

Тетради по консерватизму

ISSN 2409-2517

[№ 1 2022]

Империя как судьба

фонд
ИСЭПИ

Институт
социально-экономических
и политических
исследований

Альманах

[Февраль 2022 г.]



Империя как судьба

{ Февраль 2022 г. }

Цетради

по консерватизму

[№ 1 2022 г.]

Москва
Некоммерческий фонд – Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ)
2022

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

Рекомендовано к печати
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет

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

Тетради по консерватизму: Альманах. – №1. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2022. – 408 с.

Данный номер открывает серию выпусков альманаха «Тетради по консерватизму», посвященных Российской Империи. 300-летний юбилей официального провозглашения России империей стал хорошим поводом порассуждать о ключевых особенностях нашего государства. Россия изначально строилась на основе включения в себя различных этнических и конфессиональных групп, условно – и варяг и греков, успешно интегрируя их в единую общность на базе не только общей государственности, но и общих ценностей. Какие бы периоды своего развития, включая советский, Россия ни переживала, она всегда сохраняла этот интегрирующий императив, являясь ярким воплощением «цветущей сложности», говоря языком великого русского консерватора Константина Леонтьева. В этом объективном, а не по-ленински негативном, смысле имперскость можно считать принципом и основанием российской государственности: Русь стала великой, объединяя полифоническую множественность, где каждый голос ценен своей уникальностью, в единый государственный организм. Поэтому первый номер упомянутой серии выпусков получил название «Империя как судьба».

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

© АНО «Средство массовой информации
Альманах “Тетради по консерватизму”», 2022
© Некоммерческий фонд — Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ), 2022

Л.В. Поляков
Слово к читателю
9

Раздел первый

Методологическое введение

А.М. Руткевич
Гештальт империи
15

Раздел второй

От Царства к Империи

Г.В. Талина
Имперство как международное признание
Московские цари в борьбе за равенство с цесарями Священной Римской империи
45

Ф.А. Гайда
Официальное понимание «империи» в России XVIII – начала XX века
56

С.В. Зеленин
Дворянство и духовенство в Российской Империи
65

В.Ю. Даренский
Империя как подвиг свободы: евангельские основания русской
имперской государственности
68

Игумен Виталий (Уткин)
Монетизация сакрального света: политэкономия церковной свечи
от Петра I до «воскового голода» Первой мировой войны
116

Раздел третий

Имперские заботы

В.В. Шимов
Россия и Европа как система цивилизаций
131

Г.С. Зурнаджян
Духовно-политическое учение митрополита Филарета (Дроздова) о монархии
140

А.В. Макаркин
Церковь в Российской империи.
От абсолютной к дуалистической монархии
151

М.А. Токмачева
Духовно-нравственные аспекты семейного воспитания в династии Романовых
172

Раздел четвертый

Величие Екатерины

А. Бендин
Рожденный нетерпимостью: создание и эволюция института управления «русским расколом» в период правления Петра I и Екатерины II
185

Протоиерей Александр Романчук
Возвращение к православию белорусско-украинских униатов в правление императрицы Екатерины II (1780–1795). Опыт интеграции в Российской империи
227

В.Н. Рудаков
Екатерина Великая и память о святом благоверном князе Михаиле Черниговском в XVIII веке
237

Е.В. Перевалова
«Знаменитая собирательница русских земель»: образ императрицы Екатерины II в консервативной публицистике второй половины XIX века (по материалам журнала «Русский вестник»)
247

Раздел пятый

Имперский вопрос

Д.А. Бадалян
Борьба элит и журналистика в России эпохи нациестроительства
263

С.М. Санькова, П.А. Шевченко
Имперский дискурс в творчестве М.О. Меньшикова
297

И.В. Демин
Понятие власти в оптике русского консерватизма и либерализма
(на материале работ Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева)
308

М.В. Медоваров
Проблема самодержавия и государственного устройства
Российской империи в публицистике В.А. Грингмута в журнале
«Русское обозрение»
320

О.Ф. Гаспарян
Обзор книги С.В. Лурье «IMPERIUM.
Империя – ценностный и этнопсихологический подход»
(К десятилетию ее выхода в свет)
333

Раздел шестой

P.S. Имперские чтения

А.С. Ципко
Когда Россия разведется с «господином» социализмом?
Комментарий к книге М.А. Колерова «Манифесты русского
политического идеализма»
373

А.М. Ипатов
Национализм и космополитизм в оценках православных
церковных авторов
388

А.П. Карпов
Пророчество о «третьей силе»: о книге Леонида Полякова
«Блок Ада/Ад Блока. Двенадцать глав о поэме “Двенадцать”». Часть первая
392

Воспоминание

С нами – на все времена

Е.А. Анненкова, Д.А. Бадалян
Второй год без Бориса Федоровича Егорова
399



Слово к читателю

Триста лет назад в отечественной истории произошло событие, которое можно назвать центральным, ключевым, переломным. Событие, заслуживающее множество аналогичных эпитетов, но при этом само по себе не громкое, можно даже сказать – почти «домашнее». В смысле – внутри царского «дома Романовых».

Согласно постановлению российского Сената от 2 ноября 1721 года, «Мы, пресветлейший и державнейший Великий Государь Царь и Великий Князь Петр Алексеевич, всея Великия и Малыя и Белыя России Самодержец Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский, Царь Казанский, Царь Астраханский, Царь Сибирский, Государь Псковский и Великий Князь Смоленский, Тверский, Югорский, Пермский, Вятский, Болгарский и иных Государь и Великий Князь Новагорода Низовския земли, Черниговский, Рязанский, Ростовский, Ярославский, Белоозерский, Удорский, Обдорский, Кондийский, и всея Северныя страны Повелитель и Государь Иверския земли, Карталинских и Грузинских Царей, и Кабардинские земли, Черкасских и Горских Князей и иных многих государств и земель, восточных и западных и северных, отчич и дедич, и наследник, и Государь, и Обладатель», стал именоваться по-новому, а именно так:

«Мы, Петр Первый, Император и Самодержец Всероссийский, Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский, Царь Казанский, Царь Астраханский, Царь Сибирский, Государь Псковский и Великий Князь Смоленский, Князь Эстляндский, Лифляндский, Корельский, Тверский, Югорский, Пермский, Вятский, Болгарский и иных, Государь и Великий Князь Новагорода Низовския земли, Черниговский, Рязанский, Ростовский, Ярославский, Белоозерский, Удорский, Обдорский, Кондийский и всея Северныя страны повелитель и Государь Иверския земли, Карталинских и Грузинских Царей, и Кабардинския земли, Черкасских и Горских Князей и иных наследный Государь и Обладатель».

Тогда же Петру Алексеевичу предложено было именоваться Отцом Отечества, а так же Великим. Последний титул за ним действительно закрепился, тогда как с «отцовством» получилось не очень. Титул-то Петр принял, но титул его не пережил. Характерно также и такое обстоятельство: в царской титулатуре до 2 ноября 1721 года Петр именовался по отчеству Алексеевичем и Великим Государем и Царем, а после – просто Петром, но с указанием первенства и уже императором.

Остался и титул Самодержца, но если раньше царское и великокняжеское самодержавство относилось к «всея Великия и Малыя и Бельяя России», то имперское становилось просто «Всероссийским».

Изменилось ли что-то во всех вышеперечисленных «владениях» экс-Царя и Великого князя от того, что стал он Императором и Самодержцем Всероссийским? Поначалу – ничего. Верноподданные как жили своей жизнью, так и продолжали жить.

Но, видимо, есть некая магия имен конкретно и именовании вообще, ведь не зря же о. Павел Флоренский занялся исследованием этого вопроса. Став императором, Петр как бы поменял энергетику своей страны и народа. Неспешное Московское Царство преобразилось в динамичную Российскую Империю, и уже через сорок лет, когда на российский престол взошла бывшая София Августа Фредерика Ангхальт-Цербтская, крещенная в православии как Екатерина Алексеевна, переменялось все. Начав с раскрепощения дворянства, получившего «вольность» от обязательной военной службы, Екатерина, пока еще не Великая, начала радикально реформировать внутреннее российское устройство и даже созвала «Уложенную комиссию» – представителей от всех земель и сословий всероссийских для выработки того, что в более поздние времена стало принято называть «Конституция».

Из затеи этой ничего существенного не вышло, но все же обустройство сельской и городской жизни по-новому ей в значительной мере удалось. Но особые удачи ожидали Екатерину на международной арене. Именно в годы ее правления прежние ведущие игроки в европейской политике – империя Османов и империя Габсбургов – вынуждены были потесниться и признать, что Российская империя – реальная и грозная сила.

Словно бы предвидя классические строки поэта:

«Если ты в империи родился,
Лучше жить в глухой провинции, у моря», –

Екатерина в 1783 году позаботилась о создании такой провинции, подчинив Крым, заложив Севастополь и сделав Азовское море внутренним морем Империи. И присвоила своим новым владениям именование Новая Россия, или Новороссия.

К своему столетнему юбилею Российская империя сумела разгромить паневропейскую империю Наполеона и превратилась в настоящего властелина Европы. На юге началось медленное вытеснение османов с северокавказских и транскавказских территорий, на Дальнем Востоке укреплялось российское владычество, распространявшееся даже на Северо-Американский континент.

