

Поместный Собор 1917–1918

Сергей Фирсов

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ НАКАНУНЕ ПЕРЕМЕН

(конец 1890-х – 1918 гг.)



Сергей Львович Фирсов
Русская Церковь накануне
перемен (конец 1890-х – 1918 гг.)
Серия «Церковные реформы»

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=9094456

*Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х-1918 гг.): Духовная библиотека; Москва;
ISBN 5-94270-015-X*

Аннотация

В царствование последнего русского императора близкой к осуществлению представлялась надежда на скорый созыв Поместного Собора и исправление многочисленных несовершенств, которые современники усматривали в деятельности *Ведомства православного исповедания*.

Почему Собор был созван лишь после Февральской революции? Мог ли он лучше подготовить Церковь к страшным послереволюционным гонениям? Эти вопросы доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета С. Л. Фирсов рассматривает в книге, представляемой вниманию читателя. Анализируя многочисленные источники (как опубликованные, так и вводимые в научный оборот впервые), автор рассказывает о месте Православной Церкви в политической системе Российского государства, рассматривает публицистическую подготовку церковных реформ и начало их проведения в период Первой русской революции, дает панораму диспутов и обсуждений, происходивших тогда в православной церковно-общественной среде. Исследуются Отзывы епархиальных архиереев (1905), Предсоборного Присутствия (1906), Предсоборного Сопевщения (1912–1917) и Предсоборного Совета (1917), материалы Поместного Собора 1917–1918 гг.

Рассматривая сложные вопросы церковно-государственных отношений предреволюционных лет, автор стремится избежать излишней политической заостренности, поскольку идеологизация истории приводит лишь к рождению новых мифов о прошлом. В книге показано, что Православная Российская Церковь серьезно готовилась к реформам, ее иерархи искренне желали восстановление канонического строя церковного управления, надеясь при этом в основном сохранить прежнюю *симфоническую* модель отношений с государством.

Содержание

Введение	4
Глава 1.	14
§ 1. Положение Православной Церкви в российской политической системе	14
§ 2. Император Николай II как православный государь	32
§ 3. Митрополит Антоний (Вадковский)	39
§ 4. К. П. Победоносцев, православный епископат и ПРОБЛЕМА «УЧЕНОГО МОНАШЕСТВА»	45
Глава 2.	59
§ 1. Богоискательство русской интеллигенции и Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге	59
§ 2. Церковная и светская печать начала XX века О НАСУЩНЫХ РЕФОРМАХ	75
§ 3. Светские власти и начало разработки вопроса о церковных реформах	87
Конец ознакомительного фрагмента.	94

Сергей Фирсов

Русская Церковь накануне перемен

(конец 1890-х–1918 гг.)

Введение

Представляемая вниманию читателей книга, как и следует из ее названия, посвящена рассмотрению вопроса о положении Православной Российской Церкви в течение двух пред-революционных десятилетий и в период революции 1917 г. Это сложное и противоречивое время всегда привлекало живой интерес ученых и публицистов. Уже современники, пережившие трагедию революции 1917 г. и гражданской войны, пытались понять причины, приведшие некогда великую империю к гибели, а Поместную Православную Церковь – к разорению и противостоянию с воинствующим богоборчеством. Естественно вставал и вопрос о том, возможно ли было избежать катастрофы, а если да – что для этого следовало сделать. Некоторые современники, например, лидер партии кадетов П. Н. Милюков, видели в свершившемся результат бездействия официальных властей, которые отказались перестраивать здание империи, давно требовавшее кардинальных изменений. Другие – такие, как товарищ последнего обер-прокурора царской России князь Н. Д. Жевахов – обращали внимание на действия разрушительных сил, среди которых называли не только подобных Милюкову либералов-западников, но и мифических «жидомасонских» заговорщиков.

Разумеется, советские историки, начиная с 1920-х годов, никогда не ставили под сомнение закономерность революции. Вместе с тем, нельзя отрицать, что они во многом прояснили те причины кризиса самодержавной империи в конце XIX – начале XX вв., без понимания которых невозможно изучать русскую церковную историю эпохи Николая II.

В самом деле: мог ли последний русский государь содействовать проведению давно назревших церковных реформ и созыву Поместного Собора? Ведь в условиях политической нестабильности и нараставших год от года внутренних проблем церковные реформы не столько содействовали бы освобождению Церкви от излишней государственной зависимости, сколько воспринимались бы как разрушение союза властей, отказ от покровительства православию.

Все зависит от того, с какой стороны посмотреть на проблему. Если говорить о восстановлении канонического строя церковного управления, не задумываясь о природе власти в России, об исторических традициях, сложившихся в петербургский период, то, конечно же, государь должен был во что бы то ни стало помочь Церкви в созыве Собора. Но если посмотреть на проблему восстановления соборного строя церковной жизни с учетом того, как в конце XIX – начале XX веков понимали государственную пользу, а также вспомнить, что разговоры о церковных реформах активизировались в период нарастания политических страстей, то однозначного ответа не получится.

Не стоит забывать и о личном факторе: император Николай II, глубоко и искренно верующий православный христианин, всегда желавший Церкви добра и преуспевания, был политически воспитан человеком, который считал петровские преобразования Церкви закономерными и естественными, а разрушение сложившейся системы церковно-государственных связей – гибельным для империи. Этим человеком был многолетний обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев. Консерватор и пессимист, Победоносцев всю жизнь боялся революции, предпочитая сохранять имевшиеся политические институты без каких-либо изменений. В результате обер-прокурор был ославлен либеральными современниками

(а вслед за ними и большинством исследователей-потомков) и получил ярлык реакционера и мракобеса, сдерживавшего развитие всего *живого* и *честного*. История доказала, что не во всем Победоносцев ошибался, что призрак революции не зря преследовал его в течение многих лет.

Что же могла в тех условиях предпринять Православная Церковь? Была ли у нее возможность обезопасить себя на случай гибели самодержавной империи? Эти вопросы представляются не менее важными, чем вопросы о корнях русской революции, о понимании Победоносцевым ее опасности для России.

Попытаться ответить на данный вопрос, – основная задача настоящей книги. Автор прежде всего имел в виду, что историческое исследование – это предприятие, результат которого заранее не известен, а вовсе не доказательство и без того понятной читателям аксиомы. Выводы определяются имеющимися в распоряжении исследователя материалами. Напомнить об этом заставляет идеологическая ангажированность многих работ, посвященных эпохе Николая II. Исследователи часто и не думают скрывать свои идеологические пристрастия, заявляя о позитивной или негативной оценке последнего царствования задолго до того, как познакомят читателя со своими аргументами.

Но если одним эпоха Николая II видится своеобразным «золотым веком» русской государственности, погибшей в результате происков политических авантюристов и предателей, то другим она кажется временем сплошных просчетов и ошибок имперского правительства и самого венценосца. Эти ученые представляют предреволюционные годы преимущественно как время самоуничтожения власти. Сторонники первого подхода встречают понимание и поддержку в среде «патриотов», предпочитающих предельно просто говорить о сложном. Представителями противоположной группы можно назвать некоторых отечественных историков, сформировавшихся в 1930-х–1950-х годах (например, покойного московского историка А. Я. Авреха).

При идеологическом подходе к исторической проблематике все дело в знаках: что для одних очевидный плюс, то для других – столь же несомненный минус. Такой подход, с одной стороны, упрощая ученому решение поставленной им задачи, с другой, – лишь усложняет ее: ведь требуется искусная и определяемая идеологическим заказом систематизация материала.

Идеализация прошлого, точно так же, как и излишний критицизм при его оценке, заставляет исследователя искать ответа на традиционные и не очень плодотворные вопросы: *кто виноват* в происшедшем и *что* возможно или необходимо было в тех условиях *делать*. Но поставив эти вопросы, историк, увы, оказывается в положении обвинителя и оценщика. Это не всегда плохо: например, разве можно отказаться от оценки случившихся в нашей стране гонений на религию и Церковь и не осудить их?

Но в данном случае речь идет о другом: в исторической работе приоритет должен отдаваться не идеологической или иной оценке, а анализу, в котором учитывались бы все возможные *pro et contra*. Выводы должен сделать сам читатель, это его право и, если угодно, нравственная обязанность. Тем более, когда речь идет о церковной проблематике и касается эпохи, предшествовавшей одной из самых кровавых революций.

Чтобы дать возможность читателю оценить положение Православной Церкви в Российской империи конца XIX – начала XX вв., книга открывается обзором, в котором представлены основные данные о церковной жизни того времени. При этом мы стараемся избегать отождествления Православной Церкви с «ведомством православного исповедания», хотя «ведомство» по сути и осуществляло контроль за деятельностью Церкви. Дабы понять, что могла и чего не могла осуществлять Церковь в империи, необходимо проанализировать ее материальные возможности и правовое положение, а также роль и влияние верховного ктитора Церкви – императора. С этой целью я посчитал необходимым затронуть вопрос о

религиозных взглядах самодержца и о религиозном восприятии им своей власти. Император II был сложным человеком, определить поведение которого в нескольких словах вряд ли возможно.

Так, В. И. Гурко, занимавший при П. А. Столыпине пост товарища министра внутренних дел и закончивший карьеру членом Государственного Совета, считал «едва ли не главной причиной внутренних смут, омрачивших царствование Николая II и приведших в конечном счете к крушению государства, <...> именно стремление царя осуществить такой способ правления, который не соответствовал мощи его духовных сил»¹. Но судить об этой «мощи» трудно, не понимая характера свойственной последнему русскому самодержцу религиозности. Тем более, когда пытаешься оценить возможность проведения в годы его правления церковных реформ. Именно поэтому, по моему убеждению, стоит согласиться с составителями «Материалов, связанных с вопросами о канонизации царской семьи» в том, что «сколь бы противоречивым не представлялся характер государственной деятельности императора Николая II, ее основным религиозно-нравственным итогом следует признать тот факт, что царствование этого государя явилось весьма значительной, хотя и исторически запоздалой попыткой привнести в государственную жизнь России идеалы православного мировоззрения»².

В течение первых лет правления императора Николая II – с 1898 г. – во главе столичной кафедры находился митрополит Антоний (Вадковский), один из наиболее известных архипастырей начала XX столетия. Яркий проповедник и талантливый богослов, учитель многих выдающихся церковных деятелей (например, будущего патриарха Московского и всея Руси Сергия), митрополит Антоний сыграл важную роль в жизни Православной Церкви. С его именем оказались связаны все основные события «церковной революции» 1905 г., когда вопрос о созыве Собора считался фактически решенным, а в столичном архипастыре современники видели главного кандидата на место Всероссийского патриарха. В 1906 г. он состоял председателем Предсоборного Присутствия. По этой причине рассказ о митрополите Антонии выделен в отдельный параграф.

Специальный параграф посвящен рассмотрению вопроса о роли обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева, его политических и церковно-исторических взглядах, а также о его системе управления «ведомством православного исповедания». Руководивший обер-прокуратурой более 25 лет, Победоносцев влиял на подбор епископата и решение основных вопросов «церковного строительства». Чтобы понять, какие «учащие» силы имела Церковь на начало XX столетия, мне казалось необходимым рассказать не только о Победоносцеве и епископате его времени, но и о феномене «ученого монашества», проявившегося в конце XIX столетия. Несмотря на исключительное влияние обер-прокуратуры на внутрицерковную жизнь, последняя все же развивалась не только в направлении, указанном светскими властями. Стремление изменить прежние формы церковно-государственных отношений (разумеется, при сохранении первенства и господства в России Православной Церкви) и укрепить церковную самостоятельность путем проведения Собора и восстановления канонического церковного строя стало в 1905 г. неожиданным сюрпризом, преподнесенным Победоносцеву «его» епископатом.

Впрочем, эта неожиданность имела свою историю. Краткому ее изложению, а также характеристике начального периода реформ церковно-государственных отношений посвящена вторая глава книги. Она открывается рассказом о публицистической «подготовке» реформ и о нравственно-психологическом климате, в котором она осуществлялась. Среди прочего, затрагивается вопрос о деятельности Религиозно-философских собраний в Санкт-

¹ Гурко. 35.

² Материалы о канонизации. 24.

Петербурге 1901–1903 гг., на которых впервые в истории России произошла серьезная встреча интеллигенции с духовенством. И хотя эта попытка не слишком удалась, уже одно то, что она была предпринята, свидетельствовало о преодолении нарочитого интеллигентского атеизма времен Добролюбова и Чернышевского. Перед Церковью вставали новые задачи. Нужно было найти пути примирения с богоискательски настроенной интеллигенцией. Слишком тесная связь Церкви с государством была теперь очевидной помехой. Об этом, а также о необходимости изменений в строе церковного управления, в начале XX столетия много писалось и в религиозных, и в светских периодических изданиях. О наиболее важных публикациях того времени рассказывается в отдельном параграфе.

Но не только журналисты, публицисты и богословы понимали насущность перемен в русском церковном управлении. Нужда осознавалась и светскими властями, представители которых всерьез задумывались тогда о либерализации российского религиозного законодательства. Дарование религиозных прав верующим инославных и иноверных конфессий, желание окончательно прекратить репрессивную политику в отношении старообрядцев вполне естественно заставляло чиновников ставить вопрос о корректировке церковно-государственных отношений. При этом предполагалось предоставить Церкви большую самостоятельность в ее внутренних делах. Наибольшую активность на первых порах проявлял тогдашний председатель Комитета министров С.Ю. Витте, человек неумного тщеславия и непрерывной преобразовательной деятельности. Знатком церковных вопросов он, конечно же, не был. Но он прекрасно понимал насущность реформ и, главное, знал, что Православная Церковь и ведомство православного исповедания – не одно и то же. Оказавшись тем, кого англичане называют «the right man in the right place» («нужным человеком в нужном месте»), Витте сумел убедить Петербургского митрополита Антония в необходимости принять участие в совещании, на котором разрабатывались проблемы усовершенствования государственного порядка.

Проблема церковного реформирования была осложнена тем, что постановка ее совпала по времени с началом Первой российской революции и крупными изменениями в политическом строе империи. 17 апреля 1905 г. вышел указ об укреплении начал веротерпимости, а полгода спустя – 17 октября 1905 г. – государь подписал манифест, даровавший российским подданным свободу слова, собраний, союзов и право избирать депутатов в законодательную Государственную Думу. Епископат и клирики Православной Церкви оказались перед необходимостью четко сформулировать те вопросы, которые Церковь, в том числе и с помощью светских властей, в новых условиях должна была разрешить. Отзывы русских архиереев дают представление о том, как они представляли себе реформы в Церкви. Эти документы были составлены во второй половине 1905 и в начале 1906 гг. и оказались по сути политическим приговором консервативной линии Победоносцева. Об этих отзывах, а также о том, как Православная Российская Церковь добивалась восстановления канонического строя своего управления, также рассказывается во второй главе.

Следующая тема – рассмотрение попыток, предпринимавшихся Святейшим Синодом, епископатом и православными мирянами в 1906–1907 гг. с целью подготовить Поместный Собор. С этой целью дан краткий обзор работ Предсоборного Присутствия, готовившего материалы для Собора. Многие предложения членов Предсоборного Присутствия ждут своей реализации до сего дня, другие были востребованы Поместным Собором 1917–1918 гг. Материалы Присутствия стали доказательством богословской зрелости и правильного понимания социальных вопросов Русской Церковью тех лет, опровергая миф о пресловутой «реакционности» и исторической «отсталости» православных архиереев, пастырей и активных мирян.

Отдельно в третьей главе, открывающейся анализом работ Предсоборного Присутствия, представлен старообрядческий вопрос. Этой проблеме в те годы придавали исключи-

тельно большое значение, надеясь на воссоединение староверов с господствующей Церковью. Сложность заключалась в том, что сами противники нововведений патриарха Никона не считали себя отколовшейся «частью», рассчитывая получить права инославных христиан.

В конечном счете так и произошло: закон 17 октября 1906 г. *de facto* даровал русским староверам права инославных. Но важнее другое: светские власти, не менее (если не более) церковных заинтересованные в разрешении старообрядческого вопроса, искренно полагали, что возрождение Православной Церкви может пойти от соединения с «гонимой» ее частью, не считая староверов отдельным исповеданием.

Два следующих параграфа затрагивают проблемы политического характера: реакцию справа на дело церковной реформы и «обновленческий» фактор в истории Православной Церкви начала XX столетия. Если в советское время акцент в работах, посвященных Церкви тех лет, часто делался на черносотенных симпатиях духовенства, то в последнее время, наоборот, резко осуждаются либеральные клирики, иногда даже характеризующиеся как предтечи обновленцев 1920-х годов. Подобные суждения имеют одну общую ошибку: абсолютизация тех или иных факторов приводит к неправильному пониманию действительной позиции Церкви в революционные годы. Ситуация менялась, и вместе с этим корректировалась политика Церкви, выражавшаяся Святейшим Синодом. Роль и значение черносотенного фактора так же не стоит преувеличивать, как не стоит искать прямых связей между «обновленческим» течением начала XX века и обновленцами советского времени. К примеру, среди наиболее известных обновленцев 1920-х годов был священник Владимир Красницкий, до революции 1917 г. являвшийся активистом Союза русского народа – наиболее одиозной из всех черносотенных организаций России.

Термины могут восприниматься по-разному. Для одних и сейчас слово «черносотенец» отнюдь не ругательное – наоборот, честное, но «оболганное» слово. Негативное его употребление воспринимается как знак принадлежности к «либеральному» лагерю. Другие же в любой попытке даже косвенной критики некоторых либеральных положений видят недопустимую ревизию базовых и чуть ли не священных либеральных ценностей и, следовательно, поддержку «реакционеров» (обычно с указанием каких именно).

Так, знакомясь с книгой современного писателя и публициста В. В. Кожина «Загадочные страницы истории XX века», читатель узнает, что слово «черносотенец» оклеветали, что среди членов черносотенных организаций было много выдающихся деятелей культуры и Церкви, а главная задача этих организаций состояла в бескомпромиссной борьбе с революцией во имя триединого принципа – православия, самодержавия и народности. «Вина» черносотенцев, по словам В. В. Кожина, как раз и заключалась «в том, что они говорили правду о безудержно движущейся к катастрофе России, – правду, которую никак не хотели слышать либералы и революционеры»³.

Но нелюбовь к черносотенству связывалась отнюдь не только с антиреволюционной его настроенностью. Такие разные по взглядам государственные деятели, как С. Ю. Витте и П. А. Столыпин, одинаково воспринимали черносотенцев как «революционеров справа», которые не столько помогали, сколько мешали власти в ее деятельности (хотя Столыпин при необходимости использовал черносотенцев в своих политических целях). Яркие имена некоторых членов Союза русского народа (к примеру, академика А. И. Соболевского или профессора Б. В. Никольского) не могли изменить общего негативного отношения к черносотенству не только со стороны либералов, но и в лагере «государственников». Еще задолго до 1917 г. слово «черносотенец» стало ругательным и характеризовало грубое и упрощенное понимание целей самодержавной власти, одобренное социальными лозунгами. Показа-

³ Кожин. 7, 129.

тельно, что «правый популизм рассматривался некоторыми наблюдателями как перекликающийся с элементами эсеровской идеологии»⁴, то есть идеологии крайне левой!

Разумеется, такие члены Союза русского народа, как праведный Иоанн Кронштадтский и святой патриарх Тихон, никогда не занимались политической деятельностью скандального толка, но не они определяли лицо крайне правых организаций.

Употребляя в книге слово «черносотенец», я не стремился дать оценочную характеристику тому или другому лицу, придерживавшемуся крайне правых взглядов. Я всего лишь использовал слово, имевшее хождение в начале XX столетия. Хотя, конечно же, не стоит забывать, что порой этим словом современники пользовались для шельмования своих политических противников – точно так же, как сейчас пользуются словами «коммунист» или «фашист», вовсе не имея в виду, что названный так человек состоит в какой-либо экстремистской организации, соответственно левого или правого толка.

Точно так же слово «либерал» употребляется ниже в том значении, какое придавали ему в России начала XX века. Так обычно называли тех, кто действовал исключительно легальными способами, воздерживаясь от революционных способов борьбы, стремясь к построению демократического общества, основанного на приоритете прав человека и равенстве перед законом. Впрочем, характеризуя то или иное общественное лицо, современники иногда использовали прилагательное *либеральный*, имея в виду всего лишь отличие этого деятеля от большинства, стоявшего на консервативных позициях. Так, либеральным современники называли митрополита Антония (Вадковского) – в противоположность, например, Волынскому епископу Антонию (Храповицкому). Либералами считали и обновленчески настроенных священников в Петербурге, а также С.Ю. Витте и многих других церковных и государственных деятелей, на деле вовсе не являвшихся сторонниками демократии.

В четвертой главе книги рассматриваются попытки «церковного строительства» после неудачи 1905–1907 гг., когда надежда на созыв Собора еще не была потеряна. Один из параграфов посвящен вопросу о мерах священноначалия, направленных на подготовку и проведение церковных реформ. Последнее предреволюционное десятилетие Россия жила в условиях думской монархии. Православная Церковь принимала самое активное участие в политической и общественной жизни страны, ее клирики и епископы участвовали в работе Государственной Думы и реформированного Государственного Совета. Было ли это благом для Церкви? История подсказывает отрицательный ответ. Помимо втягивания в политическую борьбу, Православная Церковь, воспринимавшаяся многими преимущественно как ведомство православного исповедания, должна была отчитываться в расходовании общеимперских средств, выделявшихся ей на общих с другими министерствами и ведомствами основаниях. Отчеты в Думе представлял обер-прокурор Святейшего Синода. Но Дума являлась внеконфессиональным (или многоконфессиональным) органом, следовательно, отчеты о церковных суммах обсуждались и утверждались не только православными депутатами. К тому же в случае необходимости, во время дискуссии о церковном бюджете депутаты Думы могли требовать у обер-прокуратуры или у иерархов отчета по интересовавшему их внутрицерковному делу. Для Церкви это было неудобно и унижительно. Таким образом, законодательно оформленная связь с государством в условиях думской монархии оказывалась для Церкви не только благом (ибо государство помогало ей финансами), но и серьезным неудобством. Об отношениях Церкви и Государственной Думы идет речь в первом параграфе четвертой главы.

В третьем параграфе рассматривается вопрос о преемниках на столичной архиерейской кафедре митрополита Антония (Вадковского), скончавшегося в ноябре 1912 г. Если о владыке Антонии в консервативных церковных кругах говорили как о «либерале», то после-

⁴ Ганелин (2). 77.

дующих петербургских митрополитов так никто не воспринимал. Однако это не значило, что сменивший «либерального» сторонника церковных реформ «консервативный» Владимир (Богоявленский) никак не проявлял активности. Человек кристальной честности и высочайшей порядочности, владыка управлял столичной епархией в иных, чем его предшественник, условиях и прежде всего поэтому не настаивал перед государем на скорейшем созыве Собора. К тому же летом 1914 г. началась мировая война и вопрос о реформах был естественным образом отложен до лучших времен. Сменивший митрополита Владимира в ноябре 1915 г. архиепископ Питирим (Окнов) не пользовался в общественных кругах тем уважением, какое имели его предшественники. Вопрос о его назначении решался не без влияния тех сил, которые вошли в русскую историю под названием «темных». Прославившийся «распутинцем», митрополит Питирим стал архиереем после перемещения митрополита Владимира в Киев. Вопрос о том, почему такое стало возможным и с чем были связаны перемещения и назначения в ту пору требует отдельного рассказа о положении в Русской Церкви «старца» Григория Распутина.

Описанию взаимоотношений священноначалия с сибирским странником, истории его постепенного возвышения и усиления его роли посвящен последний параграф четвертой главы. Распутинская тема с давних времен эксплуатируется самыми различными деятелями: от резких критиков «старца» до его искренних и истовых почитателей. Действительно, невозможно рассмотреть церковную историю предреволюционных лет, игнорируя фигуру Григория Распутина. Он – и символ эпохи, и ее порождение. Этой мысли я и придерживался, стараясь по возможности без лишнего пафоса исследовать распутинскую тему. Убитый в декабре 1916 г., Григорий Распутин оказался для многих иерархов русской Церкви тем искушением, преодолеть которое они не смогли. Все это особенно ярко обнаружилось сразу же после того, как в феврале 1917 г. в России произошла революция и государь отрекся от престола.

Последняя глава книги посвящена событиям, произошедшим в результате революционного слома. Волна «ниспровержений» епископов, первые демократические выборы епархиальных архиереев, съезды духовенства и мирян, приход в обер-прокуратуру «революционного» обер-прокурора, – все это с калейдоскопической быстротой промелькнуло в первые после-февральские месяцы. Церковь, веками связанная с самодержавным государством, в то время на ощупь искала свое место в стремительно менявшейся России. Но главным и неотложным делом стала подготовка Поместного Собора. Для этого был созван Предсоборный Совет, на котором видные иерархи и церковные богословы привели в систему накопленный за предшествовавшее десятилетие материал, озаботившись также и вопросом о соотношении церковных реформ с произошедшими в стране изменениями. Не случайно, думается, весной-летом 1917 г. вопрос о восстановлении патриаршества особенно не выпячивался: в условиях «полевения» российского общества и роста антимонархических настроений члены Предсоборного Совета предпочитали не фокусировать на нем внимание.

Заключительный параграф пятой главы посвящен краткой характеристике основных решений, принятых на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Многие из этих решений были разработаны непосредственно по ходу заседаний. Тогда же, осенью 1917 г., Собор решил восстановить патриаршество и избрал Святейшим патриархом Московского митрополита Тихона (Беллавина). С его избранием окончательно ушла в историю синодальная эпоха. Главный камень в основание восстановленного канонического строя русской Церкви был заложен: по словам члена Собора профессора С. Н. Булгакова, «патриаршество является символом церковной независимости, причем ему приходится вести церковный корабль по бурным волнам среди всеобщей смуты вместо прежней безопасности в гавани государства»⁵.

⁵ Акты. 25.

В то время смута только еще начинала разгораться и никто не мог представить, какие испытания выпадут на долю Православной Российской Церкви. Но она входила в новую жизнь обновленной, имея перестроенную на основании канонов систему управления. Она шла навстречу времени. Предшествовавший период показал, что Церковь имела все шансы смело смотреть в будущее, ибо ее иерархи и клирики, ее светские богословы и историки в большинстве своем, вне зависимости от политических симпатий и антипатий, являлись людьми, честно оценивавшими то обстоятельство, что при внешнем «господстве» и «первенстве» православная конфессия не была благополучной. Понимание насущности церковных реформ служило гарантией того, что их осуществление – реальная задача, хотя и отложенная на неопределенный срок.

Революция оказалась тем фактором, который помог Церкви в деле созыва Собора. Но значит ли это, что Церковь психологически была готова к смене политического строя и демонтажу старой модели церковно-государственных отношений? Конечно, нет. Самодержавная империя, столь долго мешавшая созыву Собора, ничего не сделала, чтобы подготовить Церковь к самостоятельному политическому бытию, да, скорее всего, и не могла ничего сделать. В итоге, 1917 год стал для Церкви рубежом не только в связи с гибелью монархии, но и в связи с изменением ее положения в государстве: в начале (при Временном Правительстве) оно было не до конца определенным, а затем (после прихода к власти большевиков) – определенно неудовлетворительным.

* * *

Для того, чтобы ответить на вопросы, поставленные в настоящей книге, и показать, насколько Православная Российская Церковь была готова к проведению реформ, автор использовал обширный источниковый материал и литературу. Изучавшиеся источники можно разделить на две категории: документы опубликованные и хранящиеся в архивах. В первую категорию прежде всего включаются законодательные акты Российской империи (высочайшие указы и манифесты, Свод законов, Уголовные уложения и т. п.) и документы о положении Православной Церкви (определения Святейшего Синода и всеподданнейшие отчеты оберпрокуроров, официальные и неофициальные справки о положении Церкви в государстве, отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе, журналы и протоколы Предсоборного Присутствия 1906 г... постановления Поместного Собора 1917–1918 гг. и т. д.). Без этих материалов невозможно понять, как функционировало ведомство православного исповедания, как жила и развивалась Православная Церковь. Но ограничиться только этими материалами, разумеется, не представлялось возможным. Помимо официальных документов в работе использовались публицистические статьи и заметки современников, публиковавшиеся в периодической печати (в газетах и журналах богословского, историю-религиозного и общественно-политического направлений). Использовались также многочисленные сборники, в которых заинтересованные вопросом церковной реформы современники помещали свои труды – например, сборники «Церковные вопросы в России» (1896) и «К церковному собору» (1906), публицистические и философские работы Н. А. Бердяева, Д. С. Мережковского, К. П. Победоносцева, В. В. Розанова, В. С. Соловьева и многих других авторов тех лет.

Невозможно было игнорировать и опубликованную переписку современников николаевского царствования. Эти письма дают представление о политических и личных мотивах, которыми руководствовались государственные деятели, церковные иерархи, влиятельные думцы и общественные деятели при решении всевозможных проблем, в том числе и связанных с церковно-государственными отношениями. Среди участников этой переписки – имена императора Николая II и императриц Александры Федоровны и Марии Федоровны, обер-

прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева, председателя Комитета министров С.Ю. Витте, митрополита Петербургского Антония (Вадковского), архиепископа Волынского Антония (Храповицкого), профессора Б. В. Никольского и других. В письмах нередко сообщали то, что не могли заявить публично или что только готовили для обнародования. По этой причине письма влиятельных участников событий последних предреволюционных лет представляются весьма ценным источником, часто более достоверным, чем воспоминания, порой отдаленные от описывавшихся событий десятилетиями.

Однако это не значит, что мемуары «вторичный» источник. Ведь их авторы не только сообщают те или иные подробности прошлого, но и дают им свою оценку. А последнее при реконструкции давно минувшего исключительно ценно, ибо позволяет понять логику современников интересующих исследователя событий. В настоящей книге использовались мемуары графов Витте и Коковцова, митрополитов Евлогия (Георгиевского) и Вениамина (Федченкова), профессора Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковского, Государственного секретаря Российской империи СЕ. Крыжановского, товарища последнего обер-прокурора Святейшего Синода князя Н. Д. Жевахова, протопресвитера русской армии и флота Г. И. Шавельского, лидера партии кадетов П. Н. Милюкова и многих других. Это были незаурядные люди, по разному смотревшие на царствование императора Николая II, но прекрасно понимавшие, что Россия того времени переживала опаснейший период своей истории.

Важным источником при написании данной книги были также дневниковые записи. К счастью, тогда многие вели дневники, начиная с самодержца. Правда, дневник императора очень лаконичен: свои чувства государь не любил поверять бумаге. Но зато в нем фиксировались все встречи, проведенные Николаем II за день. Это очень помогало при изучении контактов императора с церковными деятелями. Весьма интересен дневник хозяйки правого салона Петербурга А. В. Богданович, в доме которой часто собирались высшие чиновники и церковные иерархи империи, благодаря чему мемуаристка имела возможность узнавать важную политическую информацию из первых уст. Такой же возможностью обладала и княгиня Е. А. Святополк-Мирская – супруга министра внутренних дел Российской империи, в 1904–1905 гг. заносившая на страницы своего дневника все, что ей становилось известным по рассказам мужа, слышного в столичном высшем обществе «либералом». Важным источником следует признать и дневник Л. А. Тихомирова, известного церковного публициста начала XX века, в прошлом – революционера. Тихомиров только дневнику поверял свои страхи за будущее монархии, опасаясь катастрофы и возлагая надежды на церковную реформу. О таких же страхах можно узнать, знакомясь с дневником Б. В. Никольского, одного из приближенных к дому А. В. Богданович лиц. Дневник вели и военный министр А. Н. Куропаткин, и выдающийся издатель А. А. Суворин, и историк В. О. Ключевский, и писательница З. Н. Гиппиус. Содержащаяся в них информация также использовалась при работе над данной книгой.

Ко второй категории источников относятся материалы, выявленные при работе в архивах, прежде всего в Российском государственном историческом архиве (РГИА), размещающемся в Санкт-Петербурге. Именно в РГИА хранятся фонды канцелярии Святейшего Синода (Ф. 796) и канцелярии обер-прокурора (Ф. 797), а также фонды Совета министров (Ф. 1276) и Государственной Думы (Ф. 1278). Там же помещается и личный фонд обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева (Ф. 1574). Без материалов, находящихся в этих фондах, весьма трудно было бы разрешить многие вопросы, затронутые в книге. В Научно-справочной библиотеке РГИА также хранятся некоторые неопубликованные материалы, например, о старообрядчестве. Благодаря тому, что все необходимые дела, касавшиеся этой проблемы, были сведены в один общий том, появилась возможность комплексного исследования разработки закона 1906 г. о старообрядчестве, без опасения не учесть что-

либо важное. В Научно-справочной библиотеке РГИА хранятся и машинописные материалы Чрезвычайного всероссийского съезда старообрядцев 1905 г.

В работе над книгой постоянно привлекался и дневник генерала А. А. Киреева, хранящийся в Рукописном отделе Российской государственной библиотеки (Ф. 126). Это уникальный источник, помогающий понять не только историю вопроса о церковных реформах в развитии, но и разобраться, как функционировала в те годы синодальная обер-прокуратура и как понимал свои тактические задачи К. П. Победоносцев, хороший знакомый Киреева.

Кроме того, использовались материалы Рукописного отдела Российской национальной библиотеки и Государственного архива Российской Федерации. Некоторые из использованных в книге источников вводятся в научный оборот впервые.

* * *

Несколько слов об использованной литературе. Она достаточно велика. Чтобы перечислить монографии, к которым я обращался, пришлось бы пожертвовать несколькими страницами введения. Однако некоторые книги назвать все же необходимо. Это прежде всего работа Н. М. Зернова, посвященная русскому религиозному возрождению начала XX века, изданная в 1991 г. в Париже, а также исследование Дж. В. Каннингема «С надеждой на Собор», русский перевод которого появился в Лондоне в 1990 г. Изучением синодального периода занимался и русский исследователь-эмигрант И. К. Смолич, в фундаментальной работе которого нашлось место для обстоятельного рассказа о церковных проблемах конца XIX – начала XX вв. В СССР специальной монографии, посвященной церковной истории предреволюционных десятилетий, не существовало (разумеется, если не считать пасквильно-обличительные «работы» 1920-х – 1930-х гг.). Правда, в 1984 г. в издательстве «Наука» была опубликована серьезная книга П. Н. Зырянова («Православная Церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг.»), однако она посвящена хотя и важной, но локальной теме. К тому же обязательная в те годы атеистическая риторика заставила ученого придерживаться в отношении Церкви заведомо обличительного тона. В 1989 г., в разгар перестройки, в СССР была издана новая работа, в которой затрагивались проблемы церковной истории николаевского царствования. Но и на этот раз идеологическая заданность до конца не была преодолена. Винить в этом ученых бессмысленно – у них просто не было иной возможности, но тем не менее игнорировать указанное обстоятельство тоже представляется неверным.

