже по мнению либерально-обновленчески настроенного профессора столичной Духовной Академии Б.В. Титлинова, епархиальные архиереи заявили себя лояльными по отношению к перевороту, «с их стороны не было выступлений против революции. Большею частью они молчали, подчинившись новому порядку, хотя, иные выражали публично и свою солидарность с народом»⁴⁰. Разумеется, среди епископов не было столь восторженных заявлений относительно революции, какие слышались тогда в среде белого (преимущественно городского) духовенства, стремившегося сбросить «архиерейское иго». Именно в их среде в первые же дни революции появились «прогрессивные» церковные объединения, как существовавшие ранее («Группа 32-х священников», «Союз прогрессивного петроградского духовенства»), так и новые, например «Всероссийский союз демократического православного духовенства и мирян». Во главе последнего встали священники: член Государственной Думы Дмитрий Яковлевич Попов и Александр Иванович Введенский⁴¹, будущий обновленческий «митрополит-Апологет-Благовестник». Революционная обер-прокуратура находилась в тесном контакте с прогрессивными церковными группами, явно в ущерб архиерейской власти. Действия В.Н. Львова закономерно вызвали неудовольствие епископата, столкнувшегося не только (и даже не столько) с необходимостью перестраивать церковную

жизнь на основе канонов, сколько вынужденного пере-страиваться психологически.

Восстановление канонического строя для Церкви XX столетия было делом очевидно непростым. Действительно, в древней Церкви при избрании епископов существовало выборное начало. Верующие и клир епископии на предварительном совещании намечали кандидата на вакантную кафедру, затем представляя его Собору епископской области, который, после проверки кандидата, и посвящал его в епископский сан. С годами участие клира и мирян в избрании епископа ослабевало, в конце VI в. будучи ограничено участием в выборах лишь клира и лучших граждан, которые избирали трех кандидатов и представляли их митрополиту. Митрополит сам избирал из трех одного, которого и посвящал. В XII в. избрание епископов происходило уже без участия клира и мирян, одним собором епископов. Из трех кандидатов митрополит, как и раньше, избирал одного. При замещении митрополичьей кафедры власть решать принадлежала Патриарху, при избрании же Патриарха — Императору. В Русской Церкви до XV в. митрополиты избирались в Константинополе, избрание же епископов — от митрополита с Собором и стольного князя. После того как отечественная Церковь стала автокефальной, русские митрополиты, а затем и Патриархи стали избираться собором русских пастырей в том порядке, какой существовал в Константинополе. После того, как в России утвердилось единодержавие, все епископы избирались высшей церковной властью и утверждались высшей светской властью⁴². Со времен Петра Великого — соответственно Св. Синодом и Императором.

Итак, можно согласиться с процитированным выше заявлением биографа митрополита Антония (Храповицкого) о том, что новые мероприятия не считались с прежней жизнью Русской Церкви, однако утверждать, что они (мероприятия) не считались со священными канонами — катего-

рически нельзя. Более того, можно говорить об уникальной попытке реанимировать правила, имевшие место в древней Церкви. В качестве примера убедительно выглядит выработанный апрельским съездом представителей духовенства и мирян всех благочиний Петроградской епархии и одобренный временно управлявшим столичной епархией «Порядок избрания Петроградского епархиального епископа». Для избрания архиерея 23–24 мая созывался епархиальный Собор, в состав которого входили избранные православным населением епархии делегаты от духовенства и мирян, а также члены Св. Синода и находившиеся на тот момент в Петрограде епископы. В избрании делегатов участвовали православные обоего пола, не моложе 21 года. Согласно древней практике Церкви, делегатами избирались только мужчины. Обсуждение дела и выбор делегатов производился мирянами и духовенством совместно. Порядок избрания тоже оговаривался: сколько при храме состояло священников, столько избиралось делегатов от мирян и столько же делегатов из местного причта⁴³. Как известно, таким образом на столичную кафедру был избран епископ Гдовский Вениамин (Казанский), 25 мая возведенный Св. Синодом в сан архиепископа. В Москве избран был архиепископ Тихон (Беллавин), будущий Патриарх.