Двухсотлетний юбилей империя отметила уже под новым названием и с новой территориальной конфигурацией. Да, нет Царства Польского и нет Финляндии – им большевики дали «вольную». Но есть огромная Средняя Азия. А еще через тридцать лет Империя трансформируется в одну из двух мировых ядерных сверхдержав и будет еще почти сорок лет воплощать коммунистическую альтернативу.

Сегодня Империя начала отсчитывать свое четвертое столетие. Территориально – почти в том виде, в котором она начиналась при Петре Первом. Хотя на самом деле больше. Крым и Северный Кавказ на юге,

Сахалин и Курилы – на востоке. Но, как говорится, еще не вечер. Кому-то ведь непременно потребуется «жить в глухой провинции, у моря». И эту потребность, тонко подмеченную нобелевским лауреатом и «продуктом» той же Империи, не стоит игнорировать.

Имперская Судьба

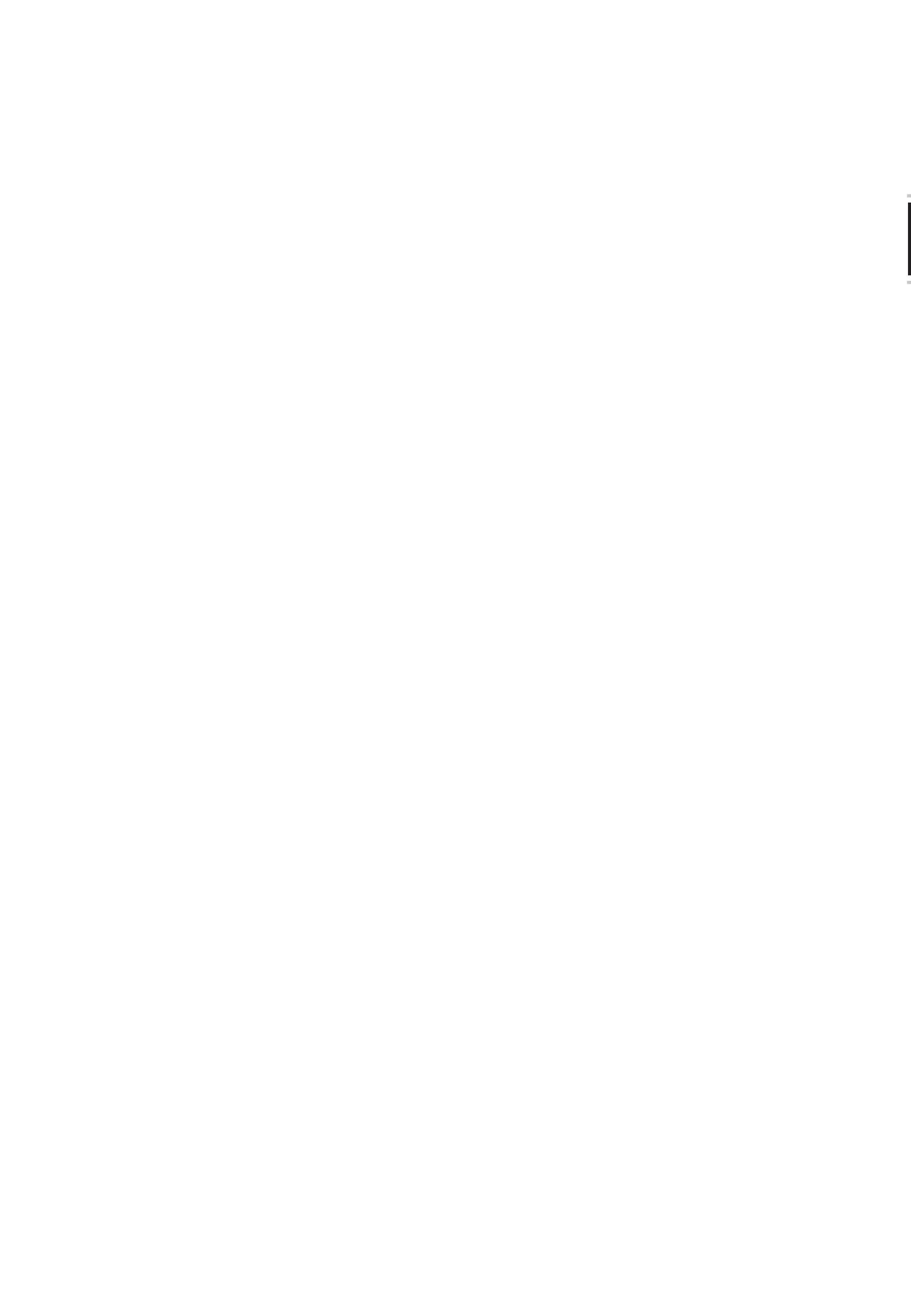
Имперская Судьба хребты сломила многим,
Кто выжил, тот и прав: таков вердикт толпы.
Но право выбирать своей Судьбы дороги
У нас ей не отнять – сколь люди ни глупы!

Имперская Судьба – ей вроде все подвластно:
С согласными добра, а несогласных – бьет.
И пусть считают все: противиться – напрасно,
Есть право выбирать – доколе ты не скот,

Ведомый на убой имперскою Судьбою,
Высоких ради слов, но низких ради дел.
Не за Елену ведь сожгли ахейцы Троя,
А чтоб победу их Гомер в веках воспел.

В тугие паруса имперский дует ветер.
Его не воспевает покойный Мандельштам.
Раб знает лишь одно – распоряженье плети,
А ты своей Судьбой распоряжайся сам.





Методологическое введение

{ Раздел первый }

*А.М. Руткевич
Гештальт империи*



Гештальт империи

Следующие ниже размышления, которые можно было бы назвать эпистемологическими, никоим образом не притязают на выдвижение некой общей теории, способной вместить все известные нам на сегодняшний день сведения об империях. Они необозримы, да еще и не систематизированы. Движение к теории начинается с эмпирического уровня, описания феноменов. Выявление пробелов, противоречий, апорий в таком описании ставит проблемы, решение которых и ведет к систематическому знанию. Всякий раз присутствует и обратное движение: все факты «нагружены» теорией, входят в какую-то понятийную систему, поскольку фактами ученые называют не сами предметы, а установленные истины по поводу предметов. Ученый начинает свой поиск не с нулевой точки, у него уже имеется осмысленная картина мира. Он выдвигает предположения и проверяет их наблюдениями. Гипотезы выдвигаются тогда, когда мы уже перешли от неведения даже о собственном незнании к знанию о незнании (проблемной ситуации), имея целью знание о знании, то есть ситуацию, когда познающий не только располагает знаниями, но и оценивает их как достоверные, вероятные, приблизительные, сомнительные и т.д.

Все это осуществляется посредством научных понятий, в которые преобразуются слова повседневного языка. Разумеется, категории, которыми пользуются историки, не достигают строгости естественнонаучной терминологии, но все же слова являются носителями смыслов, знаками, отсылающими к репрезентируемым ими предметам. В отличие от знаков-изображений (иконических знаков, скажем, географической карты, представляющей территорию), слова-символы не имеют такой однозначной привязки к предмету, они произвольны и устанавливаются в силу конвенции между теми, кто их употребляет. Поэтому стоит начать с тех смыслов, которые вкладывались и вкладываются в слово «империя». Речь идет не только об употреблении термина историками, но и о людях, населявших некоторое число государств прошлого, поскольку историк имеет дело с осмысленными деяниями, зафиксированными в дошедших до нас текстах. Прежде чем создавать теоретические конструкции, следует описать феномены.

Под феноменологией сегодня чаще всего подразумевается либо идущая от Канта и позитивистов традиция различения эмпирических данных и лежащей за ними реальности *per se*, либо подход Гуссерля и его последователей, начальным этапом которого является точная дескрипция потока феноменов сознания¹. К практике историков близким является

¹ В действительности феноменология существует и в далеких от философии дисциплинах – есть феноменология элементарных частиц в физике, своего рода мост между математическими моделями и данными наблюдений. В психологии и психиатрии феноменология пересекается с философскими рассуждениями, но



сочетание этого подхода с герменевтикой. Феномен в исходном античном значении есть нечто явленное, на себя указывающее, а в человеческом мире таковы оформившиеся в языке смыслы. Сам язык является социальным институтом, а посредством него нам становятся доступны прочие. Историк европейского фашизма Э. Нольте удачно разграничивал те следы прошлого, которые не требуют воспроизводства смыслов давних эпох и предполагающие их истолкование, содержащие в себе какую-то «идеологию» в самом широком значении слова [46, р. 53–54]. Скажем, археологи равным образом раскапывают городища не имевших письменности народов (Чатал-Гююк), вероятно имевших таковую, но не расшифрованную за недостатком сохраненных записей (Мохенджо-Даро, городища этрусков и т.п.), и оставивших множество текстов античного полиса или города XVIII столетия. Мы можем функционально описать ремесленные мастерские и фабрики прошлого, агротехнику, оружие и торговые пути, почти не обращая внимания на то, как осмыслили труд, торговлю или войну в какую-то эпоху. Однако существуют институты, которые доступны для нас только путем обращения к символам и смыслам. Орден доминиканцев и средневековая католическая церковь в целом, французское государство эпохи Ришелье или прусское времен Фридриха II, марксизм или фашизм понятны лишь на основании того, как они сами себя истолковывали. То же самое можно сказать об империях прошлого, а потому требуется хотя бы приблизительное и неполное описание точки схождения дошедших до нас смыслов и сегодняшних истолкований.