Разумеется, и представляемая книга не разрешает все вопросы того переломного в жизни Православной Российской Церкви времени. Но такой задачи автор перед собой и не ставил. Цель была гораздо скромнее – рассказать о том, что представляла собой Церковь в эпоху императора Николая II, насколько она была готова к проведению реформ и чем встретила наступление воинствующего богоборчества после того, как самодержавие пало. Удалось это или нет – судить читателям.

Глава 1.

Русская церковь и «Ведомство православного исповедания»

§ 1. Положение Православной Церкви в российской политической системе (материальные и правовые вопросы)

Еще до революционных потрясений 1917 года довольно общим было убеждение в том, что Православная Церковь располагает огромными богатствами, рационально использовать которые, впрочем, за многие столетия так и не научилась. Даже после падения самодержавия и установления Советской власти некоторые церковные деятели с сожалением отмечали, что огромные монастырские и другие церковные богатства все время находились под спудом, пока их не разграбили большевики. Существовали ли эти уникальные богатства? Какова была церковная организация в империи, считавшейся православной? Помогала ли эта организационная система рачительному хозяйствованию Церкви или же, наоборот, мешала? Ответить на поставленные вопросы можно лишь на основе анализа статистических материалов.

Самый удобный способ – обратиться к «Всеподданнейшим отчетам обер-прокуроров Святейшего Синода», которые составлялись на основании данных, приходивших в центр из всех епархий России (к началу XX столетия их было более шестидесяти), Грузинского экзархата и синодальных ведомств – Московской канцелярии, придворного и военного (ведомства протопресвитера военного и морского духовенства).

На начало XX столетия жителей православного исповедания в России числилось более 83 миллионов человек. Внеконфессиональное состояние в стране, как известно, не предусматривалось, – Церковь вела метрические книги. Статистика свидетельствует, что год от года число православных в то время увеличивалось. Это объясняется достаточно просто – росла численность населения, традиционно исповедовавшего православие. Так, в 1903 г. общее число православных составило уже 86 миллионов⁶, в 1907 г. – почти 92 миллиона⁷, в 1910 г. – 95 миллионов⁸, а в роковом для страны 1914 г. – 98 миллионов (причем без данных Варшавской епархии и материалов протопресвитера военного и морского духовенства!)⁹.

Теперь обратимся к данным о количестве священнослужителей. В 1900 г. представителей белого духовенства и церковнослужителей (протоиереев, священников, диаконов и псаломщиков) было почти сто пять тысяч человек (2 230 протоиереев, 34 784 священников, 14 945 диаконов и 43 857 псаломщиков). В дальнейшем и это число увеличивалось, хотя бывали периоды спада (в годы Первой российской революции, например). В 1910 г. общее число клириков составило 111 060 человек, а в 1914 г. – даже 112 629¹⁰. Много это или мало? Если рассмотреть, сколько православных приходилось на одного священно– и церковнослужителя, то придется признать, что мало: получалось более 820 человек на 1 представителя

⁶ См.: Всеподданнейшие отчеты (1903–1904). 37.

⁷ См.: Всеподданнейшие отчеты (1905–1907). 33.

⁸ См.: Всеподданнейшие отчеты (1910). 29.

⁹ См.: Всеподданнейшие отчеты (1914). 27.

¹⁰ См.: Всеподданнейшие отчеты (1910). 23; Всеподданнейшие отчеты (1914). 25.

белого духовенства. Даже принимая во внимание, что далеко не все православные регулярно исполняли свой религиозный долг, необходимо признать численность клириков недостаточной для успешного окормления десятков миллионов православных. Следовательно, вопрос о подготовке церковных кадров был одним из наиболее актуальных и требовал от властей серьезного внимания к системе духовного образования.

Нельзя сказать, что обер-прокуратура и Святейший Синод недооценивали это требование. Почти в каждой епархии существовали духовные семинарии (на 1900 г. – 58)¹¹, практически во всех – духовные училища (на 1900 г. – 187)¹², а в четырех епархиях – духовные академии (Санкт-Петербургская, Московская, Киевская и Казанская). Так как государство было православным, то вполне естественно предположить, что расходы на обучение в духовных учебных заведениях оно полностью брало на себя. Это предположение, однако, не находит фактического подтверждения: лишь в академиях большинство студентов было «казеннокоштными» (то есть жили за счет казны), в семинариях же и в училищах большинство составляли «своекоштные» учащиеся.

У государства, всячески подчеркивавшего приверженность идее церковно-государственного союза, не хватало средств для того, чтобы обеспечить жизнь будущих пастырей Церкви. Епархии как могли помогали своим клирикам, но и их средства были весьма ограничены. Однако проблема заключалась не только в этом. Большинство учащихся духовных школ были детьми клириков. Они выбрали семинарское образование вовсе не потому, что хотели стать, как и их родители, священно- и церковнослужителями. Просто это была единственная возможность получить среднее образование. Митрополит Евлогий (Георгиевский) много лет спустя вспоминал, что в начале XX века «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, – писал владыка, – за 10 лет не выпустила ни одного священника; религиозный энтузиазм в семинарии потух, молодежь устремлялась на гражданскую службу, на прииски, в промышленные предприятия»¹³.

Подобное признание – констатация кризиса *post factum*. Однако на проблему обращали внимание и в те годы. Так, В. В. Розанов в статье «Бегство из духовного сословия», опубликованной в 1904 году, приводил известие о положении в Нижегородской семинарии: из 60 человек, закончивших семинарию в 1901 г., только 16 согласились стать священниками. Все перворазрядники и второразрядники заявили, что уходят в университет, академии и в институты. «И, несмотря на прекрасную речь местного преосвященного, – резюмировал Розанов, – никто из них не отступил с намеченного пути. То же произошло и в последующие годы, и не в одной только указанной семинарии, но и во многих других»¹⁴. Каковы же были причины ухода из духовного сословия «всего талантливое, энергичное, способное к учению»¹⁵? Что способствовало ослаблению религиозного энтузиазма?

Не последнюю роль играла здесь и материальная неустроенность православных пастырей. Большинство клириков в России окормляли сельское население (более 80 % населения страны проживало в деревнях и селах). Следовательно, они зависели от материального положения своей паствы. Чем богаче паства, тем лучше был обеспечен клир – и наоборот. Правда, правительство со времени императора Николая I платило причтам жалованье из

¹¹ Семинарии отсутствовали в епархиях: Владивостокской, Гродненской, Екатеринбургской, Забайкальской, Омской, Туркестанской и Финляндской.

¹² Училища отсутствовали в епархиях: Владивостокской, Туркестанской и Финляндской.

¹³ Евлогий. 184.

¹⁴ Розанов (1). 249.

¹⁵ Розанов (1). 250.

общегосударственных средств. Однако размер этого жалования не позволял духовенству обеспечить свои семьи без дополнительных источников финансирования. В 1900 г. в Православной Российской Церкви насчитывалось 49 082 храма, однако лишь в 24 625 причты получали жалование. К тому же и сумма этого жалования была минимальна: средний оклад священника равнялся 300 рублям, диакона – 150 и псаломщика – 100 рублям в год¹⁶. В отчете обер-прокурора Святейшего Синода за 1900 год указано, что источниками материального обеспечения духовенства служат добровольные даяния прихожан за требоисправления, сборы хлеба с деревенских прихожан, церковная земля и уже на последнем месте – жалование от казны¹⁷.

Следовательно, в большинстве случаев клирик должен был первоначально озаботиться добычей «хлеба насущного», а уже затем задаваться вопросом о религиозном окормлении паствы. Как писал В. В. Розанов, средний доход священника, «считая тут все», достигает 500–600 рублей в год, в очень богатых приходах – 700–800 рублей, но были и такие, в которых священники получали по 300–400 рублей. «Это – в центральной и северной России, в южной лучше». Говоря о материальном положении духовенства, писатель задавался риторическим вопросом: а нужен ли священник России? И отвечал: «Ей нужен только, в качестве „попа“, статистик метрических и других записей, „доставщик во всякие учреждения“ ответов на их, этих „учреждений“, важные запросы!» Розанов отмечал в связи с этим религиозный и бытовой индифферентизм государства к народу, рядом с которым из образованных людей стоял только священник¹⁸.

Стремление порвать с духовным сословием и уйти «от мелкой, безыдейной и фальшивой, поддельной жизни» констатировали многие современники-выходцы из священнической среды¹⁹. Материальная зависимость от паствы создавала для клириков ложное положение, когда представление о церкви как «лавочке для духовенства» получало развитие в простонародной массе²⁰.

Нельзя сказать, что государственные деятели того времени не понимали всей остроты проблемы. Например, обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев еще в 1893 г. сумел добиться утверждения императором Александром III мнения Государственного Совета, согласно которому глава ведомства православного исповедания получил право, согласовывая свое решение с министром финансов, ежегодно входить с предоставлением о постепенном увеличении кредита на содержание от казны всем причтам империи²¹. И хотя к 1917 г. общее число причтов, получавших денежное содержание от государства, все же достигло 35 516 единиц (на 42 713 приходов)²², «средне-нормальные оклады содержания» остались прежними: для протоиереев и священников – 294 рубля, для диаконов – 147 рублей, и для псаломщиков – 98 рублей²³. Почти 26 тысяч священно- и церковнослужителей окладов не получали. Для того, чтобы довести содержание клириков, получавших менее установленной нормы и не получавших ничего, до «средне-нормального оклада» требовалось более 6,2 млн. рублей²⁴. Такой суммы у Синода не было. В объяснительной записке к смете доходов и расходов 1916 г. чиновники духовного ведомства заявляли, что, если бы на уве-

¹⁶ НЭС. 934.

¹⁷ Всеподданнейший отчет (1900). 386.

¹⁸ Розанов (1). 250.

¹⁹ См., например: Александровский. 282.

²⁰ См. подробно: Александровский. 287 и др.

²¹ ПСЗ-III. Т. XIII. 219.

²² Смета (1917). 65, 78.

²³ Смета (1917). 78.

²⁴ Смета (1917). 79.

личение содержания духовенства отпускалось ежегодно 450 000 рублей, «то, учитывая ежегодное возрастание числа приходов путем открытия новых, все принты были бы обеспечены средне-нормальными окладами содержания не ранее, чем через 20 лет, то есть к 1935 г.»²⁵ Давая такой неутешительный прогноз, Святейший Синод также полагал, что необходимо увеличить оклад денежного содержания клириков, доведя его до 600 рублей в год священникам, до 300 рублей – диаконам, и до 200 рублей – псаломщикам²⁶.

Правда, еще со времен императрицы Екатерины II принты стали наделять землей, первоначально по 33 десятины. Наделение продолжилось и в XIX столетии. В 1797 г. император Павел I возложил обработку церковной земли на прихожан, но уже его сын Александр I отменил эту меру. Земля, как правило, не приносила особого дохода духовенству. Священник, не будучи ни земледельцем, ни помещиком-землевладельцем, в большинстве случаев был весьма посредственным хозяином, не имея возможности (а часто и желания) заниматься сельскохозяйственным трудом. Как правило, он сдавал за определенное вознаграждение церковные земли в аренду крестьянам. Но, не будучи крестьянином, православный клирик не принадлежал и к интеллигенции, занимая неопределенное, промежуточное положение среди сословий и групп русского общества. Во многом поэтому духовенство не имело достаточного авторитета в народной среде²⁷.

Сложность ситуации заключалась в том, что внешнее положение Православной Церкви резко диссонировало с ее внутренним состоянием. В самом деле: при ежегодном росте числа храмов и монастырей проблемы православных клириков не выглядели слишком удручающими и свидетельствовали для посторонних, мало знакомых с внутрицерковной жизнью людей, скорее об укреплении позиций главной конфессии империи, об ее непрекращаемом первенстве. Автор статистической справки о состоянии Православной Церкви за период царствований императоров Николая I, Александра II, Александра III и первого десятилетия правления Николая II утверждал, что время с 1881 по 1903 гг. было для Церкви эпохой «*всестороннего процветания*»²⁸, указывал на подъем религиозности паствы и отмечал обильные материальные пожертвования.

Действительно, православных храмов год от года становилось все больше. Так, если в 1903 г. церквей и часовен было соответственно: 50 355 и 19 890, то к началу Первой мировой войны – уже 54 229 и 23 593²⁹. За год строилось в среднем более 500 храмов. При этом большинство православных крестьян оставались, как и в средние века, неграмотными, не могли прочитать даже общеупотребительные молитвы и, по словам обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева, не понимали их смысла, равно как не понимали значения церковных священнодействий и обрядов³⁰.

Такое замечание Победоносцева вполне в его духе – еще в знаменитом «Московском сборнике» он откровенно признавал, что русское духовенство мало и редко *учит*, лишь служа в церкви и исполняя требы. «Для людей неграмотных Библия не существует, – писал обер-прокурор; – остается служба церковная и несколько молитв, которые, передаваясь от родителей к детям, служат единственным соединительным звеном между отдельным лицом и церковью». С удивительным спокойствием Победоносцев констатировал далее, что в некоторых местностях народ вообще ничего не понимает в словах церковной службы и даже в

²⁵ Объяснительная записка (1916). 86.

²⁶ Объяснительная записка (1916). 89.

²⁷ См. подробно: *Римский*. 98-103 и др.

²⁸ Преображенский (1). 3166.

²⁹ См.: Всеподданнейший отчет (1903–1904). 19; Всеподданнейший отчет (1914). 11.

³⁰ Всеподданнейший отчет (1903–1904). 133.

«Отче наш» делает такие ошибки или пропуски, что у молитвы исчезает всякий смысл³¹. Подобный вывод не был для обер-прокурора удручающим: на религиозную жизнь «оставленного самому себе» народа он смотрел как на таинство, будучи убежден, что народ «чувствует душой». Исходя из этого, Победоносцев считал гораздо более важным сохранять эту «первобытную чистоту», нежели содействовать религиозному образованию. Он считал, что народ, равно как и сельское духовенство, должны составлять сплоченный противовес верхним слоям общества, интеллигенции, уклонившейся от веры. Подобное мировоззрение предполагало специфическое отношение к образованию, ибо главное для Победоносцева было сохранить форму, внешние традиции русского благочестия, а не заботиться о содержании. Не случайно обер-прокурор был сторонником развития именно церковно-приходских, а не земских школ. Взгляд на священника как на воспитателя-консерватора в этой связи был вполне логичен.

«Победоносцев продолжает свою „политику“, сущность которой состоит в том, чтобы духовенство не выделялось образованием и ученостью, а коснелось бы в формализме и суеверии, дабы не отделяться от народа», – писал в дневнике близко знавший обер-прокурора генерал А. А. Киреев, человек неославянофильских убеждений. Генерал сожалел, что Победоносцев не понимает простой истины: в России есть и образованные люди, а «на одних благочестивых мужиках далеко не уедешь»³². Спустя несколько лет Киреев вновь вернулся к этой теме, прокомментировав заявление обер-прокурора, что никто не хочет идти в священники. «Да из-за чего я пойду в священники? – рассуждал генерал, – или из-за выгоды, но выгоды ведь нет никакой, или по призванию, с целью проповедовать слово Божие, но для этого нужна свобода, а свободы-то и нет! Ну никто кроме мужиков и не идет в „попы“. Кто же в этом виноват?! Не связывай, не стесняй людей, будут и люди!»³³ Заявление Киреева, человека консервативных взглядов, идейного монархиста, глубоко преданного императорской фамилии, свидетельствует о том, как понимали «всестороннее процветание» Церкви хорошо знавшие ее внутреннее положение современники.

«Всестороннее процветание» можно иллюстрировать и на материалах из истории монастырского строительства тех лет. Годы победоносцевского управления ведомством православного исповедания – действительно «золотой век» русского иночества. Статистика свидетельствовала: если в год смерти императора Николая I (1855) в стране было 19 941 монахов, монахинь, послушников и послушниц, а спустя четверть века, на год смерти его сына императора Александра II 28 526 человек, то на 1902 г. – уже 58 138³⁴. Рост монашеской братии пришелся на период правления императора Александра III – к концу его царствования численность монашествующих обоего пола почти удвоилась (44 594 человека). В среднем ежегодно в монастырь уходило по 1234 человека, в то время как в царствование Александра II – только 330 человек. Разумеется, росло и число монастырей: с 1881 по 1890 гг. возникло 160 новых обителей³⁵. Это десятилетие стало рекордным за всю историю христианства на Руси – ни в какой другой период столько монастырей не было основано. Тогда же выяснилось, что численность монахинь (послушниц) постепенно превышает численность монахов (послушников). «Монашествующие женского пола увеличились значительно сильнее, чем монашествующие мужского пола. На одну мужскую обитель в 1902 году приходилось в среднем монахов и послушников около 30-ти, а на одну женскую обитель монахинь и

³¹ Победоносцев (1). 168.

³² Киреев (1). 114 об. Запись от 28 декабря 1901 г.

³³ Киреев (1). 333–333 об. Запись от [?] июля 1904 г. (Здесь и далее знаком вопроса помечены записи, для которых удается установить только месяц, но не число. – С. Ф.).

³⁴ Богатство. 4.

³⁵ Богатство. 5.

послушниц около 118-ти»³⁶. И хотя мужских обителей было значительно больше, чем женских, наметившаяся тенденция свидетельствовала о постепенном увеличении количества именно женских монастырей. Для примера сравним:

Годы – Мужские монастыри – Женские монастыри

1855 – 463 – 129

1881 – 448 – 183

1902 – 500 – 332

С 1885 по 1902 гг. появилось только 37 новых мужских обителей, в то время как женских – 233. А за три последующих года (с 1903 по 1906) женских монастырей появилось еще 26, в то время как мужских – только восемь³⁷.

Почему столь быстро росло число женщин, принимавших постриг, и послушниц, уходивших в монастыри? Вопрос о резком увеличении женского монашества следует рассматривать на фоне Великих реформ Александра II в непосредственной связи с социально-экономическими процессами, имевшими место в пост-крепостнической деревне. На основе анализа данных о сословной принадлежности монахов историк П. Н. Зырянов делал вывод о том, что «после отмены крепостного права начался процесс „окрестьянивания“ монашества»³⁸. Разрушение старого уклада (не только и, быть может, не столько социально-экономического, сколько психологического) в первую очередь затронуло женщин, склонных искать утешения и стабильности в системе знакомых и с детства родных религиозных ценностей. Идеальным местом, где эти ценности сохранялись и приумножались был, разумеется, монастырь. Кроме того, в монастырь бедные крестьяне отправляли своих детей – девушек-«перестарков», которых не могли выдать замуж. «К 1917 г. основную массу монашествующих и послушничавших в русских православных монастырях составляли выходцы из бедноты, преимущественно крестьянской, – отмечает другой исследователь. – Уклад жизни русской дореволюционной деревни был таков, что бедность и неустроенность в наибольшей степени угнетали именно женщину. Если крестьянская девушка до 25-летнего возраста не выходила замуж, то она получала презрительное название „вековухи“ и оказывалась вне нормального течения крестьянской жизни». Кроме того, в монашество уходили бездетные вдовы. Так, с 1914 по 1917 гг. женские монастыри вновь численно выросли за счет «осиротелых невест и бездетных вдов» – с 71,2 тысяч до 84,3 тысяч насельниц³⁹.

В монастыре бывшие крестьяне сочетали иночество с традиционным крестьянским трудом – ведь многие монастыри представляли собой настоящие хозяйства, требовавшие рабочих рук. Однако не следует думать, будто все монастыри владели значительными земельными богатствами. Большинство обителей (368) владели участками от 100 до 200 десятин (133 монастыря) и от 200 до 500 десятин (235 монастырей). Лишь шесть монастырей в России владели участками более 10 000 десятин⁴⁰. Важнейшие источники общемонастырских доходов, помимо доходов от угодий и оброчных статей (земли, лесов, лугов, озер, мельниц и т. п.), составляли доход от продажи свеч и икон, кружечный доход, доход от кладбищ и погребения, доход от гостиниц, от сдачи в аренду помещений, площадей под ярмарки и лавок, типографский доход, доход от продажи деревянного масла. Но, несмотря на многочисленность этих статей, далеко не все монастыри могли похвастаться блестящим финан-

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Зырянов (1). 115.

³⁹ Зыбковец. 26.

⁴⁰ Богатство. 9.

совым положением. Кстати сказать, и государственная помощь была незначительной: так, в 1910 г. на содержание монастырей правительство выделило около 400 000 рублей⁴¹.

Женские монастыри были, как правило, беднее мужских. Поэтому насельницы часто посещали столицу, надеясь там найти недостающие средства. На это в 1913 г. обратил внимание Святейший Синод, напомнивший, что монашествующие (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 свои епархии⁴².

Настоятели, в силу различных причин, не были заинтересованы в разглашении сведений о состоянии дел в своих обителях, предпочитая материальные вопросы не выносить на всеобщее обозрение. В результате, не только среди нецерковных людей, но и в правительственной среде сложились явно преувеличенные представления о колоссальных богатствах, «под спудом» хранящихся в монастырях⁴³. Лишь после революции 1917 г., когда большевики решили воспользоваться «сокровищами монахов», выяснилось, что слухи о них сильно преувеличены. Анализ документов Политбюро ЦК РКП(б) позволил установить общую денежную оценку всего изъятого у Церкви в 1922 г.: сумма составила 4 650 810 руб. (в золоте). Если исходить из выраженной В. И. Лениным в письме от 19 марта 1918 г. надежды получить церковных сокровищ на многие сотни миллионов или даже миллиардов золотых рублей, то ошибку следует признать исключительной: дотла разорив Церковь, Советское государство экспроприировало лишь тысячную долю ожидаемого⁴⁴.

Разумеется, у Церкви отобрали земли – 740 тысяч десятин монастырской и 1,9 миллиона десятин церковной (всего – 2,6 миллиона)⁴⁵, но в предреволюционные десятилетия абсолютное большинство обителей не могли считаться настоящими землевладельцами, получавшими прибыль от эксплуатации земельных богатств. В самом деле: 2,6 миллиона десятин выглядят не слишком весомо на фоне 79 миллионов десятин, принадлежавших в Европейской России помещикам, и 124 миллионов десятин, принадлежавших крестьянам. Заявления о всестороннем процветании вводили в заблуждение не только недругов Церкви, но и ее государственных покровителей, замороженных магией цифр. Однако непрекращавшееся строительство храмов, рост новых монастырей и увеличение числа их насельников требовали все больших средств.

Решение старых проблем усложнялось непрерывным ростом новых. Смета Святейшего Синода постоянно увеличивалась за счет государства, но не могла покрыть все церковные нужды. При этом нельзя сказать, что Церковь полностью решала с помощью государства свои финансовые проблемы. Министерство народного просвещения, с которым, по моему мнению, сравнивать духовное ведомство корректнее всего, получало от государства в три раза больше средств!

Получается, что «первенствующая и господствующая» в стране Православная Церковь, призванная не только религиозно окормлять многомиллионную паству, обучать сотни тысяч православных в своих школах, но и служить главным идейным союзником государства, поддерживалась этим государством чрезвычайно недостаточно. Более того, государство не спешило помогать Церкви переустроить ее собственное управление на началах соборности, с широким применением местного областного самоуправления и созывом для

⁴¹ См.: Государственная роспись (1910). 49–53.

⁴² См.: Зырянов (1). 131.

⁴³ Так, убежденный на основании «статистических данных» в необходимости секуляризовать монастырские земли, член народно-социалистической партии С.П. Мельгунов в столыпинскую эпоху писал об из лишнем богатстве монастырей, предлагая прекратить ежегодные выплаты 400.000 «монастырских» рублей (См.: Мельгунов. 242–253).

⁴⁴ Покровский. 79.

⁴⁵ См.: Религия и Церковь. 183.

этого Поместного Собора. По мнению многих критиков церковно-государственного союза, такая мера содействовала бы самостоятельному решению Церковью финансовых проблем. Например, они считали, что возрождение жизнеспособного прихода позволило бы решить вопрос материального обеспечения большинства русских клириков – сельских священно– и церковнослужителей; для этого, по мнению тех же авторов, следовало возродить старые традиции избрания клира верующими мирянами, окончательно уничтоженные еще императором Павлом I в 1797 г. по причине частого участия священников в бунтах крестьян против помещиков.

Впрочем, проблемы Православной Российской Церкви были не только материального характера. Одна из наиболее сложных проблем заключалась в том, что духовенство в России было по сути кастовым. Часто для «поповичей» был только один путь – наследовать отцу-священнику, вне зависимости от желания или нежелания принимать сан. Эту проблему русское правительство прекрасно осознало еще в эпоху Великих реформ. Именно Александр II утвердил два акта, положивших начало освобождению духовенства от сословной зависимости. Первый вступил в силу 22 мая 1867 г. и затрагивал вопрос «О общих средствах призрения для всего служащего при церквях духовенства». С того времени было отменено определение на места священно– и церковнослужителей их детей или родственников: преимущественное право «поповичей» уничтожалось. Отменялось также право занимать священнические места тем лицам, кто вступал в брак с дочерьми клириков, – ранее в качестве приданого рассматривалось и место, занимавшееся отцом девушки. Не признавалась обязательной и выдача получившими назначение клириками определенной части своего будущего дохода или пособия предшественникам либо их семьям. Помогать неимущим священно– и церковнослужителям должна была епархиальная власть. Было запрещено открытие новых вакансий «не по нуждам приходов, а для определения на оные известных лиц, или для призрения осиротевших духовных семейств». Правда, сохранялось право принимать сирот клириков на казенное содержание в духовные училища и определять вдов и сирот женского пола в просвирни при церквях⁴⁶. Таким образом в эпоху Александра II пытались уничтожить старое правило о наследовании церковных мест в приходах от отца к сыну или от дочери – «поповны» – к мужу.

Два года спустя – 26 мая 1869 г. – император подписал еще один документ, касавшийся судеб духовного сословия: «Об устройстве детей лиц православного духовенства». Устанавливалось, что дети духовенства не принадлежат лично к духовному званию. Сыновья священно– и церковнослужителей получали право поступать в военную или гражданскую службу, или же заниматься торговыми, промышленными и иными частными занятиями. Однако закон оставил в силе права детей клириков на духовное образование, на определение в клир (если они пожелают), на пособия от епархиальных попечительств о бедных духовного звания и т. п.⁴⁷ Следовательно, выходцы из духовного сословия могли пользоваться старыми привилегиями на образование, даже предполагая затем уйти «в мир». Со временем это привело к почти повальному уходу семинаристов на светскую службу и в университеты, о чем уже говорилось выше. Могло ли быть иначе? Вечная нищета приходского духовенства заставляла детей клириков получать образование там, где это было проще всего сделать, то есть в семинарии.

В течение последующих царствований императоров Александра III и Николая II реализовать законы от 22 мая 1867 г. и от 26 мая 1869 г. не удалось, также как и в эпоху Великих реформ. Виной тому была не столько «косность» духовенства или же традиции ведомства православного исповедания, сколько то, что вопрос о «кастовости» был напрямую связан

⁴⁶ ПСЗ-II. Т. XLII. 798.

⁴⁷ ПСЗ-II. Т. XLIV. 521–522.

с необходимостью полностью реформировать синодальную систему, пересмотреть основные принципы церковно-государственных отношений, сложившихся в империи за последние полтора-два века. Решиться на такой пересмотр во второй половине XIX столетия ни один монарх не смог. А без Высочайшей инициативы любое реформирование было в России невозможно.

Известно, что согласно Основным Законам Российской империи первенствующей и господствующей в стране признавалась православная вера. Ее верховным защитником и блюстителем правоверия считался император, «в церковном управлении действовавший посредством Святейшего Правительствующего Синода». В свою очередь, Святейший Синод ведал всеми делами Церкви, касавшимися «как духовного, так и мирского чина людей». Обер-прокурор Святейшего Синода являлся «блюстителем за исполнением законных постановлений по духовному ведомству»; он представлял доклады Синода императору и объявлял его повеления Синоду⁴⁸. Получалось, что мирянин (хотя и помазанник-император) – верховный хранитель веры, а высшая церковная инстанция, учрежденная самодержавной властью, – правительствующее учреждение.

Святейший Синод со дня своего образования стал орудием политической воли светской власти, в XIX столетии окончательно превратившись в исполнителя решений государства. По словам митрополита Евлогия (Георгиевского), «приниженность Церкви, подчиненность ее государственной власти чувствовалась в Синоде очень сильно», а обер-прокурор «направлял деятельность Синода в соответствии с теми директивами, которые получал. Синод не имел лица, – признавал владыка, – голоса подать не мог и подавать его отвык. Государственное начало заглушало все». Митрополит был убежден, что примат светской власти полностью подавлял свободу Церкви, а долгая вынужденная безгласность и подчиненность государству создали в Святейшем Синоде не свойственные православным церковным началам навыки «решать дела в духе внешнего, формального церковного авторитета, непререкаемости своих иерархических постановлений»⁴⁹.

Синод напоминал канцелярское учреждение, в котором решались большей частью бракоразводные вопросы. В течение года проходило две сессии: зимняя и летняя. Принципиальные проблемы решались зимой, второстепенные – летом. Соответственно, к присутствию летом в Святейший Синод назначались либо престарелые, либо нетрудоспособные иерархи. По словам заведывавшего архивом и библиотекой Святейшего Синода А. Н. Львова, как бы много обер-прокурорских предложений члены Святейшего Синода не откладывали «по их незаконности», все это ровно ничего не значит, так как летом, когда корифеи разъедутся по епархиям, а на их место вызовутся статисты, тогда всякое дело свободно пройдет⁵⁰. Кроме того, поступающие в Синод дела предварительно просматривались в канцелярии обер-прокурора и уже затем докладывались членам церковного правительства (секретарями и обер-секретарями этой канцелярии). Совершенно очевидно, что даже сугубо внутренние дела Церкви подлежали рассмотрению государственной власти.

Такое соотношение властей светской и духовной имело в России давнюю историю, корнями уходящую в византийский цезарепапизм. Петр Великий лишь довел до крайности служение Церкви интересам государства, полностью подчинив православие политическим выгодам императорской власти. Добился он этого ценою грубых канонических нарушений, запретив после смерти патриарха Адриана (1700) выборы нового первосвященника, а в 1721 г. учредив Правительствующий Синод, для работы в котором светской властью, назначались духовные лица. С целью надзора за деятельностью Синода в следующем году император

⁴⁸ Устройство Православной Российской Церкви. 1–3, см. также: Свод Законов. 17.

⁴⁹ Евлогий. 180–181.

⁵⁰ Львов (1). Запись от 27 ноября 1892 г.

создал должность обер-прокурора. Деятельность Синода определил изданный в то же время «Духовный регламент», в котором без стеснения объяснялось превосходство нового «соборного» учреждения над прежним – «от соборного правления нельзя опасаться отечеству мятежей и смущения, какие могут произойти, когда в челе духовного управления находится один человек: простой народ не знает, как различается власть духовная от самодержавной, и, удивленный славой и честью верховного пастыря Церкви, помышляет, что этот правитель есть второй государь, самодержцу равносильный, или еще и больше его, и что духовный чин есть другое лучшее государство, и если случится между патриархом и царем какое-нибудь разногласие, то скорее пристанут к стороне первого, мечтая, что поборют по Самому Богу»⁵¹.

Патриарх и государь рассматривались как возможные политические конкуренты, от соперничества которых могла пострадать страна. Такая логика не могла не сказаться и на восприятии самодержцем своих религиозных прав, на богословском оправдании этих прав. Так, Московский святитель Филарет (Дроздов) писал о царе, свободно ограничивающем свое *неограниченное самодержавие* лишь волею Царя Небесного, великодушием, любовью к народу, желанием общего блага и т. п. «Бог, – писал св. Филарет, – *по образу Своего небесного единоначалия*, устроил на земле Царя; *по образу Своего вседержительства – Царя Самодержавного*; по образу Своего царства непреходящего, продолжающегося от века и до века – Царя наследственного». «Во дни, необильные миром, – писал он в другом месте, обращаясь к императору Николаю I, – Твой народ в мире: потому что над ним бодрствует Твой Самодержавный дух»⁵².

Сравнение самодержавной власти с властью Бога и отношение к императору как светскому главе Церкви давно привлекали внимание православных богословов и историков Церкви. В синодальную эпоху Русская Церковь помазывала на царство западный абсолютизм, – в этом ее принципиальное отличие от Церкви Византийской, посвящавшей помазанием земного царя в служение Царя Христианского. Впрочем, по замечанию протопресвитера Александра Шмемана, «на один день блестящий гвардейский офицер, по „божественному“ праву крови и наследства бывший неограниченным хозяином миллионов людей, действительно, являлся византийским василевсом или московским царем: в сакральном облачении, с крестом на голове, снова как *икона* священного христианского царства. Эту икону видели в нем *всегда* Церковь и народ, но, – отмечал отец Александр, – начиная с Петра, ее не чувствовало само государство: напротив оно целиком было построено на принципах западного абсолютизма. И вот эта разница между отношением государства к Церкви („ведомство православного исповедания“) и отношением Церкви к государству („помазанник Божий“) составляет главную *ложь* синодального периода»⁵³.

Показательно, что еще в имперский период, в начале XX века русский писатель и мыслитель Д. С. Мережковский находил вполне уместным сравнивать римский католицизм во главе с папой и русское царство во главе с самодержцем. Называя эти теократии (то есть попытки осуществления Града Божьего в граде человеческом) ложными, Мережковский указывал, что они различными путями пришли к одному и тому же результату: западная – к превращению Церкви в государство, восточная – к поглощению Церкви государством. «Самодержавие и православие две половины религиозного целого, – писал Мережковский, – так же как папство и католичество. Царь не только царь, глава государства, но и глава Церкви, первосвященник, помазанник Божий, то есть в последнем, ежели исторически не осуществ-

⁵¹ Цит. по: Брикнер. 624.

⁵² См.: Самодержавие. 176–177.

⁵³ Шмеман. 381.

ленном, то мистически необходимом пределе власти своей – „Наместник Христа“, тот же папа, кесарь и папа вместе»⁵⁴.