Между тем главной задачей новоназначенного Синода оставалась подготовка к созыву Поместного Собора Православной Российской Церкви. Соответствующее обращение Св. Синода было подписано его членами 29 апреля. В нем особо подчеркивалось, что «издревле господствующее в Православной Церкви выборное начало должно быть проведено во все доступные для него формы церковного управления»⁴⁴. Впрочем, нереформированным оставался приход, с которого, собственно говоря, и могло развиваться церковное самоуправление. Меры к оживлению православного прихода принимались и до 1917 г., однако вопрос этот так и не был решен. «Временное положение», утвержденное

Св. Синодом летом, свидетельствовало о том, что этот крайне серьезный вопрос в полной мере может быть окончательно разрешен только Собором.

Однако же «выборное начало» уже вскоре после революции стало укрепляться в самой, казалось бы, консервативной церковной среде — монашеской. Весной и летом 1917 г. в стране активно шел процесс переизбрания и избрания насельниками и насельницами православных монастырей своих настоятелей. «Церковные ведомости» практически в каждом номере сообщали о происшедших переменах, утверждаемых решениями Св. Синода. Некоторое время спустя, летом, в Сергиевом Посаде было собрано два монашеских съезда: с 7 по 14 июля — ученого монашества, а с 16 по 23 июля — представителей мужских обителей. Таким образом, в среде иноков стали постепенно возрождаться традиции самоуправления, имевшего свой канонический «предел» в лице высшей церковной власти, каковой тогда являлся Св. Синод.

Спустя два месяца после падения самодержавия, видимо не без определенного давления со стороны В.Н. Львова, Св. Синод выпустил специальное определение за № 2668 (от 1–5 мая) о привлечении духовенства и паствы к более активному участию в церковном управлении. Ничего нового в этом определении не было. Оно, по существу, лишь вводило в рамки то, что уже сложилось в Церкви после Февраля 1917 г. Временно (до Собора) епархиальные пресвященнные получили право предоставлять местным церковно-епархиальным советам (где те имелись) право принимать участие, посредством трех выбранных представителей с правом совещательного голоса, в заседаниях Духовной консистории при решении дел; учреждать при благочинных благочиннические советы, члены которых избирались бы собранием с участием мирян; не возбранялось предоставление прихожанам возможности избирать на освободившиеся священно- и церковнослужительские места достойных

кандидатов (право утверждения либо неутверждения этого кандидата оставалось за архиереем). Епархиальному духовенству официально предоставлялся ряд прав; благочинные, уездные и епархиальные съезды получили возможность избирать, представляя на утверждение архиерею, местных благочинных, штатных членов уездных отделений епархиальных училищных советов и т.п. организаций. Разрешалось даже созывать чрезвычайные епархиальные съезды духовенства, с участием представителей от приходов и местных духовно-учебных заведений, для обсуждения в том числе и *общих вопросов* о положении Православной Церкви в государстве⁴⁵. *Это был предел, больше прав православное духовенство и миряне не имели никогда.* Однако, реализуемые в условиях политической нестабильности, права эти не могли быть закреплены постепенно формирующейся традицией: запоздалые, равно как и вынужденные, реформы не помогают.

5 июля, спустя пять месяцев после начала революции, члены Св. Синода приняли и определение о порядке избрания епархиальных епископов, признав необходимым издать для руководства «Общие правила». Можно сказать, что этот документ по основным положениям совпадает с тем «Порядком избрания», который соблюдался, например, при выборах Петроградского архиерея. Для избрания епархиального епископа должен был созываться специальный епархиальный собор, на который прибывали все правящие и викарные епископы церковного (митрополичьего) округа, а также избранные на благочиннических собраниях представители духовенства и мирян, монашествующие (по два от каждого монастыря) и делегаты от духовно-учебных заведений (тоже по два человека). До создания митрополичьих округов епископы соседних епархий должны были прибывать на собор по специальному извещению Св. Синода. Обсуждение дел и выборы кандидатов производились совместно мирянами и духовенством. Правила могли быть

дополняемы и изменяемы в зависимости от местных условий, но всегда с разрешения главного епископа округа⁴⁶.