Смыслы слова

Слово «империя» сегодня используется по самым разным поводам: применительно к крупной бизнес-корпорации, банку или фонду; небоскреб именовали “Empire State Building”, эротический фильм могли назвать «Империя чувств», ресторан или фирму оптовой торговли – «Империя вкуса». Вероятно, в таких случаях подразумевается нечто большое, широкое, даже всеохватывающее, но мы имеем дело с не слишком удачными метафорами. В мире политики, к которой изначально относится это слово, мы часто встречаемся с производным термином «империализм», употреблявшемся по поводу самых разных стран не только в недавнем, но и в давнем прошлом¹.

Империей правит император, но на сегодняшний день этот титул носит только японский микадо, не обладающий никакой реальной властью, а саму Японию вряд ли кто-нибудь назовет империей. Примерно сотню лет Абиссинией правили императоры, но у отменившей рабство лишь в середине XX века феодальной монархии права на звание империи были сомнительными, хотя и несколько большими, чем в анекдотическом случае Центральной Африки с «императором Бокассой». Таковы страны, именовавшиеся империями после Второй мировой войны. Но и веком ранее далеко не все государства, возглавляемые императорами, историки считают империями. Бразилия несколько десятилетий так называлась, но правила ею ветвь португальских королей, бежавших от Наполеона. Немалые сомнения у современников вызывало самоназвание Франции времен Наполеона III, тогда как Великобританией правили короли и королевы, но никто не усомнился бы в праве

никак к ним не сводится. Можно было бы даже сказать, что всякая опытная наука предполагает тщательное описание явленного в наблюдениях и экспериментах. Исследование начинается с созерцания (таково значение греческого слова «теория»), чтобы завершиться систематическим понятийным постижением. Можно считать феноменологию стадией перехода от наблюдения и описания к классификации, обнаружению трудностей (проблем, апорий).

¹ Причем речь идет не только о Древнем Риме, но о взаимоотношении держав бронзового века или эллинистических царствах. Уже в те времена обнаруживаются конфликты между «державами суши» и «державами моря» – и Афины времен Перикла, и Египет при первых Птолемах характеризуются как империалассократии [см., напр., 48, р. 154–156].

Great Britain именоваться Empire. Проблематично и производное прилагательное – какую только политику ни именовали империалистической, чаще всего в негативном смысле.

Хорошо известно, что «империй» в Древнем Риме времен республики означал чрезвычайную верховную власть¹, которая вручалась в случае опасности на определенный срок (обычно на полгода) индивиду, которому не препятствовали ни консулы, ни народные трибуны. Imperium принадлежал диктатору, который должен был «устранить ту опасную ситуацию, которая была причиной его назначения, то есть он должен либо вести внешнюю войну (*dictatura reigerendae*), либо подавить восстание внутри страны (*dictatura reiscendandae*)» [36, с. 19]. Воздержимся от пересказа цитируемой книги К. Шмитта, в которой подробно разбирается переход от комиссарской диктатуры республики через поздние ее формы (Сулла, Цезарь) к суверенной диктатуре Августа и последующих императоров. Этот чрезвычайный характер власти сохраняется на протяжении всей истории сначала Римской империи, а затем и Византии. Сакрализация верховных правителей ничуть не мешает их насильственному устранению, поскольку сама она опирается на военную силу, на преторианцев, которые часто переходят на сторону претендента. Если формально император остается избранником Сената и народа, то любой полководец, выкрикнутый своими легионами, может притязать на престол, а после победы в вооруженной борьбе Сенат узаконит переход власти. Символическое величие императорской власти в глазах подданных не исчезало вместе со сменой одного на другого. Так происходило и в Китае, где династии сменяли друг друга, а из 208 императоров почти треть погибла насильственной смертью [см. 24, с. 114]. Достаточно сравнить династические монархии с империями. Капетинги правят столетиями, иной раз королей убивают, но нет той чехарды, которую мы обнаруживаем в Византии, где от Флавиев до Ласкарисов династии держатся примерно столетие, и лишь в то время, когда от империи почти ничего не осталось, Палеологи правили два века. Иначе говоря, механизм наследования в империях отличается от монархий. Императоры правят в силу личных заслуг, а империи сильны, пока во главе стоит могущественный государь, чаще всего незаурядный полководец и дипломат. Поздние потомки Птолемея и Селевка были ничтожны, но сохраняли царскую диадему, римские императоры III века редко правили более пяти лет.

Учреждение империи было хорошо описано римским историком Дионом Кассием, рассказывавшим и о том, как Октавиан обсуждал с Агриппой и Меценатом вопрос о возвращении власти сенату или об оставлении ее за собой, а в итоге последовал совет Мецената: поставить предел дерзким выходкам толпы, ибо пресловутая свобода черни является худшим видом рабства, набрать в сенат лучших, дабы с ними вместе диктовать законы. Сделавшись Августом (получив «прозвище Августа как намекающее на нечто сверхчеловеческое. Ибо римляне называют “аугуста” все самое чтимое и священное»), Октавиан сохранил видимость республиканских институтов, а отчасти и роль сената в правлении, оставив за ним ответственность за половину провинций, «желая отвратить сенаторов от мысли, что он замышляет подобие монархии». Однако «на деле Цезарю была обеспечена единоличная власть во всех делах и на все времена, так как он распоряжался деньгами (на словах он отделил государственное имущество от частного, на деле же и первое тратил по своему усмотрению) и командовал солдатами». Формально полномочия передавались ему на десять лет, и Октавиан переизбирался сенатом, тогда как все последующие императоры сразу получали их пожизненно. Так утвердилось единовластие – полномочия народа и сената перешли императору. Хотя римляне ненавидели царский титул, замечает

¹ Впрочем, употреблялось оно и по отношению к верховной власти бога. Цицерон в диалоге «О законах» пишет об «империи, без которого не могут держаться ни дом, ни гражданская община, ни народ, ни человечество в целом, ни Вселенная. Ибо и Вселенная повинуетя божеству, и ему покорны и моря, и суша, и жизнь людей подчиняется велениям высшего закона» [см. 35, кн. III, 1, 3].

Дион Кассий, они отныне существовали в условиях монархии, поскольку раз уж полнота власти принадлежит императору, то «невозможно государству не быть монархией». От царей их отличало то, что они имеют первенство не по праву господства, а лишь по закону, но присвоили себе «все верховные должности вместе с их титулами, которые при республике имели авторитет благодаря свободной воле народа», а потому «под прикрытием республиканских титулов они облекли себя всей мощью государственной власти, так что обладали всеми привилегиями царей, кроме их невыносимого имени» [21, кн. LIII, 16–17]. При этом историк здраво судит об этой перемене: она осуществилась ко всеобщему благу, поскольку «при республиканском правлении римлянам было невозможно уберечься от бед». Римляне осознавали и величие пришедшего нового порядка. “Magnus abinte grosae culorum nas citur ordo”, – говорится в эклоге Вергилия.

О переходе от республики к империи как неизбежном писал Гегель. Его часто обвиняли в том, что он возвеличивал великих царей и полководцев, выводил их за пределы моральных суждений, называя филистерами тех, кто смотрит снизу и не понимает даже собственной низости. Но стоит помнить о том, что личности у него выражают дух народа, обстоятельства, потребности эпохи. Так, римскую республику «уничтожила не случайность, не личность Цезаря, а *необходимость*», ибо он свергал даже не республику, а лишь ее бессильную тень, и тем самым «создал ту арену, которая должна была сделаться центром всемирной истории» [12, с. 333–334]. Только сменивший республику с ее традиционными добродетелями формально правовой порядок империи предполагал сосредотачивающую множество атомов «чуждую им и в равной степени лишенную духа точку», каковой оказывается «абстрактное лицо, господин мира», реализующий царство произвола, дикого разгула; «этот господин мира есть чудовищное самосознание, которое чувствует себя действительным богом» [11, с. 258–259]. Гегель никак не был воспевающим «царство кесаря» мыслителем, даже если таковое подчинено выверенным юридическим нормам. Диктатор появляется там, где разрушается согласие индивидов и групп, где существует угроза гражданской войны (или она уже началась). «Вождь толпы находится в таком же рабстве, как и толпа, он не имеет существования вне толпы, вне рабства, над которым господствует, – писал по этому поводу Н.А. Бердяев, – Тиран есть создание масс, испытывающих перед ним ужас... Одержимый волей к могуществу находится во власти рока и делается роковым человеком. Цезарь-диктатор, герой империалистической воли, ставит себя под знаком фатума. Он не может остановиться, не может себя ограничить, он идет все дальше и дальше к гибели» [3, с. 71]. Конечно, нам известны примеры совсем иных императоров, воля которых была направлена на реформы, упорядочивающие государство законы – достаточно вспомнить о временах расцвета Римской империи во II веке н.э., от Траяна до Марка Аврелия. Либо выдающихся византийских базилевсов из некоторых династий (скажем, тех же Комнинов). Но и они проводят немалую часть своей жизни в походах и сражениях. Важен отмеченный Гегелем момент: предшествующие политические формы находятся в кризисе, гражданская война внутри и внешняя опасность требуют сосредоточения власти в одних руках. При всех восхвалениях правителей империя воспринималась как неизбежное зло в чрезвычайной ситуации.