Употреблявшие выражение «глава Церкви», применительно к самодержцу, прекрасно понимали богословскую несостоятельность такой концепции. Однако остается несомненным, что на царя смотрели через религиозную призму, воспринимая его прежде всего как религиозного лидера страны, а уж потом – как «хозяина Земли Русской». Не случайно учитель императора Николая II – К. П. Победоносцев – убеждал его, что в принятии решений самодержец должен руководствоваться не политическими, а религиозными убеждениями. Такое воспитание не могло не сказаться на отношении самодержца к Церкви, на восприятии его особых к ней отношений. Самодержавие не терпит двоевластия и предполагает сакрализацию личности верховного носителя власти, так как «сердце цареве в руке Божией» (Притч. 21, 1). Основа этой логики – абсолютизация самодержавной власти. Составляя в начале 1895 г. проект речи, произнесенной Николаем II 17 января на приеме депутатов от дворянства, земств, городов и казачьих войск, обер-прокурор не случайно вкладывал в уста молодого государя заявление о том, что он будет держать знамя самодержавия столь же твердо и неуклонно, как его держал покойный Александр III⁵⁵. Для современников это означало, что внутреннее управление не подвергнется каким-либо изменениям.

По справедливому замечанию религиозного мыслителя П. Иванова, еще Петр Великий полагал, что поскольку царь есть Божий помазанник, желания и мысли Божий о России совпадают с мыслями царя. «Этот механизм в отношениях царя к Богу имел роковые последствия, как для Петра, так и для всех лиц, после него царствующих: *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»⁵⁶.

Еще Павел I допустил в Акте о престолонаследии утверждение, что «Государи Российские суть Главы Церкви» (хотя не следует забывать, что в Акте речь шла о том, кто мог наследовать Российский престол и только в этом смысле император сказал о «главе Церкви»)⁵⁷. У Павла I, как ни у кого из российских самодержцев XVIII и XIX столетий (за исключением только императора Николая II), было сильно развито чувство религиозной ответственности, отношение к собственному правлению как к религиозному действию. Понятия о том, что необходимо разделять церковное от светского, у императора мы не находим. Он полагает, что вправе самостоятельно принимать решения, напрямую затрагивающие интересы Церкви, и при этом не согласовывать их с иерархами и Синодом.

Подобное отношение и в дальнейшем многократно давало себя знать. Так, в XIX столетии существенно усилились властные prerogatives обер-прокурора – «ока государева» в Святейшем Синоде. В этом вопросе практически все самодержцы XIX столетия были едины, предпочитая поддерживать связь с «церковным правительством» при помощи светского чиновника. Фальшивость положения обер-прокурора не могла укрыться от архиереев: ведь с одной стороны, обер-прокурор был ничто в Синоде, так как не имел там права голоса. С другой же стороны он был там все, ибо в его полном распоряжении состояли: письменное производство дел Синода, контакты Синода со всеми государственными властями, со всеми

⁵⁴ Мережковский (1). 46, 48, 205.

⁵⁵ Победоносцев (2). 203.

⁵⁶ Иванов П. (Выделено мной. – С. Ф.)

⁵⁷ ПСЗ-I. Т. XXIV. 588.

епископами и духовенством, представление императору синодальных дел, равно как и принятие от него повелений Синоду⁵⁸.

Особенно выросла власть обер-прокурора в эпоху К. П. Победоносцева, занимавшего этот пост более 25 лет – с апреля 1880 по октябрь 1905 гг. Убежденный в необходимости сохранения в империи *status quo*, Победоносцев стремился сделать Церковь оплотом консерватизма, при этом никак не желая уменьшить государственную опеку над ней. Церковно-общественные действия, которыми прославилось царствование Александра III (с 1881 по 1894 гг. прошло 17 юбилейных торжеств), не содействовали укреплению церковного авторитета и усилению нравственных позиций Церкви в русском обществе, хотя и вошли в историю как эпоха «русского клерикализма». По словам современного исследователя, «„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 средств»⁵⁹.

Итак, Церковь находилась под неослабевающей государственной опекой, доказательством которой можно считать всесилье обер-прокурора Святейшего Синода. Даже такой тонкий человек, как К. П. Победоносцев, полагал вполне естественным оправдывать петровские реформы, считая синодальное устройство правомерным и полезным для церковно-государственных отношений в России. В революционном 1905 г., когда встал вопрос о проведении реформы высшего церковного управления и созыве Поместного Собора, Победоносцев использовал все свое влияние, чтобы убедить самодержца в опасности изменения старых церковно-государственных отношений. «Петр, – указывал обер-прокурор, – приступив к преобразованию всего государственного строя, видел, что так дальше идти не может дело при новых порядках, и учреждением Синода закрепил и упрочил связь Церкви с государством». Основы этого учреждения, полагал Победоносцев, необходимо было охранять для блага России. «Иначе при нынешнем потрясении умов – опять смута, гибельная для Церкви и для государства»⁶⁰.

Не касаясь причины, вызвавшей это и другие письма обер-прокурора императору (о ней пойдет разговор в следующей главе), необходимо отметить, как Победоносцев понимал связь Церкви и царства: разрушение синодальной системы и проведение радикальных преобразований в православном церковном управлении, по его мнению, грозили самыми негативными последствиями для империи и могли привести даже к отделению Церкви от государства. А без церковно-государственного союза империя существовать не сможет. Логика в словах Победоносцева, без сомнения, была: перестройка религиозного фундамента государства грозило обрушить все здание, по крайней мере в том виде, как его построили за 200 лет.

Победоносцев исходил из убеждения в том, что русское самодержавие – религиозная, а не политическая идея. Поэтому он и его единомышленники смотрели на церковно-государственные отношения синодальной эпохи, оценивая преимущественно пользу охраны и защиты Церкви, как говорили в то время, «от враждебных на нее поползновений», и предпочитали не вдаваться в вопрос о каноничности проведенных Петром I преобразований.

Совершенно непохожий на Победоносцева человек, товарищ последнего царского обер-прокурора Святейшего Синода князь Н. Д. Жевахов, анализируя синодальную систему, старался подчеркнуть: первейшей задачей обер-прокуратуры всегда была правовая защита Церкви, создание условий, обеспечивавших Церкви выполнение ее задач, а не только контроль в отношении государственной деятельности иерархов, а также синодальных и епар-

⁵⁸ Никодим. 20.

⁵⁹ Полунов. 81.

⁶⁰ Победоносцев (3). 185.

хиальных чиновников ведомства православного исповедания. «Что касается *канонической* деятельности Синода, – писал князь, – то с этой стороны обер-прокуратура не только не соприкасалась, но и не могла соприкасаться, хотя бы потому, что Синод такой деятельности *вовсе не проявлял*»⁶¹. Лучшая оборона, как известно, – нападение. Критиковать Синод, заявляя об отсутствии у него инициативы, гораздо проще, чем признаться в том, что именно государство всегда стремилось эту инициативу пресечь. Сам Жевахов косвенно согласился с этим, указав далее, что у Церкви есть только одна государственная задача – христианизация мысли и жизни, а официальная Церковь в России ее не выполнила. Как могла выполнить такую задачу Церковь, являвшаяся государственным ведомством православного исповедания?! Одной критикой иерархии и констатацией невысокого авторитета духовенства здесь не обойтись – необходимо разобраться в самом строе синодальной власти, в отношениях между властями, которые по старинке иногда называли «симфоническими».

Само словосочетание «симфония властей» вошло в историю при византийском императоре VI столетия Юстиниане. В своей шестой новелле император заявил о том, что на земле есть два блага – дары Всевышнего людям – это священство и императорская власть. «Когда священство безукоризненно во всех отношениях и имеет дерзновение к Богу, а императорская власть справедливо и как должно устрояет вверенное ей государство, тогда будет некоторая дивная симфония (гармония), доставляющая все полезное роду человеческому»⁶². Изложение шестой новеллы вошло затем в 42 главу славянской Кормчей книги. Признавая правоту идеи Юстиниана, нельзя не задаться вопросом: как же возможно сохранить эту симфонию на земле, как на практике осуществить соединение царства мира сего и Царства Божия? Вопрос, увы, остается без ответа. Кроме того, объявление императорской власти священной привело к тому, что императоры присвоили себе право всей Церкви заботиться о чистоте веры. И хотя в новелле с самого начала говорилось о различии двух властей, указание на возможность «симфонии» между ними существенным образом нивелировало это различие.

Касаясь вопроса о генезисе идеи «симфонии», протопресвитер Александр Шмеман точно подметил, что уже в ранневизантийском сознании Церковь – это иерархия, догматы, богослужение, храм. «Но из этого сознания, – писал отец Александр, – выпадает Церковь-тело, Церковь-общество, оно заменено или подменено государством. И потому нет больше проблемы Церкви и государства, а есть только вопрос о соотношении двух властей: „светской“ и „духовной“ в самом государстве. На этот вопрос и отвечает Юстиниан в своем законодательстве и в своей религиозной политике»⁶³. Этот вопрос с течением времени стал актуальным и для России как религиозно-политической наследницы Византии, хотя национальный колорит нельзя не учитывать. Отец Александр убежден, что Православная Церковь (в том числе и в России) не была свободной еще с эпохи Константина Великого. Впрочем, он заявляет, что до петровских реформ XVIII столетия Церковь все же была отличной от государства, не зависела от него в своем бытии: нарушения «симфонии» всегда оставались именно нарушениями, поскольку государство признавало над собой высший закон – христианскую истину. Со времен Петра I Церковь стала мыслиться религиозной проекцией самого государства, и этой основополагающей лжи петровской реформы власть не осознала и не отвергла вплоть до революции 1917 года⁶⁴.

Однако не станем торопиться с предъявлением обвинений первому всероссийскому императору. Вспомним вновь, что учение о «симфонии властей» получило распространение

⁶¹ Жевахов (2). 279.

⁶² Цит. по: Иванов П. 247–248.

⁶³ Шмеман. 194.

⁶⁴ См.: Шмеман. 379–380.

в русских землях и столетия спустя *было все-таки воспринято* империей. Стремление согласовывать светские законы и церковные каноны, проявлявшееся еще в Византии, считалось естественным и на Руси. Однако, когда государству было необходимо, оно, как правило, без особых колебаний использовало свою силу: достаточно примеров из эпохи Иоанна Грозного и событий Смуты, чтобы понять, как светские власти могли добиваться от Церкви необходимых ей решений.

В этом смысле должно быть скорректировано мнение автора «Русской идеологии» архиепископа Серафима (Соболева) о нарушении симфонии царем Алексеем Михайловичем и уничтожении ее императором Петром I. По мнению владыки, если Алексей Михайлович в споре с патриархом Никоном превысил свои царские полномочия и тем самым использовал прерогативы Церкви, то Петр антицерковными реформами и личной антихристианской жизнью положил начало отступлению русского народа от православия «в протестантском направлении». Своим отношением к вере, считал архиепископ, Петр уничтожил и другую основу симфонии – почитание священства и Церкви со стороны императорской власти. «Им упразднена была самостоятельная церковная власть, святыне каноны им были нарушены, а церковное имущество было отнято в пользу государства, – писал владыка Серафим. – Такое уничтожение Петром симфонии властей, при его искаженной самодержавной, вернее – абсолютистской и деспотической царской власти, так потрясло исконные начала русского народа, что последний, несмотря на все покровительство Церкви русских царей XIX в., уже не мог оправиться и встать на свой заповеданный ему Богом путь осуществления религиозно-нравственного идеала – путь святой Руси. *Поэтому здесь, в уничтожении Петром симфонии властей и была заложена причина гибели России*»⁶⁵.

Противопоставление святой допетровской Руси и петербургского периода русской истории получило особое распространение в начале XX столетия, когда вопрос о восстановлении нарушенного Петром I канонического строя церковной жизни, не в последнюю очередь связанный с ростом революционного движения, стал злободневным. Революция 1917 г. актуализировала старые споры. Падение империи и гибель императора Николая II заставили вновь задуматься и о причинах разрушения «симфонии властей». При этом ответ на вопрос, почему же все-таки последний государь не созвал Собор, искали не столько в политических реалиях того сложного времени, сколько в слухах и мифах, связанных с личностью императора.

Нарушение «симфонии» Петром I называли в качестве одной из причин гибели старой России. Православные критики великого преобразователя положительно отзывались о последующих императорах, начиная с Павла I, по преимуществу обращая внимание на рост безбожия среди образованной публики и на «развращение» ею простого народа. Проблемы «симфонии властей» и понимания этой симфонии самодержцами, разумеется, приходилось игнорировать – ведь все государи, за исключением, быть может, одного Николая II отнюдь не собирались восстанавливать канонический церковный строй и созывать Собор. Да и Николай II, заявивший о подобном желании, так Собор и не созвал. *К вопросу о церковном реформировании обращались лишь тогда, когда возникал вопрос о необходимости проведения общегосударственных реформ*. По мнению современного исследователя, «кризисные явления в русском Православии в середине XIX в. стали характерным показателем критического состояния государственности. Необходимость выбора путей развития страны и неустойчивость процесса модернизации породили в обществе острые идейные коллизии, которые непосредственно затронули и Церковь»⁶⁶. История времен царствования Александра II повторилась и в конце XIX – начале XX столетий, в царствование Николая II.

⁶⁵ Серафим. (Выделено мной. – С. Ф.).

⁶⁶ См.: Никулин. 22.

Удивления это вызывать не может: проблема церковно-государственных отношений, вытекающая из своеобразного понимания «симфонии властей», была неразрешима.

В условиях многонациональной и многоконфессиональной империи «симфония» все более воспринималась как политический анахронизм. К тому же Церковь, накрепко связанная с государством, не могла противостоять его политическим интересам, принужденная по всем основным вопросам следовать в фарватере общеимперской политики светских властей. Даже имея возможность обвинить Петра I в нарушении традиций подлинной «симфонии властей», все-таки необходимо признать его преемников XVIII – начала XX столетий заинтересованными в сохранении «упорядоченных» им церковно-государственных отношений. Светской власти, называвшей себя православной, было выгодно использовать Церковь в качестве государственного института во внутренней политике и политического инструмента – в политике внешней.

По словам немецкого мыслителя второй половины XIX столетия Якоба Бурхардта, без принуждающего государства православная религия в России «распалась бы на просвещение немногих и шаманство большинства»⁶⁷. Такой взгляд на государство – яркий симптом болезненности церковно-государственных отношений. Ведь Бурхардт воспринимал государство не просто как политический «костыль» Церкви, но и как костыль «культурный»! Слова Бурхардта удивительно перекликаются с более поздними заявлениями Победоносцева, сторонника примата «формы» над «содержанием», убежденного в необходимости и благотворности для Церкви государственного надзора в лице обер-прокурора и чиновников ведомства православного исповедания. Победоносцев лучше многих видел и понимал, что демонтаж петровской синодальной системы в российских условиях приведет не к воссозданию правильных взаимоотношений между Церковью и государством, а только усилит антиправительственные силы. Представить Церковь и царство существующими обособлено друг от друга было психологически невозможно, а любые изменения в церковном строе могли пониматься «простым народом» только как разрыв прежних церковно-государственных отношений. Не случайно Победоносцев, говоря с генералом А. А. Киреевым о церковных проблемах, «об учености», заявлял, что больше всего боится нового раскола: «Вам хорошо, а куда мы-то денемся с нашей темнотой, с мужиком. Я боюсь раскола, вот чего я боюсь!»⁶⁸

Таким образом, Победоносцев считал вполне нормальной ту «симфонию властей», которую создал Петр I, и в этом духе воспитал своего венценосного ученика – императора Николая II. Вопрос о возвращении к допетровской соборности рассматривался прежде всего с точки зрения государственной стабильности и потому получал однозначный отрицательный ответ.

Революция 1905 г. внесла свои коррективы в вопрос о «симфонии властей», показав, что победоносцевские заклинания не страшат православную иерархию, стремившуюся к восстановлению канонического строя церковной жизни. Однако именно революция позволила светским властям определиться в вопросе о пределах допустимой для Церкви свободы, понять, к чему может привести постепенное восстановление канонического строя управления. Как мы увидим в дальнейшем, прав оказался «реакционер» Победоносцев, призывавший в 1905 г. не реформировать ничего. В марте 1905 г. обер-прокурор пророчески писал императору, что «безумный поток» (под которым он понимал разворачивавшееся в те дни движение за созыв Собора) «принесет для Церкви не утверждение, а разорение. Но те, кто подняли его, – подчеркивал Победоносцев, – когда-нибудь горько о сем пожалеют. Они не понимают в своем ослеплении, что при самодержавном правительстве особенно они останутся и Церковь останется без защиты, когда не будет обер – прокурора – как ни назови

⁶⁷ Burchardt. 109.

⁶⁸ Киреев (1). 155 об. – Запись от 9 июля 1902 г.

его»⁶⁹. Без обер-прокурора, по мнению Победоносцева, «они» – епископат, священство – попадут под опеку всякой власти, всякого ведомства. При самодержавном строе нельзя, бесполезно давать Церкви свободу.

Иначе говоря, для Победоносцева было совершенно ясно, что действительная свобода Церкви от государственного влияния возможна лишь в случае ее отделения от государства. Продолжая эту мысль, нетрудно догадаться, что подобное возможно лишь при установлении свободы совести. В православной России практически «отделить» Церковь от государства значило бы подорвать империю изнутри, реальная же свобода Церкви была возможна только в светском государстве. Отказаться от конфессиональной ориентированности имперские власти, разумеется, не собирались. Следовательно, церковная реформа оказалась бы по меньшей мере бесполезной.

Так можно рассуждать, разделяя точку зрения о необходимости сохранения *самодержавной* империи сколь возможно долго. Однако империя в начале XX столетия переживала глубокий кризис, связанный с несоответствием политических форм социально-экономическому ее содержанию. Некоторые государственные деятели России полагали, что преобразования в стране необходимо начать с введения широкой веротерпимости⁷⁰. Но введение веротерпимости естественным образом выводило на вопрос о реформировании главной конфессии империи и, таким образом, на вопрос о «симфонии властей».

По мнению академика Б. В. Ананьича, на рубеже XX столетия самодержавие императора Николая II «оказалось со стареньким идейным багажом в виде философских построений Победоносцева, с допотопной, десятилетиями не усовершенствовавшейся, системой управления перед лицом тысяч и тысяч нерешенных государственных задач»⁷¹. Диагностировать болезнь куда легче, нежели выбрать правильные методы ее лечения. Идейный багаж Победоносцева можно признать устаревшим. Но это не означает, что для него была готовая замена. Кроме того, связь государственной идеологии и системы управления в условиях примата самодержавной идеи скорее оправдывали «реакционность» Победоносцева, чем говорили в пользу эффективного реформирования общеимперских институтов (в том числе и ведомства православного исповедания). Теория «симфонии властей» в этих условиях становится тщательно оберегаемой декорацией, нужда в которой усиливается тем более, чем громче звучат голоса сторонников восстановления канонического строя церковного управления.

В начале XX столетия о «симфонии» постоянно вспоминали как сторонники синодальной системы, так и идеологи реанимации патриаршества и созыва Собора. Сам по себе этот факт удивления вызывать не может. По мнению такого критика петровских синодальных порядков, как профессор М. В. Зызыкин, теория симфонии не допускала самочинного вершения дел одной властью в сфере другой, не исключая, впрочем, взаимного призыва Церкви и государства друг к другу. «Петровская церковная реформа, – писал Зызыкин, – явила замену церковных идеалов идеалами светскими, содержание которых менялось в зависимости от увлечений той или иной философией»⁷². Получалось, что до Петра I в России было религиозное государство (ибо «симфония властей» предполагает религиозный фундамент), а первый русский император этот фундамент сознательно разрушил, положив начало разрушению прежних прочных церковно-государственных «симфонических» связей. Значит, Российская империя – это не симфоническое (или лжесимфоническое) государство. Прямо

⁶⁹ Победоносцев (3). 185–186.

⁷⁰ Так считал председатель Комитета Министров Российской империи Н.Х. Бунге, скончавшийся в начале июня 1895 г. (См.: *Кризис самодержавия*. 27).

⁷¹ Кризис самодержавия. 29.

⁷² Зызыкин (1). 316.

такого заявления Зызыкин не делает, однако логика его рассуждений ведет именно к этому печальному заключению.

Констатируя нарушение Петром I «симфонии властей», ученый неизбежно должен был затронуть и больной вопрос о самодержавии: ведь император проводил церковные реформы не в последнюю очередь с целью укрепить абсолютную власть русских государей. Не замечая совершаемой ошибки, Зызыкин указал, что теория «симфонии властей», признающая Церковь особым самостоятельным организмом, «нисколько не нарушает принципа самодержавия, как *верховного государственного властвования* в силу собственного права, и полноты верховной власти, как власти государственной, действующей в пределах, подлежащих ведению государства»⁷³.

Если вспомнить предыдущее его заявление о петровской церковной реформе, останется признать явное непонимание исследователем того факта, что самодержавие не терпит двоевластия, а империя всегда стремится к унификации (для чего, к слову, достаточно обратить внимание на историю церковно-государственных отношений XVI–XVIII столетий). Петр I желал такой «связи», которая позволила бы государю не просить в случае необходимости моральную санкцию у Церкви, а беспрепятственно получать церковное одобрение на любые государственные акции. Но на такую «связь» можно было рассчитывать лишь при условии религиозного понимания собственной власти, о чем выше уже говорилось.

Следовательно, дело заключалось не в замене церковных идеалов светскими, а в корректировке церковно-государственных отношений. Действительно, старомосковские идеалы Святой Руси совершенно не согласуются с идеологией Российской империи, где Православная Церковь была поставлена в положение одного из ведомств. Но нельзя не признать, что и при всевластии императоров идея союза Церкви и государства сохранялась, лишь модифицируясь в идеологическую схему известной триады: *православие, самодержавие, народность*. Эту схему условно можно назвать политическим перевоплощением византийской теории «симфонии властей» в условиях изменившихся в России государственных реалий. Понимание государственного значения триады делает объяснимыми и парадоксальные взгляды Победоносцева, с одной стороны восторгавшегося стариной, а с другой, – считавшего закономерными и естественными антиканонические деяния Петра I.

Для его многочисленных оппонентов было ясно, что на Православную Церковь власти смотрят как на инструмент государственного управления. Однако проблема заключалась в том, что ее воспринимали двояко – *и как идеал, и как инструмент* – ведь государство полагало себя православным, следовательно, не отделяло православные идеалы от политических (государственных). Здесь не стоит искать политического цинизма светских властей – это скорее извращенное представление о том, что такое церковно-государственный союз. Еще министр народного просвещения императора Николая I граф С. С. Уваров назвал православие, самодержавие и народность истинно русскими *охранительными* принципами, составляющими «последний якорь нашего спасения и вернейший залог силы и величия нашего отечества»⁷⁴. Идеал не может служить охранительным принципам, он лишь может этими последними пользоваться. Идеология, которая в качестве своей опоры выбирает охранительные принципы, а не метафизические критерии, – обречена. В первые годы XX столетия, в условиях разразившейся революции, смещение Церкви и государства не в последнюю очередь по этой причине и взволновало известных православных иерархов, видевших всю опасность лже-симфонии властей. Но понимание опасности, равно как и понимание насущности восстановления канонического строя русской церковной жизни неминуемо ставило на повестке дня вопрос о будущем империи. Как только светские власти начинали рефор-

⁷³ Зызыкин (2). (Выделено мной. – С. Ф.)

⁷⁴ Цит. по: Корнилов. 76.

мировать церковно-государственные отношения, заявляя о сохранении первенства главной конфессии империи, они неминуемо сталкивались с проблемой свободы совести: ведь первенство предполагало прежде всего привилегию «оказательства» (то есть пропаганды) веры. Отказаться от привилегии «оказательства» не хотела и сама Православная Церковь, полагавшая, что восстановление канонов возможно в России при сохранении, *хотя и реформированного*, церковно-государственного союза. Трагическое недоразумение заключалось в том, что надежда на государственную опеку воспринималась как норма, хотя государственный контроль, осуществлявшийся синодальной обер-прокуратурой, представлялся аномалией.

Охранительные принципы разделялись многими церковными иерархами вовсе не в силу их «реакционности», а преимущественно потому, что представить раздельное существование Православной Церкви и государства в России в те времена можно было только теоретически. Надежда на Собор, таким образом, не мешала его сторонникам надеяться на ослабление государственного обруча, давно сковывавшего Церковь. Их надежды, как показало будущее, оказались столь же наивны, сколь и желание лидера партии кадетов П. Н. Милюкова, увидеть «свободную Церковь в свободном государстве», реализовав на практике известную формулу знаменитого политического деятеля Италии XIX века графа К. Б. Кавура (*Chiesa libera nel stato libero*).

Впрочем, нельзя не согласиться с Милюковым, когда он пишет: «Факты окостенения веры и злоупотребления церковного управления были настолько очевидны для всех, что в более умеренной форме эти взгляды [согласно которым для Церкви жизненно необходимы самоуправление и свобода. – С. Ф.] проникали и в среду самих служителей Церкви, а через них и в консервативные круги общества»⁷⁵. Отклики на эти явления появлялись задолго до революции 1905 года, еще в XIX столетии.

Революция содействовала актуализации вопроса о реформах. Все более очевидной становилась ненормальность петровской модели церковного устройства. Верховный покровитель Православной Церкви в России – император Николай II – должен был дать ответ, хочет ли он проводить реформы, или же считает синодальную систему по-прежнему удовлетворительной. Пытаясь разрешить запутанный вопрос церковно-государственных отношений, глубоко религиозный государь ни в коей мере не должен был забывать и о своей роли верховного защитника веры. Именно поэтому представляется необходимым, поднимая вопрос о положении Православной Церкви в Российской империи, остановиться на кратком анализе личности последнего самодержца и его отношений с православной иерархией.

⁷⁵ Милюков. 57.

§ 2. Император Николай II как православный государь (к вопросу о религиозных взглядах и религиозном восприятии самодержца)

Несомненно, что последний российский самодержец был искренне верующим православным христианином, смотревшим на свою политическую деятельность как на религиозное служение. Практически все, кто близко соприкасался с императором, отмечали этот факт как очевидный. Он чувствовал себя ответственным за врученную ему Провидением страну, хотя трезво понимал, что для управления ею недостаточно подготовлен. «Сандро, что я буду делать! – воскликнул он после кончины Александра III, обращаясь к двоюродному брату великому князю Александру Михайловичу. – Что будет теперь с Россией? Я еще не подготовлен быть царем! Я не могу управлять империей»⁷⁶. Вспоминая эту сцену, великий князь, впрочем, отдавал должное нравственным свойствам характера своего самодержавного кузена. Однако Александр Михайлович подчеркивал, что Николай обладал всеми качествами, которые были ценны для простого гражданина, но являлись роковыми для монарха: «Он никогда не мог понять, что правитель страны должен подавить в себе чисто человеческие чувства»⁷⁷.

Как бы мы ни относились к мнению великого князя, необходимо подчеркнуть, что убежденность в религиозном характере своей миссии заставляла императора «превозмогать себя». Царь всегда необыкновенно серьезно относился к своему помазанничеству, пытаясь быть *государем всех подданных* и не желая связывать себя с каким-либо одним сословием или группой лиц. Именно по этой причине он так не любил и всячески стремился преодолеть «средостение», существовавшее между самодержцем и «простым народом». Эту стену составляли бюрократия и интеллигенция. Убежденный в глубокой любви «простого народа», государь полагал, что вся крамола – следствие пропаганды властолюбивой интеллигенции, которая стремится сменить уже достигшую своих целей бюрократию. О стремлении Николая II разрушить «средостение» и приблизиться к народу писал князь Н. Д. Жеванов – товарищ последнего обер-прокурора Святейшего Синода. По словам генерала А. А. Мосолова, многие годы проведенного при дворе, «средостение император ощущал, но в душе отрицал его»⁷⁸.

Это значило – Николай II утешал себя мыслью, что самодержавие, основанное на религиозном фундаменте, не может поколебаться до той поры, пока сохраняется вера в государя как в помазанника, сердце которого – в руках Бога. Нельзя не признать Николая II человеком религиозно цельным (поскольку религиозность всегда есть нечто целостное, по словам философа И. А. Ильина, имеющее способность внутренне объединять человека, придавать ему духовную «тотальность»). «Религиозность есть *жизнь, целостная жизнь*, и притом *творческая, жизнь*. Она есть *новая реальность*, состоявшаяся в человеческом мире для того, чтобы творчески вложиться в остальной мир»⁷⁹. Николай II вполне может быть назван религиозно «тотальным» человеком, убежденном в своем особом призвании. Государственные деятели николаевского царствования, даже считавшие самодержца слабохарактерным, не могли обойти вниманием эту сторону его характера: «Бог и Я»⁸⁰.

⁷⁶ Александр Михайлович. 141.

⁷⁷ Александр Михайлович. 146.

⁷⁸ Мосолов. 178.

⁷⁹ Ильин. 399.

⁸⁰ См. напр.: *Bumte* (2). 291.

Удивительно, но и революционные потрясения начала XX столетия не переубедили Николая II в преданности ему простого народа. Революция производила на него меньшее впечатление, чем подготовляемые властями парадные встречи при поездках по стране или же инспирируемые (большей частью) верноподданнические адреса на его имя. Об опасности доверяться публичным проявлениям народной любви писал царю даже Л. Н. Толстой: «Вас, вероятно, приводит в заблуждение о любви народа к самодержавию и его представителю то, что, везде, при встречах вас в Москве и других городах, толпы народа с криками „ура“ бегут за вами. Не верьте тому, чтобы это было выражением преданности вам, – это толпа любопытных, которая побежит точно так же за всяким непривычным зрелищем»⁸¹. Толстой писал и о переодетой полиции, и о сгоняемых крестьянах, стоявших позади войск при проезде царского поезда вдоль железной дороги.

Если великого моралиста можно обвинить в предвзятости, то генерала А. А. Киреева, преданного самодержавному принципу и близкого к императорской фамилии, – нельзя. В 1904 г. он заносит в дневник рассказ о том, как проезжавший мимо домика Петра Великого извозчик без стеснения заметил: «„Вот, барин, кабы нам теперь такого царя, а то теперешний дурик (Не дурак и не дурачок). Где ему справиться“. Это ужасный симптом», – заключил генерал⁸².

Разумеется, были и иные примеры, противоположные приведенным. Достаточно упомянуть о торжествах канонизации летом 1903 г., проходивших в Сарове. «Желание войти в непосредственную близость с народом помимо посредников подтолкнуло государя на решение присутствовать на Саровских торжествах. Туда собирался со всей России боголюбивый православный народ»⁸³. В Саров со всех концов России собралось до 150 тысяч паломников. «Толпа была настроена фанатично и с особой преданностью царю», – вспоминал В. Г. Короленко, очевидно не симпатизировавший императору⁸⁴. Но настроение толпы легко могло измениться: оно зависело от обстоятельств места и времени.

Прошло менее двух лет, и Первая революция показала примеры удивительной метаморфозы «простого народа» – от внешнего благочестия до неприкрытого кощунства. Уже упоминавшийся генерал Киреев с тревогой заносил в дневник факты «раскрещивания» мужиков, задаваясь вопросом, куда в прошедшие революционные годы делась их религиозность. «Русский народ несомненно религиозен, – писал 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. Посмотрите, как христианская хрупкая, тоненькая оболочка легко спадает с наших мужиков»⁸⁵.

То, что замечал знавший и любивший Церковь Киреев, разумеется, не могло проходить мимо императора. Однако, воспринимая негативные явления революционного времени как «наносные», «временные» и «случайные», Николай II избегал обобщений, свидетельствующих о набиравшем силу процессе десакрализации самодержавия и его носителя. Причина этого ясна: «Вера государя несомненно поддерживалась и укреплялась привитым с детства

⁸¹ Толстой (1). 119.

⁸² Киреев (1). 336 об. – Запись от 21 июля 1904 г.

⁸³ Мосолов. 175.

⁸⁴ См.: Савельев (1). 219.

⁸⁵ Киреев (2). 173 об. Запись от 5 августа 1906 г.

понятием, что русский царь – помазанник Божий. Ослабление религиозного чувства, таким образом, было бы равносильно развенчанию собственного положения»⁸⁶.

Признаться в том, что религиозный фундамент власти весьма непрочен, для императора значило поставить вопрос о будущем монархической идеи в том виде, в котором она сформировалась в течение XVIII–XIX столетий. Это было психологически невозможно: после поражения революции 1905 г. и вплоть до следующей революции 1917 г. Николай II не переставал надеяться, что когда-нибудь сумеет вернуться к дореволюционному порядку и восстановить полнокровное самодержавие. В основе этой мечты лежала вовсе не жажда власти ради власти, а сознание политической ответственности за полноту полученного от предков наследства, которое необходимо без изъяснов передать наследникам.

Политическая целесообразность, вступавшая в противоречие с политическим воспитанием, религиозным в своей основе, – вот тот заколдованный круг, в котором император вынужден был находиться в течение всей своей жизни. За нежелание (часто принимаемое за неумение) выйти из него он заплатил собственной жизнью и репутацией. «Государь, своими незаслуженными страданиями на жизненном пути напоминавший многострадального Иова, в день памяти которого родился, будучи несомненно глубоко религиозным человеком, смотрел на исполнение своего долга по отношению к Родине как на религиозное служение», – написал о Николае II почитавший его генерал В. Н. Воейков⁸⁷.

Из этого отношения к своему служению (почти священническому и уж в любом случае – священному), думается, вытекало и его отношение к Церкви. В этом смысле Николай II был продолжателем церковной линии российских императоров. Впрочем, в отличие от большинства своих предшественников последний самодержец был мистически настроенным человеком, верившим в рок и судьбу. Символичен рассказ, сообщенный послу Франции в России М. Палеологу министром иностранных дел С. Д. Сазоновым. В разговоре с П. А. Столыпиным государь якобы сказал ему о глубокой уверенности в собственной обреченности на страшные испытания, сравнив себя с Иовом Многострадальным⁸⁸. Чувство обреченности, одними славословимое и принимаемое за абсолютную покорность судьбе, другими – осуждаемое и принимаемое за слабохарактерность, отмечалось многими современниками Николая II.