Революционный накал к лету 1917 г. несколько ослабел, и прошедшие в июле и августе выборы, в большинстве своем, не принесли никаких сенсаций: «почти везде на епархиальных съездах были снова избраны прежние епархиальные архиереи, хотя некоторые из них в первые недели марта и были смещены»⁴⁷. Утомление от непрекращавшейся и даже все более возрастающей анархии в стране закономерно отзывалось и на настроении церковных деятелей. По мнению информированного современника происходивших в церковной жизни событий, «сдвиг политического настроения церковной среды вправо, и сдвиг резкий, дал о себе знать уже в начале августа 1917 г., как раз в период выборов на созываемый 15 августа церковный Собор в Москве»⁴⁸. Избрание на Собор людей, в большинстве своем отрезвленных революцией и поэтому консервативных («правых», по терминологии профессора Титлинова, также являвшегося членом Собора), явилось показателем того, что стремление «подыграть» демократическому строю постепенно проходило. Православная Российская Церковь старалась найти свое место в новом государстве, которое, однако, она еще не могла представить не только антихристианским, но даже и конфессионально беспристрастным. Это было ее главной трагедией, вся глубина которой стала понятна спустя всего несколько месяцев после прихода к власти большевистской партии. Уже в условиях начавшихся гонений, 8 сентября 1918 г., Поместный Собор вынужденно прекратил свои заседания, «приняв некоторые решения по вопросам внутренней организации Церкви. Но они остаются больше материалом по истории Поместного Собора, — констатировал И.К. Смолич, — чем частью подлинной истории Русской Церкви, потому что после 23 января 1918 г. (издание декрета ленинского правительства об отделении Церкви от госу-

дарства. — С.Ф.) эти решения не имели уже для Церкви почти никакого практического значения»⁴⁹.

Революция, с огромными издержками, но все-таки позволившая Церкви начать постепенный демонтаж порочной синодальной системы, в итоге и похоронила ее реформы, при этом спалив «последние остатки каких-то опор Церкви в государстве»⁵⁰.

¹ Свод Законов Российской Империи. СПб., 1906. Т. I. Ч. 1. С. 17.

² Мать Мария. Типы религиозной жизни // Вестник русского христианского движения. 1997. № 176. С. 8.

³ «Чудные корни завалены мусором, и религия — тупым формализмом, внешностью, самодержавие — бюрократией, этические элементы — той же религиозной внешностью и ложными учениями, — писал еще в 1906 г. известный своими консервативными взглядами неославянофил генерал А.А. Киреев. — Для того чтобы все это исправить, нужно все это понять! Но ведь...» (Дневник А.А. Киреева // Рукописный отдел Российской Государственной Библиотеки. Ф. 126. Д. 14. Л. 184-об.)

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 263.

⁶ Гиппиус З. Петербургские дневники. 1914–1919 // Живые лица. Стихи. Дневники. Тбилиси, 1991. Т. I. С. 300–301.

⁷ Церковные Ведомости. 1917. № 9–15. С. 58.

⁸ Вспоминая то время, митрополит Евлогий (Георгиевский) пишет, что «диаконы иногда путали и возглашали “Многая лета” — “благоверному Временному правительству...”» (Евлогий (Георгиевский), митр. Указ. соч. С. 263). К сожалению, диаконы не путались, а лишь выполняли предписанное им сверху. То, что спустя много лет каза-

лось митрополиту ошибкой отдельных клириков, на самом деле являлось установкой Св. Синода.

⁹ Карташев А.В. Временное правительство и Церковь // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. М., 1995. С. 15.

¹⁰ Там же. С. 16.

¹¹ Там же.

¹² Смолич И.К. Русская Церковь во время революции: с марта по октябрь 1917 г. и Поместный Собор 1917–1918 гг. (К истории взаимоотношений между государством и Церковью в России) // История Русской Церкви. 1700–1917. Т. VIII (2). М., 1997. С. 723.

¹³ О митрополите Питириме см. подр.: Фирсов С.Л. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб., 1996. С. 405–417.

¹⁴ Церковные Ведомости. 1917. № 9–15. С. 69.

¹⁵ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 86. III отд. 4 стол. Д. 14. Л. 3.

¹⁶ Там же. Л. 3.

¹⁷ Там же. Л. 6.