Характерно описание историками Древнего Египта перехода от прежнего царства к империи. Со времен изгнания гиксосов создающая опасность внешняя угроза ведет к мобилизации, военной централизации, а санкцию отодвигающему подальше границы «крестовому походу» дает религия. «Национальные боги уполномочили фараона выступить в поход и расширить страну; в сущности, они шли во главе подразделений его армии. Расширение нации было расширением их самих» [30, с. 112–113]. Дело не просто в том, что империи опираются на военную силу и готовы ее применять – это делают все государства. Идет ли речь о Саргоне Аккадском, Цинь Шихуанди, Октавиане Августе и прочих осно-

вателей империй, они создают порядок, при котором чрезвычайное положение делается постоянным. Следующие правители и династии могут приближаться к более стабильному устройству, когда чиновники потеснят военных, как это произошло в Китае уже при династии Хань. Но память о чрезвычайном характере власти сохраняется – *impegium* вручается во времена внешней или внутренней опасности. Когда такая угроза надолго отступает, империи возвращаются к облику династической монархии.

Об отличиях исходной патриархальной царской власти от имперской писал Гегель, различавший изначальное подчинение военным вождям и строй, прошедший через аристократию и демократию с их «обособленностью и единичностью» и образующий монархию, в которой единой власти подчиняются дифференцировавшиеся сферы частной жизни [12, с. 96]. От прежних царей и фараонов, освящаемых столетиями поклонения им как земным богам, императоры отличаются новаторством, иногда резким разрывом с традициями. Они перекраивают пантеоны богов, отдают предпочтение одной из религий, преследуя другие, вмешиваются в богословские споры – достаточно вспомнить византийские соборы V–VI веков или деяния императоров-иконоборцев парой веков спустя. Можно вспомнить, как у нас Петр I росчерком пера упразднил патриаршество, найдя более удобными найденные в протестантских странах порядки. Власть меча прагматически пользуется храмами и верованиями, но внутренне порывает с ними. Единоверие в империи потребно для решения практических задач, а потому государи делаются жестокими гонителями иноверцев, еретиков, сектантов, но цели являются исключительно земными. Такой практицизм в вопросах религии характерен для Древнего Рима. Историки религии не раз обращали внимание на отличия римской мифологии от эллинской: безразличие к метафизике, интерес к конкретному, прагматизм, сакрализация коллектива (семья, род, государство). Знаменитая римская воинская дисциплина восходит к верности своим обязанностям (*fides*), государству, праву. Индивид значим лишь в той мере, насколько он принадлежит к группе. Почитание богов и почитание социального порядка, родителей, государства обозначаются одним словом *pietas*. Эта религия долгое время не уделяла ни малейшего внимания личности – лишь позднейшее влияние греческой мысли и ближневосточных религий начинают трансформацию этой социальной мифологии [см. 43, t. 2, p. 115]. Такого рода религия подходит строителям империй, нам известны попытки трансформировать в нечто подобное самую персоналистскую религию (императоры-иконоборцы в Византии, деятельность некоторых католических орденов, иосифлянство в России и т.п.).

Слова о том, что Богу – богово, кесарю – кесарево, вряд ли стоит использовать, как это нередко делается, в качестве доказательства того, что именно христианство разделило религию и политику. Античное сознание их никогда не смешивало. Сакрализация власти императора была столь же неглубокой, как сакрализация рожи, где пряталась дриада, или реки, в которой обитала наяда. Это мало к чему обязывало, а приносимая императору жертва была лишь свидетельством того, что гражданин империи поддерживает контракт государства с космическими богами. Религия просто использовалась властью, у императора не было никаких обязанностей перед нею, «тогда как после Константина у Империи появились долги перед религией; она уже не пользуется религией, она ей служит» [47, p. 245]. Кесарь теперь обязан воздавать «Богу – богово». Тем не менее культ императоров сохранился, приобретая иной раз черты «царебожества» восточных монархий, вплоть до посмертного обожествления императоров-христиан Флавиев IV века н.э. «Наделение монархов божественными предикатами проникло в Западную Европу, и в эпоху особого процветания монархии неоспоримо здесь практиковались некоторые формы культа кесарей, напоминающие подобные обычаи в древнем мире», в Византии, а затем в Московском царстве оно было еще более распространенным [1, с. 408].

В античности осмысление форм правления и государственной власти как таковой не отрывало политику от этики: государство либо служит общему благу и справедливости, либо оно и не является таковым – власть тирана, клики, толпы осуждалась, поскольку интересы части противопоставлены интересам целого. На то, что эти воззрения слишком часто расходятся с практикой, указывали еще софисты. К эллинистическим монархиям, возникшим в результате завоевания, а затем к римской державе эту теорию приходилось приспособлять прежде всего посредством учения стоиков о естественном праве, космосе как полисе и т.п. Правда, те же стоики выдвигали возражения. Цицерон (а за ним Тертуллиан и Лактанций) приводит изложение речи Карнеада, в которой из того, что законы и права устанавливаются людьми ради выгоды, а сами эти права зависят от обычаев и обстоятельств, следовало, что представления народов и племен о справедливости различны, тогда как от природы у них лишь стремление к выгоде. Справедливости либо вообще нет, либо она нелепа, когда требует служить чужой выгоде. А отсюда следовал вывод: «Всем народам, процветающим благодаря своему могуществу, в том числе и самим римлянам, чья власть простирается над всем миром, – если только они пожелают быть справедливыми, то есть возратить чужое, – придется вернуться в свои хижины и владеть жизнью в бедности и нищете» [34, с. 109]. Не только языческое «царебожество», но и христианское обоснование монархии оправдывают земную власть космическим, трансцендентным порядком. От поздней империи оно перейдет всем европейским монархам, «помазанникам Божиим». Таковы не только суждения книжников и церковные проповеди, народное сознание им соответствовало. «Чего Бог не изволит, того и царь не изволит», «Одному Богу Государь ответ держит», «Суд царев – суд Божий» и т.п. пословицы хорошо это сознание передают. Живя в легитимированном таким образом государстве, исполняя его предписания, индивид исполняет вечные законы, живет праведной жизнью, может рассчитывать на загробное блаженство. Однако в империях с их чехардой властителей и краткосрочных династий это сознание выражено куда менее, чем в традиционных монархиях, – слабого или не отвечающего интересам элит государя быстро свергают, объявив его тираном. На эту угрозу от Тиберия до Ивана Грозного, а от него до XX века ответом является та или иная форма диктатуры, «опричнины», тайной полиции с чрезвычайными полномочиями.

В сравнении с ранними царствами империи менее оглядываются на прошлое, они куда более рационалистичны. Символами разумного порядка и ранее были чеканка монеты, система мер и весов, календарь, привязанный к имеющимся астрономическим представлениям. Теперь они унифицируются и совершенствуются – мы доньше живем по введенному Юлием Цезарем календарю, поправленному папой Григорием XIII, тогда как римские юристы II–III веков н.э. (Гай, Папиниан, Ульпиан и др.) создают те нормы, которые через «Дигесты» Юстиниана доньше определяет принципы правовой системы, причем весь понятийный строй римского права прямо связан с философской рефлексией, прежде всего со стоицизмом. Традиции входящих в империю народов и племен мешают навязанному им жесткому порядку, а потому либо отвергаются целиком, либо приспособляются к налагаемой свыше форме. Кодификация законов, фискальная система, пролагаемые дороги и каналы, дисциплинированные легионы и чиновники – все это историки отмечают уже по той причине, что сами империи восславляли себя за это. Только подобный прогресс порядка подобен укреплению и росту скелета, начинающему со временем калечить живое тело. Мытари словно следовали известному лозунгу: «Дойти до каждого». Только итогом всякий раз оказывалось подмеченное Ключевским: «Государство пухло, а народ хирел».

В литературе мы встречаем термин «августовский барьер», переход через который приводит к консолидации после времен экспансии. Правда, тогда выясняется, что захваты территорий в череде войн характерны для предшествующего имперскому периоду (в случае Рима двум последним векам республики); состоявшиеся империи в таком случае за-

щищают и обустроивают ранее захваченное и вовсе не ведут ту политику, которую чаще всего характеризуют посредством слова «империализм». Нередко отличие империй от прочих государств видят в том, что они «полагают себя создателями и гарантами порядка, зависящего исключительно от них самих. Этот порядок создается ими для защиты от хаоса, в котором они видят постоянную угрозу, и этот порядок они обязаны защищать» [25, с. 5]. Однако о борьбе порядка с хаосом и вооруженной границе между ними говорят нам мифы множества народов, создававших государства, о чем не единожды писали исследователи (скажем, М. Элиаде).

То же самое можно сказать о границе между цивилизацией и варварством. Древние эллины, отличавшие себя от варваров, не были «имперцами», равно как и славяне, отличавшие себя от «немцев». «Свои» обитают в рамках упорядоченного и правильного, «чужие» этим правилам и обычаям не следуют. Разумеется, такой взгляд укрепляется вместе с развитием цивилизации. «Жалок азиат, дурно место, где он живет», – писали в Древнем Египте, где само слово «люди» означало только египтян, но не чужеземцев. Для китайцев Среднее царство есть царство цивилизованности (вэнь), тогда как периферийные варвары являются «людьми только с виду». Империя не тождественна цивилизации, но мы можем говорить о связи имперской экспансии с границами той или иной цивилизации. Расширение иногда выходит за эти пределы, какие-то народы удается ассимилировать, навязав им свои правила и верования, но в столкновении либо с совершенно чуждыми цивилизации варварами, либо с другой цивилизацией, империя останавливается.