Но мало кто из них пытался проанализировать религиозные взгляды самодержца тогда, когда революция еще не подвела свою черту под многовековой Российской империей. Генерал Киреев не на шутку беспокоился, что религиозные взгляды царицы, «разделяемые, конечно, и царем, могут нас повести к гибели. Это какое-то смешение безграничного абсолютизма, – полагал генерал, – основанного, утвержденного на богословской мистике! При этом пропадает всякое понятие *об ответственности*. Все, что нами совершается, совершается правильно, законно, ибо *L'etat c'est moi*, затем, так как другие (наш народ, Россия) отошли от Бога, то Бог нас карает [за] ее грехи. Мы, стало быть, не виновны, мы тут ни при чем, наши распоряжения, наши действия все хороши, правильны, а если их Бог не благословляет, то виноваты не мы! Ведь это ужасно!»⁸⁹

Пафос Киреева понятен, но его логика – не вполне. Для любого вдумчивого современника, интересовавшегося вопросами природы власти в России, было ясно, что самодержец всегда рассматривал государство через призму собственного религиозно окрашенного «Я». Понятие ответственности для него существовало лишь как комментарий к идее религиозного служения. Следовательно, проблема заключалась преимущественно в религиозном

⁸⁶ Данилов. 215.

⁸⁷ Воейков. (Выделено мной. – С. Ф.).

⁸⁸ См.: Палеолог. 91–92.

⁸⁹ Киреев (2). Запись от 25 мая 1905 г.

подходе монарха к неудаче, случившейся в его государственной деятельности. В условиях разгоравшейся революции описанные Киреевым взгляды, конечно же, не могли у современников вызывать сочувствие, но они показательны своей «тотальностью» и с этой стороны вполне достойны упоминания.

Говоря о религиозной «тотальности» последнего русского императора, нельзя не упомянуть также о том, что именно в его царствование было канонизировано больше подвижников веры и благочестия, чем в какое-либо из предшествующих. Причем в деле канонизации св. Серафима Саровского Николай II принял непосредственное участие. Вспомним: за четыре царствования XIX столетия было прославлено 7 святых, а также установлено празднование святым угодникам Волинским. А в эпоху правления Николая II были прославлены Феодосии Углицкий (1896); Иов, игумен Почаевский (1902); Серафим, Саровский чудотворец (1903); Иоасаф Белгородский (1911); Ермоген, Патриарх Московский (1913); Питирим Тамбовский (1914); Иоанн Тобольский (1916). Кроме того, в 1897 г. в Рижской епархии было установлено празднование памяти священномученика Исидора и пострадавших с ним 72 православных мучеников (как местночтимых святых), а в 1909 г. – восстановлено празднование памяти св. Анны Кашинской.

Канонизационную активность, проявленную Святейшим Синодом в эпоху Николая II, исследователи иногда объясняют как идеологическую кампанию, проведенную властями с целью сакрализации самодержавия: «Теоретически эта кампания должна была способствовать сближению самодержавия с народно-религиозной культурой и ослабить реакцию масс на неудачи во внутренней и внешней политике»⁹⁰. Подобные выводы нельзя поддержать – власти, разумеется, могли извлекать политические выгоды из проведенных прославлений, но просчитывать влияние канонизаций на внутреннюю и внешнюю политику – едва ли. В качестве доказательства можно привести, с одной стороны, Саровские торжества 1903 г., а с другой, – скандальную историю прославления св. Иоанна Тобольского, омраченную вызывающим поведением друга Григория Распутина тобольского епископа Варнавы (Накропина). И в первом, и во втором случаях на прославлении настоял государь. Но из этого вовсе не следовало, что святые канонизированы лишь по прихоти власти.

Прославленные Церковью подвижники пользовались славой святых задолго до подписания соответствующего определения Синода. Особенно сказанное относится к всероссийски почитавшемуся еще с середины XIX столетия св. Серафиму Саровскому. Поэтому не стоит путать факт прославления и синодальные традиции, связанные с подготовкой и проведением канонизации. Император Николай II в силу своего положения в Церкви становился вольным или невольным заложником этих традиций. Не случайно в период подготовки прославления св. Серафима Саровского в беседе с обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым императрица Александра Федоровна заметила ему: «Государь все может»⁹¹, а в годы Первой мировой войны даже написала мужу, что он – «глава и покровитель Церкви»⁹².

Соединение понятий «глава» и «покровитель» – весьма характерно. Путаница в терминах не случайна. Не будет ошибкой предположить, что употребляя слово «глава», императрица разумела не административные, а «помазаннические» права самодержца. Под этим углом зрения, видимо, и стоит рассматривать активность Николая II в деле канонизаций. В самом деле, не политической же выгодой объяснять тот факт, что в 1911 г. император лично назначил срок канонизации св. Иоасафа Белгородского, нарушив тем самым прерогативы Святейшего Синода? Действительно, «роль смиренного христианина, обращенного к свя-

⁹⁰ Фриз. 108.

⁹¹ Витте (2). 269.

⁹² Николай и Александра (III). Письмо от 11 сентября 1915 г.

тым старцам, означала для царя связь с народом, воплощала национальный народный дух»⁹³. Содействуя проведению канонизаций, участвуя в них или просто приветствуя, император демонстрировал свою глубокую связь с народом, ибо верил, что эта связь возможна только в единстве веры, которую он должен всячески поддерживать и поощрять.

Проблема заключалась в том, что, желая быть православным царем в духе почитаемого им Алексея Михайловича, Николай II имел в Церкви властные полномочия, дарованные ему – с наследием царства – нелюбимым императором Петром Великим. Эти полномочия он не хотел отдавать или, точнее, не знал, как это сделать. Противоречие между религиозной мечтой и политической реальностью можно считать не только производным ненормальных церковно-государственных отношений, существовавших в России, но и личной драмой последнего самодержца.

Своеобразным отражением этих противоречий стали апокрифические сказания, связанные с жизнью Николая II, в которых можно найти интересные с психологической точки зрения интерпретации его мистических настроений, а также «ответ» на вопрос, почему государь так и не созвал Поместный Собор Русской Церкви. В апокрифах сообщалось, что император заранее знал свою судьбу и был подготовлен к случившемуся после падения самодержавия.

Источник этих знаний некоторые мемуаристы *post factum* видели в предсказаниях монаха Авеля – известного прорицателя XVIII – первой четверти XIX столетий. Монах в свое время предсказал смерть императрицы Екатерины II, насильственную смерть ее сына Павла I, пожар Москвы и многое другое. Сохранилась донныне популярная легенда, согласно которой Амель по просьбе императора Павла I составил предсказание о будущем династии Романовых. Это предсказание в запечатанном виде император хранил в Гатчинском дворце, завещав вскрыть спустя 100 лет после своей кончины. Павла I убили в ночь на 12 марта 1801 г., следовательно, предсказание должен был прочитать его потомок Николай II. Ларец с предсказаниями, по воспоминаниям камер-фрау императрицы Александры Федоровны М. Ф. Герингер, Николай II вскрыл 12 марта 1901 г., после чего, якобы, и «стал поминать о 1918 годе, как о роковом годе для него лично, и для династии»⁹⁴. Похожие рассказы можно обнаружить и в статье А. Д. Хмелевского «Таинственное в жизни государя императора Николая II», и в повторявшей сведения Хмелевского⁹⁵ работе П. Н. Шабельского-Борка, известного убийцы В. Д. Набокова. Эти рассказы стали своеобразным ответом на многочисленные (часто огульные) упреки современников, обвинявших Николая II в слабохарактерности и безынициативности.

Впрочем, были и такие апокрифы, в которых говорилось, что знание своей грядущей судьбы император получил из письма св. Серафима Саровского. Старец, согласно легенде, написал тому царю, который будет «особо» о нем молиться. Письмо передали в дни Саровских торжеств – 20 июля 1903 г. «Что было в письме, осталось тайной, – сообщает мемуарист, – только можно предполагать, что святой прозорливец ясно видел все грядущее, а потому предохранял от какой-либо ошибки, и предупреждал о грядущих грозных событиях, укрепляя в вере, что все это случится не случайно, а по предопределению Предвечного небесного Совета, дабы в трудные минуты тяжких испытаний государь не пал духом и донес свой тяжелый мученический крест до конца»⁹⁶. Для сомнений в подлинности послания существуют многие причины – так, в начале XX столетия великому святому приписывали предсказание, согласно которому первая половина царствования Николая II будет тяжелой,

⁹³ Уортман. 122.

⁹⁴ Россия перед вторым пришествием. 115.

⁹⁵ См.: Россия перед вторым пришествием. 116, 119–123.

⁹⁶ Россия перед вторым пришествием. 126.

зато вторая – светлой и безмятежной. Характерно, что подобные предания особенно популяризируются в последнее время. Исследуя религиозные взгляды последнего самодержца и его отношение к Церкви, проще дать схему, чем признаться в запутанности проблемы, ее неоднозначности. Характерный пример: в составленном недавно «Житии преподобного Авеля прорицателя» Николай II сравнивается с Самим Сыном Божиим, ибо и Он предан Своим народом⁹⁷.

Создание образа святого царя дополняется и легендарными сказаниями о том, как Николай II хотел разрешить церковный вопрос, приняв на себя бремя патриаршего служения. Об этом можно прочесть на страницах книги С. А. Нилуса «На берегу Божьей реки» и в мемуарах князя Жевахова. Согласно сообщению Нилуса, в дни русско-японской войны император предложил членам Святейшего Синода восстановить патриаршество, указав иерархам на самого себя в качестве Первосвященителя. Необыкновенно удивленные предложением, архиереи промолчали. «С той поры никому из членов тогдашнего высшего церковного управления доступа к сердцу царю уже не было. Он, по обязанностям их служения, продолжал, по мере надобности, принимать их у себя, давал им награды, знаки отличия, но между ними и его сердцем утвердилась непроходимая стена, и веры им в сердце его уже не стало»⁹⁸. Нилус прозрачно намекает, что рассказ имеет своим источником владыку Антония (Храповицкого), однако все-таки предпочитает имени его не называть. И это понятно: митрополит Антоний сам ни разу не обмолвился о произошедшем, даже в эмиграции.

Другой апокриф, приведенный Жеваховым со слов Б. Потоцкого, несколько отличается от сообщения Нилуса. Суть его в том, что зимой 1904–1905 гг. в покои столичного митрополита Антония (Вадковского) приезжала царская чета. Это видел некий студент духовной академии (имя которого, разумеется, не названо). Государь будто бы приезжал просить у митрополита благословения на отречение от престола в пользу цесаревича Алексея, незадолго перед тем родившегося. Сам он якобы желал постричься в монахи. «Митрополит отказал государю в благословении на это решение, указав на недопустимость строить свое личное спасение на оставлении без крайней необходимости своего царственного долга, Богом ему указанного, иначе его народ подвергнется опасностям и различным случайностям, кои могут быть связаны с эпохой регентства во время малолетства наследника»⁹⁹. Следующая описанная Жеваховым, история уже целиком повторяет рассказ, приведенный Нилусом. Итак, последующее нежелание государя содействовать избранию патриарха получает психологическое объяснение. Как писал Нилус, «иерархи своих си искали в патриаршестве, а не яже Божиих, и дом их оставлен был им пуст»¹⁰⁰.

Но такой ответ явно не может удовлетворить того, кто пытается непредвзято понять, почему Собор до 1917 г. не созвали и почему церковно-государственные отношения вплоть до крушения империи так и не были изменены. Нельзя же объяснять нежелание самодержца только личной обидой! К тому же избрание патриарха – это только «лицевая» сторона церковной проблемы. За 200 синодальных лет накопилось много иных вопросов, требовавших разрешения. Не понимать этого император не мог. Считать по-иному, значит признавать Николая II человеком, не осознававшим насущных задач времени и, следовательно, содействовать утверждению старого мифа о его некомпетентности и политическом эгоизме.

Кроме того, апокрифы, сообщающие нам о желании императора стать патриархом или просто принять постриг, не могут быть подтверждены независимыми источниками или хотя бы прямыми свидетельствами. Никаких подтверждений тому, будто Николай II зимой 1904–

⁹⁷ Амель. 42.

⁹⁸ См.: Нилус (1). 181–183.

⁹⁹ Жевахов (2). 277.

¹⁰⁰ Нилус (1). 183.

1905 гг. ездил к митрополиту Антонию за благословением, тоже нет – а ведь любой шаг императора отмечался в камер-фурьерских журналах. Да и в дневниках самодержца есть только краткое сообщение о том, что 28 декабря 1904 г. митрополит Антоний завтракал с царской семьей¹⁰¹. Никакие встречи в Лавре не зафиксированы.

Разумеется, возможно предположить, что Николай II мечтал принять постриг и удалиться от дел, – ведь «это был прежде всего богоискатель, человек, вручивший себя безраздельно воле Божией, глубоко верующий христианин высокого духовного настроения»¹⁰², но строить на этих предположениях политические заключения – решительно невозможно. В своем понимании того, что можно реформировать, а что реформировать нельзя, император, как и любой государственный деятель, далеко не в последнюю очередь исходил из политической практики.

Однако один важный вывод из «апокрифов» сделать необходимо. У последнего русского самодержца не было близости с православной иерархией, которую он воспринимал по большей части как «духовных чиновников». То, что причины подобного восприятия вытекали из ненормального (с канонической точки зрения) строя церковного управления – очевидно. Как заметил прот. А. Шмеман, главная проблема петровской реформы «не в канонической ее стороне, а в той психологии, из которой она вырастает. Через учреждение Синода Церковь становится одним из государственных департаментов, и до 1901 года члены его в своей присяге величали императора „Крайним судьей Духовной сей Коллегии“, и все его решения принимались „своею от Царского Величества данною властью“, „по указу Его Императорского Величества“»¹⁰³. 23 февраля 1901 г. К. П. Победоносцев сделал императору доклад, «и с того момента кошмарная присяга бесшумно погребена была в архиве Синода»¹⁰⁴.

Кошмарной эта присяга была не только для иерархов – она пагубно влияла на восприятие самодержцами своей церковной роли. Именно здесь следует искать корни всех антиканонических действий даже самых верующих русских самодержцев (например, Павла I). И «правыми», и «левыми» в начале XX столетия Православная Церковь воспринималась как *ведомство православного исповедания, департамент духовных дел*, духовенство – как *требоисполнители*, не имеющие реального авторитета. Объяснялось это по-разному. Для таких крайне правых, как князь Жевахов, – тем, что у русского народа были повышенные религиозные требования; для других, например, для СП. Мельгунова, тем, что в России отсутствовала подлинная свобода совести. И в том, и в другом случае выводы делались одинаковые.

Для императора Николая II, как и для его современников, кастовая замкнутость духовенства, его полная зависимость от светских властей были делом привычным. Но при таком положении трудно было поверить, что Церковь может самостоятельно, без государственного костыля, восстановить канонический строй управления и исправить старую синодальную систему. Отмеченная прот. А. Шмеманом психологическая сторона петровской реформы стала препятствием и для императора Николая II. В этом – корень непонимания между самодержцем и православными иерархами, особо проявившегося в годы Первой российской революции. Желавший Церкви только блага, государь не оказал поддержки выдающемуся иерарху того времени, первоприсутствующему члену Святейшего Синода столичному митрополиту Антонию (Вадковскому). В итоге, в 1905 г., когда вопрос о церковных реформах был, наконец, поставлен на повестку дня, владыка оказался в ложном положении, ослабленный недругами как карьерист, мечтавший будто бы стать «патриархом республики».

¹⁰¹ Николай II. 244.

¹⁰² Жевахов (2). 218.

¹⁰³ Шмеман. 380.

¹⁰⁴ Карташев (1). 353.

§ 3. Митрополит Антоний (Вадковский)

Митрополит Антоний (в миру Александр Васильевич Вадковский; 1846–1912) возглавлял столичную архиерейскую кафедру в течение последних 14 лет своей жизни. Человек незаурядный, владыка Антоний оставил яркий след в предреволюционной истории Русской Церкви, а в 1905–1907 гг. считался одним из наиболее возможных кандидатов на патриарший престол. Время сделало владыку своеобразным символом борьбы за восстановление канонического строя церковного управления. Однако сам митрополит вовсе не желал во что бы то ни стало возглавить церковноначалие – так сложились обстоятельства. Однако именно эти обстоятельства сформировали образ митрополита Антония, – для одних карьериста, для других (которые составляли большинство) – архипастыря кроткого, терпеливого и непамятозлобивого, настоящего христианина. Для того, чтобы охарактеризовать действия владыки накануне и в годы Первой российской революции, кратко напомним основные вехи его биографии.

Будущий митрополит родился в многодетной семье священника Тамбовской губернии. «Социальное происхождение» во многом предопределило его дальнейшие шаги – прохождение полного курса Тамбовских духовных училища и семинарии. Решив продолжить обучение, А. В. Вадковский поступил в Казанскую духовную академию, которую закончил в 1870 г. Во время учебы он зарекомендовал себя как подающий надежды богослов и по предложению профессоров был оставлен в академии в качестве доцента кафедры Пастырского богословия и гомилетики. Не принимая сана, молодой Вадковский в то время целиком отдает себя научной работе и чтению лекций, принимает участие в описании рукописей и старопечатных книг библиотеки Соловецкого монастыря. В 1871 г. ему присваивается ученая степень магистра богословия за сочинение «Константин, епископ Болгарский и его Учительное Евангелие», он становится экстраординарным профессором. Профессор счастливо женился, у него трое детей. Ни о какой архиерейской карьере, разумеется, он не мог и мечтать. Скорее всего, Вадковский не собирался рукополагаться и во священники, предпочитая традиционную карьеру ученого богослова и лектора¹⁰⁵. Тем более, что он пользовался глубоким уважением студентов, его лекции охотно посещались.

Все изменилось в 1879 г., когда жена А. В. Вадковского скоропостижно скончалась; еще ранее умер их сын Игорь. Профессор остался один с двумя маленькими детьми: шестилетним Борисом и двухлетней Лидией. Однако, на этом его беды не закончились: от неизлечимой тогда инфекционной болезни (дифтерита) осенью 1882 г. умерли и дети. Тяжесть случившегося чуть было не раздавила Вадковского. Молодой профессор решился принять монашеский постриг. То же самое предлагало ему и епархиальное начальство. Вскоре, 4 марта 1883 г. архиепископ Казанский Палладий (Раев) постриг А. В. Вадковского в монашество с именем Антония, а два дня спустя – рукоположил в сан иеромонаха.

Карьера развивалась стремительно: уже в ноябре о. Антоний – архимандрит и управляющий Казанским Иоанно-Предтеченским монастырем, год спустя – инспектор Казанской духовной академии, а с 1885 г. – инспектор Московской и затем Санкт-Петербургской академии. В начале 1887 г. отец Антоний назначается ректором СПбДА, а 3 мая 1887 г. становится епископом Выборгским, викарием столичного митрополита. За четыре года скромный профессор провинциальной академии оказался архиереем в Петербурге. Чем можно объяснить такой взлет?

¹⁰⁵ Английский исследователь Дж. В. Каннингем пишет, что А.В. Вадковский хотел принять постриг уже будучи доцентом, «но его отец, учитывая живую натуру сына, просил его подождать и оставаться пока мирянином-преподавателем и затем постепенно решить, какое у него призвание» (Каннингем. 49).

Вопросом этим задавались и современники владыки, причем задолго до того, как он получил назначение на столичную кафедру. Традиционное мнение связывало его возвышение с поддержкой всесильного, как тогда говорили, Победоносцева. Обер-прокурор действительно симпатизировал молодому архиерею, и тот отвечал полной взаимностью. Много лет спустя вдова Победоносцева Екатерина Александровна вспоминала, что владыка «был из хорошей семьи, очень красив собой, ученый и воспитанный. У нас в доме он был своим человеком, – говорила она. – Всех моих: мужа, брата с женой, дочь, племянниц очень любил»¹⁰⁶. В ноябре 1892 г., когда академия провожала владыку, назначенного архиепископом Финляндским, заведующий библиотекой и архивом Святейшего Синода А. Н. Львов не преминул в своем дневнике отметить переданные ему «некоторые факты», которые характеризовали Антония, как человека, имевшего в виду личные цели и задачи. «Вообще его танцеванье пред Литейною – вещь крайне несимпатичная, – резюмировал Львов, намекая на контакты владыки с Победоносцевым, проживавшим на Литейном проспекте, – а он в последнее время сильно и для всех очевидно плясал»¹⁰⁷.

Однако, это мнение «со стороны» резко контрастировало с мнением тех, кто лично знал владыку, общался с ним и служил под его началом. Одним из таких современников был выдающийся русский богослов Н. Н. Глубоковский, оставивший самые теплые слова об Антонии. Искренняя любовь архиерея к академии пользовалась взаимностью со стороны корпорации. Владыка был убежден, что академическая среда – самая чистая, уважал профессоров и всячески помогал им, до конца дней сохранив теплые чувства к воспитателям и воспитанникам¹⁰⁸.

В том же 1892 г. за книгу «Из истории христианской проповеди», в которой были собраны его лекции, владыка получил степень доктора церковной истории, а вскоре Антония избрали почетным членом трех академий: Петербургской, Московской и Казанской. В год коронации императора Николая II архиепископ получил украшенную драгоценностями панагию, что свидетельствовало о благорасположении к нему властей предрежащих. На «бриллиантовый» юбилей правления английской королевы Виктории именно его выбрали представителем от Православной Церкви. Подобное благоволение вызывало раздражение у митрополита Петербургского Палладия (Раева), ревниво наблюдавшего за ростом популярности своего бывшего протеже. По словам А. Н. Львова, митрополит Палладий «увидал в Антонии своего конкурента в том смысле, что и духовное, и светское общество Петербурга более симпатизирует Антонию, чем ему, что Антоний перебьет у него популярность. И вот много было случаев, – иллюстрировал свое заявление Львов, – когда просили Антония, например, служить или просто присутствовать на каком-нибудь торжестве, но Палладий прямо и довольно грубо отклонял это, предлагая вместо Антония своего викария. Результатом этого явилась пока отчужденность, а затем, несомненно, будет и обостренность отношений»¹⁰⁹. Обостренность отношений, однако же, не переросла во враждебность – архиепископ Антоний не стремился «подсидеть» столичного митрополита. К тому же, еще в феврале 1893 г. в столичном обществе ходили слухи, что архиепископ Финляндский – возможный кандидат на митрополичью кафедру в Москве. Тогда этого не произошло. Лишь после кончины митрополита Палладия, последовавшей в 1898 г., Антоний был назначен столичным архиереем. Это назначение было вполне естественно: более 10 лет владыка жил в столице и пользовался исключительной популярностью. Даже написавшая о том, что «все архиереи были возмущены его назначением», Е. А. Победоносцева констатировала также, что «его

¹⁰⁶ Победоносцева. 112.

¹⁰⁷ Львов (I). Запись от 3 ноября 1892 г.

¹⁰⁸ См.: Глубоковский. 226–228.

¹⁰⁹ Львов (I). Запись от 27 января 1893 г.

любил Двор и все в обществе были без ума от него»¹¹⁰. Впрочем, вдова обер-прокурора – весьма пристрастный мемуарист. Долгие годы бывшая поклонницей владыки, после событий 1905 г. и отставки мужа она изменила свое отношение к митрополиту, полагая, что он «политически оказался не таким», как она воображала. Не только Екатерина Александровна изменила к нему отношение после событий Первой российской революции, – через призму тех лет стали смотреть на митрополита как его сторонники, так и противники.

Но тогда, в конце 1898 г., к митрополиту относились совершенно иначе. Назначение столичным архиереем производилось, в соответствии с обычаем, императором по докладу обер-прокурора Святейшего Синода. Как писал протопресвитер Георгий Шавельский, в Петербург всегда попадали люди покладистые, спокойные, часто безынициативные, а иногда и беспринципные. «Митрополит Антоний попал в Петербургские митрополиты только потому, – указывал протопресвитер русской армии и флота, – что, при многих блестящих дарованиях его ума и сердца, он отличался обидной безынициативностью и слишком большой покладистостью»¹¹¹. Эти качества владыки отмечал и сам Победоносцев, в минуты досады говоривший: «Кто нашего митрополита [как метлу] в руки возьмет, тот и метет»¹¹².

С такими характеристиками трудно полностью согласиться. Его участие в деле церковного реформирования, нескрываемое желание изменить антиканонический строй церковной жизни и созвать Собор говорят сами за себя. Но при этом владыка понимал свои возможности, никогда не старался действовать наперекор здравому смыслу, умел находить компромиссы. Тактичность, политическая корректность и уважение к мнению другого, думается, и доставили митрополиту несправедливую славу человека слабохарактерного. Парадоксальным кажется, что Антония зачастую воспринимали как человека «без энергии и импульса, без широких начинаний и крупных дел»¹¹³.

Вспоминая о такой оценке владыки и отказываясь даже обсуждать подобные «высокие материи», профессор Н. Н. Глубоковский полагал, «что тогда надо было всемерно стараться, чтобы таких „великих“ событий совсем не появлялось и не совершалось в России...» Умение вести себя скромно, отказавшись от традиционных архиерейских почестей, самоотречение и бессеребренничество, которыми был известен митрополит до революции 1905 г., необходимо назвать главными качествами его характера. – «Его всегдашним желанием было всем помочь и всем послужить по мере своих сил, и в этом отношении он обнаруживал самую исключительную терпеливость при неослабном благодушии»¹¹⁴. Все свои архиерейские средства (несколько тысяч рублей в год) митрополит тратил на тайную благотворительность, ежемесячно раздавая стипендии и пособия нуждающимся.

Он искренно, по-русски, жалел «тюремных сидельцев» – в Пасху, на Рождество, а также в другие праздничные дни имел обычай посещать заключенных, беседовать с ними. Бывал и у «политических» в Шлиссельбургской и Петропавловской крепостях. «Он был человек веротерпимый и умел понимать других», – как-то сказала о нем В. Н. Фигнер, с которой митрополит дважды встречался в тюрьме. Ничего не зная о внутренней истории «русской каторги», он, впервые услышав эту историю от Фигнер, «был взволнован, потрясен». Известная революционерка произвела своей искренностью огромное впечатление на митрополита, который обещал ей узнать, будет ли изменена участь шлиссельбуржцев в связи с вышедшим в 1904 г. манифестом о рождении наследника¹¹⁵. Однако владыка, с 1900 г.

¹¹⁰ Победоносцева. 112, 117.

¹¹¹ Шавельский (2). 136.

¹¹² См.: Петров (1). 31–32.

¹¹³ См.: Глубоковский. 224.

¹¹⁴ Глубоковский. 224.

¹¹⁵ См.: Фигнер. 16–18.

являвшийся первоприсутствующим членом Святейшего Синода, реально на что-либо повлиять не мог; действительная власть находилась в руках Победоносцева. Практически все свои «политические» действия митрополит должен был согласовывать с обер-прокурором. В этом, думается, и заключалась главная причина пресловутой «безынициативности» столичного архипастыря.

Впрочем, эта «безынициативность» никак не мешала владыке, в случае согласия светских менторов Церкви, всячески содействовать разрушению кастовой замкнутости духовенства, сотрудничеству с богоискательски настроенной интеллигенцией. Как только ведомство православного исповедания разрешило открыть Религиозно-философские собрания, митрополит благословил ректору столичной духовной академии епископу Сергию (Страгородскому) быть их председателем, а также дозволил участвовать в них всему духовенству, академическим профессорам и преподавателям. Даже студенты академии, по выбору, могли посещать собрания. Характеризуя Религиозно-философские собрания, Д. С. Мережковский заметил, что тогда «впервые русская Церковь, и, может быть, не только русская, но и вся вообще историческая христианская Церковь, встречалась лицом к лицу со светским обществом, с культурой, с миром, не для внешнего, насильственного, а для внутреннего свободного общения»¹¹⁶. И хотя спустя полтора года по распоряжению Победоносцева собрания были закрыты, сам факт их существования говорил о возможности диалога светского и церковного обществ. То, что духовенство откликнулось на призыв, не испугалось дискуссии с «миром», – несомненная заслуга митрополита Антония.

По всей вероятности, в другое время владыка Антоний вошел бы в историю как «хороший» архиерей, знавший и любивший свою паству, которая отвечала ему взаимностью. Но в начале XX столетия он оказался в столь сложной политической ситуации, что все его положительные качества и таланты были принесены в жертву одной задаче – так и не проведенной реформе церковного управления. Деятельность столичного митрополита в 1905 г., о которой подробно будет говориться ниже, в следующей главе, определялась постоянно менявшейся политической конъюнктурой. Первоприсутствующий член Святейшего Синода в тех условиях, естественно, стал центральной фигурой, на которой сфокусировалось все дело реформы. Симпатии и антипатии иерарха в этом случае на какое-то время перестали быть его «личным мнением», став определяющими для всех тех, кто интересовался вопросом о каноничности устройства Церкви или же был напрямую связан с ведомством православного исповедания.

Не желание стать патриархом, а здравый смысл и природная мудрость заставили покладистого и мягкого Антония использовать инструменты светской власти для решения внутрицерковных дел, заговорить о дефектах синодальной системы. Удивительного в этом мало: ведь власти-то в России были «симфоническими»! Следовательно, укрепление начал веротерпимости, о котором заговорили в конце 1904 г. в Комитете министров, напрямую затрагивало Церковь и должно было привести к обсуждению вопросов «о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви». Поставить эти вопросы должен был первенствующий член Святейшего Синода, то есть митрополит Антоний. Впрочем, проблема заключалась в другом: Победоносцев волею обстоятельств оказался «обойденным», ему показалось, что митрополит интригует против власти обер-прокурора в собственных корыстных целях. Более того, к сотрудничеству митрополита пригласил председатель Комитета министров С. Ю. Витте, в чье политическое бескорыстие Победоносцев никогда не верил. Да и разговор о церковных реформах шел на фоне революционного движения и параллельно ему. А с каждым месяцем 1905 г. это движение становилось все более и более интенсивным.

¹¹⁶ Мережковский (2). 31–32.

Разумеется, любые разговоры о реформах неминуемо выводили на вопрос о корректировке церковно-государственных отношений и, следовательно, затрагивали prerogatives обер-прокурорской власти. Тревога Победоносцева понятна, равно как и его нежелание созывать Собор – в тех условиях он видел в этой затее лишь новый источник смуты. Победоносцев пытался убедить самодержца в том, что именно Антоний «изобрел церковную реформу». Обер-прокурор предлагал Николаю II созвать Собор когда-нибудь потом, «в спокойную пору, и для всех вопросов церковных, *как бывало прежде*, а не для одного вопроса о патриархе»¹¹⁷. Получалось, что Антоний предлагал созвать Собор лишь с целью стать патриархом, а остальные вопросы его интересовали мало. Ранее же, можно было подумать, все церковные вопросы решались соборно! Комментировать здесь нечего, но стоит заметить определенную тенденцию – видеть за выступлениями иерархов только корыстные интересы. Даже такой тонкий человек как генерал А. А. Киреев не удержался и в конце декабря 1904 г. назвал владыку человеком, слишком приноравливающимся к направлению [политического] ветра, желающим со всеми ладить, ведь – «конечно ему патриаршество улыбается»¹¹⁸.

1905 г. стал для петербургского митрополита временем испытаний – ему приходилось оправдываться в том, что у него нет «корысти», что не он был инициатором контактов с С.Ю. Витте, что к Победоносцеву относится с искренним уважением. Ему не верили. В правых кругах владыку считали лицемером и всерьез рассуждали о его назначении экзархом Грузии. Столичные священники, узнав об этом, организовали 29 апреля 1905 г. заседание в поддержку митрополита. Заседание закрыла полиция. «Пока еще не достоверно насчет перемещения митрополита Антония, – писала в дневнике хозяйка правого салона А. В. Богданович, – но если оно и состоится, то многие скажут: слава Богу, избавились от паршивого пастыря! Нельзя быть первенствующим иерархом Православной Церкви и интриговать с Витте о ниспровержении существующего строя», – и далее: «Вот так царь! Даже митрополит Петербургский у него фальшивый, дурной человек!»¹¹⁹. Другой правый, Б. В. Никольский, в своем дневнике восклицания о кризисе сопровождал рассуждениями о бездарности императора, необходимости пожертвовать некоторыми членами династии и, ко всему этому, всерьез писал о желательности «расстрижения» митрополита Антония¹²⁰. Свое негативное отношение к владыке не скрывал и бывший его ученик епископ Волынский Антоний (Храповицкий), в частной переписке с уже упомянутым Никольским заявивший, что столичный архипастырь «совсем сбился с толку», что твердых убеждений у него никогда не было, и что он «отдает Церковь в лапы пьяным дьячкам-нигилистам, изображающим из себя академические корпорации»¹²¹.

Вершиной нападок на митрополита Антония стало «Открытое письмо» председателя Главного совета Союза русского народа А. И. Дубровина, опубликованное в приложении к 299 номеру черносотенной газеты «Русское Знамя» от 5 декабря 1906 г. Митрополит огульно обвинялся в дружбе с Витте, обращении журналов «Церковный вестник» и «Церковный голос» в революционные органы, в научной несостоятельности и непорядочности. Дубровин выражал недовольство тем, что Антоний отказался лично освятить хоругвь и знамя Союза, дать «союзникам» свое благословение и заявил о негативном отношении к «русским патриотическим партиям». Дубровин ультимативно требовал от владыки либо дать благословение, либо уйти... Публичного ответа не последовало, однако митрополит внимательно изучил дубровинский пасквиль и составил свои замечания, не предназначавшиеся для пуб-

¹¹⁷ Победоносцев (3). Письмо от 25 марта 1905 г. (Выделено мной. – С. Ф.).

¹¹⁸ Киреев (1). Запись от 31 декабря 1904 г.

¹¹⁹ Богданович. Запись от 30 апреля 1905 г.

¹²⁰ Никольский. Запись от 19 мая 1905 г.

¹²¹ Левин. Письмо от 3 января 1906 г.

ликации. Их он послал обер-прокурору. Антоний нашел в себе силы простить Дубровина, попросившего у него благословения (это произошло 1 июля 1907 г.). Однако ни о какой симпатии к «союзникам» столичный митрополит не заявил.

Трезвомыслящий человек, владыка выбрал самый правильный выход из сложившегося положения: он не стал громогласно опровергать и критиковать заведомую клевету¹²².

Оставаясь первоприсутствующим членом Святейшего Синода, и в 1906 г. возглавляя работы Предсоборного Присутствия, созданного императором специально для подготовки к Собору, митрополит Антоний сохранил внешнее спокойствие и не поддавался политическим страстям. Показательно, что члены Предсоборного Присутствия после появления дубровинского письма единодушно выразили владыке свое сочувствие, преподнеся купленную по подписке икону. Тогда же Антоний заявил, что прощает своим врагам эту обиду¹²³.