¹⁸ Там же. Л. 4.

¹⁹ См. подр.: Карташев А.В. Указ. соч. С. 21, 22.

²⁰ См. подр.: Фруменкова Т.Г. Высшее православное духовенство России в 1917 г. // Из глубины времен. 1995. № 5. С. 78.

²¹ Увольнение престарелого Московского митрополита Макария (Невского), не желавшего покидать свою кафедру, затянулось до 20 марта. В тот день, определением за № 1661, Св. Синод постановил отправить Владыку на покой, «согласно прошению», «с оставлением его в звании члена Св. Синода и с назначением ему местопребывания в Николо-Угрешском монастыре, Московской епархии» (Церковные Ведомости. 1917. № 9–15. С. 69).

- ²² Там же. № 16–17. С. 83.
- ²³ Карташев А.В. Указ. соч. С. 17, 18.
- ²⁴ Отец Николай Любимов, будучи членом Св. Синода нового состава, вел дневник, с 1920-х гг. хранившийся в Отделе рукописей Государственной публичной библиотеки имени Ленина в Москве. В 1995 г. издательство Крутицкого Патриаршего Подворья его опубликовало. См.: Любимов Н., протопресв. Дневник о заседаниях вновь сформированного Синода (12 апреля–12 июня 1917 г.) // Российская Церковь в годы революции. М., 1995. С. 15–120.
- ²⁵ Церковные Ведомости. 1917. № 16–17. С. 83.
- ²⁶ Смолич И.К. Указ. соч. С. 727.
- ²⁷ Евлогий (Георгиевский), митр. Указ. соч. С. 267.
- ²⁸ Еще 8 марта профессор Петроградской Духовной Академии Б.В. Титлинов подал обер-прокурору записку, в которой говорилось о необходимости иметь свободный печатный орган. 24 марта вышло постановление, передавшее редактирование «Всероссийского церковно-общественного вестника» совету столичной Духовной Академии. Первый номер ВЦОВ вышел 7 апреля. (См.: Бовкало Ф.Ф. [А.А.]. Февральская революция и проблемы взаимоотношения Церкви и государства // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. Материалы конференции 22–23 марта 1996 г. СПб., 1996. С. 64). Стоит отметить, что ВЦОВ выходил под девизом «Свободная Церковь свободного народа» и отличался максималистичностью заявлений и выводов. Не случайно, думается, его редактор — профессор Титлинов — в дальнейшем стал одним из наиболее последовательных обновленческих деятелей, до конца жизни оставаясь непримиримым противником идеи о восстановлении Патриаршества как противоречившей идеалам церковной свободы.
- ²⁹ ВЦОВ. 1917. № 1. С. 4.
- ³⁰ Там же. С. 3.
- ³¹ Там же. См. также: Смолич И.К. Указ. соч. С. 726, 727.

- 32 Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание блаженнейшего Антония, Митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк, 1958. Т. IV. С. 135.
- 33 См.: Церковные ведомости. 1917. № 9–15. С. 71; Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemesevskij). Erlangen, 1981. Т. II. S. 65.
- 34 Die Russischen Orthodoxen Bischöfe... Erlangen, 1986. Т. IV. S. 207.
- 35 См. напр.: РГИА. Ф. 797, оп. 96, д. 294, л. 2–6.
- 36 Die Russischen Orthodoxen Bischöfe... Erlangen, 1979. Т. I. S. 117; Op. cit. Erlangen, 1989. Т. VI. S. 83.
- 37 Фруменкова Т.Г. Указ. соч. С. 91. По ее же подсчетам, архиереи по меньшей мере 35 из 67 существовавших в Православной Церкви России епархий были вовлечены в различные конфликты с центральными или местными властями, с духовенством или прихожанами. (Там же. С. 75.) К слову сказать, даже такой информированный современник, как профессор Б.В. Титлинов, ошибочно заявлял, что «за полгода после революции было удалено всего пять-шесть архиереев, против которых решительно восстали епархиальные съезды» (Титлинов Б.В. Церковь во время революции. Пг., 1924. С. 89).
- 38 РГИА. Ф. 797. Оп. 86. III отд. 4 стол. Д. 69. Л. 1, 4, 5.
- 39 Там же. Ф. 797. Оп. 96. Д. 294. Л. 14, 16–18 и др.
- 40 Титлинов Б.В. Указ. соч. С. 56.
- 41 Там же. С. 59.
- 42 См.: Барсов Н.И. Епископ // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. I. С. 531.
- 43 РГИА. Ф. 797. Оп. 86. III отд. 4 стол. Д. 66. Л. 7.
- 44 Церковные Ведомости. 1917. № 18–19. С. 101. Тогда же, 29 апреля, определением Св. Синода было указано созвать Предсоборный Совет. (Там же. С. 117.)
- 45 Там же. С. 111–113.