Другое отношение по оси «варварство – цивилизация» тоже затрагивает империи. Нам знакома оценка вклада Рима в мировую культуру – чаще всего она не слишком высока, а иной раз вообще сводится к римскому праву. Латиняне переняли образцы у эллинов и разносили их по всем завоеванным провинциям. Идет ли речь об искусстве, философии, науке, римляне выступают как подражатели. Они располагаются между творцами высокой культуры и варварами, «римское» оказывается упрощенной версией оригинала, распространяемой по всей ойкумене, полисам необъятной державы¹. Тойнби писал о возвращении к эллинской «классике» в первые два века империи: «Психологически эта попытка приняла форму ностальгии по прошлому, которое уже казалось золотым веком, когда жизнь была счастливее и роскошнее, чем в последние века дохристианской эры. Люди, жившие тогда и ощущавшие эту ностальгию, искали утешения в архаизме, в преднамеренных попытках искусственно восстановить прошлое счастье, красоту и величие. Это архаистическое движение нашло свое отражение в религии и литературе, – и выносит приговор – латинский вариант греческой литературы ощутило ниже уровнем, нежели оригинал» [28, с. 294, 298]. Вместо того чтобы творить самим, римляне довольствовались неоаттистическими подражаниями. От всего богатства философии остается этика, неоклассицизм торжествует в архитектуре и т.д. Образованные римляне сами знали о том, что они следуют в теории за греками, но, как подчеркивал Цицерон [35а, кн. 2, XLIII, с. 153], занятиям умозрительными науками следует предпочитать те, что приносят пользу людям, – именно в этом он видит заслугу римлян. Для нас важно то, что империя упрощает прежнее многообразие, она наследует достижения творцов культуры и насаждает его, а тем самым сохраняет для наследников. Это относится не только к Римской Империи. Самый плодотворный период китайской мысли – времена предшествующих Циньской империи эпохе «борющихся царств», тогда как в дальнейшем будут комбинироваться элементы конфуианства, даосизма (иногда с добавками из буддизма) и легизма. Империя Каролингов передаст германцам вместе с христианством остатки античной учености, южные, а затем и восточные

¹ Это промежуточное положение адаптирующих «классику» римлян хорошо описал Р. Браг [см. 7, с. 23–35].

славяне получают их от православной империи ромеев. Если считать империей халифат Аббасидов, то в первые два столетия их правления в Дамаске и Багдаде с греческого и сирийского переводится множество трудов (особенно при халифе аль-Мамуне), которые станут основанием арабо-мусульманской учености, а вместе с его ослаблением, а затем и падением, translation studii практически прекратятся. Иной раз с образованием империи к первоначальной духовной традиции¹ прививаются заимствования – вспомним хоть о Бабуре в царстве «Великих Моголов», хоть о нашем Петре I.

Вряд ли безусловно значимым требованием является единство языка общения. Чаще империи многоязыки, обязателен лишь какой-то письменный язык, необходимый как для отправления культа, так и для бюрократии. Национальные языки являются поздними конструктами, закрепляемыми обязательной начальной школой, казармой, прессой, а затем радио и телевидением. В большинстве европейских стран национальные языки сформировались лишь в последние два столетия, а «мистическое отождествление национальности с некоей платоновской идеей языка, которая скрыто существует за всеми его несовершенными вариантами или царит над ними, характеризует, скорее, идеологические построения националистически настроенных интеллектуалов» [32, с. 92]. Тем не менее древние империи в какой-то степени способствуют распространению языка основного народа, хотя бы потому, что на нем говорит армия, ведутся судопроизводство и администрирование. Осевшие в провинциях легионеры передают его потомкам.

Нередко в этой связи упоминается особый этос, ментальность «имперского человека». Можно вспомнить, как Вергилий отличал римлян от прочих народов способностью «править державно <...> налагать условия мира, милость покорным являть и смирять войною надменных». Германские теоретики придумали для обозначения этого человеческого типа характерное слово *Herrenvolk* (народ господ), который образует и особую породу – *Herrenrasse*. Можно найти немалое число подтверждающих роль подобной ментальности наблюдений. Скажем, историк Шумера обнаруживает, что объединению его в централизованное государство препятствовали особенности мировоззрения обитателей, а опыт Саргона и его аккадских наследников показывает, почему имперская структура оказалась недолговечной: «беда заключалась в том, что у восприимчивых Саргона оказались... шумерские мозги»; они были напрочь лишены воинственности и стремления переделать под себя захваченное [18, с. 129]. Такие суждения нередко встречаются в сочинениях историков: есть «имперские народы», обладающие некими исконными чертами, а потому способные создать соответствующую их ментальности государственную форму. Римляне отличаются от эллинов (или, скажем, этрусков и самнитов), англичане или немцы от ирландцев или славян и т.д. В романтической историографии и историософии мы обнаруживаем множество обобщений подобного рода: в Германии это *deutsche Geist*, в Испании – *Hispanidad*, «славянская душа» в панславизме.

Но в случае предполагаемой склонности некоего народа к определенной государственной форме (ведь не существует политического режима, равно пригодного для всех народов), мы вступаем на зыбкую почву рассуждений о «народной душе». Нет сомнений в том, что между народами и странами имеются различия на уровне психологии, «умственной оснастки», как писал некогда Л. Февр. Иногда историкам удается провести тонкий анализ ментальных различий, которые проявляются в формах государственного устройства². Куда чаще, однако, мы сталкиваемся с набором штампов, пригодных в первую очередь для

¹ В самом широком смысле слова. Разграничение духовной, религиозной и культурной традиций удачно проводил С.С. Хоружий [см. 33, с. 14–17].

² Приведу в качестве примера уже цитированную книгу В.В. Емельянова «Древний Шумер», в которой общинная ментальность шумеров противопоставляется большей склонности семитов-аккадцев создавать централизованное государство [18, с. 76–78, 128–130].

националистической пропаганды. Рассуждения о способностях народов к государственному строительству, разумеется, имеют под собой какие-то основания. Но если брать прославление себя в качестве «народа господ», то среди строителей одних империй мы его без сомнения находим, будь то в древности в Новоассирийском царстве или сравнительно недавнее «бремя белых», воспетое Кипплингом и реализуемое людьми вроде Сесилия Родса. Но у других оно либо отсутствует вообще, либо слабо выражено – испанцы времен максимального расширения владений при Филиппе II или русские на протяжении трех столетий экспансии не относили себя к *Herrenrasse*. Важно лишь то, что имеется народ, готовый нести тяготы строительства и защиты империй; и сам народ, и его вожди осознают то, что они выполняют некую сверхзадачу. Когда этот народ не желает более жертвовать достатком и жизнью¹, империи приходят в упадок и разваливаются. Пока эти имперские народы несут тяготы, их стойкое служение вслед за евразийцем Н.Н. Алексеевым можно описать как следование идеалу «тяглового государства» (сказанное им по поводу Московского царства можно распространить на народы иных империй).

Империи создаются при участии не только народа, но также элиты, оптиматов, офицеров и чиновников. На взлете империи аристократия выражает лучшие черты народа. Так это долгое время было в республиканском Риме и какое-то время сохранялось в императорском. Как записывал Марк Аврелий: «Всегда ревностно заботься о том, чтобы дело, которым ты в данный момент занят, исполнить так, как достойно римлянина и мужа, с полной и искренней сердечностью, с любовью к людям, со свободой и справедливостью; и о том также, чтобы отстранить от себя все другие представления... Не поступать ни против своей воли, ни вразрез с общим благом» (Марк Аврелий, Наедине с собой, II, 5). Строительство империи требует от аристократии личного участия, риска жизнью, следования долгу – известны слова Нельсона перед Трафальгарским сражением: «Англия ждет, что каждый исполнит свой долг». Русские дворяне помнили завет Петра Великого и служили крестом, пером и шпагой, повторяя иной раз его слова: «Брать деньги и не служить – стыдно». Всегда в элите имеется известное число паразитов, но пока они не развращают большую ее часть, державы устойчивы. То, что римские оптиматы начали перенимать философию эллинов, а русские и прусские дворяне говорили на посредственном французском, не меняло этоса служения своему отечеству. Даже когда при дворе «героизм безмолвного служения превращается в героизм лесты» (Гегель), именно в среде аристократии начинается создание национальных литературы, искусства, философии. Начиная с «кружка Сципиона» знатные римляне осваивают интеллектуальное наследие эллинов. Можно вспомнить, что к зачинателям французской поэзии относится принц Шарль Орлеанский, а прозы – Маргарита Наваррская, что англичанин Бэкон и наш Державин занимали высшие государственные посты, и мы говорим о «дворянской культуре», имея в виду первые шаги отечественной высокой культуры, которая обрела всемирное значение.