Революционные бури в определенном смысле сломили митрополита. Он тяжело переживал то обстоятельство, что старые и больные проблемы, стоявшие перед Церковью на заре XX столетия, так и остались нерешенными, хотя «жить по-старому», как до революции, главная конфессия империи уже не могла. Последние годы владыка много болел, быстро уставал. Он стремился (как, впрочем, и всегда в жизни) к миру со всеми...

Как известно, ни в 1907 г., ни позже Собор так и не созвали. Митрополит, считая, что именно самодержец должен поставить этот вопрос, вплоть до своей смерти так и не поднимал его, лишь ожидая Высочайшего соизволения. Не поднимал его и сменивший владыку Антония в должности первоприсутствующего члена Святейшего Синода митрополит Владимир (Богоявленский). Однако опыт 1905–1906 гг. оказался для Церкви исключительно полезным, ибо в тот период окончательно выяснилось, на какие уступки в деле реформирования церковно-государственных отношений светские власти могут пойти, а что изменить они не в состоянии. Даже молчание первоприсутствующего было красноречиво.

В то же время приобрел особую важность и вопрос о состоянии православного епископата – о том, насколько он соответствовал времени и мог решать стоявшие перед Церковью сложные задачи. Расхожее представление об архиереях как о «князьях Церкви» очевидно нуждается в корректировке.

¹²² См. подробно: *Фирсов (1)*. 20–39.

¹²³ *Дмитриевский (1)*. 59–60.

§ 4. К. П. Победоносцев, православный епископат и ПРОБЛЕМА «УЧЕНОГО МОНАШЕСТВА»

В период Первой российской революции, пытаясь понять, какое будущее ожидает Россию, Д. С. Мережковский написал работу «Грядущий Хама», в которой определил «второе лицо Хама» как лицо православия, «воздающего кесарю Божие». Разумеется, философ имел в виду историческую Русскую Церковь, по его мнению, не имевшую духовной свободы. Мережковский вспоминал выражение одного русского архипастыря XVIII столетия: «Архиереи наши так взнузданы, что куда хошь поведи», – и добавлял: «То же самое с еще большим правом могли бы сказать современные архипастыри»¹²⁴.

Действительно, архиереи были задавлены светской властью, но, как ни странно, часто подпадали под ее обаяние и стремились копировать манеры вельмож. Архиереи занимали в русском обществе особую нишу. С одной стороны, они были представителями и носителями высшей для верующих духовной власти, перед которой преклонялись и самодержцы – правители православного государства. Но, с другой стороны, архиереи не были самостоятельны даже в церковных делах, во всем подчиняясь воле «Крайнего судии» Святейшего Синода и его чиновников. Проникновение бюрократических традиций в церковную жизнь в итоге привело к тому, что в России XVIII–XIX веков считалось вполне естественным «награждать» архиерея переводом на более «выгодную» кафедру или же, наоборот, наказывать оставлением в бедной епархии. Как военные, архиереи должны были в любой момент пребывать в готовности переменить место своего служения, причем безо всякой надежды и в новой епархии задержаться надолго.

В бытность обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцева перемещение архиереев с кафедры на кафедру окончательно превратилось в своеобразную «воспитательную» меру. Парадокс заключался в том, что «внешне возвышая позиции архиереев, он [Победоносцев] в то же время должен был ужесточать контроль над ними»¹²⁵. Обер-прокурору никак не удавалось выйти из заколдованного круга: он хотел активизации епархиальной деятельности и одновременно не желал предоставлять архиереям необходимой для этого свободы действий. Государственный контроль над Церковью не должен был ослабевать. Именно поэтому обер-прокурор так часто перемещал владык с кафедры на кафедру. По подсчетам современного исследователя, «из 49 епархиальных архиереев, перемещенных в 1881–1894 гг., восемь было переведено по два и восемь – по три раза. В среднем за год перемещалось три епархиальных архиерея и три викария; четыре викария получали назначения на самостоятельную кафедру»¹²⁶. Только в 1892–1893 гг. было переведено 15 епархиальных архиереев, 7 викариев и 14 викарных епископов возвели в ранг епархиальных. Место новой службы и состав паствы порой разительно отличались от прежних. В 1882 г., например, в Кишинев перевели архиерея из Казани, на его место стал Рязанский преосвященный, а тому наследовал епископ Симбирский¹²⁷.

Понятно, что подобная «перетасовка» не могла не сказываться на отношении архиереев к своему архипастырскому долгу: они больше были заинтересованы в налаживании отношений со светскими властями и получении «хорошей» епархии. Необходимо признать, что серьезная вина за это ложится и на многолетнего обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева. Без объяснения его позиции трудно понять, как мог этот незаурядный,

¹²⁴ Мережковский (3). 376.

¹²⁵ Полунов. 36.

¹²⁶ Полунов. 36.

¹²⁷ См. подробно: Полунов. 36–37.

глубоко верующий человек столь активно насаждать в Церкви «петровские» чиновничьи традиции.

Конечно же, причиной была не только политическая целесообразность, которая значила для Победоносцева чрезвычайно много. Дело было в традициях церковно-государственных отношений, которые Победоносцев за давностью лет воспринимал почти как священные. При этом он совершенно спокойно отделял административную «форму» от религиозного содержания. Верующий, хотя и совершенно неграмотный народ был для него такой же данностью, как имперское правление, установленное в России Петром Великим. «Безочарованный скептик» (по словам протоиерея Георгия Флоровского), Победоносцев потому и хотел вернуться к «почве», к «простой вере», что не верил в новое творчество: «он дорожил *исконным и коренным*, больше чем истинным» и «духовной жизни не понимал, но боялся ее просторов»¹²⁸. Эту тонко подмеченную Флоровским черту победоносцевского характера не стоит забывать, ведь именно здесь истоки двойственности его церковной политики. Личность этого государственного деятеля столь исключительна, что в разговоре о церковно-государственных отношениях последних предреволюционных десятилетий без ее оценки не обойтись.

Константин Петрович Победоносцев (1827–1907) был сыном профессора русской словесности Московского Университета, дед его священствовал. Таким образом, по рождению будущий обер-прокурор Святейшего Синода мог считаться «интеллигентом». Закончив в 1846 г. Училище Правоведения, Победоносцев стал чиновником, в 1863 г. дослужился до обер-прокурора 8-го департамента Правительствующего Сената. В то же время он преподавал в Университете, уже в молодости получив известность как выдающийся ученый-цивилист. Его курс «Гражданское судопроизводство» в течение многих десятилетий считался классическим трудом. С начала 1860-х годов Победоносцев преподавал законоведение и в царской семье – первоначально наследнику Николаю Александровичу, а после смерти цесаревича – его брату, будущему императору Александру III.

В то время его политические взгляды только определялись. Если в самом начале чиновничьей карьеры он был «либералом», то к середине 1860-х годов принадлежал уже к лагерю консерваторов. Высказывается предположение, что катализатором антилиберальной эволюции Победоносцева стало польское восстание 1863 г. Не отрицая такой возможности, хотел бы добавить, что фактом, повлиявшим на формирование новых политических и даже нравственных взглядов Победоносцева мог стать и апрельский выстрел Дмитрия Каракозова (1866). Выстрел этот, по воспоминаниям современников, глубоко *огорчил* Александра II¹²⁹. Убеждение, что «свои» (русские) не могут стрелять в русского царя, было поколеблено. Впрочем, преувеличивать значение покушения в Летнем саду тоже не следует: оно могло только подтвердить опасения, которые к тому времени стали появляться у некоторых государственных деятелей, задумывавшихся над вопросом о соотношении положительных завоеваний Великих реформ и уплаченной за эти реформы цены.

Победоносцев видел опасность в разложении народного сознания, в разрушении «народной веры», ибо именно она одухотворяет и наполняет смыслом жизнь многих миллионов. Любые кардинальные реформы ведут к разрушению традиционного уклада жизни, следовательно, разрушают социально-психологические стереотипы, без которых общество существовать не может. Заняв в апреле 1880 г. пост обер-прокурора Святейшего Синода, Победоносцев всю свою энергию и силы стал отдавать делу сохранения этого «традиционного уклада», подчиняя все главной цели: борьбе с призраком революции. Стоит отметить,

¹²⁸ Флоровский. 411, 412.

¹²⁹ См. напр.: Кони (1). 85.

что его «Московский сборник», изданный в год коронации Николая II, открывался замечанием о необходимости духовной связи между народом и правительством.

«Как бы ни была громадна власть государственная, – писал он, – она утверждается не на ином чем, как на единстве духовного самосознания между народом и правительством, на вере народной: власть подкапывается с той минуты, как начинается раздвоение этого на вере основанного сознания»¹³⁰. Разрушения «на вере основанного сознания» Победоносцев более всего и боялся, в качестве рецепта предлагая консервацию прежнего, традиционного. Конституция – «великая ложь нашего времени» – и содействовала, по его мнению, разложению традиции. Поэтому, «лучше уж революция русская и безобразная смута, нежели конституция. Первую еще можно побороть вскоре и водворить порядок в земле; последняя есть яд для всего организма, разъедающий его постоянною ложью, которую русская душа не принимает»¹³¹.

Вскоре после убийства императора Александра II 8 марта 1881 г. Победоносцев озвучил свое политическое *credo*: Россия всегда была сильна связью между народом и царем. Представители земства только разобщают их. «Между тем правительство должно радеть о народе, оно должно познать действительные его нужды, должно помогать ему справляться с безысходною часто нуждою. Вот цель, к достижению которой нужно стремиться, вот истинные задачи нового царствования»¹³². Таким образом, к задачам государственного строительства он подходил с религиозно-нравственными требованиями. При этом, по точному определению Н. А. Бердяева, будучи теократом в государстве, Победоносцев оставался бюрократом в Церкви¹³³.

Действительно, если единство верховной власти и народа – цель, которая недостижима без религиозной составляющей, то следует задуматься о положении главенствующей конфессии империи, ее пастырях и архипастырях. Победоносцев, разумеется, прекрасно понимал данное обстоятельство. Но понимал по-своему. Не желая восстановления допетровских церковных порядков, он считал синодальный период закономерным продолжением истории Русской Церкви эпохи Московского царства, а петровскую реформу, революционную по своей сути, воспринимал как естественное явление, лишь укрепившее связи Церкви и государства. Пересмотр принятых в XVIII веке решений он считал для Церкви неразумным, а для государства – гибельным. Содействуя «церковному строительству» – открывая новые храмы и монастыри, не препятствуя так называемым епископским съездам, Победоносцев полагал, что максимально поощряет самостоятельность священнослужителей (прежде всего епископов). Но как только эта самостоятельность выходила за определенные им рамки, тут же следовал властный окрик. Инициатор в «симфоническом» государстве может быть один – это Победоносцев понимал лучше многих своих современников, видевших в нем лишь отрицателя, критика и врага «созидательного полета», усилившего «до кульминационного пункта полицейский режим в Православной Церкви»¹³⁴.

Политическая логика входила в противоречие с религиозными идеалами, но это не смущало Победоносцева: даже свой главный философский труд он назвал «Московский сборник», подчеркнув тем самым свое отношение к благочестивой Москве и, по большому счету, противопоставив ее нелюбимому Петербургу! С настойчивостью, достойной лучшего применения, Победоносцев пытается доказать правильность сохранения *statu quo* во всех областях духовной жизни России. Видимо, не будет ошибкой в государственной психологии

¹³⁰ Победоносцев (1). 80.

¹³¹ Победоносцев (4). 249.

¹³² Заседание Государственного Совета. 197–198.

¹³³ См.: Победоносцев (1). 291.

¹³⁴ *Витте* (2). 260.

Победоносцева искать ответ и на вопрос о причинах его административного самоуправства в Церкви.

Однако «Победоносцев не хотел общественной и культурной влиятельности иерархии и клира и властно следил за выбором епископов не только по политическим мотивам, не только ради охраны правительственного суверенитета. Это расходилось и с его личным религиозным опытом и идеалом»¹³⁵. Его опыт и идеал можно охарактеризовать одним словом: охранение. «Он не только не творец, – говорил о Победоносцеве К. Н. Леонтьев, – но даже не реакционер, не восстановитель, не реставратор, он только консерватор в самом тесном смысле слова; мороз, я говорю, сторож; безвоздушная гробница; старая „невинная“ девушка и больше ничего!»¹³⁶

Так ли уж это плохо? Если посмотреть на проблему со стороны пользы того самодержавного государства, которое реформировать опасно, то односложным ответом уже не отделаться. Убежденный в том, что «все сгнило», ничего хорошего впереди ждать нельзя, Победоносцев пытался как мог отсрочить неизбежный конец «старого мира», который для него был хорош уже тем, что «стар». Отсюда и действия. «Победоносцев не хотел религиозного пробуждения народа, он не хотел творческого обновления Церкви. Он боялся, что религиозное просвещение приведет к протестантизму»¹³⁷. Страх перед творчеством лежал в основе всех его политических решений.

Не зная «как надо», Победоносцев концентрировал свои силы на поиске ответа на иной вопрос: «как не надо», понимая, что рано или поздно остановить «поток» не удастся. Уже в правление императора Николая II, в 1900 г., Победоносцев признавался, что страна идет «на всех парах к конституции и ничего, никакого противовеса какой-либо мысли, какого-либо культурного принципа нет»¹³⁸. Подобных высказываний можно привести много. В конце концов Победоносцев оказался прав, дожив до «конституции» 17 октября 1905 г. Когда вопрос о фундаментальных государственных изменениях считался всеми серьезными политиками вопросом времени, Церковь становилась политическим заложником государства, оставаясь накрепко связана «симфоническими» узами. Наивная вера в простой народ, «верующий душой», заставляла Победоносцева отказываться от каких-либо серьезных изменений. «Для нашего мужика форма все, а вы говорите об ученых, о догматах, об учености, – заявил он однажды генералу А. А. Кирееву. – Вам хорошо, а куда мы-то денемся с нашей-то темнотой, с мужиком, – и добавил: – *Я боюсь раскола, вот чего я боюсь!*»¹³⁹

Создав иллюзию «ледяного покоя», обер-прокурор полагал, что это – панацея от надвигающихся потрясений. При таком отношении трудно было ожидать каких-либо инициатив от епархиальных преосвященных, приученных к безмолвию и выполнению распоряжений, исходивших из ведомства. Характерна история, приведенная учеником Победоносцева – известным юристом А. Ф. Кони. Сенатор А. А. Нарышкин пришел в один из приемных дней к обер-прокурору Святейшего Синода по каким-то своим делам и, не желая пользоваться привилегиями положения, стал в глубине приемной. «К. П. вышел к собравшимся в большом количестве просителям из светских и духовных лиц и, подойдя прежде всех к провинциальному архиерею, принял его благословение и спросил его, когда он думает ехать в свою епархию. „Да вот, ваше высокопревосходительство, хотел просить продления отпуска на некоторое время, чтобы продолжить лечение моего недуга у здешних врачей“. – „А вы бы, владыко,

¹³⁵ Флоровский. 412.

¹³⁶ См.: Леонтьев. 124.

¹³⁷ Флоровский. 412.

¹³⁸ См.: Киреев (1). 51 об. Запись от 10 октября 1900 г.

¹³⁹ Киреев (1). 155 об. – Запись от 9 декабря 1902 г.

лучше ехали домой в свою епархию! Ну чего вам здесь оставаться! Ведь в карты-то играть и там можно“, – отрезал ему Победоносцев громко и при всех»¹⁴⁰.

Такое отношение к полностью зависимым архиереям поражало современников, видевших, с одной стороны, глубокую личную веру обер-прокурора, а с другой – его цинизм и скептицизм. Тот же Кони, вынужден был признаться, что становится в тупик перед «загадкой двоедушия Победоносцева», понимаемой им в смысле душевного раздвоения. Спустя несколько лет после смерти обер-прокурора, взявшись однажды перечитывать «Московский сборник», Кони увидел соответствие стиля книги и образа ее составителя. «Какая пестрая смесь возвышенных картин и высоких идей – с умышленною близорукостью и мертвящим набором бездушных слов!»¹⁴¹ Человек чести и долга, Победоносцев, по мнению Кони, вместе с тем поддерживал нелепости, не признавал чужой совести и все мертвил своим дыханием.

Воспитанный по-европейски, на традициях римского права, обер-прокурор Святейшего Синода в течение всей своей жизни оставался почитателем Петра I, построившего империю на расколоте основании, уничтожившего однородность русской культуры и купившего плоды европейской цивилизации «ценой отступничества от священных традиций русского православия»¹⁴². Духовенство рассматривалось им лишь как помощник в выполнении этой задачи. Отсюда и его отношение к клирикам: почитая их сан, Победоносцев считал архиереев и священников «служащими» государства. А «служащие», чиновники должны быть прежде всего послушны властям, остальное – вторично. Однако именно на эту «вторичность» современники Победоносцева с годами стали обращать все больше внимания, полагая, что епископат не соответствует тем высоким задачам, которые призван решать. Чтобы понять, насколько верным было это мнение, необходимо коснуться вопроса о тогдашнем положении архиереев в «симфоническом» государстве.

Как известно, епископом мог быть только монах. По действовавшим в Российской империи законам монахи ограничивались в гражданских и государственных правах: не могли занимать светских должностей, без разрешения духовного начальства переменять место жительства, владеть движимым имуществом, делать духовные завещания и пользоваться правом наследования. Правда, пользоваться книгами и деньгами позволялось, как и торговать предметами собственного изготовления. Имели монахи и ряд привилегий: освобождение от податей и телесного наказания. Если монах хотел сложить с себя сан (по желанию и с разрешения начальства), то ему возвращались все права по происхождению, но с лишением чинов и званий, полученных до пострижения. В течение семи последующих лет бывший монах не имел права жениться, жить в столицах и приписываться к обществам в той губернии, где ранее монашествовал. Он также навсегда лишался права поступать на государственную службу. Однако случаи снятия сана были достаточно редки и абсолютное большинство монашеской братии оставалось верно однажды принятым обетам.

Архиереи должны были придерживаться тех же правил монашеского поведения, что и рядовые иноки. Единственным, что позволялось им «сверх меры» (как представителям духовной власти), было право завещать свою собственность. Уже к середине XIX столетия нередко стали звучать упреки монахам, якобы ведущим праздный образ жизни. Дошло до того, что «в 1869 г. Святейший Синод разослал епархиальным архиереям для обсуждения записку, в которой признавалось необходимым реформировать монастыри, с целью устранить на будущее время в обществе и литературе нареkania, направленные против мона-

¹⁴⁰ Кони (2). 265.

¹⁴¹ Кони (3). 278.

¹⁴² Зернов. 23.

стырей»¹⁴³. Главным основанием для таких нареканий служили указания на мирской образ жизни многих монастырей, имевших земли, лавки, промыслы. В записке планировалось ввести во всех монастырях *общежитие*, когда все необходимое монахи получали бы от монастыря и ничем не распоряжались бы на правах собственности. Итак, проблема «стяжания» даже официально не скрывалась, хотя метода решения ее у властей не было: среди православных обителей общежитийные монастыри составляли меньшинство.

Корпоративная замкнутость духовного сословия стояла на пути решения церковных проблем. К примеру, синодальный чиновник, близко знавший состояние монастырей в конце XIX века, полагал, что в монахи шли «только карьеристы 96-й пробы, драпируясь, конечно, в мантию спасения и благочестия»¹⁴⁴. Это явное преувеличение – ведь спустя четверть века, в революционную эпоху строительства безбожного государства, многие «карьеристы» отдали свою жизнь за веру и Церковь. Однако мнение о монахах как о карьеристах было широко распространено в церковной и околоцерковной среде. Через эту призму часто смотрели и на епископат. При этом мнения людей разных политических убеждений в этом вопросе удивительным образом совпадали. Личная религиозность многих архиереев порой была не видна за внешней помпой, а вот их стремление походить на губернаторов и генерал-губернаторов бросалось в глаза. «И чем больше тянулись иерархи к власти, чем больше погружались в сферу общегосударственных дел, своеобразно ими понимаемых, чем более резкую грань проводили между церковными и государственными делами, тем дальше уходили от своей паствы, тем меньше были ей нужны, – полагал князь Жевахов. – Вот где источник нестройный в области церковной жизни России»¹⁴⁵.

В империи было много архиереев, считал князь, но среди них почти не было настоящих монахов, хотя первейшая задача епископа – поддержание иноческого духа как главной основы и опоры православия. Жевахов верно подметил основную болезнь церковного организма – слишком большую зависимость епископата от государственной власти. Вследствие этого недуга внимание акцентировалось преимущественно на политических, а не на пастырских задачах. Епископы, действительно, не всегда понимали различие между светскими и церковными делами, но обвинять их в этом нельзя: в них видели не столько духовных отцов, сколько государственных мужей, чиновников. Впрочем, эта сторона вопроса князем обходится. Его гневные филиппики направлены на критику недостойнств клира, а не на причины, способствовавшие проявлению этих многочисленных «недостойнств». Их список, впрочем, начали составлять задолго до Жевахова.

Тогда же некоторые пылкие священнослужители стали искать выхода в оздоровлении монашеской жизни. Одним из лидеров нового течения стал молодой архимандрит Антоний (Храповицкий). Он проповедовал, что «молодое светское монашество должно совершенно изменить течение нашей общественной и государственной жизни... Конечно, – цинично комментировал эти заявления о. Антония упоминавшийся уже А. Н. Львов, – это говорит ослепленное самолюбие и властолюбие, с одной стороны, и непроходимая глупость и нахальство нынешних монахов – с другой»¹⁴⁶. Запись Львова – одно из первых упоминаний о феномене «ученого монашества», хотя автор и не употребляет еще этого словосочетания. Тем показательнее, что уже в следующей записи Львов резко критикует умственный уровень русских архиереев, находя его слишком невысоким: «В самом деле, есть много и очень

¹⁴³ См.: Энциклопедический словарь. (1). 732.

¹⁴⁴ Львов (1). Запись от 22 марта 1891 г.

¹⁴⁵ Жевахов (2). 301.

¹⁴⁶ Львов (2). Запись от 1 октября 1893 г.

много архиереев, которые решительно ничего не читают, которые везде и во всех случаях прикрываются только мантией своего архиерейского величия да внешнего благочестия»¹⁴⁷.

Косность духовенства (в том числе и архипастырей) ни для кого, включая Победоносцева, не была тайной. «Не помню, чтобы от нас загорались души... Но не было (за исключением) и дурных типов. Только дух в духовенстве начал угасать», – вспоминал те времена митрополит Вениамин (Федченков)¹⁴⁸. Людьми, чуждыми культуре, живущими интересами желудка и зачастую эксплуатировавшими веру простого народа считал князь Жевахов братию любого монастыря, а особенно лавр. На вопрос, почему монастыри стали хиреть и утрачивать свой первоначальный облик и значение, князь отвечал, что их погубили «главным образом сами же епископы»¹⁴⁹.

Столь жесткая критика епископата, думается, нуждается, в определенных комментариях. Во-первых, не стоит забывать, что многие архиереи были выходцами из белого духовенства и надели черный монашеский клобук лишь после смерти жены. Следовательно, изначально они не предполагали делать «карьеру» и оказались на вершине власти в результате личной трагедии. Во-вторых, низкий умственный уровень архиереев, о котором писали некоторые современники, и консерватизм, формализм, начетничество – вещи разные. Чтобы лучше понять, что представляли собой русские епископы, стоит проанализировать статистические данные об их социальном происхождении, образовательном уровне, возрастном цензе и т. п. С помощью материалов Словаря митрополита Мануила (Лемешевского)¹⁵⁰ и иных справочных изданий¹⁵¹ можно решить поставленную задачу.

Итак, к концу победоносцевского правления (то есть к 1905 г.) в Русской Церкви было 109 епископов, большинство которых происходили из «духовного корня» (72 человека). 11 человек происходили из иных сословий (дворян, мещан и т. п.). Данные о социальном происхождении 26 архиереев отсутствуют, хотя возможно предположить, что многие из них происходили из семей священно- и церковнослужителей. Образовательный ценз большинства преосвященных нельзя назвать низким: из 109 человек 99 получили в свое время высшее (редко – незаконченное высшее) образование, преимущественно закончив духовные академии. Многие имели ученые степени магистров и докторов богословия.

Теперь о карьере. Из 109 епископов 40 приняли монашеский постриг по вдовстве. Следовательно, около 37 % русского епископата имели ранее семью. Средний возраст архиереев чуть превышал 50-летнюю отметку. Принципиальных изменений не произошло и в дальнейшем, хотя численность епископов увеличилась. Так, в 1916 г. около 33,5 % епископов ранее имели семью: на 143 архиерея приходилось 48 вдовца. Как и прежде, абсолютное большинство составляли дети клириков. Более 90 % имели высшее образование (по преимуществу духовное). Средний возраст архиереев, как и раньше, чуть превышал 50 лет.

Это были знавшие жизнь, прежде всего и преимущественно жизнь церковную, священнослужители, облеченные большим внешним авторитетом. Обманчивый авторитет и являлся тем соблазном, который выдерживали не все. «Пышность и торжественность всей архиерейской обстановки неразумными ревнителями величия владычного сана, – с одной стороны, самими честолубивыми и славолубивыми владыками, – с другой, у нас [в России. – С. Ф.] – часто доводились до абсурда, до полного извращения самой идеи епископского служения»¹⁵². Было и еще одно обстоятельство, на которое я указывал в самом начале

¹⁴⁷ Львов (2). Запись от 17 октября 1893 г.

¹⁴⁸ Вениамин. 112.

¹⁴⁹ Жевахов (2). 303.

¹⁵⁰ См.: Manuil (I–VI).

¹⁵¹ См. напр.: За Христа пострадавшие.

¹⁵² Шавельский (2). 168.

параграфа: архиереи редко задерживались на одном месте более 10 лет. Согласно данным на 1905 г., например, из 64 епархиальных архиереев лишь 16 человек служили на одном месте более пяти лет, 22 епископа – от двух до пяти, 13 – около 1 года и 13 – менее 1 года¹⁵³. Не соответствующая церковным канонам система «перетасовок» архиереев, а также сыпавшиеся на владык ордена и отличия породили, по мнению протопресвитера Георгия Шавельского, карьеризм и искиательство, неведомые в других Православных Церквях¹⁵⁴.

Таким образом, сама система формировала у архиереев те качества, которые у многих близко знавших церковные нужды людей вызывали стойкое неприятие. Дело заключалось не в низком умственном уровне епископата, а в самом строе внутрицерковной жизни, при котором владыка был полностью зависим от обер-прокуратуры и в то же время имел возможности «вязать и решить» в своей епархии, порой неразумно проявляя собственную власть по отношению к подчиненным ему клирикам. Двойственность положения русских архиереев неминуемо сказывалась на их отношении к вопросу о церковных реформах. Осознавая свою полную подчиненность светским властям, архиереи были пассивны и в подавляющем большинстве не заявляли публично о необходимой корректировке церковно-государственных отношений, надеясь на государственную инициативу. Однако молчание ошибочно было рассматривать как согласие. Практически единодушная поддержка иерархами идеи церковной реформы в 1905 г. доказала это. Но еще задолго до Первой российской революции в вопросе о будущем Русской Церкви зазвучали новые нотки: был поставлен вопрос о «новом монашестве», монашестве «ученом».

Вопрос этот связан с именем известного богослова и церковного деятеля конца XIX – первой четверти XX столетий митрополита Антония (в миру Алексея Павловича Храповицкого; 1863–1936). Представитель старинного дворянского рода, владыка, среди предков которого были соратники Екатерины Великой, с детских лет мечтал посвятить свою жизнь служению Церкви. Согласно легенде, молодой Алексей Храповицкий стал для Ф. М. Достоевского прообразом Алеши Карамазова. Закончив в 1885 г. столичную духовную академию, Храповицкий принял монашеский постриг и тогда же был назначен помощником инспектора академии. Три года спустя он уже доцент и магистр богословия, а с 1890 г. ректор Московской духовной академии и архимандрит. В 1897 г. отца Антония перевели ректором в Казань, в том же году, в возрасте 34-х лет – хиротонисали во епископа Чебоксарского. Уже тогда в церковной среде на него смотрели как на одного из наиболее ярких православных деятелей, которых ожидает большое будущее. Будущий митрополит никогда не скрывал своего недовольства положением Русской Церкви и считал, что синодальные порядки требуют кардинальных изменений. Петровскую реформу он резко критиковал и ратовал за восстановление патриаршества. Еще в начале 1890-х годов, будучи ректором МДА, о. Антоний, совместно с государственным контролером Т. П. Филипповым, публично высказался по этому вопросу – «мысль о созыве Всероссийского Собора давно уже зреет в сознании мудрых архипастырей русской Церкви, и для многих из них она составила предмет вожделенных желаний»¹⁵⁵.

Стремясь пополнить ряды ученого монашества, способного стать на высоту предъявляемых жизнью задач, о. Антоний стал активным пропагандистом монашеского пострига в среде студентов духовных школ. По отзыву современника, ректор «принялся стричь направо и налево, не считаясь ни с возрастом, ни с дарованиями, ни с настроением, ни с прошлым, ни с настоящим студента»¹⁵⁶. Познакомившись в начале XX века с владыкой и сразу же отметив

¹⁵³ Преображенский (2). 331.

¹⁵⁴ Шавельский (2). 169–170.

¹⁵⁵ Цит. по: Полунов. 37.

¹⁵⁶ Шавельский (2). 162.

его ум и знания, генерал А. А. Киреев вынужден был согласиться с мнением протопресвитера военного духовенства И. Л. Янышевым, ранее писавшим генералу про Антония, что «он человек, для которого все не схимонашеское – дьявольское наваждение. Он дошел до того, – продолжал генерал, – что считает все каноны – обязательными!!! чуть не догматами. Да ведь я на основании канонов (конечно не догматических) улечу [так в тексте. – С. Ф.] 9/10 нашего духовенства и мирян в ересь! Как он этого не понимает?!»¹⁵⁷

На первый взгляд кажется парадоксальным, что такой человек мог пропагандировать свои взгляды при Победоносцеве и не встречать с его стороны отпора, – ведь обер-прокурор не был сторонником «ученых монахов» и считал наиболее правильным такое положение, когда духовенство не выделяется ученостью, «дабы не отделяться от народа»¹⁵⁸. Как рассказывал протопресвитеру Георгию Шавельскому директор канцелярии Святейшего Синода В. И. Яцкевич, обер-прокурор с ужасом смотрел на увеличение «ученого монашества», не раз повторяя: «Ох, уж эти монахи! Погубят они Церковь!» К таким «ученым» Победоносцев относился с недоверием, пренебрежением и даже презрением. По мнению о. Георгия, Победоносцев не поставил преграды только в силу субъективных причин своего характера: «Чтобы решительной рукой остановить оказавшееся негодным и опасным и вместо него создать новое, лучшее, – для этого у него часто не доставало творческого синтеза или воли, – вернее того и другого. И он примирялся со злом и даже своей пассивностью попустительствовал тому, что сам отрицал»¹⁵⁹.

Плоды этого «попустительства» были разные. Нельзя отрицать, что многие «ученые монахи» сыграли выдающуюся роль в жизни русской Церкви, явив образцы настоящего религиозного горения. Однако «ученое монашество» как система, позволявшая сделать быструю карьеру академическим постриженникам, заслуживала только отрицательного отношения. Так как практически все авторы, писавшие об этом феномене, имели в виду именно систему, то неудивительно, что их оценки «ученого монашества» оказывались удивительно похожими одна на другую. Понятно также, что эти оценки не могли найти понимания у Антония (Храповицкого), смотревшего на «ученое монашество» с принципиальной, теоретической, если угодно, точки зрения.

Перед тем как более подробно рассмотреть точку зрения владыки, вновь обратимся к непримиримым критикам «ученого монашества». Среди них были разные люди – и клирики (протопресвитер Г. Шавельский), и ученые (профессор СПбДА Н. Н. Глубоковский), и чиновники (товарищ обер-прокурора Святейшего Синода князь Н. Д. Жевахов). По-разному оценивая предреволюционную церковную историю и даже с неприязнью относясь друг к другу (Жевахов – о. Шавельский), они одинаково отрицательно оценивали развившуюся «монахоманию», единственной целью которой зачастую была епископская хиротония.

Вспоминая 1890-е годы, Н. Н. Глубоковский отмечал, что именно тогда стало складываться мнение, будто духовные академии «не имели даже и небольшие запасы церковности, а были *духовными* больше по красовавшейся на них вывеске». Профессор считал, что «эти коварные инвективы» появились с искусственным развитием нового монашества, создавшего в русской Церкви особое «направление», провозглашавшее и практиковавшее, «в духе истинной церковности», что «монахам все позволено, разрешается и прощается». В дальнейшем, писал Глубоковский, «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

¹⁵⁷ Киреев (1). 147 об. Запись от 24 мая 1902 г.

¹⁵⁸ Киреев (1). 114 об. Запись от 28 декабря 1901 г.

¹⁵⁹ Шавельский (2). 163.

человеческое племя, спасающееся только монашеским клобуком»¹⁶⁰. Понятно, что Глубоковский критиковал то течение, которое было связано с именем владыки Антония и предполагало всяческую популяризацию монашеского жития. Впрочем, не только «жития», но и карьеры, которая для «ученого монаха» разворачивалась с калейдоскопической быстротой.

Карьера «ученого монаха» представлялась современникам как быстрое продвижение по ступеням служебной лестницы: сначала постриг в академии, затем служба инспектором (или ректором) семинарии, настоятелем монастыря и, наконец, «владыкой». На этом пути будущий архиерей соприкасался, по мнению современников, лишь с великосветскими гостиными и салонами знати, но не с оградой монастыря. В результате, такие епископы «оказывались мало подготовленными к сложному делу управления епархиями, а в сфере иноческой жизни так и совсем не разбирались, ибо не имели ни малейшего духовного опыта»¹⁶¹. Аналогичного мнения придерживался и протопресвитер Георгий Шавельский, называя наружно почетную жизнь «ученого монаха» духовно убогой и считавший, что только исключительные неудачники (и то не всегда), встав на этот путь, могли потерпеть фиаско. В прежние времена, писал он, даже самые неразумные хозяйки с большей осторожностью выбирали себе прислугу, чем в Русской Церкви избирали будущих архипастырей. «У нас не хотели как будто понять, что, дабы уметь властвовать, надо научиться подчиняться, и что властвовать – не значит управлять»¹⁶². По глубокому убеждению о. Георгия, скудость во «святительстве» была одной из главных причин церковного застоя и всяческих неустройств в церковной жизни. Самая первая церковная реформа, полагал протопресвитер, должна коснуться епископата¹⁶³.