- ⁴⁶ Там же. С. 219–221.
- ⁴⁷ Смолич И.К. Указ. соч. С. 729.
- ⁴⁸ Титлинов Б.В. Указ. соч. С. 67.
- ⁴⁹ Смолич И.К. Указ. соч. С. 743.
- ⁵⁰ Карташев А.В. Указ. соч. С. 26.

Содержание

Вступительное слово	3
Краткий обзор истории Православной Российской Церкви в 1901–1917 гг.	10
Неизвестный портрет.	98
Проблема преодоления «средостения»: саровские торжества 1903 года	101
Должность обер-прокурора Святейшего Синода в начале XX столетия. <i>(К вопросу о юридическом статусе главы ведомства православного исповедания)</i>	118
Православная Церковь между двумя революциями (1905–1917 гг.) <i>Некоторые морально-психологические аспекты проблемы.</i>	133
К вопросу о церковном реформаторстве начала века: штрихи к портрету старообрядческого епископа Михаила (Семенова)	145

«Святой Павел».

*(К вопросу о возможности канонизации
императора Павла I
в эпоху последнего царствования)* 165

Религиозная критика социализма
в Православной Российской Церкви
начала XX века.

(К постановке проблемы) 196

Церковно-юридические
и социально-психологические аспекты
отлучения Льва Николаевича Толстого.

(К истории проблемы) 223

Владыка Евлогий (Георгиевский)
как депутат Государственной Думы.

(К характеристике Холмского вопроса 1912 года) . . . 245

Церковные издания
и издательская деятельность
Православной Российской Церкви
в эпоху императора Николая II.

265

Владыка Антоний (Храповицкий)
как православный публицист
и полемист конца XIX – начала XX века.

*(Штрихи
к социально-психологическому портрету)* 332

Военное духовенство России.

*(К вопросу о материальном положении священно-
и церковнослужителей русской армии и флота
последней четверти XIX – начала XX столетий)* . . . 364

Финансовое положение Русской Церкви в последнее предреволюционное десятилетие	376
Подготовка Собора и поиск новых взаимоотношений между Церковью и обществом	405
Революция 1917 года и проблема «демократизации» Русской Церкви	433

С.Л. Фирсов
ЦЕРКОВЬ В ИМПЕРИИ

Ответственный редактор А.В. Блинский
Редакторы: И.М. Ольшанская, А.Л. Афанасьев
Художественный редактор И.А. Шкаровская
Технический редактор А.Л. Блинский
Корректор Е.В. Кумыш
Выпускающий редактор Л.В. Человечкова

Издательство «САТИСЬ»,
лицензия ИД № 05426 от 20.07.2001 г.
Межрегиональный фонд «ДЕРЖАВА»,
лицензия ИД № 02981 от 06.10.2000 г.
199034, Санкт-Петербург, В.О., Большой пр., 8/4, лит А.
Тел./факс (812) 323-63-42.
e-mail: satis-redakt@yandex.ru www.satis.spb.ru
Отдел сбыта 305-07-78, 323-63-21.
e-mail: satis@pop3.rcom.ru
Представительство в Москве:
(495) 956-36-14.

Подписано в печать 26.10.2007 г.
Формат 60х88/16. Печ. л. 29. Тираж 2 000 экз.
Зак. № 4398

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12.

**В Москве книги издательства «Сатись»
наиболее полно представлены
в книжной лавке Новоспасского монастыря.
Ст.м. «Пролетарская»,
Крестьянская площадь, 10.
Тел. (495) 676-68-37**