Но приходит время, когда аристократия превращается, словами весьма далекого от любых симпатий к демократии Э. Бёрка, в «постоянно нарушаемый союз тех немногих, кто объединяется, чтобы обманывать властелина и поработать народ», причем они составляют раздирающие государство партии, дух которых всегда один и тот же: «дух тщеславия, своекорыстия, угнетения, мошенничества» [5, с. 109]. Замечательным свидетельством упадка империи является описание деградировавшей до убожества римской

¹ Превратившийся в желающую «хлеба и зрелищ» чернь вызывает сочувствие только у такой же черни. Можно вспомнить тех, кто сладострастно цитировал Бродского: «Довелось в империи родиться, лучше жить в глухой провинции, у моря...» – не видя того, что сам поэт вовсе не отождествляет себя с обитателем какого-то средиземноморского полиса, утратившим республиканские добродетели, – его потомки будут убиты варварами или умрут от голода после падения империи, когда войска Алариха или Гензериха будут вступать в города, которые уже разучились защищаться.

знати в XIV книге «Римской истории» Аммиана Марцеллина, завершающееся словами: «При таком образе жизни Рима там не может происходить ничего достойного и важного». Р. Люксембург принадлежит уничижительная характеристика правившей Австро-Венгрии накануне ее падения элиты: «Габсбургская монархия есть не политическая организация буржуазного государства, а лишь слабо связанный синдикат нескольких клик общественных паразитов»¹.

Империя осознаётся ее обитателями как неподвластная времени – *Imperia semperest*. Меняются поколения и цезари, но она непоколебима. Государство поднималось над своим эмпирическим существованием и становилось причастным к трансцендентному. «Мистическое тело» средневековой церкви восходит к представлениям времен принципата о том, что город Рим и римский народ пребывают вечно, что неотъемлемым правом этого народа является передача *imperium* и всей полноты власти государю [20, с. 402]. Народ и государство образуют корпорацию, тело (*corpore*), которое не меняется вместе с отмиранием отдельных его клеток.

Мы отдаем себе отчет в том, что империями называются далеко не все государства, а лишь самые крупные². Но если по отношению к наиболее могущественным, проецирующим силы далеко за свои границы, применяется слово «держава» (иной раз «великая держава»), то и здесь мы сталкиваемся с проблемой при отнесении их к империям. Франция при Людовике XIV или Пруссия при Фридрихе II входили в «концерт» европейских держав, Швеция с Густава Адольфа до Карла XII пыталась в их число войти, но никто не называл их империями, тогда как в Вене пребывали Габсбурги, носившие титул императора. Наличие полноты суверенитета, «самодержавия» в исходном смысле или «своеправия»³, возможно и у страны, не являющейся империей. Не помогает в качестве критерия и наличие колоний, даже в большом числе. Испания со второй половины XVII века уже не входила в число «великих держав», хотя за нею еще полтора века оставались огромные заокеанские владения; Бельгия, Португалия, Голландия владели обширными колониями на начало XX века, но к ним трудно применить термин «держава».

Стоит обратить внимание на то, в каких случаях историки употребляют слово «империя», а в каких воздерживаются от этого. Пока речь идет о Китае со времен объединения и на протяжении двух тысяч лет сменяющих друг друга династий, у нас не возникает диссонанса обозначение «Сына Неба» словом «император», но предшествующие царства (Шан, Чжоу) историки называют доимперскими. Иногда именуют империями ближневосточные царства, но лишь начиная с Саргона Аккадского. Нашествие «народов моря», читаем мы в современных учебниках, сокрушило тогдашние державы, к каковым относят и крито-микенскую цивилизацию, и царства, вроде Хатту и Митанни, однако империями их называют редко, в отличие от захватившего их земли Новоассирийского царства. В случае Древнего Египта слово «империя» обычно соотносится только с Новым царством, а иногда даже уже – 18-й и 19-й династиями (в любом случае, не позже начала 20-й, Рамсеса III). Египет последующих полутысячи лет так никогда не обозначают. Слово сочетание «Персидская империя» мы часто слышим, пока речь идет об Ахеменидах, но оно почти не употребляется о царстве Сасанидов и никогда в случае парфянского царства Аршакидов. Иной раз историки добавляют «так называемая» или заковычивают

¹ Эти слова приводятся Лениным в статье «О брошюре Юниуса» [23а, с. 8].

² Об отличиях империи и гегемонии, империи и державы не раз писали исследователи [см., напр., 25].

³ Как писал Спиноза, «государство постольку своеправно, поскольку оно может руководствоваться своей пользой и обеспечить себя от притеснения со стороны других... и постольку чужеправно, поскольку оно боится мощи другого государства или поскольку это последнее противодействует ему в достижении его целей, или поскольку, наконец, оно нуждается для своего сохранения и процветания в помощи другого» [27, т. 2, с. 305]. Суверенной является в таком случае не только огромная империя, но и город-государство – античный полис, Флоренция времен Медичи и т.д.

носившие имя империи государства (скажем «Латинская империя» в Константинополе после 1204 года).

Если мы посмотрим статьи в словарях и энциклопедиях, то обнаружим двойственность: «империи» то сводятся к Древнему Риму¹ и его наследникам, то распространяются на все колониальные державы Нового времени или даже на возникавшие то тут, то там крупные государства, каковыми оказываются царства Маурьев и Гуптов в Индии, кхмеров, болгар, ацтеков и т.д. К этому добавляются рассуждения о «державках суши» и «державках моря», империях кочевников и т.д. Если доверять чутью историков, то список империй неизбежно сократится: на Ближнем и Среднем Востоке к несомненной Османской они добавляют империю Великих Моголов, но не включают разного рода султанаты; огромные по территории каганаты и ханства (от аваров и хазар до Золотой орды) так не именуют, а созданная Чингисханом держава обладала чертами империи, пока владела Китаем (Юаньская династия). Халифаты Аббасидов и Фатимидов лишь в короткий период максимального возвышения приближались к тому, что соответствует статусу империи. Далеко не все крупные монархии прошлого могут носить это имя. Более того, мы замечаем, что какое-то государство долгое время существовало, расширялось и росло, но с какого-то момента оно обретает некий набор черт и получает название «империя». А потом может сохраниться, уже не имея оно. Неизбежно возникает вопрос: «Что такое империя?». Каковы необходимые и достаточные условия для применения этого слова? Возможен ли вообще переход от многозначного и неопределенного слова к научному термину? Что стоит за чутьем историков, регулярно применяющих это понятие к одним государствам, крайне редко к другим и никогда к третьим?

Проблема определения

Казалось бы, дать определение империи не так уж сложно, поскольку мы имеем дело с разновидностью монархии, а сама монархия является видом по отношению к родовому понятию государства. Однако особенности исторического знания препятствуют четким дефинициям типа *differentia specifica*. Мы имеем множество определений государства – от суждения Аристотеля о союзе людей ради благой жизни до ленинского аппарата классовой эксплуатации – и можем найти в истории примеры, подкрепляющие эти дефиниции. Столь же многообразны монархии, так как общий признак единовластия пригоден для множества политических режимов, включая тирании и деспотии, однопартийные диктатуры и племенные союзы, возглавляемые военными вождями. Конечно, все эти формы власти обладают некоторыми сходствами, но если возникшие в разных исторических ситуациях институты, опирающиеся на различные социальные слои и служащие разным целям, сопоставляются только по одному признаку единовластия, то мы имеем дело с такой же идеологической схемой, как отождествление фашизма и большевизма под вывеской «тоталитаризма». Это понимали и в древности, различая монархию и тиранию. Так, Полибий, перелагая взгляды Платона и Аристотеля на формы правления, писал, что не всякое единовластие может именоваться царством, но лишь такое, где управляемые уступают власть добровольно, по разумному решению, а потому властвуют в нем не столько сила и страх, сколько рассудок («царство рассудка сменяет собою царство отваги и силы») [26, VI, 4–7].

Отвечая на вопрос: «Что это такое?» – мы даем определение, то есть или уточняем, в каком смысле будет употребляться термин, – важное уже для коммуникации *номинальное* определение, или решаем задачу образования понятия о предметах, входящих в объем термина, выделяем общие и отличительные признаки этих предметов, ограничивая их

¹ Я. Буркхардт писал о Римской Империи, что она «в любом случае неизмеримо превосходит все древние мировые монархии и вообще является единственной Империей, заслуживающей при всех своих недостатках, это имя» [9, с. 83].

от всех прочих – неперенное для научного познания *реальное* определение. Существует и класс определений, который в науке называют «рабочими»: высказывания являются научно значимыми тогда и только тогда, когда выводы из них поддаются верификации. Всякое корректное определение позволяет заменять определяемый термин тем выражением, посредством которого он определяется. Со времен Аристотеля нахождение отличительных признаков предмета ведет к установлению тех его сторон, которые неизменны, составляют смысл предмета, образуют его *сущность*. Мы можем заменить это слово на «субстанцию», «внутреннюю форму», «структуру», но значение останется тем же – ученый ищет нечто общее и неподвижное в частном и изменчивом, чтобы объяснять мир явлений. Субстанция для Аристотеля не скрывается за акциденциями, то есть свойствами, а проявляется в них. Всякая дефиниция есть ограничение и оформление, подведение под общее понятие. И эйдос Платона, и форма Аристотеля устанавливают пределы, а тем самым упорядочивают и расчленяют многообразие явлений, соотносимых с той или иной неизменной сущностью. Если мы трактуем ее как некую предсуществующую форму, как субстанцию, которая проявляется по ходу перемен, то нахождение существенных признаков и дает нам искомое определение.