Впрочем, не только мемуаристы затрагивали вопрос о составе епископата и «ученом монашестве», из которого преимущественно рекрутировались архиерейские кадры перед революцией. Этот вопрос волновал и современников. Антоний (Храповицкий) на проникавшее в церковное общество недовольство засильем чернецов ответил статьей-справкой, в которой пытался доказать, что запугивание «учеными монахами» – обман. На 1907 г., писал владыка, из 57 ректоров духовных семинарий только 29 монахов; инспекторов – и того меньше (только 8). Из 187 смотрителей духовных училищ и 187 их помощников – монахов только 7. Таким образом, на 488 начальствующих приходится 44 монаха (9 % от общего числа)¹⁶⁴.

Архиепископ, впрочем, не сумел убедить церковную общественность столь показательными цифрами. Современники обращали внимание на болезненные, по их убеждению, тенденции, а не на статистические факты. Спустя менее трех месяцев после статьи об «ученом монашестве», на нее откликнулся известный церковный публицист и писатель Евгений Поселянин (Погожев). Статья его была опубликована в той же правой газете «Колокол», что и статья владыки. Поселянина волновало, что представители современной ему иерархии избирались почти исключительно из кадров «ученого монашества», а сами архиереи, чем дальше, тем более сияли «своей юностью».

«Мы смеем думать, – писал Поселянин, – что тот обычный путь, которым молодой „ученый монах“ подвигается ныне к епископству, есть путь не совсем правильный, и что быстрое движение по иерархическим ступеням вверх молодого человека, только что окончившего свое образование, лишает его возможности вдуматься в жизнь, сосредоточиться, составить крепкое и цельное мирозерцание, не говоря уже о том, что в таких обстоятель-

¹⁶⁰ Глубоковский. 240.

¹⁶¹ Жевахов (2). 304.

¹⁶² Шавельский (2). 160, 165, 167.

¹⁶³ Шавельский (2). 175.

¹⁶⁴ Антоний (1).

ствах люди не имеют возможности должным образом усваивать себе главных начал духовно-подвижнической жизни: иноческого смирения, привычек аскетизма и сосредоточенности». Писатель предлагал также, чтобы молодые постриженники из духовных академий, а также собирающиеся только стать монахами проводили несколько лет в строгих монастырях¹⁶⁵.

Архиепископ Антоний через две недели написал письмо в редакцию. На доводы Поселянина ответить ему было очевидно нечего, почему владыка одни аргументы писателя вовсе проигнорировал, а другие попытался разбить, согласившись с ними. Антоний заявил, что посылать постриженников в монастыри, конечно же, дело хорошее, «да вернутся ли они из монастырей на духовно-учебную службу в современную разбойническую школу?» На такой спекулятивный вопрос невозможно было найти однозначный ответ. Однако его постановка обнаружила принципиальное отличие между теми, кто критиковал «ученое монашество» и его идейными вдохновителями, убежденными в том, «что только одни монахи, конечно не все и не всегда умело, старались и стараются сообщить свое благочестие, свое религиозное одушевление, свои церковные идеалы учащемуся юношеству»¹⁶⁶.

Идеалы, которыми вдохновлялся архиепископ Антоний, разумеется, были самыми возвышенными и преследовали цель улучшения личного состава русского епископата. Но в условиях огосударствления Церкви, когда архиерей был не только и, порой, не столько пастырем, сколько чиновником, ставка на молодых иноков-«академистов» не могла оказаться выигрышной. Освобождение Церкви от тесных государственных объятий скорее привело бы к улучшению состава архиереев, чем искусственное развитие «ученого монашества». Разумеется, вопрос о введении свободы совести западноевропейского образца в императорской России тех лет ставиться не мог – страна была православной *de jure*. Абсолютным большинством клириков и верующих мирян это обстоятельство воспринималось как несомненное благо. Проблема формулировалась по-иному: «Может ли наша современная Церковь дать ответ на современные вопросы, которые ей ставятся жизнью. Может, – отвечал генерал Киреев еще в 1902 г., – *но под условием значительного одухотворения*, а на это Победоносцев не решится...» А Церковь, считал генерал, «должна дать ответ на *всякий* вопрос, поставленный *всяким*»¹⁶⁷.

Уже постановка вопроса поражает – «одухотворение Церкви» зависит от Победоносцева! Однако Киреев имел в виду институциональную Церковь, а потому, говоря о ее одухотворении, не мог сразу же не вспомнить о «симфонии». С этой точки зрения, его заявление вполне логично и осмысленно, его даже можно продолжить: и наследники Победоносцева в итоге не решились на «одухотворение», предпочитая сохранять все по-старому. А сохраняя прежние синодальные традиции, трудно было надеяться на возрождение церковной самостоятельности, изменение в лучшую сторону «наличного состава» русских епископов и на многое другое. Оставалось только фиксировать существовавшие проблемы, с горечью отмечая наличие средостения не только между царем и подданными, но и между архипастырями и верующим народом, призывая помолиться, чтобы поменьше было «владык», а побольше «благопопечительных отцов в Церкви, согревающих свою паству не одними холодными архипастырскими посланиями, а теплым, живым, широким и сердечным общением с ней»¹⁶⁸.

Стоит обратить внимание на этот призыв к одухотворению Церкви, к оживлению духовных связей между «клиром и миром». Причиной средостения, существующего между царем и народом, а также между епископами и «телом церковным», автор-инок называл формализм государственной и церковной бюрократии. Однако таковы были правила, по кото-

¹⁶⁵ Поселянин.

¹⁶⁶ Антоний (2).

¹⁶⁷ Киреев (1). Запись от [?] декабря 1902 г.

¹⁶⁸ Меньшиков. 19.

рым жила церковно-государственная система. Обвинять эти правила, не подвергая сомнению сам принцип церковно-государственного единства, достаточно бессмысленно. Клирики и архиереи в абсолютном большинстве своем были выходцами из народа и являлись «естественным продуктом общественной среды, отображая на себе все ее достоинства и недостатки»¹⁶⁹.

Современники, отмечавшие «скудость во святительстве», именно в этом оскудении и видели главную причину церковного застоя, полагая, что архиереи не отвечают высоким задачам религиозного возрождения. Значило ли это, что архиереи плохо разбирались в вопросах «церковного строительства» и всячески тормозили дело давно назревшей реформы церковно-государственных отношений? Однако события революционных лет ясно показали, что архиереи приветствовали проведение Собора и восстановление нарушенных еще при Петре Великом канонов. «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» и «Журналы и протоколы Высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия» стали ответом на запросы времени. Но «вопрос о церковных преобразованиях оставался слишком тесно связанным с общим течением политической жизни»¹⁷⁰. Светская власть сама определяла – давать голос церковному священноначалию и церковной общественности, или нет. Если представители общественности порой позволяли себе выступать, даже когда их не спрашивали, то архиереи такой возможности не имели или, во всяком случае, ею не пользовались. Как справедливо заметил протоиерей Георгий Флоровский, «обратный ход в политике сразу же повторился и в церковном управлении. Вопрос о реформах был отложен, если и не вовсе снят»¹⁷¹. Учитывая, что в русской Церкви практически вся власть принадлежала архиереям, которые, в свою очередь, были полностью подконтрольны светской «симфонической» власти, нетрудно понять мысль отца Георгия о связи политики и церковных реформ. Как отмечает тот же автор, в то время «внимание почти вполне поглощалось внешними реформами и преобразованиями. *И очень немногие сознавали, что нужен духовный сдвиг*». Флоровский полагал, что восстановление внутреннего мира и порядка возможно лишь в духовном и аскетическом подвиге¹⁷². В связи с этим он говорил и о необходимости монашеского возрождения, в том числе и о возрождении монашества епископов. Итак, вопрос вновь предполагалось рассматривать с «личностных» позиций. Круг замыкался. Проблема нравственного возрождения монашества не могла решиться в результате проведения церковных реформ, ее решение ставилось в зависимость от целого ряда обстоятельств: политических, идеологических, психологических и религиозных.

Чем сильнее было государство, тем меньше оно было заинтересовано в церковных реформах. Однако в моменты ослабления государства ситуация менялась, и перед Церковью возникали старые вопросы о восстановлении канонического строя управления. Заявляя государству свои претензии и желая получить его согласие на созыв Собора, архиереи вынуждались к активности, в принципе им не свойственной. Не случайно в годы Первой российской революции наиболее дальновидные и осведомленные современники заговорили, что только преследуемая, угнетенная Церковь очистится от двухсотлетней «протекции» государства. «Конечно, – писал генерал Киреев, – 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!»¹⁷³

¹⁶⁹ Меньшиков. 15.

¹⁷⁰ Флоровский. 483.

¹⁷¹ Флоровский. 483.

¹⁷² Флоровский. 483.

¹⁷³ Киреев (2). Запись от 30 мая 1906 г.

Аскетическое возрождение, о котором впоследствии писал о. Георгий Флоровский, в таких условиях могло стать единственной возможностью преодоления средостения между архиереями и простыми мирянами. Церковная реформа не могла осуществиться без «духовного сдвига», поскольку «господство государства над Церковью в психологии царских и высших кругов действительно было, к общему горю»¹⁷⁴.

Весной 1905 г., обеспокоенный стремлением Святейшего Синода созвать Собор, Победоносцев не нашел ничего лучше, как написать императору об «отчаянных воплях», которые якобы шлют «простые русские люди» и белое духовенство в адрес инициаторов церковной реформы. «Они испытали и знают, – писал обер-прокурор, – что архиерейское управление почти всюду наполнено неправды, хищений и самовластия. Все видели себе заступничество и прибежище в обер-прокуратуре и теперь страшатся архиерейского всевластия»¹⁷⁵. Подобное заявление в устах обер-прокурора Святейшего Синода выглядело по меньшей мере странно, поскольку епископы назначались на кафедры императором по представлению главы ведомства православного исповедания.

Идеолог «государственного всевластия», Победоносцев прекрасно знал недуги церковной жизни, но был искренно убежден в том, что бороться с ними могла только светская власть, обер-прокуратура, представлявшаяся ему в виде некоего верховного арбитра. Жестко критикуя архиереев, Победоносцев как будто не замечал собственной ответственности: если так плохи архиереи, то почему за 25 лет своего управления ведомством православного исповедания обер-прокурор не сделал ничего, чтобы изменить ситуацию? Непрерывно перемещая архиереев с места на место, Победоносцев, получается, так и не воспитал не только «хорошие», но даже просто послушные его воле кадры. Не трудно понять, что столь рискованное заявление о состоянии епископата было сделано от страха упустить инициативу и потерять контроль над Церковью. Обер-прокурор был убежден, что иерархи не в состоянии самостоятельно разрешить церковные проблемы, не затронув вопрос о религиозных прерогативах светской власти.

Будущее показало, что он не ошибался. Однако и иерархов нельзя обвинить в недомыслии – разве что в политической наивности или близорукости: понимая необходимость изменений, русские епископы полагали, что возможно сохранить «симфонические» отношения с государством и охраняемое законом первенство Православной Российской Церкви, ликвидировав недостатки петровской системы. Опыт революционных лет, а также последующие годы показали, что подобная схема идеалистична. К тому же, привычка к послушанию светским властям, отказавшимся «в ближайшее время» созывать Собор, также сыграла свою роль – большинство архиереев перестало публично настаивать на *реформе*, хотя вопрос о *реформах* обсуждался вплоть до революции 1917 г.

И «ученые монахи», и епископы – выходцы из белого духовенства, вполне компетентные решать вопросы церковной жизни православной России, были психологически не готовы отказаться от союза с властью. В этом обстоятельстве, как мне кажется, необходимо искать корень «епископской проблемы», ту двойственность в восприятии «князей Церкви», которая бросается в глаза при изучении церковно-государственных отношений конца XIX – начала XX столетий. С одной стороны, епископы характеризуются современниками как эгоистически настроенные, властолюбивые и недостаточно культурные люди, с другой, – на примере 1905–1906 гг. – мы видим в них вполне понимавших насущные церковные задачи, духовно трезвых и религиозно образованных пастырей. «Кастовость» духовного сословия, традиции подчинения светским властям, отношение к духовенству (и прежде всего – к иерархии) как к чиновникам ведомства православного исповедания, – все это вместе и при-

¹⁷⁴ Вениамин. 139.

¹⁷⁵ Победоносцев (3). 186.

вело к тому, что русский епископат не сумел правильно понять природы «симфонической» власти Российской империи, а после прихода к власти в России большевиков стал жертвой этого неправильного понимания. Можно предположить, впрочем, что более раннее прозрение скорее всего не смогло бы изменить реального положения.

Однако тот факт, что Святейший Синод, а вслед за ним почти все епископы Православной Российской Церкви в начале XX столетия решились заявить о необходимости реформ, заслуживает специального рассмотрения, тем более, что это заявление было сделано на фоне активной публицистической «подготовки», осуществленной как светской, как и церковной печатью.

Глава 2.

Публицистическая «подготовка» и начало реформ

§ 1. Богоискательство русской интеллигенции и Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге (1901–1903)

Давно и справедливо подмечено, что конец XIX – начало XX столетий – один из самых сложных и противоречивых периодов в истории Российской империи, когда, по словам современников, менялось «самое чувство жизни»¹⁷⁶. Происходившие в стране социально-экономические изменения требовали продолжения в политической сфере, пересмотра государственной идеологии. Это понимали не только «либералы», но и многие консерваторы. Однако император Николай II, воспитанный, как и его отец, обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым, считал необходимым и дальше сохранять прежнюю форму. Искренно полагая, что простой народ беззаветно верен самодержавной идее и что эту идею разрушает только «безбожная интеллигенция», Победоносцев был убежден в правильности однажды выбранной политической линии: охранять «народную веру» от враждебных на нее «поползновений», поддерживая обрядоверие и не стремясь к духовному просвещению масс.

Собственно говоря, обер-прокурор никогда и не скрывал этих своих идей, высказывая их как на страницах «Московского сборника», так и в частных беседах. Изданный впервые в 1896 г. – в год коронации императора Николая II, – «Сборник» сразу стал явлением в русской культурной жизни, вызвал многочисленные комментарии. И действительно, в книге поднимались злободневные вопросы: об отношениях Церкви и государства, о конституции («великой лжи нашего времени»), о народном просвещении, о печати и о многом другом. Поднимался там и вопрос о вере и неверии. Любому непредвзятому читателю было ясно, что для автора идея сохранения стабильности связывалась с охранением религиозной «формы».

Не случайно, уже в 1902 г. он откровенно говорил А. А. Кирееву о примате религиозной формы в представлениях простого народа и о необходимости сохранения этой формы во что бы то ни стало¹⁷⁷. Однако даже для консервативного Киреева было ясно, что от такого взгляда страдали культурные слои общества, да и мужика невозможно было спасти от «тлетворного влияния» интеллигенции. Генерал видел опасность в том, что если сама Церковь не выведет народ «из темноты», то на путь ложной истины его выведут «нигилисты, толстовцы, пашковцы». Убежденный славянофил, А. А. Киреев полагал необходимым оживление духовной жизни и проведение реформ в духе философии Хомякова и Киреевского. Причиной тому было ясное понимание сложности внутривластного положения России, несущейся «на всех парах» к конституции. Разговоры об этом постоянно встречаются на страницах дневника генерала.

Вспоминая прошедшую на его глазах историю России, хорошо информированный и близкий к верхам, Киреев так описывал последнее двадцатилетие XIX века: «Александра II убили. Понятно, что Александр III должен был подтянуть поводья, остановить ход Рос-

¹⁷⁶ Флоровский. 452.

¹⁷⁷ См.: Киреев (1). 155 об. – Запись от 9 июля 1902 г.

сии. Но вместо того, чтобы через 2, 3, ну 4 года повести Россию по славянофильскому либеральному пути, Александр III продолжил затягивать поводья, давал машине задний ход. Его авторитет был еще довольно велик для того, чтобы государственное здание еще держалось, фасад стоял. Но с его смертью авторитет погиб в противоречиях внешней и в особенности внутренней политики, нужно было стать добровольно на путь реформ в славянофильском духе, вышло обратное – испуг – западная конституция»¹⁷⁸.

Занося в 1906 г. эти мысли в дневник, старый генерал лишь констатировал факт, что консервативный вариант развития к тому времени стал уже невозможен. Трудно сказать, существовала ли возможность реализации программы Киреева. Но ничего и не было сделано для этого. Осознание того, что социально-экономическое развитие страны неминуемо поставит на повестку дня вопрос об ограничении самодержавной власти, свидетельствовало о правильном диагнозе политической «болезни» империи. Но предложение методов ее лечения привлекало внимание к религиозным проблемам, – ведь империя была конфессионально ориентирована, а Православная Церковь считалась господствующей.

Таким образом, вопрос о будущем страны естественно выводил и на вопрос о необходимых реформах Церкви, заставлял задуматься над возможностью их осуществления. Связь религиозного и политического факторов была в России слишком прочной. Думается, именно поэтому в конце XIX столетия усилившийся в кругах русской интеллигенции интерес к религии и Церкви оказался важным фактором как светской, так и церковной жизни страны. Стеереотипное восприятие интеллигенции как носительницы атеизма и богоборчества должно было претерпеть существенные изменения. Победоносцевский взгляд на Церковь как на оплот «народной веры» подвергался корректировке, а идеология православного государства делала неизбежным пересмотр старых церковногосударственных отношений.

Нельзя не признать, что интерес к религии и Церкви был вызван социально-психологическим кризисом, охватившим многих думающих и ищущих людей того времени. Охарактеризованное протоиереем Георгием Флоровским как «перевал сознания», это время сформировало новый тип людей, отличных и от прежних религиозно ориентированных славянофилов, и от их нерелигиозных антиподов. Русских богоискателей невозможно понять, не учитывая времени их появления и генетической связи с русской позитивистской традицией. Богоискательство – своего рода преодоление позитивизма предшествующих поколений, вдохновлявшихся идеями таких писателей, как Чернышевский, Добролюбов, Писарев. Почву для встречи русской интеллигенции с Церковью подготовили также писатели и философы, но придерживавшиеся принципиально иных взглядов – Леонтьев, Соловьев, Достоевский.

В конце XIX столетия культурная элита открыла для себя ранее неизвестный ей мир русской святости, стала посещать известные православные обители – Оптину пустынь, Валаамский монастырь, Саров и Соловки. Интерес к православию, однако, не приводил к падению интереса к социальным проблемам «мира сего», даже стимулировал его. Чем дальше, тем больше укреплялось желание найти у Церкви ответы на злободневные вопросы, утолить не только религиозные искания, но и жажду человеческой справедливости. Болезненно переживший то время философ Н. А. Бердяев в воспоминаниях отмечал, что тогда «христианство в своей исторической, то есть относительной форме подходило к концу. Новая эпоха в христианстве выражалась главным образом в критике и предчувствиях»¹⁷⁹. Чувство страха, вызванного ощущением скорого «окончания истории», приводило в конце XIX – начале XX столетий и к тому, что вместе с интересом к православию в среде русской интеллигенции пробуждалась самостоятельная философская мысль, расцветала поэ-

¹⁷⁸ Киреев (2). 184 об. Запись от 20 сентября 1906 г.

¹⁷⁹ Бердяев (1). 182.

зия, обострялась эстетическая чувствительность, росли религиозное беспокойство, интерес к мистике и оккультизму.

В этих условиях болезненно широко распространились эсхатологические предчувствия. Всерьез увлекавшийся апокалиптическими проблемами Андрей Белый в конце жизни вспоминал, что еще Владимир Соловьев отразил Апокалипсис «в субъективном чувстве конца, охватившем его; а потом и многих интеллигентов: без почвы». Изучением Апокалипсиса увлекался В. В. Розанов; о нем писали Д. С. Мережковский и шлиссельбургский сиделец Н. А. Морозов, вычислявший «астрономический смысл Апокалипсиса»; им «бредила» (по выражению А. Белого) автор «Третьего Завета» А. Н. Шмидт и «соблазнился» (по мнению того же А. Белого) А. А. Блок. Сам Андрей Белый читал Сведенборга и Ньютона, общался со знатоком, комментировавшим Апокалипсис лишь для «посвященных» – бывшим народовольцем Л. А. Тихомировым, который в 1888 г. отрекся от революционных убеждений и стал активным публицистом консервативного толка¹⁸⁰. Подобные интересы свидетельствуют о том, что религиозные вопросы были тогда актуальными для многих русских интеллигентов, вне зависимости от их политических и идейных взглядов.

Однако все это не свидетельствовало о нравственном выздоровлении русского образованного общества, большинство представителей которого прошло позитивистскую школу: «Павших было больше, чем достигших. Немногие нашли себя в Церкви. И слишком многие остались, захотели остаться вне». Констатируя это протоиерей Г. Флоровский обращал внимание на феномен марксизма, на его критико-религиозные мотивы («утопическое мессианство, прежде всего, и затем чувство общественной солидарности»). По его мнению, именно марксизм повлиял на поворот религиозных исканий в России в сторону православия: из марксизма вышли Булгаков, Бердяев, Франк, Струве. «Все это были симптомы какого-то сдвига в глубинах»¹⁸¹.

К сожалению, дать более развернутое определение этому сдвигу вряд ли возможно: социально-психологические процессы трудно поддаются точному определению. Однако очевидно, что пробуждение религиозной мысли, активизируемой социальными запросами, не могло не затронуть и Православную Церковь. Многие ее интеллигентные чада устремились к религиозной жизни. Но на пути стояла победоносцевская система. Требовалось разрушение барьера между «культурным» слоем общества и «простым народом», ибо «Церковь не только освящала государство, это был духовный дом русского народа, в котором он осознавал свое братство, единство и взаимную ответственность»¹⁸². Взаимная ответственность могла возникнуть лишь в случае ликвидации старого, существовавшего со времен Петра Великого, *психологического* разделения русского общества.

Вопрос о восстановлении единого «духовного дома» можно считать главным среди всех, которые необходимо было решить русским богоискателям. Успешность этого дела напрямую зависела от того, смогут ли богоискатели найти общий язык с клириками той Церкви, войти в которую они так стремились. Впрочем, для преодоления разрыва необходимо было побороть и старое искушение собственной самодостаточностью, научиться именно в Церкви искать ответа на главные вопросы бытия. Показателен в этой связи пример писателя Леонида Андреева, остро чувствовавшего свою оторванность от литературных традиций XIX столетия. Новая эпоха отчаяния и надежд диктовала его творчеству новое содержание, требовала новых форм. «Но не социальные потрясения были основным источником той тревоги, того „безумия и ужаса“, которые наполняли андреевские произведения.

¹⁸⁰ Белый (1). 156–157.

¹⁸¹ Флоровский. 454.

¹⁸² Зернов. 72.

Квинтэссенция умонастроений Андреева – это трагедия одинокой личности, которую утрата веры в Бога – величайшая утрата этой эпохи – поставила перед лицом Абсурда»¹⁸³.

Эти слова можно считать комментарием к свидетельству протоиерея Г. Флоровского о павших, которых было больше, чем нашедших себя в Церкви. Тем ценнее кажется тот опыт, который все-таки приобрели «нашедшие», почувствовавшие опасность, исходящую от «человекобожия». Одиночество – плату за приобретенное в нравственной борьбе знание – побороть оказалось труднее. Почти в то же время, что и Л. Андреев, Д. С. Мережковский в стихотворении «Одиночество» писал:

«В своей тюрьме, – в себе самом,
Ты, бедный человек,
В любви, и в дружбе, и во всем
Один, один во век!...»¹⁸⁴

Страх одиночества, желание его преодолеть вызывало у писателей-символистов, близких Мережковскому по духу, реакцию на позитивизм и безверие. По словам современного философа Арсения Гулыги, в конце XIX – начале XX столетий в культурной жизни России философско-религиозный ренессанс возник наряду с декадансом (упадком мысли и нравственности) и, в итоге, вышел за рамки страны, всколыхнув духовную жизнь Европы и определив поворот западной мысли в сторону человека¹⁸⁵. «Гуманизация» в тех условиях предполагала изменение акцентов: самоценность личности шла на смену рассмотрению человека как средства для достижения возвышенной цели. Личность же лучше всего может быть раскрыта и сознана в религии и через религию. Не удивительно, что работая над первой трилогией «Христос и Антихрист» Д. С. Мережковский ощутил несовместимость идеалов христианства и ценностей гуманизма, метафизическую разорванность Царства Небесного и царства земного¹⁸⁶.

Пытаясь объяснить происходившее тогда, супруга Мережковского, умная и тонкая З. Н. Гиппиус, вынуждена была ограничиться констатацией: «Что-то в России ломалось, что-то оставалось позади, что-то, народившись, или воскреснув, стремилось вперед... Куда? Это никому не было известно, но уже тогда, на рубеже веков, в воздухе чувствовалась трагедия. О, не всеми. Но очень многими, в очень многих»¹⁸⁷.

Что же все-таки ломалось, и что стремилось вперед? Откуда возник такой интерес к религиозным вопросам у ранее равнодушной к религии интеллигенции? Однозначного ответа не было и у живших в то время. Пророчества о близящемся конце мира, появлявшиеся довольно часто в последние годы существования самодержавия, по мнению Н. А. Бердяева, «может быть, реально означали не приближение конца мира, а приближение конца старой императорской России»¹⁸⁸. В этой фразе, возможно, и заключена разгадка появления богоискательства.

Впрочем, понимание грядущего конца империи наблюдалось и в консервативном лагере – примеры заявлений К. П. Победоносцева и А. А. Киреева достаточно показательны, несмотря на то, что выход из тупика они видели по-разному. Собственно говоря, соотношение мировосприятия Победоносцева и интеллигентов-богоискателей – это вопрос зна-

¹⁸³ Богданов. 17.

¹⁸⁴ Цит. по: Михайлов. 7.

¹⁸⁵ Гулыга.

¹⁸⁶ См.: Михайлов. 13.

¹⁸⁷ Гиппиус (1). 208.

¹⁸⁸ Бердяев (2). 163–164.

ков: то, что для обер-прокурора представлялось благом, богоискателями воспринималось как несомненный вред. Победоносцев игнорировал социальное «взросление» страны, оно представлялось ему ненужным и вредным. Но разрушение исторической формы Российской империи, в качестве неотъемлемого элемента которой воспринималась и цементирующая все «народная вера», не могло рассматриваться в отрыве от происходящего в Европе. Кризис христианского сознания, переживавшийся в начале XX века на Западе, не мог не наносить ударов русским «охранителям», вызывая у них желание остановить поток времени, даже наперекор здравому смыслу. Своя логика в этом была: ведь Православная Церковь в России помогала светской власти решать *в том числе* и политические вопросы, являясь и особым духовным ведомством – ведомством православного исповедания.

Не стоит забывать, что чувства близости конца переживались не только в России. К примеру, протестантский теолог Альберт Швейцер (1875–1965) в автобиографических записках указывал, что его жизнь омрачали два переживания. «Первое состоит в понимании того, что мир предстает необъяснимо таинственным и полным страдания; второе – в том, что я родился в период духовного упадка человечества»¹⁸⁹. А. Швейцер замечал, что современный человек не имеет доверия даже к самому себе, а его самоуверенность скрывает духовную неустойчивость. Человек не находит применения способности мышления и, достигнув многого в науке и технике, так пал духовно, что отказался от мысли. Теолог полагал, что кризис мировоззрения европейцы переживали с середины XIX столетия. Он с горечью писал, что более не удастся прийти к концепции универсализма, которая позволила бы познать смысл существования человека.

«Чтобы Церковь могла выполнить свою задачу, – замечал А. Швейцер вскоре после завершения Первой мировой войны, – ей надлежит объединить людей в сфере элементарной сознательной этической религиозности. До сих пор это делалось весьма несовершенно»¹⁹⁰. Эти наблюдения необходимо учитывать, чтобы не впасть в крайность, подчеркивая несходство социально-психологического состояния России с общим настроением Европы.

Впрочем, «грань веков» в России переживалась все же более ярко и выпукло, чем в Европе. Специфика исторического развития России, ее особенности – экономические, политические, социальные – создали ту уникальную психологическую атмосферу, в которой страна жила вплоть до революции 1917 г. Художественную картину формирования этой обстановки нарисовал Андрей Белый, заметивший, что для многих его современников «стиль нового века радикально отличался от старого; в 1898 и 1899 гг. мы прислушивались к перемене ветра в психологической атмосфере. До 1898 г. северный ветер дул под северным небом. <...> С 1898 г. подул другой, южный, ветер. Ветры столкнулись, их столкновение породило туман, туман задумчивости. В 1900 и 1901 гг. атмосфера начала проясняться. Мы всё увидели в новом свете, под мягким южным небом двадцатого века»¹⁹¹.

«Мягкое южное небо» оказалось весьма обманчивым, как показала дальнейшая история. Но для нас наиболее важно отметить этот «новый свет», в котором люди начинали видеть самые различные явления. «Новый свет» во многом и отражался на нравственных переживаниях тех лет, заставляя искать новые ответы на старые религиозно-философские и социальные вопросы. С учетом этого и следует, видимо, анализировать положение Православной Церкви – ведь она была призвана предоставить ищущему ответ на сложные вопросы бытия, будучи сама несвободной, нуждаясь в религиозном обновлении.

Особенно это выявилось на имевших место в Санкт-Петербурге в 1901–1903 гг. Религиозно-философских собраниях, которые стали вехой не только в истории русского богоис-

¹⁸⁹ Швейцер. 23.

¹⁹⁰ Швейцер. 235.

¹⁹¹ Белый (2). 131.

кательства, но и в истории последних лет Синодальной Церкви. По словам протоиерея Г. Флоровского, собрания знаменовали собой преодоление «шестидесятых годов», то есть времени позитивизма и неверия, следовательно, – возврат к вере.

История этого возвращения, впрочем, началась много раньше 1901 года. Так, вспоминая этапы богоискательского движения, Д. С. Мережковский начинал со встреч на квартире В. В. Розанова, куда приходили совершенно разные люди – от сотрудников консервативных изданий («Московских ведомостей» и «Гражданина») до анархистов-декадентов. Между этими сторонами, писал Мережковский, завязывались апокалиптические беседы, а у некоторых участников даже появилась мысль сделать их общественными¹⁹².

Стремление обсудить важные вопросы бытия как вопросы религиозные, причем обсудить совместно с представителями Церкви, можно считать естественным результатом таких встреч конца 1890-х – начала 1900-х годов. Однако организационное оформление собраний было делом исключительно непростым. Историю этого процесса оставила в своих записях супруга Мережковского З. Н. Гиппиус.

Еще до 1901 г. на их квартире происходили встречи богоискателей, своеобразные «религиозные собрания». Предполагалось их продолжить и осенью 1901 г. Но эти встречи не имели ярко очерченной цели. Стремясь ее найти и перевести в практическую, «жизненную», плоскость умозрительные рассуждения, Гиппиус предложила мужу «начать какое-нибудь реальное дело в эту сторону, пошире, и чтобы оно было в *условиях жизни*, чтоб были деньги, чиновники и дамы, явное, – и чтобы *разные люди сошлись*, которые никогда не сходятся»¹⁹³. Мережковский с радостью согласился, и вскоре начались хлопоты об официальном разрешении общества. Уже тогда рядом с четой Мережковских были единомышленники – чиновник Святейшего Синода В. А. Тернавцев, мыслитель В. В. Розанов, публицист В. С. Миролюбов и другие.

Осенью 1901 г. мысль о создании открытого, официального общества «людей религии и философии, для свободного обсуждения вопросов Церкви и культуры» приобрела четкие формы. 8 октября 1901 г. члены-учредители общества Д. С. Мережковский, Д. В. Филосовов, В. В. Розанов, В. С. Миролюбов и В. А. Тернавцев были приняты обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым. А вечером того же дня группа учредителей встретилась со столичным митрополитом Антонием. На этой встрече, кроме названных лиц, были и представители художественного журнала «Мир искусства», весьма популярного в начале XX столетия, – Л. С. Бакст, А. Н. Бенуа, а также поэт Н. М. Минский.

Много лет спустя, вспоминая образование Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге, А. Н. Бенуа писал о том времени как о поре, «когда в православном духовенстве стало намечаться стремление к известному обновлению и к освобождению от гнетущего верноподданничества и от притупляющей формалистики»¹⁹⁴. По его словам, аудиенция у столичного митрополита была испрошена через служившего в Святейшем Синоде В. А. Тернавцева (1866–1940), в дальнейшем, с 1907 г., занимавшего должность чиновника особых поручений при обер-прокуроре. Разношерстную компанию приняли в Александро-Невской Лавре с видимым любопытством. Митрополит благосклонно выслушал «вожделения и надежды» богоискателей, в том числе и надежду на то, что пастыри не откажутся принять участие в планируемых беседах. О том, какая роль отводилась этим беседам можно судить хотя бы по тому, что на аудиенции у владыки присутствовали не только православные, но, например, и католик Бенуа. Доброжелательный прием, видимо, не мог бы состояться без поддержки В. М. Скворцова, чиновника особых поручений, состоявшего

¹⁹² Мережковский (2). 31.

¹⁹³ Гиппиус (2). 109.

¹⁹⁴ Бенуа. 288.

при обер-прокуроре Святейшего Синода. З. Н. Гиппиус подчеркивала, что все было устроено с его «немалой помощью»: имевший в качестве миссионера репутацию гонителя сектантов и старообрядцев, Сковрцов жаждал оправдаться перед интеллигентскими кругами, почему и был чрезвычайно активен в деле «сближения Церкви с интеллигенцией»¹⁹⁵. Начатое богоискателями дело вызвало настоящую сенсацию в русском образованном обществе и естественно способствовало появлению у интеллигенции интереса к проблемам церковного мира, до этого практически ей неизвестного. Со своей стороны, власти разрешали собрания в надежде на «обращение» интеллигенции, то есть с миссионерскими целями. «Интеллигенты же ожидали от Церкви *нового действия*, ожидали новых откровений, еще нового завета»¹⁹⁶.

Разрешение на открытие было получено в ноябре – «собственно, полуразрешенье, попустительство обер-прокурора, молчаливое обещание терпеть совещания „пока что“»¹⁹⁷. Благоклонное «попустительство» ведомства сразу же заметили в столичной епархии: митрополит Антоний благословил ректора Петербургской духовной академии молодого епископа Сергия (Страгородского; будущего Святейшего патриарха Московского и всея Руси) исполнять обязанности председателя Религиозно-философских собраний. Вице-председателем стал архимандрит Сергей (Тихомиров) – ректор столичной семинарии. Митрополит разрешил принимать участие в собраниях как черному (монашескому), так и белому духовенству, профессорам и преподавателям духовных школ, и даже студентам (по выбору академического начальства).

Духовенство впервые могло вести диалог с теми, кого традиционно в церковной среде почитали атеистами. Понятно, что об их духовных запросах имелось лишь самое общее представление. Первое собрание открылось 29 ноября 1901 г. в помещении Императорского географического общества, располагавшегося в доме Министерства народного просвещения. Как вспоминал А. Н. Бенуа, для собраний отвели большую узкую комнату, во всю длину занятую столом. «По стенам висели картины, а в углу на мольберте чернела большая квадратная доска – вроде тех, что ставятся в школьных классах. Комната за этим „залом заседаний“ служила буфетом, где можно было получить во время перерыва чай и бутерброды, а в двух или трех комнатах, предшествующих залу заседаний, происходил обмен мнений в менее официальном тоне»¹⁹⁸.

С первых же заседаний собрания стали модными, их посещали самые разные по своему положению и влиянию люди: священники и профессора духовных школ, публицисты правых изданий и государственные служащие, генералы и случайные гости. Так, среди участников религиозно-философских собраний были журналист М. О. Меншиков, генерал А. А. Киреев, протопресвитер придворного духовенства И. Л. Янышев, профессор духовной академии А. И. Бриллиантов, князь С. М. Волконский и многие другие. Всего состоялось двадцать заседаний, на которых рассматривались шесть основных тем: об отношении Церкви к интеллигенции (заседания I–II), о Льве Толстом и его отношениях с Русской Церковью (заседания III–IV), о свободе совести (заседания VII–IX), о духе и плоти (заседания X–XI), о браке (заседания XII–XVI) и о догматическом развитии (заседания XVIII–XX).

Уже одно перечисление тем заставляет признать, что Религиозно-философские собрания поставили на обсуждение многие принципиальные вопросы российской жизни – от церковно-государственных отношений до сугубо церковных проблем. В условиях победоносцевского контроля над церковной жизнью, когда всевозможные усилия обер-прокурора (созывы архиерейских соборов для решения наиболее важных, *по мнению светской вла-*

¹⁹⁵ Гиппиус (3). 111.

¹⁹⁶ Флоровский. 470.

¹⁹⁷ Гиппиус (1). 219.

¹⁹⁸ Бенуа. 289.

сти, церковных дел, попытки развития проповеди, внебогослужебных собеседований и др.) «показали, что разбудить активность Церкви, находящейся под государственной опекой, практически невозможно», и что «единственным путем для этого было развитие начал самоуправления, самостоятельности в Церкви, связь ее с обществом»¹⁹⁹. Религиозно-философские собрания стали постепенно восприниматься многими их участниками как своеобразные Предсоборные совещания: преддверие «то ли большого церковного, то ли земского Собора („богочеловеческого собора всеединства“)»²⁰⁰.

Разумеется, такой разворот событий не мог удовлетворять Победоносцева, который, чем дальше, тем подозрительнее смотрел на происходившие встречи. Ведь самым фактом своего существования собрания показывали неразрешенность многих принципиальных вопросов церковной жизни, верховным распорядителем которой более двадцати лет сам обер-прокурор и являлся. Поразительно, что собрания не были им закрыты сразу после того, как прозвучали первые доклады, и «терпелись» до 1903 г. Это выглядит более удивительным, чем факт их разрешения.

Кроме того, на встречах постоянно звучали и столь нелюбимые К. П. Победоносцевым мотивы Апокалипсиса, а мистические настроения были весьма распространены среди участников. Показательный пример – рассказ А. Н. Бенуа о том, как в зале заседаний, за черной классной доской в углу выглядывали два острых торчка, похожих на рога. Решив посмотреть, что это за торчки, Бенуа был сражен: оказалось, что выглядывали действительно рога непонятного идола, привезенного когда-то экспедицией Географического общества. – «Из оскаленной пасти кровавого цвета торчали длинные загнутые клыки, пальцы рук и ног были вооружены колючими когтями, а на голове торчали длинные рога. <...> Чудовищное безобразие этого дьявола, – вспоминал Бенуа, – было передано прямо-таки с гениальной силой, а нахождение идола в данном помещении в качестве какого-то притаившегося наблюдателя – показалось мне до жути уместным»²⁰¹. И хотя идол символизировал для Бенуа в то время постепенное удаление от главной задачи собраний – поисков истины и погружение в софистику, сама реакция на «дьявола», «присутствовавшего» в зале заседаний – весьма характерна.

Уникальность Религиозно-философских собраний заключалась прежде всего в том, что это были *полемические* встречи, на которых совместно духовными и светскими лицами обсуждались актуальные вопросы веры – в историческом, философском и общественном освещении. Беседы велись в духе терпимости. Однако эта терпимость не означала совпадения позиций сторон, что продемонстрировало обсуждение уже первого из прочитанных докладов – сообщения В. А. Тернавцева «Русская Церковь перед великой задачей». Докладчик постарался обрисовать тот круг вопросов, решение которых, по его мнению, было жизненно необходимо для Церкви, если она желала и дальше оказывать решающее влияние на жизнь русского общества. Главные тезисы В. А. Тернавцева можно свести к нескольким пунктам.

Во-первых, возрождение России возможно только на почве истинного христианства. Во-вторых, учащих сил русской Церкви для исполнения такой задачи недостаточно. В третьих, к началу XX столетия Церковь (ее священство) и интеллигенция находятся в глубоком разладе между собою, и отношения между ними есть не только отношения веры к неверию, истины ко лжи. В четвертых, налицо нравственный кризис интеллигенции, жажда веры, а также возможность обращения интеллигенции при условии действительного ответа на ее запросы. В пятых, нельзя умалять опасность «ложных сделок» Церкви с верой (веро-

¹⁹⁹ Полунов. 127.

²⁰⁰ Савельев (2). 60.

²⁰¹ Бенуа. 290.

ятно, речь шла об обязанности духовенства доносить светскому начальству о противогосударственных злоумышлениях, если таковые становились известны после исповеди преступника). И, в шестых, единственное решение проблемы – это раскрытие со стороны Церкви сокровенной в ней «правды и о земле», а не только о небе, то есть учения о христианском государстве и религиозном призвании светской власти.

Думается, что с верностью этих мыслей никто из тогдашних богоискателей не стал бы спорить. Предметом полемики стали предлагаемые методы лечения указанных недугов, равно как и некоторые формулировки. Апокалиптическая напряженность доклада ставила В. А. Тернавцева в сложное (если даже не ложное) положение «социального пророка». Не случайно он начал выступление указанием на то, что внутреннее положение России представляется безысходным. «Россия остается теперь сама с собою, лицом к лицу с фактом духовного упадка и экономического разорения, – говорил Тернавцев. – Пугающая нагота этого факта, общая беспомощность и недоумение перед ним увеличиваются тем, что ждать нового воодушевления гражданского творчества, по-видимому, больше неоткуда»²⁰². Докладчик указал и на идейно-нравственное бессилие страны, тут же подчеркнув, что сила России всегда заключалась в ее православии.

Такая логика естественно вела к заключению о малом влиянии православия на состояние страны и к вопросу о положении Православной Церкви. Рассмотрение его Тернавцев начал с «учащих сил» Церкви, указав, что силы эти слабы. Далее, он подчеркнул народность Церкви, заметив, что интеллигенция этого как раз и не понимает. Но приведенные примеры нуждались в объединяющей их «скрепе». Такой «скрепой» и стало указание на отсутствие у Церкви религиозно-социального идеала. В условиях, когда «социальность» была чуть ли не основной качественной характеристикой интеллигенции, подобная констатация звучала как обвинение Церкви.

Тернавцев попытался сформулировать тезис об отсутствии у Православной Церкви в России социальной доктрины и рассказать, почему это плохо. – «Скованная худшими и тягостными формами приказно-бюрократических порядков, исходящих из недоверия к человеку и жестокого невнимания к его нуждам и страданиям, она бессильна справиться и со своими внутренними задачами»²⁰³. Искренне желавший прихода интеллигенции в Церковь, Тернавцев при этом полагал, что взаимное их расхождение одинаково вредно для двух сторон. Церковь должна принять общественные идеалы, а интеллигенция – церковно-религиозные.

Столь откровенные заявления легально звучали в России впервые. Официальным чиновникам Святейшего Синода и участвовавшим в работе собраний клирикам необходимо было ответить, причем так, чтобы не вызвать раздражения у главы духовного ведомства – К. П. Победоносцева. Эту неблагодарную задачу взял на себя В. М. Скворцов, постаравшийся сгладить острые углы доклада Тернавцева и акцентировать внимание на «учительном достоинстве» православного духовенства. По его мнению, следовало принимать во внимание долгую зависимость преимущественно сельского духовенства как от духовного, так и от светского начальства. Понятно, что вопрос о социальной активности Церкви мог вывести (и вскоре вывел) участников собраний на проблему церковного реформирования, что вовсе не входило в планы обер-прокурора. Однако это случилось не сразу.

Поначалу выступающие не предлагали «лекарства», предпочитая подробно останавливаться на симптомах кризисного положения Церкви. Яркий образчик такого подхода – записка В. В. Розанова, одного из наиболее активных участников собраний. Как обычно, на частном примере, Розанов постарался показать глобальную проблему, подметив наиболее

²⁰² Записки РФС. 6.

²⁰³ Записки РФС. 16.

болезненные проявления церковной жизни. Характеризуя верующих столиц и провинции, философ замечал, что большинство в храме составляли «одни простолюдины». «Это гораздо более жутко, – писал он, – чем книги Штрауса и Ренана»²⁰⁴. Розанов не боялся указать, что Церковь, в смысле организованного общества верующих, ограничивается старостой, клиром и консисторией. А раз так, то не удивительно, что и к ней отношение соответствующее – не такое, как у старосты, клирика или члена консистории – «в Церкви я не творю – и... холоден к ней»²⁰⁵.

А там, где кончается творчество, начинается равнодушие, формализм, «мумия веры». «Для всех храм Божий и служба в нем – последнее, остаточное дело, которому дают час, когда есть остаток времени от других дел. Не Ренан же на купцов действует, и не „развращенная русская журналистика“. Просто храм – чужое место и чужое дело, дело клириков и какой-то там запутанной администрации, где я... молился, как опустил на почте письмо или взял в булочной булку. Но не буду же я засиживаться в булочной или на почте, и если храм обернут ко мне так официально, то пусть уж не взыщут, что и я его не держу у себя около сердца, у себя за пазушкой. Я ему не тепел, и он мне не тепел»²⁰⁶.

Свой тезис о холодности официальной Церкви Розанов развил и в докладе, посвященном отлучению Л. Н. Толстого от Церкви. Докладчик охарактеризовал решение Святейшего Синода как мирское дело, только совершенное не мирянами. Собственно говоря, это был в большей степени доклад не о Толстом, а о Синоде, его «мертвенности», даже нерелигиозности²⁰⁷. Прозвучавший на третьем заседании, он показал, что дальнейшие дискуссии неминуемо затронут вопросы политические, ибо Церковь в России была частью государства. И дело было даже не в критике официальных институций, хотя и это выглядело весьма скандально. Проблема заключалась в самом факте существования легальной, но неподконтрольной власти общественной организации, единственным ограничением деятельности которой могла стать ее ликвидация. При этом государство столкнулось не с политическими или идеологическими противниками, а с искренними сторонниками «религиозного пробуждения» страны, желавшими примирения интеллигенции и Церкви. Парадоксальность ситуации от заседания к заседанию становилась все более очевидной, особенно, когда речь зашла о свободе совести.

С докладом на эту тему выступал князь С. М. Волконский. По выраженному им мнению, введение начал государственности в Церковь противоречит самому смыслу существования Церкви, ведь принцип государства – обособление, принцип Церкви – объединение. Введение идеи государственности в число основополагающих начал Церкви обуславливало, по мнению князя, земным, человеческим началом существование Божественного здания. А подобное недопустимо, как противоречащее духу христианства насилие и принуждение в делах веры. В Церковь не только необходимо свободно входить, но также иметь возможность свободно выходить из нее. Обязательность исповедания господствующей религии развращает общественную совесть, так как «заботой человека становится вместо осуществления внутреннего *качества* внешнее соблюдение *видимости*»²⁰⁸. К тому же запрещением отпадения поощряется лицемерие.

Таким образом, С. М. Волконский по сути раскритиковал существовавшее в России положение, при котором правом пропаганды («оказательства») веры пользовалась лишь Православная Церковь, остальные же конфессии империи имели возможность удовлетво-

²⁰⁴ Записки РФС. 50.

²⁰⁵ Записки РФС. 52–53.

²⁰⁶ См.: Записки РФС. 54.

²⁰⁷ Розанов (2). 478–479.

²⁰⁸ Записки РФС. 132.

рять религиозные нужды только своих адептов. При желании какого-либо инославного или иноверного подданного принять православие проблем обычно не возникало. Совсем иное происходило в случае, когда кто-либо из православных решался изменить вероисповедание. Причем в случае установления факта «совращения» православного «совративший» мог привлекаться к уголовной ответственности. Как замечал С. М. Волконский, «насилие над другими имеет развращающее влияние на совесть того самого большинства, ради которого творится». По словам князя, это насилие «над нами самими».

Развивая эту мысль, С. М. Волконский приводил слова Петра Великого о том, что «совесть человеческая Единому Богу токмо принадлежит, и никакому государю не позволено оную силою в другую веру принуждать». Парадоксально, что авторитет Петра I, утвердившего неканонический строй управления Русской Церковью, использовался для критики существовавшей в России религиозной несвободы. Однако далее князь старался увязать в единую цепь два вопроса: о свободе совести и о неканоническом устройстве Русской Церкви.

Очевидно искреннее желание С. М. Волконского сформулировать главные вопросы церковно-государственных отношений. Но развести понятия «Церковь» и «государство» оказалось для него задачей исключительной сложности: традиции императорской России вставали на пути практического претворения благих пожеланий. Оставалось только заявлять: «Россия больна, и что хуже всего, – больна духом. Для оздоровления ее только одно средство – освобождение духа в делах веры от вмешательства не-духовной власти и возвращение Церкви утраченного авторитета»²⁰⁹.

Разумеется, эту тему не могли обойти и представители ведомства православного исповедания, попавшие в положение оправдывающейся стороны. Так, В. М. Сковрцов, много сделавший для открытия Религиозно-философских собраний, вынужден был напомнить князю, что полное невмешательство правительства в дела ограждения Православной Церкви от враждебных нападков невозможно, ведь народ считает позволительным все, что не запрещено: «Спаянность государственная и церковная слишком велика в православно-самодержавной России, – подчеркнул Сковрцов, – чтобы отвергать одно (православие – С. Ф.), не трогать другого (самодержавия – С. Ф.)»²¹⁰. Прозвучавшее заявление, казалось бы, расставляло все точки над «i»: синодальный чиновник напомнил богоискателям о пределах свободы совести, далее которых государству идти было нельзя, ибо тем разрушалась бы основа церковно-государственного союза. Ведь Россия – *православно-самодержавная* страна. Это был прозрачный намек на то, что вопрос о свободе совести – не только религиозный, но и политический, даже прежде всего политический.

На восьмом заседании об этом ясно говорил и епископ Сергей (Страгородский), подчеркнувший, что «русская государственная власть не может быть индифферентной, атеистической, если она не хочет прямо отречься от себя самой»²¹¹. По мнению владыки, главное заключалось в признании церковных идеалов безусловно неприкосновенными, чтобы государство освободило Церковь от несвойственных ей задач, не употребляя ее как орудие в свою пользу. «Тогда можно поднимать вопрос о свободе совести, – резюмировал владыка. – Иначе государство только в силу индифферентизма может дать свободу сектам наряду с Церковью»²¹².

Итак, богоискателям разъясняли, что вопрос свободы совести для Православной Церкви не может быть актуальным до тех пор, пока само государство не согласится реформи-

²⁰⁹ Записки РФС. 131.

²¹⁰ Записки РФС. 147.

²¹¹ Записки РФС. 163.

²¹² Записки РФС. 164.

ровать свои с ней отношения. Таким образом, вопрос о свободе совести увязывался с вопросом о церковных реформах, что заставляло богоискателей требовать от клириков дополнительных комментариев. В этих дискуссиях епископ Сергей принужден был от намеков перейти к более откровенным заявлениям, в итоге указав, что свобода совести в существующих условиях означала бы для Церкви остаться со связанными руками в то время, как у ее религиозных оппонентов руки были бы свободны. Некоторые участники встреч поняли это заявление, по сути повторив сказанное епископом: «Свобода религии в России тесно связана и осуществима только со свободой Православной Церкви»²¹³.

Но дискуссия на этом не завершилась, возобновившись при обсуждении темы о силе и насилии в христианстве. Председатель собраний вновь вынужден был объяснять церковную позицию, на сей раз в отношении вопроса «оказательства веры» неправославными. «Индифферентизма мы не можем допустить, – подчеркнул владыка, – а отношение к пропаганде – вопрос государственный»²¹⁴. Конечно, он не мог более откровенно сказать, что Православная Церковь одно, а государство (хотя и называвшее себя православным) – другое, что у государства в России есть собственная церковная политика, что православное государство и Православная Церковь – не одно и то же. Как раз это положение наотрез отказывались понимать и принимать Д. С. Мережковский и близкие ему по духу богоискатели. «Православная вера совпадает с государством, – заявлял Д. С. Мережковский. – Но прежде чем подойти к православной вере, надо ее отличить от государственной веры. Это трудно сделать»²¹⁵.

Еще более радикальными были слова В. А. Тернавцева, убежденного в том, что «в Церкви необходимо отличать Церковь, а это возможно только веруя в нее. В наше время такая вера нужнее, чем когда-либо. Все христианство теперь как бы распадается; судя по-человечески, оно точно умирающее. Во всяком случае оно накануне величайших исторических потрясений. <...> В Церкви, как *авторитете*, – продолжал он, – как *каноническом порядке*, проблема о свободе человеческой совести *не разрешается*. Вместе с другими причинами это и обусловило почти всеобщее отступление от Церкви. Лишь в Церкви как *откровении*, как *возрождении* проблема совести разрешается без остатка»²¹⁶.

Столь специфическое понимание веры и Церкви не могло не вызвать резких откликов богословов. Так, читавший весной 1903 г. протоколы Религиозно-философских собраний профессор кафедры истории Священного Писания Нового Завета Киевской духовной академии Д. И. Богдашевский, в письме своему петербургскому коллеге, известному экзегету Нового Завета столичной академии профессору Н. Н. Глубоковскому вынужден был констатировать, что у выступавших «понятие о Церкви совершенно спутанное и метят не туда, куда следует; ясно чего желают, да никак не могут договориться. И какими богословами могут быть эти Мережковские и Розановы? – патетически восклицал профессор. – И ярыжки не договариваются до того, к чему приходят эти мудрецы»²¹⁷.

Приблизительно такого же мнения о выступлениях участников придерживался и генерал А. А. Киреев, постоянный посетитель Религиозно-философских собраний. Однако он полагал необходимым не закрывать собрания, о чем еще с 1902 г. думал К. П. Победоносцев, а давать правильные ответы на вопросы и заявления богоискателей. Так, в феврале 1903 г. старый генерал с удовлетворением записал в дневнике, что собрания соответствуют «очевидной духовной потребности современного нашего общества»²¹⁸, а спустя два месяца,

²¹³ Записки РФС. 173 (Выступление В.П. Гайдебурова).

²¹⁴ Записки РФС. 185.

²¹⁵ Записки РФС. 187.

²¹⁶ Записки РФС. 199, 201, 206.

²¹⁷ Богдашевский. 4–4 об.

²¹⁸ Киреев (1). 206 об. Запись от [?] февраля 1903 г.

заочно обращаясь к представителям «учащей Церкви», отметил: «Положим, говорят всякий вздор, ну так и отвечайте! Где поборники церковности! Досада берет! Не умеют ответить Розанову и Мережковскому!»²¹⁹

Подобные замечания вызывались дискуссиями не только по хорошо известному Кирееву старокатолическому вопросу, но и по вопросам сугубо богословским – о духе и плоти, о браке, о догматическом развитии. Интересно, что последние две проблемы привлекли наибольший интерес – больше всего выступлений было на заседаниях, посвященных браку (86 выступивших) и проблемам догматического развития (75 выступивших). На собраниях «вопрос об отношении христианства к полу превратился в вопрос о его отношении к миру и человечеству вообще. Ставились проблемы религиозной космологии и антропологии»²²⁰. В действительности богоискателей волновали не столько богословские проблемы, сколько социальная позиция православных клириков, их отношение к возможности религиозной реформы. Найти точки соприкосновения между сторонниками «идеи религиозной общественности» и православными традиционалистами было исключительно трудно – тем более, что многие вопросы, интересовавшие богоискателей, для богословов не были актуальными.

Так, например, откликаясь на вопрос о догматическом развитии и отвечая на утверждения богоискателей, что неподвижность Церкви есть явный признак ее духовной смерти, профессор А. И. Бриллиантов отметил отсутствие в России необходимых условий для догматической деятельности. Простой народ религиозен, но невежественен, а культурное общество не обнаруживает пока «пламенных интересов к религии». Лишь когда народ станет более культурным, а культурное общество проникнется религиозными интересами, «тогда можно ждать широкого развития религиозного творчества в Русской Православной Церкви»²²¹. Но убедить богоискателей в невозможности скорого решения сложных догматических вопросов было почти невозможно.

Приведенный пример, разумеется, не означает, что участники собраний совершенно не понимали и не принимали друг друга. Он лишь показывает, что на собраниях больше вопросов возникало, чем решалось, да и понимались они богоискателями и православными традиционалистами по-разному. К тому же недостаточное знание богоискателями (например, Д. С. Мережковским и его единомышленниками) проблем *исторической* Православной Российской Церкви вело их к абсолютизации собственных религиозно-политических построений и стереотипному восприятию тех, из кого состояла «учащая» Церковь.

Характерные записи на этот счет оставила в своих дневниках З. Н. Гиппиус. «Вот из кого состоит ныне Православная учащая Церковь, – писала она в марте 1903 г., накануне закрытия собраний, – из верующих слепо, по-древнему, по-детскому, с детской, подлинной святостью: отец Иоанн Кронштадтский. Ему мы, наши запросы, наша жизнь, *наша* вера – непонятны, ненужны и кажутся проклятыми. Из равнодушных и тупых иерархов-чиновников. Из полулиберальных индифферентистов, милых: митрополит Антоний. Из добрых и тихих полубуддистов: отец Сергей. Из диких и злых аскетов мысли. Из форменных позитивистов, мелочных, самолюбивых и грубых: отец Соллертинский. Из позитивистов-нравственников с честолюбием жестоких: отец Гр. Петров. <...> Профессора духовной академии – почти сплошь позитивисты, иногда карьеристы, а есть и с молодыми, студенческими душами; но они мало понимают, ибо глубоко, по воспитанию, некультурны.

Так вот из кого состоит в данный момент истории Православная Церковь.

²¹⁹ Киреев (1). Запись от [?] апреля 1903 г.

²²⁰ Савельев (2). 57.

²²¹ Записки РФС. 450.

Говорю теперь *зная*, имея опыт. И веруя в ее подлинность, истинность невидимой Церкви»²²².

В том-то и было дело, что веруя в невидимую Церковь, многие богоискатели предпочитали рассуждать о проблемах исторической Церкви в метафизической плоскости. Такого рода рассуждения были глубоко чужды политическому реалисту К. П. Победоносцеву, которого чем дальше, тем больше раздражал ход дискуссий. Думается, вполне можно согласиться с предположением, что «трудно предсказать, какие новые темы (а они вытекали одна из другой) ставились бы еще на Религиозно-философских собраниях, если бы Победоносцев вовсе не запретил их одним росчерком пера»²²³.

Это случилось весной 1903 г. Однако точной даты закрытия РФС у нас нет. По сообщению А. А. Киреева, Религиозно-философские собрания «чуть было» не закрыли, так как на них «восстает» Победоносцев. Если верить генералу, то получается, что собрания прекратились в 20-х числах апреля 1903 г.²²⁴ З. Н. Гиппиус, в свою очередь, сообщает иную дату – 5 апреля, на Страстную субботу: «Сегодня светская (синодальная) власть запретила Религиозно-философские собрания, вопреки доброй воле митрополита Антония. Повод – донос Меньшикова и мелкая пресса»²²⁵. Очевидно, правы и Киреев, и Гиппиус: закрытие не было официально «оформлено» и запрет на дальнейшие встречи Киреев, скорее всего, не воспринял как последнее слово обер-прокурора. З. Н. Гиппиус, наоборот, поняла, что «случилось неизбежное» и в требовании прекратить религиозно-политические беседы усмотрела простой факт: терпение Победоносцева иссякло, «и он сказал „довольно“». Показательно, что уже после окончания первого сезона дискуссий их первоначальный сторонник В. М. Сковцов писал обер-прокурору, что «собрания эти – величайшее нравственное бремя»²²⁶.

В этой связи вполне обоснованно выглядит заявление одного из учредителей собраний – близкого чете Мережковских Д. В. Filosofova, писавшего о закрытии собраний К. П. Победоносцевым, при участии митрополитов Московского и Киевского и «не без содействия В. М. Сковцова». Об участии иерархов судить достаточно трудно: такие вопросы обер-прокурор решал обычно сам, ничьего мнения не спрашивая. Скорее всего, К. П. Победоносцев просто воспользовался авторитетом иерархов, тем самым сделав их положение двусмысленным: они оказались противопоставлены первоприсутствующему члену Святейшего Синода митрополиту Антонию, который, по словам Д. В. Filosofova, никогда не запретил бы Религиозно-философских собраний по собственной инициативе.

Формальным поводом к закрытию собраний послужил вышеупомянутый отзыв о них и о журнале «Новый путь» Иоанна Кронштадтского²²⁷. Впрочем, эксплуатация властями имени отца Иоанна Кронштадтского была прекрасно понята богоискателями: не случайно З. Н. Гиппиус, в своих мемуарах и дневниках резко характеризовавшая представителей «учащей Церкви», правильно поняла и оценила отношение о. Иоанна к поднимаемым ее единомышленниками вопросам: Кронштадтского пастыря она назвала верующим «с подлинной святостью». Кстати сказать, много лет спустя, писательница не забыла отметить в мемуарах,

²²² Гиппиус (2). 125–126.

²²³ Савельев (2). 58.

²²⁴ См.: Киреев (1). Запись от [22] апреля 1903 г.

²²⁵ Гиппиус (2). М.О. Меньшиков (1859–1918) – известный литературный критик, с 1901 г. – один из ведущих публицистов газеты «Новое время», много писавший об исторических судьбах России; по своим политическим взглядам – сторонник сильной конституционной монархии. Очевидно, говоря о доносе Меньшикова, З.Н. Гиппиус имела в виду то, что он сочувственно привел в «Новом времени» мнение св. прав. Иоанна Кронштадтского, назвавшего направление журнала «Новый путь», где печатались записки РФС, сатанинским.

²²⁶ Цит. по: Савельев (2). 60.

²²⁷ См. подробнее: Савельев (2). 66.

что вместе с собраниями власти запретили и недопечатанные отчеты, публиковавшиеся в журнале «Новый путь».

З. Н. Гиппиус не смогла точно припомнить, к тому времени или к более раннему относится встреча Д. С. Мережковского с К. П. Победоносцевым, на которой этот «крепкий человек» сказал писателю циничные, но искренние слова: «Да знаете ли вы, что такое Россия? Ледяная пустыня, а по ней ходит лихой человек».

Мережковский тогда возразил ему: не он ли устраивает из России эту пустыню? Но это дела не изменило²²⁸. Впрочем, Гиппиус ошиблась, написав, что усилия ее супруга в конце концов увенчались, к общему изумлению, неожиданным успехом, и власти разрешили допечатать оставшиеся отчеты собраний²²⁹. В декабре 1903 г. Святейший Синод принял решение о прекращении печатания в журнале «Новый путь» «Записок Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге», запретив также и их выпуск в свет отдельными оттисками²³⁰. В феврале 1904 г. журнал уведомил своих читателей, что печатание «Записок» приостанавливается «по независящим от редакции обстоятельствам», но о причинах ничего, разумеется, не сообщил²³¹. «Записки» увидели свет лишь в 1906 г., после того, как манифест 17 октября 1905 г. даровал подданным Российской империи свободу слова.

Однако тот факт, что в течение многих месяцев богоискатели вместе с православными клириками обсуждали животрепещущие религиозные и политические вопросы, напрямую касавшиеся не только Церкви, но и государства, свидетельствовал об актуальности самих проблем. Кроме того, Религиозно-философские собрания были уникальны и как «первая встреча представителей русской культуры и литературы, заболевшей религиозным беспокойством, с представителями традиционно-православной церковной иерархии»²³². И хотя соединения «клира с миром», по выражению Мережковского, не получилось, был приобретен уникальный опыт, продемонстрирована обеспокоенность богоискательски настроенной интеллигенции все усиливавшимися процессами секуляризации жизни и слабым, как им казалось, ответом Церкви на эти процессы.

С другой стороны, история собраний подтвердила и правоту К. П. Победоносцева, всегда сомневавшегося в возможности нахождения согласия с «обратившейся» интеллигенцией через совместное обсуждение вопросов религиозной реформы. Обер-прокурор полагал, что эти встречи не должны превращаться в «говорильню свободолобцев», ибо подобные разговоры опасны для государства. И на собрания он смотрел по преимуществу как политик, прагматично оценивавший все плюсы и минусы публичного обсуждения сложных, давно наболевших вопросов. В отличие от большинства религиозно настроенных современников, К. П. Победоносцев полагал, что пробуждение пастырского внимания к культуре, равно как и духовная заинтересованность в культуре богословской – вторичны по сравнению со стабильностью, понимаемой им прежде всего как сохранение *формы* религиозной и связанной с ней политической жизни. Лично бескорыстный и незаинтересованный в благах мира сего, К. П. Победоносцев плохо верил в бескорыстность других, соединяя в себе глубокую веру в Бога и столь же глубокое недоверие к окружающим его людям.

Понимая, что Православная Церковь имеет малое влияние на лиц «культурной среды», обер-прокурор, тем не менее, не стремился расширить это влияние ценой разрешения богоискателям громко рассуждать на темы, долгие годы находившиеся либо в его непосредственной компетенции, либо в компетенции академических богословов. Его согласие на открытие

²²⁸ См.: Гиппиус (1). 230–231.

²²⁹ См.: Гиппиус (1). 237.

²³⁰ Дело о прекращении печатания Записок РФС. 1.

²³¹ Новый путь. 287.

²³² Бердяев (1). 143.

в 1901 г. собраний можно назвать временным попустительством, ибо в условиях сложившейся системы церковно-государственных отношений и синодального церковного устройства власти не могли с благодарностью выслушивать претензии и принимать предложения по поводу неудовлетворительной, как считали богоискатели, роли Церкви в быстро менявшихся условиях общественно-политической жизни страны.

Однако избежать «претензий» и «предложений» обер-прокуратуре все-таки не удалось: в то самое время, когда богоискатели искали ответы на волновавшие их вопросы религиозной реформы и надеялись найти свое место в Церкви, православная общественность, далекая от богоискательства, так же активно начала говорить и писать о ненормальности порядков, существовавших в ведомстве православного исповедания, требовать пересмотра антиканонической петровской реформы и возрождения приходской жизни. Вопрос о будущем Православной Церкви в России постепенно становился злободневным и в конце концов начал привлекать к себе внимание официальных светских властей, не связанных с обер-прокуратурой. Все это доказывало, что эпоха К. П. Победоносцева постепенно подходила к концу, а его влияние на церковные дела неминуемо уменьшалось. В жизни Православной Церкви должны были наступить перемены и вопрос заключался только в том, сумеет ли она достойным образом подготовиться к ним.

Историю обсуждения религиозных и церковных проблем в периодической печати тех лет можно считать яркой иллюстрацией к сказанному.

§ 2. Церковная и светская печать начала XX века О НАСУЩНЫХ РЕФОРМАХ

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 Синода К. П. Победоносцев искренно полагал, что именно в Церкви «хранится необходимый России „запас простоты“, надеялся, что духовные средства позволят обойтись без переустройства „учреждений“»²³³. 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 синодальной системы, за почти двести лет своего существования ставшей уже «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. Однако в церковных вопросах обер-прокурор игнорировал их мнения, что, впрочем, далеко не всегда мешало его оппонентам публиковать работы, в которых проводились отличные от победоносцевских взгляды. Так, издававший в первой половине 1880-х гг. газету «Русь» славянофил (а позднее панславист) И. С. Аксаков, который оспаривал – «в освещении русской жизни» – проведенные в эпоху Александра II Великие реформы (например, суд присяжных и некоторые земские учреждения), в 1882 г. опубликовал серию статей историка Церкви протоиерея Александра Иванцова-Платонова, в которых поднимались острые проблемы церковной жизни: восстановление православного прихода, предоставление духовенству и мирянам голоса при выборах епископа, прекращение частых переводов архиереев из одной епархии в другую, ограничение всевластия консисторий, установление соборности на всех уровнях церковного управления, децентрализация церковного управления и тому подобное. Автор выступал за восстановление патриаршества, причем избрание патриарха, по его мнению, должно было принадлежать Собору, а не царю, сноситься с которым будущий первосвятитель Церкви, согласно проекту, мог не через обер-прокурора, а непосредственно²³⁴.

Одно перечисление тем говорило о серьезности затронутых вопросов. Но реального влияния в то время статьи Иванцова-Платонова не имели, публикация никак не отразилась на судьбе ведомства православного исповедания. Однако она не прошла бесследно: новое издание статей Иванцова-Платонова увидело свет шестнадцать лет спустя, в 1898 г.²³⁵ По мнению английского исследователя Дж. В. Каннингема, «перепечатка трудов Иванцова-Платонова вызвала желание реформы Церкви как в церковных, так и в светских кругах»²³⁶. На фоне «богоискательства» второе издание статей протоиерея А. М. Иванцова-Платонова выглядело вполне естественным и закономерным.