На уровне здравого смысла все мы понимаем наличие изменчивых свойств у неизменной вещи. Это отношение в философии Нового времени выразил еще Декарт: кусочек воска нагревается и остужается, но остается тем же; чувственные данные дают нам картины то твердого, то жидкого тела, но за ними разум постигает субстанциальное единство. Субстанции не обязательно материальны – Лейбниц начинает свою «Монадологию» с утверждения: необходимо существование «простых субстанций» уже потому, что имеются «сложные», представляющие собой агрегат простых, каковыми являются монады, своего рода духовные атомы. За многокрасочным текучим миром видимостей пребывает нечто неизменное и количественно измеримое. От естественного повседневного языка античной науки ученые Нового времени переходят к искусственным языкам классификаций и формул.

Все это нам хорошо известно со школьных лет: естественные науки устанавливают законы природы, и чем более они формализованы, тем выше их строгость и общезначимость. Книга природы, как заметил еще Галилей, написана языком математики. Конечно, современное естествознание далеко ушло от поиска субстрата, как некой скрытой сущности, то есть от аристотелевской модели научного знания. Только оно еще более отделилось от гуманитарного знания: нынешняя экспериментальная наука с ее инструментальным контролем над данными, техническим вмешательством в природные процессы ради практических целей несовместима с историографией. Разумеется, историки мыслят столь же рационально, как естествоиспытатели, но они имеют дело с иной предметной областью. Критика источников служит реконструкции события, но от одних смыслов (дошедшие до нас тексты, артефакты, данные раскопок и т.д.) он переходит к другим смыслам – мотивам, аффектам, мыслям и действиям некогда живших людей. Сами познающие природу ученые ставят и решают проблемы, используя сеть понятий искусственных языков с их условностями и конвенциями. Только и поставленные вопросы, и сами ученые принадлежат истории, природа же не преследует никаких целей; логические и моральные проблемы имеются у людей, тогда как физические процессы не ведают затруднений.

Метаистория

Поэтому поиск лежащей за историческими событиями сущности всякий раз ставит метафизические (метаисторические) вопросы. В философии истории то в чистом, то в смешанном виде присутствуют три типа метафизики. Для приближенного к теологии способа

мышления как индивиды, так и общества получают свои задатки и направления развития от трансцендентного источника. Такой взгляд на сменяющие друг друга царства и на историю начиная с Августина и вплоть до Боссюэ развивался католическими богословами. В секуляризированной форме он характерен и для философии истории Фихте и Гегеля, но обмирщенное богословие здесь уже приближается к самоотрицанию. В спекулятивной всемирной истории Бог имманентно действует через людей («хитрость разума») и растворен в их устремлениях и целеполаганиях, но для верующего христианина, вроде С. Кьеркегора, это уже «номинальное божество», напоминающее «солидного чиновника, восседающего на небесах, но ничего не способного предпринять», поскольку воздействие его на каждого индивида или период истории «только сквозь плотную толщу опосредующих причин» [23, с. 582]. То, что место Бога в марксизме заняли именно эти «опосредующие причины» в качестве законов общественного развития, не было случайностью.

Другой тип воззрений на человека в истории восходит к античному натурализму, который видит неизменную природу человека, состоящего из тех же частиц и энергий, которые действуют во всем космосе. Вряд ли есть смысл перечислять разного рода теории, объясняющие возникновение и угасание государств то географией и климатом, то расой (ныне предпочитают говорить о гаплогруппах), агрессивностью и т.п. причинами. Такого рода подходы иной раз поднимали немаловажные для историков проблемы, но чаще всего они предстают как совокупность модных теорий-«однодневок». Искомая сущность обнаруживается подобными разновидностями детерминизма чаще всего на уровне биологии, индивиды и виды ведут «борьбу за выживание», государства предстают как «организмы», изучаются они посредством «морфологии» и т.д. Если применительно к индивиду мы осмысленно употребляем термины «генотип» и «фенотип», то в случае исторических общностей унаследованные от прошлого формы не имеют устойчивости ДНК – все сравнения обществ с организмами суть метафоры. Если же понимание субстанции очищено от подобного биологизма и является чисто политическим, то мы возвращаемся к воззрениям Макиавелли, которые так изложил Х. Фрайер: «Некая таинственная субстанция, назовем ее *virtu'*, существовала в мире всегда, существует она и сегодня. То ее количество, которое наличествует в мире и было как отпущено Земле при творении, всегда постоянно. Но субстанция *virtu'* никогда не бывает распределена в мире равномерно... там, где она наличествует, процветают государства и вырастают империи. Там же, откуда она уходит, иссякает сила господства, и государства разрушаются» [29, с. 166–167].

Великие личности и великие народы неожиданно захватываются волей к господству и творят историю. Однако обоснование господства некой скрытой волевой субстанцией ведет нас к неутешительному «маслу масляному»: энергичные личности и народы строят империи и господствуют, поскольку им присуща большая энергия *virtu'*. Ницше дал красочный пример подобной аргументации, говоря о «воле к власти». Можно вспомнить и отечественную теорию «пассионарности», предполагающую какой-то космический луч, возжигающий пламя энергии в случайно взятом этносе. Но здесь мы возвращаемся к теологическому воззрению (кто-то направляет такой луч), каковое не было чуждо и античным мыслителям: натурализм стойков сочетался с их обожествлением космоса, о чем донныне свидетельствует одно из немногих дошедших до нас целиком сочинений основоположников стоицизма, гимн «К Зевсу» Клеанфа. К своего рода натурализму ведь можно отнести и астрологию, утверждающую зависимость от созвездий судеб индивидов и стран.

Богословские доктрины историки обычно оставляют теологам, натуралистические иной раз не критически перенимают, но преобладают ныне все же воззрения, которые можно отнести к третьему типу метаистории, а именно, к *социологизму*, то есть объяснению исторических событий, в котором индивиды и группы превращаются «просто в точку пересечения нитей, сотканых обществом... в сосуд социальных влияний, из сменяющих-

ся комбинаций которых следует всецело выводить содержание и окраску его (индивида) существования» [19, с. 258]. Один из классиков социологии, Э. Дюркгейм, провозглашал, что «социальное следует объяснять социальным», и утверждал, что социальные факты должны рассматриваться «как вещи», оговариваясь, что речь идет не об отождествлении социального с материальным; вещью является все то, что объективно, непроницаемо для ума, то, что познается не изнутри, но только извне. Социальная жизнь вообще должна объясняться не в понятиях тех, кто в ней участвует, но причинами, которые не даны сознанию участвующих. Эти причины он предлагал искать в способах группировки индивидов, то есть в социальных отношениях, оказывающих принудительное воздействие на сознание членов общества; именно это может поспособствовать превращению истории в науку [см. 17]. Определяющую причину данного социального факта нужно искать не в предполагаемых природных задатках или индивидуальной психологии, но в предшествующих социальных фактах. Иначе говоря, за видимыми событиями и действиями скрываются социальные структуры. Поведение и мышление индивидов и групп сводится к более глубокому уровню, к «базису», над которым поднимаются зависимые от него «надстройки» – марксизм является наиболее влиятельной среди прочих доктрин такого рода теорией, хотя и далеко не единственной, поскольку мышление западных либералов ничуть не менее пронизано экономизмом.

Влияние разных версий социологизма на исторические исследования было отчасти плодотворным, поскольку развитие таких дисциплин, как клиометрия, экономическая история, социальная история во второй половине XX века было связано с заимствованием методов быстро развивавшихся социальных наук. На протяжении нескольких послевоенных десятилетий лидером в их применении была французская школа «Анналов»¹. Количественные методы, безусловно, полезны историкам, изучающим рынки и торговые пути, движения капитала или демографические колебания. Исследования такого рода значимы и для истории империй – прекрасным примером может служить книга отечественного историка-эмигранта М.И. Ростовцева «Социальная и экономическая история Римской Империи» (1926). Однако правомерность обращения таких методов в одних исследованиях не отменяет того, что в других областях они либо ограниченно применимы, либо неприменимы вообще.

В социальных науках периодически ведутся жаркие дебаты относительно квантификации опытных данных. Разумеется, и естественные науки не ограничиваются количественными отношениями и моделями, поскольку геологические или химические процессы, не говоря уже о биологических, целиком не переводятся на язык математики. Склонность части нынешних экономистов считать предметом своей дисциплины только то, что доступно для подсчета, говорит лишь об ограниченности ума. Науки об обществе, конечно, опираются на опытные данные, но экспериментальный контроль над ними отсутствует, применение количественных методов крайне ограничено – включаемые в тексты термины номологических дисциплин обладают не большей строгостью, чем слова повседневного языка. Не существует единой для всего научного сообщества общей теории поколения или этноса, города или класса, имеются соперничающие доктрины со своими подходами. Вслед за Т. Куном можно охарактеризовать социальные науки в целом как не достигшие состояния «нормальной науки» – они остаются на ступени «преднауки» с непрерывными дебатами по поводу аксиом и методов. Разумеется, существуют различия школ и подходов в естественных науках, но всякий физик знает, что такое «нейтрон» или «пи-мезон»; социологи разных деноминаций не могут договориться даже до удовлетворительного для всех определения того, что такое общество.

¹ Строго говоря, начало было положено еще в 1930-х годах, однако широкое влияние эта школа получила после Второй мировой войны. Относительно синтеза социальных наук и исторических исследований см. [41].