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», издававшимся в Харьковской епархии. Представлена она была в виде письма, адресованного архиепископу Харьковскому и Ахтырскому Амвросию (Ключареву). Мститый иерарх, которому

²³³ Полунов. 127.

²³⁴ См. подробно: Каннингем. 65–68.

²³⁵ Иванцов-Платонов.

²³⁶ Каннингем. 68.

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 открыто заявлял о ненормальных церковно-государственных отношениях, сложившихся в России с петровских времен. Преображенский писал, что после неудачи патриарха Никона в XVII веке Церковь *навсегда* подчинилась власти государей и по существу всегда играла роль «чего изволите», согласуясь «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 предположение, 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»²³⁷. 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»²³⁸.

Это было первое открытое заявление такого рода, сделанное в православном журнале с ведома православного архиерея. Крупнейший российский издатель А. С. Суворин отметил в своем дневнике, что «такого резкого и правдивого письма не являлось в русской печати никогда. <...> Духовенство прямо клеймит позором, да также и самодержавие и, в особенности, молитвы о царе»²³⁹. Суворин, правда, считал публикацию мстью архиепископа Амвросия за то, что его не сделали митрополитом, но об этом судить трудно.

Неужели архиепископ сознательно отказывался от своих консервативных убеждений, от политических принципов и в 80 лет от роду становился на путь сведения личных счетов, используя для этого критику болезненных для Церкви вопросов? Едва ли.

Нельзя не признать, что время было выбрано архиепископом Амвросием удачно. В том же 1901 году, весной, после встречи с обер-прокурором, хозяйка известного в консервативном Петербурге салона А. В. Богданович записала в дневнике о Победоносцеве, что «за последнее время он у царя никакой роли не играет, влияния у него там никакого»²⁴⁰. Относительная политическая слабость обер-прокурора, быть может, предоставила возможность сказать ему (и не только ему) правду о переживавшихся нестроениях и об имеющихся в Церкви проблемах.

Другое дело, *как* эта публикация воспринималась. «Ничего не случилось, – подводил итог А. С. Суворин, – только из „Веры и разума“ перепечатали „Санкт-Петербургские ведомости“ с некоторыми выпусками, а „Петербургская газета“ целиком. Очевидно то, что раз напечатано против правительства, Церкви и государя, с дозволения цензуры, то может быть повторено без всяких последствий и другими газетами»²⁴¹. Думается, что восприятие письма И. Преображенского в данном случае не менее важно, чем сам факт его опубликования: любая критика сразу же воспринималась как нападки на государя и правительство.

²³⁷ Преображенский И. 461.

²³⁸ Преображенский И. 461.

²³⁹ Суворин. 412-Запись от 3 мая 1901 г.

²⁴⁰ Богданович. Запись от 12 мая 1901 г.

²⁴¹ Суворин. 413.

Владыка Амвросий вынужден был оправдывать свою позицию: объяснение появилось в июньской книжке журнала. Архиепископу ничего не оставалось, как заявить, что публикацией он хотел вывести либералов напоказ – ведь письмо, хотел он этого или нет, было опубликовано в «либеральных» газетах, которыми владыка считал не только «Санкт-Петербургские ведомости», «Русские ведомости», «Россию», но даже и суворинское «Новое время»! «Разве вы не знаете, – писал владыка, – что не только молодые люди, каковы чиновники, студенты, не служащие дворяне, но даже и гимназисты и наконец школьники повторяют с голоса старших насмешливые фразы над нашей верой, церковными обрядами и духовенством?»²⁴²

В подтверждение своих слов он привел письмо некоего дворянина К. Измайлова, которого аттестовал «интеллигентом». Этот Измайлов писал об ослаблении веры среди простого народа, следствием чего стало быстрое падение нравственности и совести. Современная интеллигенция, по словам К. Измайлова, за редким исключением, утратила истинную веру и открыто над ней смеется. Повторяя избитые истины о нерелигиозности большинства представителей образованного общества России, архиепископ Амвросий, с помощью свидетельства К. Измайлова, старался доказать не только правомерность публикации письма И. Преображенского, но и свой консерватизм! Его логика в данном случае проста: он стремился доказать, что «либералы», в отличие от него, лишь использовали нестроения и проблемы, существующие в Церкви, в корыстных целях, для чего и перепечатывали письмо И. Преображенского.

И тем не менее, А. С. Суворин, записывая в дневник информацию о статьях, появившихся за последние полгода (то есть к началу 1902 г.), среди «ярких знамений времени» в первую очередь назвал апрельскую публикацию «Веры и разума». «Наивно ли поступил Амвросий?» – задавался вопросом издатель, и отвечал: «Конечно, нет. Он хотел показать: посмотрите, как говорят о духовенстве, о правительстве и государе. Он же и в словах своих [когда вынужден был опубликовать разъяснения. – С. Ф.] обличал интеллигенцию и высшие классы в выражениях нисколько не мягких»²⁴³.

Итак, как бы то ни было, публикация в журнале «Вера и разум» 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 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»²⁴⁴.

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

²⁴² Амвросий. 755, 756.

²⁴³ Суворин. Запись от 23 января 1902 г.

²⁴⁴ Багрецов. 785.

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»²⁴⁵.

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 непросто 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 непросто. Это представляло тем большую трудность, что за XVIII и XIX столетия 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 случаев, например, с ростовским митрополитом XVIII века Арсением Мацеевичем, за противодействие церковной политике Екатерины II лишенным не только кафедры, но и монашества и переименованным 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»²⁴⁶.

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 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»²⁴⁷.

Все это необходимо учитывать, когда заходит речь о событиях, предшествовавших и сопутствовавших церковным реформам начала XX века. 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»²⁴⁸. Но более всего в деле популяризации вопроса об изменении антиканонического устройства православного церковного управления сделали москвичи – как профессора духовной академии, так и православные

²⁴⁵ См.: Кризис самодержавия. 27.

²⁴⁶ См.: *Зернов*. 98.

²⁴⁷ Кони (2). 264.

²⁴⁸ Благовидов. 16–17.

миряне. Одним из важных этапов на пути подготовки общественного сознания к проведению церковных реформ стала статья Л. А. Тихомирова.

История жизни этого человека похожа на детективный роман. В 1870-х гг. он – революционер-народник, член Исполкома, Распорядительной комиссии и редакции «Народной воли»; в 1882 г., считаясь опасным государственным преступником, эмигрировал из страны, издавал вместе с П. Л. Лавровым «Вестник „Народной воли“»; затем, в 1888 г., публично отрекся от революционных убеждений, издал книжку «Почему я перестал быть революционером», испросил у Александра III помилование и вскоре вернулся в Россию. Выбрав путь журналиста, в последующие годы, вплоть до революции 1917 г., Тихомиров сотрудничал в консервативных газетах, выступал в качестве идеолога монархии и поборника православия. На этой ниве он получил достаточно широкую известность как влиятельный публицист.

В декабре 1902 г. в «Московских ведомостях» Л. А. Тихомиров опубликовал большую работу под названием «Запросы жизни и наше церковное управление». В этой статье он откровенно заявлял, 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 Феофаном Прокоповичем под прикрытием идеи соборности²⁴⁹.

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») должен получить 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 церковного управления. Этому должна способствовать и передача права контактов с верховной властью от обер-прокурора первосвященническому митрополиту или патриарху, «если первосвященник получил бы такое наименование, для того, чтобы не умалять внешнего престижа 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»²⁵⁰. Подход публициста к проблеме надо 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

²⁴⁹ Тихомиров Л. (1). 14 декабря. 2.

²⁵⁰ Тихомиров Л. (1). 15 декабря. 2.

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, необходимо восстановить законный строй Церкви, – отмечал в дневнике 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!»²⁵¹

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 запросу Николая II митрополит Петербургский Антоний 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“»²⁵².

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 оказались и поместное дворянство, роды 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 старейшин²⁵³.

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

²⁵¹ Киреев (1). 204 об. Запись от 24 января 1903 г.

²⁵² Доклад и письма. 1 об.

²⁵³ Нилус (2). 2.

влиянию население. Увеличить значение прихода. Затем, надо приподнять достаток сельского населения»²⁵⁴.

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 (то есть 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 возбудило 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 века 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 помогали²⁵⁵.

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»²⁵⁶. 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 паствы²⁵⁷. 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 князем В. П. Мещерским, предполагалась разработка условий, «на которых могла бы быть расширена разумная свобода слова и совести, в согласовании оной с духом нашей Церкви и государственного строя»²⁵⁸. 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 гос-

²⁵⁴ Куропаткин. Запись от 14 апреля 1903 г.

²⁵⁵ См.: Тихомиров Л. (2). 28 февраля. 2.

²⁵⁶ Тихомиров Л. (2). 2 марта. 3.

²⁵⁷ См.: ПСЗ-III. Т. XXIII. 114.

²⁵⁸ См.: Кризис самодержавия. 134.

подствующей». В окончательной же редакции Николай вычеркнул вовсе статью о свободе слова, фактически исключив и статью о свободе совести²⁵⁹.

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»²⁶⁰.

Более откровенно высказаться было трудно: газета, уже опубликовавшая к тому времени серию статей Л. А. Тихомирова, однозначно высказывалась в пользу восстановления патриаршества, доказывая государю, что его власть от этого только укрепит. 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»²⁶¹. К сожалению, неизвестно, 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 Александровичем. 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 канонов²⁶². Хотя разговор так и не состоялся, у столичного архипастыря сложилось впечатление, что Николай II этим вопросом серьезно занят.

В то же самое время, весной 1903 г., в журнале Московской духовной академии «Богословский вестник» появилась работа заслуженного профессора МДА Н. А. Заозерского – крупного специалиста в области церковного права и православного публициста, откликавшегося на злободневные вопросы церковной жизни. Собственно говоря, его работа пред-

²⁵⁹ См.: Власть и реформы. 445.

²⁶⁰ Новый Иерусалим. 1–2.

²⁶¹ Киреев (1). 221 об. Запись от 10 апреля 1903 г.

²⁶² См.: Доклад и письма. 1 об. – После Февральской революции 1917 г. материалы этого архивного дела были опубликованы в брошюре, изданной минимальным тиражом.

ставляла 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 – как епархиального, так и центрального. «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 общеизвестности, популярности»²⁶³.

Вторую причину слабости Заозерский видел в полном разобщении нравственно-интеллектуальных сил, имевшихся в распоряжении Церкви²⁶⁴. Профессор предлагал обратиться к решению проблемы прихода, ибо возрождение его как церковного общества пробудит интерес к церковным делам у мирян, а через это выведет из изолированного положения и приходской причты²⁶⁵. 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»²⁶⁶.

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 разобщенности верующих как коренному недостатку в церковном сознании можно считать основной мыслью 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 статьями²⁶⁷.

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 бывшего революционера. Появилась она в январском и февральском номерах «Богословского вестника» 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»²⁶⁸. По словам профессора, за последние 30–40 лет и духовная, и светская журналистика постоянно возвращаются к этому вопросу.

²⁶³ Заозерский (1). 689.

²⁶⁴ См.: Заозерский (1). 690.

²⁶⁵ См.: Заозерский (2). 375.

²⁶⁶ Заозерский (2). 392.

²⁶⁷ Заозерский (2). 393.

²⁶⁸ Тихомиров П. (1). 76.

Действительно, в 1860-е годы, в эпоху Великих реформ, вопрос о месте Православной Церкви в русском обществе, равно как и проблема церковных реформ были весьма актуальны и привлекали внимание современников²⁶⁹. 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»²⁷⁰. 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 временным²⁷¹. 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»²⁷².

Впрочем, помимо статей, в которых резко критиковалось антиканоническое положение Православной Церкви, 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 «непреложную» истину: реформа Петра Великого *не испортила, а исправила* существовавшие в России церковно-государственные отношения. 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. Иксуль, – что, воспрещая в деле религии все, что государству вредит, правительство не должно однако устанавливать при этом стеснений, не вызываемых действительно, безусловною необходимостью»²⁷³. При этом он подчеркивал, что духовенству не следует обладать государственной властью, точно также 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 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 отно-

²⁶⁹ См. об этом подробно: *Римский*. 190–214 и др.

²⁷⁰ Тихомиров П. (1). 106.

²⁷¹ Тихомиров П. (2). 241.

²⁷² Тихомиров П. (2). 246.

²⁷³ Иксуль. 18.

шениях к непосредственным и прямым государственным задачам, присваивать себе те же нежелательные вмешательства в них и соперничества, которыми отличается папство»²⁷⁴. В этих словах слышны отголоски «Духовного регламента» Феофана Прокоповича, писавшего в начале XVIII века о вреде патриаршества по причине непонимания простым народом отличий духовной власти от самодержавной. По существу, А. А. Иксуль вновь популяризировал старый тезис: самодержавие не терпит двоевластия.

Однако Иксуль 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. Иксуль использовал только газету «Гражданин», издававшуюся князем В. П. Мещерским.

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»²⁷⁵.

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 пассаж²⁷⁶. Видимо, не желая 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 такие 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 и неудовлетворительности тогдашнего положения Православной Церкви.

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»,

²⁷⁴ Иксуль. 36.

²⁷⁵ Иксуль. 46.

²⁷⁶ См. подробно: *Власть и реформы*. 445.

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 доложил²⁷⁷, 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 талантливого в стране, все сторонилось 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»²⁷⁸. 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»²⁷⁹.

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

²⁷⁷ Богданович. Запись от 4 ноября 1904 г.

²⁷⁸ Победоносцев (1). 310.

²⁷⁹ Победоносцев (1). 314.

§ 3. Светские власти и начало разработки вопроса о церковных реформах

В июле 1904 г. был убит министр внутренних дел В. К. Плеве, со времени своего назначения на пост (в 1902 г., после убийства его предшественника Д. С. Сипягина) пытавшийся проводить курс на умеренные преобразования. Однако его политика, суть которой сводилась к фразе: «сначала успокоение, затем реформы», в целом не увенчалась успехом²⁸⁰ и никак не сказалась на положении Православной Церкви, хотя, как говорилось выше, министр понимал необходимость изменения в строе ее канонического управления. Развернувшаяся после гибели Плеве политическая борьба в верхах показала, что многие государственные институты требуют всестороннего реформирования и, следовательно, к вопросу о Православной Церкви неминуемо придется вернуться его преемникам, вне зависимости от их пристрастий – либеральных или консервативно-охранительных.

В то время шла Русско-японская война, не ставшая победоносной, как рассчитывал Плеве. Финансовое положение государства было далеко не благополучным, а широкое общественное движение требовало от самодержца проведения реформ. К примеру, министр юстиции Н. В. Муравьев откровенно высказал государю мысль, что положение России – отчаянное, что нельзя управлять без общества, через министров при их очных докладах и при сложившемся обычае «выпрашивания» ими самодержавной подписи под нужными им документами. На вопрос Николая II, не хочет ли Муравьев учреждения Кабинета во главе с Витте, министр ответил, что «у нас есть Совет министров, который совсем не собирается»²⁸¹. Император отреагировал замечанием: «Как мне председательствовать по всяким пустякам?» – и встретил в штыки предложение назначить от себя в Совет особое лицо. Тогда же Муравьев привел примеры, доказывавшие, как Плеве пользовался именем государя, «чтоб делать невозможные вещи». Впрочем, уже на следующем докладе министра юстиции о сказанном не вспоминали²⁸².

При таких условиях вопрос о назначении руководителя МВД выглядел исключительно важным. «Вокруг политического и персонального выбора нового министра внутренних дел завязалась несколько более интенсивная, чем обычно, возня. СЮ. Витте, отрицавший свое тяготение к этому посту, на самом деле пустился во все тяжкие, чтобы его добиться»²⁸³. Однако выбор государя остановился на Виленском генерал-губернаторе князе П. Д. Святополк-Мирском, в 1902 г. покинувшем пост товарища министра внутренних дел и шефа жандармов в виду несогласия с некоторыми предпринимавшимися тогда МВД мерами. Это назначение свидетельствовало, что внутренняя политика государства будет корректироваться. 25 августа 1904 г. император принял князя и предложил ему министерство²⁸⁴.

Как вспоминала супруга министра, «государь на все соглашался и только обрадовался, когда П. [Святополк-Мирский. – С. Ф.] заговорил о веротерпимости и свободе совести, ска-

²⁸⁰ Об этом см. подробно: *Лукоянов*. 113–170 и др.

²⁸¹ Совет министров был учрежден императором Александром II в 1861 г. и рассматривался как особая форма коллективного доклада министров. Председательствовать на заседаниях должен был сам царь. На практике подобные совещания были исключительно редкими: и Александр III, и его сын предпочитали не собирать министров вместе, даже под своим председательством, традиционно обходясь индивидуальными докладами. Учрежденный в годы революции 1905–1907 гг. Совет министров представлял собой принципиально иной институт власти с ответственным (правда, перед государем, а не перед народным представительством) премьером.

²⁸² См.: *Суворин*. Запись от 4 августа 1904 г.

²⁸³ Кризис самодержавия. 158.

²⁸⁴ Николай II. 226.

зал, что это всегда были его воззрения»²⁸⁵. Заявления Мирского о веротерпимости и свободе совести не могли не затронуть и вопроса о положении Православной Церкви. Невозможно было игнорировать проблему восстановления ее соборного управления, даруя религиозные права иным конфессиям, тем более, что об этом много говорилось и писалось, начиная с 1890-х годов.

Сразу по вступлении в должность Мирский озаботился составлением всеподданнейшего доклада с программой преобразований внутреннего строя империи, поручив его СЕ. Крыжановскому, будущему сотруднику П. А. Столыпина. Общее руководство подготовкой доклада осуществлял князь А. Д. Оболенский, в 1905 г. занявший кресло обер-прокурора Святейшего Синода. В конце ноября 1904 г. доклад был готов.

Среди предложенных в нем изменений (планировалось, например, преобразование земских учреждений) значилось и воссоздание православного прихода как особого церковно-общественного учреждения, подорванного «церковной смутой и возраставшим развитием крепостного права». Мирский собирался также сблизить деятельность церковно-приходских попечительств с общественным управлением, «превратить приходские общины в мощную силу в определении направления деятельности земств и городов, используя их огромную численность и полученные ими права юридического лица, а следовательно – возможности обладания недвижимостью»²⁸⁶. К сожалению, эти предложения так и остались на бумаге, ведь реформирование прихода в государственных интересах требовало прежде всего реформирования церковно-государственных отношений и изменений во всем строе православного управления.

Но в данном случае важно отметить иное: приходская проблема рассматривалась в общем контексте реформ, главной из которых было введение в той или иной форме народного представительства в сочетании с самодержавной формой правления. К докладу министр, как было принято, приложил проект указа, который хотел обсудить. С этой целью он добился у государя созыва совещания, на котором присутствовали все министры, включая К. П. Победоносцева, председатели департаментов Государственного Совета, управляющие императорскими канцеляриями и несколько влиятельных сановников. В работе совещания, открывшегося 2 декабря, в дальнейшем приняли участие и великие князья – дядя царя Владимир, Алексей, Михаил и Сергей Александровичи. В итоге председатель Комитета министров²⁸⁷ С. Ю. Витте сумел перехватить инициативу у Мирского и добиться подписания указа в приемлемом для царя варианте – без пункта о выборных. 12 декабря указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» был подписан, а через два дня появился в печати²⁸⁸.

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,

²⁸⁵ *Святополк-Мирская*. Запись от [25 августа] 1904 г.

²⁸⁶ *Власть и реформы*. 470.

²⁸⁷ Комитет министров – высший административный орган Российской империи, функционировавший в течение XIX – начала XX вв.; состоял из министров, главноуправляющих, государственного казначея, председателей департаментов Государственного Совета и лиц по назначению государя. Это был орган, рассматривавший дела, которые министры не могли решить в пределах своей ведомственной компетенции, дела по надзору за государственным аппаратом и некоторые другие. Комитет министров не был политическим органом и не работал по единому плану, исполнение которого возлагалось бы на председателя – это был орган совещательный, мало помогавший согласовывать работу различных имперских ведомств. В годы Первой российской революции Комитет министров был ликвидирован, вместо него был образован Совет министров. Первым премьером этого Совета министров и стал бывший председатель Комитета министров С. Ю. Витте.

²⁸⁸ См. подробно: *Ганелин (I)*. 32–40.

должен был назначать государь²⁸⁹. 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»²⁹⁰.

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»²⁹¹. Далее митрополит указывал, что записка С.Ю. Витте стала знаменательным событием. Очевидно он имел в виду записку, увидевшую свет в феврале 1905 г. за подписью председателя Комитета министров. Называлась она «О современном положении Православной Церкви» и была составлена для С.Ю. Витте столичными профессорами духовной академии.

В записке говорилось, что при внешней свободе и охране со стороны государства Православная Церковь опутана тяжелыми цепями. Изгнание принципа соборности из церковной жизни повело к изменению ее духа. Главной причиной нестроений признавалась петровская церковная реформа, в результате которой церковное управление превратилось в одно из «многочисленных колес сложной государственной машины». Постоянной преградой между Церковью и народом, равно как между Церковью и государством, назван светский бюрократический элемент, а единственным путем к пробуждению замершей жизни – возврат к прежним каноническим нормам управления²⁹².

Резкой критике подверглось и современное Витте положение православного прихода, от которого «осталось только одно имя». Причины упадка прихода виделись авторам записки в развитии государственной централизации и усилении крепостного права в России XVIII – начала XIX столетий, в возложении на духовенство полицейских обязанностей, следствием чего стал его разрыв с паствой, кастовая отчужденность духовенства и поборы, которые оно взимало с верующих при требоисправлениях. Но автономное восстановление мелких церковных единиц, какими были приходы, не достигло бы своей цели без проведения общей реформы церковного управления: приходы должны связываться духовным общением и сливаться в епархиальное общество, а параллельно с приходским собранием должно периодически составляться «епархиальное собрание», имеющее образцом своего устройства Поместный Собор²⁹³.

Далее, в записке затрагивалась проблема отчужденности от Церкви значительной части интеллигенции, решить которую, преодолев «духовный раскол», могла только сама Церковь. Поднималась и проблема реформы духовной школы, заявленная как общегосударственная задача, «ибо всецело от ее постановки зависит степень религиозного воздействия на народ»²⁹⁴. Союз Церкви и государства всячески поощрялся, а «самодеятельность» церков-

²⁸⁹ См.: Ганелин (1). 42–43.

²⁹⁰ ПСЗ III. Т. XXIV. 1197.

²⁹¹ Евлогий. 154.

²⁹² Витте (4). 12, 13.

²⁹³ Витте (4). 14–18.

²⁹⁴ Витте (4). 19, 21.

ного и государственного организмов, по мнению авторов, должны были прийти в равновесие, нарушенное реформой Петра Великого. С этой целью нужно созвать Поместный Собор, в котором участвовали бы как белые клирики, так и миряне. «При настоящих неоспоримых признаках некоторого внутреннего шатания как общества, так и народных масс, – указывал Витте, – ждать дальше опасно. Религия составляет главную основу народного духа, ею до сих пор стояла и была крепка русская земля»²⁹⁵.

Итак, в записке С.Ю. Витте вопрос ставился не о частных изменениях, а об общей церковной реформе, которая привела бы к усилению самостоятельности Православной Церкви и резко уменьшила бы полномочия обер-прокурорской власти. Ведь ни для кого не было секретом, что говоря о «сухих бюрократических началах», председатель Комитета министров имел в виду порядки, нашедшие свое законченное выражение в деятельности ведомства православного исповедания.

Приблизительно в то же время, в феврале, появилась еще одна записка, выражавшая мнение столичного митрополита Антония: «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви». Владыка рассмотрел конкретные вопросы реформы церковного управления, требовавшие скорейшего решения. Указывая на происходившие в Комитете министров обсуждения по вопросу о веротерпимости, он отметил: власть открывает отделившимся от Православной Церкви (старообрядцам, сектантам и прочим) «известное государственное положение», не касаясь их внутренней церковной жизни, в то время как «господствующая» Церковь такой свободы лишена. Приводя в качестве примера старообрядцев-поповцев, приемлющих «австрийскую иерархию»²⁹⁶, митрополит Антоний предупреждал: «Может явиться опасность, что эта община обратится в Церковь народную, тогда как Православная Церковь останется только Церковью государственной»²⁹⁷.

Указав на огосударствление Церкви, владыка поставил перед властями принципиальный вопрос: не настал ли момент для ослабления контроля светской власти над церковной жизнью? За ним логически следовали другие: не следует ли дать Церкви большую свободу в управлении ее внутренними делами? Не следует ли распространить на православных священников права быть непременно членами общественно-государственных учреждений, имевших место в приходах? После этого естественно было поставить и вопрос о желательности предоставления церковной иерархии права участия в заседаниях Государственного совета, Комитета министров и в иных высших государственных учреждениях с правом голоса²⁹⁸.

Записка, несомненно, затрагивала полномочия обер-прокурора Святейшего Синода. Ведь в случае удовлетворения высказанных митрополитом пожеланий православный епископат получил бы возможность самостоятельно, без государственного посредника, влиять на законодательные предположения, касавшиеся Церкви, то есть имел бы в империи право политического голоса. Понятно, что К. П. Победоносцев не мог приветствовать такого самочиния, тем более, что помимо вопросов о положении Православной Церкви в России митрополит обосновывал необходимость пересмотра церковного строя и некоторых сторон церковного управления, говорил об особой важности признания прихода юридическим лицом и о желательности пересмотра законов, регулирующих право Церкви на собственность, ее приобретение и использование.

«Не благовременно ли теперь же, – писал столичный архипастырь, – представить Его Императорскому Величеству о настоятельной необходимости образовать особое совещание

²⁹⁵ Витте (4). 23–24, 25.

²⁹⁶ О старообрядцах речь пойдет в следующей главе.

²⁹⁷ Историческая переписка. 27.

²⁹⁸ Историческая переписка. 28–29.

из представителей церковной иерархии, с участием сведущих лиц из духовенства и мирян, для пересмотра существующего церковного управления и для выработки проекта необходимых в нем преобразований?»²⁹⁹ В конце записки помещались ссылки на статьи и книги, изданные в последнее время: Л. А. Тихомирова, прот. А. М. Иванцова-Платонова, Н. А. Заозерского, Ф. В. Благовидова и Т. В. Барсова.

В результате появления записок СЮ. Витте и митрополита Антония создавалось впечатление единства светской и духовной власти в вопросе о насущных церковных реформах. На самом деле все было гораздо сложнее, как показали последующие события.

2 марта 1905 г. председатель Комитета министров отправил управляющему делами Комитета барону Э. Ю. Нольде краткую записку, в которой просил напечатать и разослать членам Совещания министров и председателей департаментов Государственного совета, «а в том числе и митрополиту» необходимый материал, касавшийся вопроса о церковных преобразованиях³⁰⁰. Очевидно, что в этот материал входила как записка СЮ. Витте «О современном положении Православной Церкви», так и подготовленные митрополитом Антонием «Вопросы...» На происходящее немедленно отреагировал обер-прокурор Святейшего Синода, в тот же день отправивший императору специальное письмо.

В этом послании Победоносцев обращал внимание Николая II на исключительную важность рассуждений, касавшихся преобразований церковно-государственных отношений, и пугал его последствиями попыток внести радикальные преобразования в православное церковное управление. После предварительных, теоретических замечаний обер-прокурор доносил императору, что 1 марта, на заседании Комитета министров, на котором он, Победоносцев, по болезни не присутствовал, СЮ. Витте заявил о своем намерении, с соизволения государя, внести «это дело в Комитет по предварительном объяснении с митрополитом [Антонием. – С. Ф.], который сообщил ему самые вопросы, подлежащие обсуждению». Далее Победоносцев писал, что ни ему, ни членам Святейшего Синода обо всем происшедшем не было известно, и что представляется странным «подготовление столь важного дела в неизвестности от лиц и учреждений, до коих оно и по закону и по существу прямо касается»³⁰¹.

В этих словах слышался не только упрек старого учителя Николая II и многолетнего светского ментора Православной Церкви, но также его недовольство действиями столичного митрополита, который, получалось, «в тайне» от собратьев-иерархов и «в союзе» с Витте пытался сепаратно провести дело церковной реформы. Зная, что государь недолюбливал председателя Комитета министров и связывая имя митрополита Антония с именем Витте, Победоносцев тем самым выставлял петербургского владыку политическим авантюристом, преследовавшим в деле церковной реформы собственные корыстные цели. С таким предубеждением митрополиту в дальнейшем пришлось бороться, безуспешно доказывая обер-прокурору, что никакой корысти и злонамеренности в его действиях не было. То же самое в марте 1905 г. старался доказать К. П. Победоносцеву и СЮ. Витте.

Правда, первый шаг предпринял сам обер-прокурор. В письме к Витте, датированном 24 марта, когда вопрос об обсуждении церковных дел в Комитете министров был окончательно закрыт, Победоносцев полностью отрицал, что вел какую-либо кампанию против председателя Комитета министров, и подчеркивал, что в течение всего царствования Николая II «не предпринимал борьбы ни с кем». Далее обер-прокурор изложил свое видение проблемы.

²⁹⁹ Историческая переписка. 30–31.

³⁰⁰ Совещание министров. 3.

³⁰¹ Победоносцев (3). 185.

Для Победоносцева было очевидно, что вопрос о преобразовании всего церковного управления поднял именно Витте «только по личному соглашению с митрополитом», без ведома и Синода, и обер-прокурора. Это, якобы, и заставило Победоносцева обратиться с письмом к государю 2 марта и уклониться от участия в заседании вместе со своим товарищем В. К. Саблером. Вместо того он и составил свои «Соображения... во вопросам о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви» (о которых мы поговорим чуть позже), ставшие заочным ответом митрополиту Антонию и Витте. Победоносцеву казалось странным, что Витте прежде, чем свидетелься и объясниться по столь важному вопросу с ним, обер-прокурором, поехал к митрополиту.

Понимая, что церковная реформа все-таки состоится, Победоносцев заявил своему высокопоставленному адресату о нежелании далее оставаться на занимаемом посту в случае осуществления реформы, объяснив, что не уходит в отставку лишь по необходимости «поддерживать какой-нибудь порядок в текущих делах церковного управления, осужденного на полное разрушение»³⁰².

Уже через день Витте направил Победоносцеву ответ. Согласно сообщаемой в нем информации, вопрос о Церкви возник в заседаниях Комитета министров при обсуждении темы о веротерпимости. Возбудил его не только митрополит Антоний, который, как первоприсутствующий член Святейшего Синода имел полное право и обязанность высказать свою обеспокоенность политическим будущим Православной Церкви в изменявшихся условиях конфессиональной жизни империи, но и государственный контролер генерал П. Л. Лобко, а также член Государственного совета адмирал Н. М. Чихачев, которые, однако, касались проблемы «в разных частностях».

Интерес государственных деятелей к положению Православной Церкви заставил Витте при встрече с императором (а в начале 1905 г. встреч с Николаем II у него было несколько³⁰³) доложить ему об этом, выказав обеспокоенность, «чтобы нас *не упрекали*, что мол сектантством и инославными исповеданиями мы занимаемся, а о православии молчим». Поэтому Витте и предложил обменяться в совещании мыслями «и о православии, но, конечно, в присутствии митрополита и в пределах, им указанных». Император согласился, и тогда владыка составил программу («Вопросы о желательных преобразованиях»). После этого Витте доложил о развитии дела Комитету министров в присутствии В. К. Саблера. Данное обстоятельство и позволяло Витте предполагать, что Победоносцев находился в курсе дел.

Председатель Комитета министров был убежден также, что если государственная власть решила заняться церковным вопросом, то она должна была авторитетно очертить границы его рассмотрения, ибо иерархи – не государствоведы и сделать этого не могут. Витте полагал, что раз Церковь не отделена от государства, то правительству до ее судьбы есть дело. «Ныне и иерархи не могут быть ответственны за решение Собора, – убеждал он Победоносцева, – они скажут – мы не хотели, чтобы ранее правительство определило задачи и границы, а обер-прокурор сие не захотел»³⁰⁴.

Скорее всего Победоносцев не был удовлетворен заявлениями своего многолетнего коллеги по Комитету министров, ибо спустя полторы недели после этого столичный митрополит в частном письме обер-прокурору должен был излагать историю своего участия в совещании, рассматривавшем вопрос о Церкви, и объяснять причины, заставившие его «связаться» с Витте. Владыка писал, что в приглашении председателя Комитета министров

³⁰² Историческая переписка. 109–111.

³⁰³ С.Ю. Витте встречался с государем 14, 19, 29 января, 3, 11 и 18 февраля (последние три раза на заседании Совета министров под председательством государя). См.: *Николай II*. 247, 248, 249, 250, 251.

³⁰⁴ Историческая переписка. 111–112.

он не усмотрел никакой неожиданности. «Я видел в нем, – говорилось в письме митрополита Антония, – государственного сановника, высочайше снабженного особыми полномочиями, и ответил согласием на его призыв, как бы на призыв от высочайшего имени. <...> Свои вопросы для обсуждения я приготовил по его просьбе, и ничуть не навязывался с какими-либо в данном деле услугами. Не спрашивали бы меня, не звали, я бы молчал и никуда бы не лез»³⁰⁵.

Признание весьма характерно. Первоприсутствующий член Святейшего Синода заявлял, что инициатор разговора о Церкви – правительство, имевшее полномочия от государя. Это, и только это послужило причиной написания Антонием записки. Такая логика лишней раз доказывала правоту заявленного Витте государственного попечения о Церкви – ведь государство было конфессионально-пристрастным, православным! Следовательно, оно имело полное право запрашивать первоприсутствующего члена Святейшего Синода по церковным вопросам точно также, как любых иных государственных деятелей по вопросам, относившимся к ведению их министерств.

Сами же события развивались следующим образом. После 2 марта 1905 г. Комитет министров по поручению СЮ. Витте подготовил и разослал министрам и председателям департаментов Государственного Совета предложенную к слушанию в совещании записку митрополита Антония «о желательных преобразованиях». Кроме того, была подготовлена «Справка к вопросам о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви», 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, за которой следовали статьи Н. А. Заозерского, прот. А. М. Иванцова-Платонова, профессоров Т. В. Барсова («Святейший Синод в его прошлом»), Ф. В. Благовидова («Обер-прокуроры Синода»), П. В. Тихомирова и А. А. Папкова («Необходимость обновления приходского строя»). 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.

³⁰⁵ Доклад и письма. 2.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.