Хотя историки в своих исследованиях далеко продвинулись в использовании моделей экономики, демографии, социологии, они непрестанно сталкиваются с тем, что не вмещается в формулы, не проясняется посредством применения аппарата математики, противится абстрактным понятиям экономики и социологии. Каждый историк волен трактовать на собственный лад термины «класс» и «масса», «формация» и «цивилизация», «государство» и «империя». К тому же социальные науки нашей эпохи чрезвычайно политизированы. В случае политической истории, а к ней относится история империй, взгляд сквозь призму современных учебников по социологии и политологии ведет к неизбежным искажениям, поскольку они, как правило, явно или скрыто отсылают к идеологическим постулатам.

Это относится к определениям политических режимов – достаточно вспомнить явное пренебрежение к фактам в случае отнесения к «тоталитаризму» стран, вроде Венгрии или Югославии 1970-х годов, а к «демократии» – ряда «банановых республик» с генералом во главе да еще и управляемых послом США; либо повторяемого раз за разом определения фашизма как «диктатуры самого финансового капитала»¹, распространение термина «рабовладение» на времена Ханьской династии, а «феодализм» – Танской и Сунской династий в Китае (притом, что экономический «базис» оставался прежним) и т.п. Такого сорта искажения особенно велики в случае централизованных держав прошлого. Даже в том случае, если они оцениваются положительно, поскольку само господство «ставшего всем» третьего сословия пришло через союз городской буржуазии с абсолютными монархиями, ограничившими права феодалов и провинций. Ведь для либеральной теории правового государства «историческая ценность абсолютной монархии заключалась именно в том, что она уничтожила феодальный и сословный произвол, создав тем самым суверенитет в современном смысле государственного единства... Стремление изолировать одиночек и устранить все социальные группы внутри государства, чтобы отдельный человек и государство противостояли друг другу непосредственно, подчеркивалось и в теории легального деспотизма, и в концепции общественного договора» [36, с. 236]. Все опосредующие это отношение индивида и государства общины, провинциальные парламенты и гильдии либо исчезают, либо утрачивают свое влияние. Либеральная догматика имеет своим исходным пунктом абстрактного индивида, производителя и потребителя. Как сформулировал основной тезис либерализма относительно исторических типов обществ Г. Спенсер, на смену *военным* обществам неизбежно приходят *промышленные*, направляемые контрактными, рыночными связями. Прогресс есть движение от политического преобладания аристократии и жречества к власти коммерсантов – такова телеология либералов, неявно (а иной раз и откровенно) определяющая исторические штудии. Даже если у империй прошлого были заслуги, то они сводились к тому, что пролагали путь к торжеству либеральной демократии.

Еще хуже ситуация с догматикой «левых». Даже если они не принадлежат «школе Покровского», не пишут благоглупости о «политэкономии феодализма», взгляд разделяющих марксистскую доктрину историков всякий раз сосредоточен на классовой эксплуатации и борьбе угнетенных масс. Стоит ли вспоминать, что писала «прогрессивная общественность» о Российской Империи времен хоть Николая I, хоть Александра III? В доминирующем в последние десятилетия дискурсе, сочетающем лицемерное морализаторство и

¹ Что расходится с реальностью и в случае Италии, и в случае Германии – Муссолини и Гитлер получали поддержку не только мелкой буржуазии (пресловутые «лавочки»), но также крупных землевладельцев и промышленников, но лишь в малой мере банковского капитала. Поскольку словосочетание «фашистский режим» распространялось «левыми» на множество государств, то чуть ли не всякий враждебный коммунистам режим – идет ли речь о Португалии при Салазаре, польской «санации» Пилсудского или Парагвае Стресснера – оказывался «террористической диктатурой», направляемой финансистами.

желание «деконструировать» все, что превосходит уровень «левого» интеллектуала, у империй недобрая слава. Все они без стеснения воевали, угнетали, эксплуатировали и держали в узде народы. Идеализировать империи, разумеется, не следует, только стоило бы задаться вопросом о том, что на практике делают правительства тех стран, в которых пишут свои сочинения «рукопожатные» историки и журналисты. Необходимо обозревать прошлое критически, но, как замечал Гегель во введении к своей «Философии истории», «этого нельзя делать, если смотреть снизу вверх через небольшую щель». Великие замыслы бранят прежде всего те, кто неспособен их оценить по собственной низости, да и свершать что-нибудь достойное не в состоянии. Государства принуждали и продолжают это делать, но они и побуждают. Свобода и принуждение являются двумя сторонами одной медали. Мы свободны говорить или нет на каком-нибудь языке, но говоря, принимаем правила его грамматики. То же самое относится ко всем «играм», включая излюбленные «левыми» игры во всеобщую эмансипацию от политики и экономики.

Известная нам история по большей части есть история народов, создавших государства, состоявших в борьбе с другими, сумевших обустроить городскую жизнь с таким разделением труда, что нашлось место пишущим и читающим написанное. От окружавших их этносов, не желавших или не умевших воевать и покорять, они отделяли себя, используя какие-то ранние синонимы «культуры» или «цивилизации» в противостоянии с «варварами» и «дикарями». Если бы разоблачители рабовладельческого (к тому же «расистского» и «сексистского») – таковы поводы для закрытия кафедр «классики» в американских университетах) Древнего Рима были чуть более образованными, они узнали бы, что весь их лексикон прав и свобод восходит к римским стоикам и Цицерону (многочисленным ученикам у греков Посидония и Панэтия). Ни вчерашние, ни нынешние «гуманитаристы» ничего не понимают в подчиненных *raison d'Etat* действиях имперских политиков, в трагичности конфликта великих держав с их, как писал Бердяев, «Танталовой мукой, неутолимой жаждой расширения» [4, с. 117–118]¹. В борьбе царств происходило движение ойкумены за узкие границы кланов, племен и народов, империи подчиняли их праву, распространяли образованность, пролагали торговые пути, способствовали переходу к монотеизму.

К тому же «прогрессивистская» историография всегда придерживается так называемого презентизма, то есть распространяет на прошлое политические и социально-экономические доктрины, которые не обязательно сводятся к партийной догматике, но видят в ушедших обществах лишь ступеньки к настоящему (а то и к «светлому будущему»). Можно вспомнить, насколько ощутил был «презентизм» в теориях прогресса XIX века, вдохновленных промышленной революцией. Именно в это время получает широчайшее распространение «темная легенда» относительно Средних веков – созданная еще просветителями XVIII века, она стала общим местом учебников. Как язвительно писал Л. Мэмфорд о буржуазной апологетике того времени, если города XIX века были грязны, то города прежних веков должны были быть намного грязнее; если согнанные голодом на фабрики рабочие были невежественны, то создававшие Шартрский собор строители должны были еще более тупы и невежественны. Подобная апологетика перешла в XX век, особенно в те разновидности «исторического оптимизма», которые несколько десятилетий вдохновляли советскую идеологию, и пропаганду *American style of life*. Мы имеем дело с наивной телеологией, прикрытой отыскиванием «естественно-исторических законов»,

¹ Трагичность соперничества великих держав иной раз хорошо понимают жесткие «реалисты» из числа экспертов по международной политике, но она недоступна для мозгов леволиберальной «прогрессивной общественности». Историки прошлого хорошо понимали иллюзорность представлений о возникновении государства в результате «общественного договора», отвечающего осознанным потребностям и мечтаниям. «Отзвуки ужасных кризисов, которыми сопровождается возникновение государства, – писал Я. Бурхардт, – того, какой ценой совершался этот процесс первоначально, в самом его начале, слышны до сих пор» [9, с. 35].

которые должны привести человечество к конечной цели. Взгляд на прошлое сквозь призму современных теорий в какой-то мере неизбежен, но от историка требуется и «взятие в скобки» современных предубеждений – иначе утрачивается историзм, то есть понимание инаковости мыслей, действий, институтов, которые некогда были, но уже умерли и вновь не возродятся.

Общим пороком разных версий социологизма является сведение сложных феноменов к простым, причем вторые выступают причинами первых. Редукционизм в той или иной мере присущ любой науке, но у него есть границы. Социолог, рассматривающий рост американского middle class в послевоенные три десятилетия, а затем его постепенный упадок, может абстрагироваться от множества привходящих социокультурных обстоятельств. Но если он начинает переносить свои методы на купцов Флоренции и Генуи XV столетия, то искажения неизбежны. Эти «кривые зеркала» характерны для всего социологического «конструктивизма» нашего времени. Царства прошлого объясняются с помощью моделей, созданных для объяснения современных обществ, причем лежащий в основе государственного строительства «базис» всякий раз образуют экономические, технические, демографические и т.п. «факторы», каковых мы не обнаруживаем в далеком прошлом. Глядя на образовавшиеся в совершенно разных исторических обстоятельствах государства, именуемые нами ныне империями, мы не находим тождественных (иной раз даже просто схожих) экономических, религиозных, культурных черт или структур. Движение от «борющихся царств» к единой империи в Китае мало чем напоминает развитие небольшого республиканского полиса в Италии, делающегося господином Средиземноморья. Конечно, никто не станет отрицать того, что централизация управления большой территорией выгодна для ремесла и торговли, но с этими задачами вполне справлялись и эллинистические царства Селевкидов и Лагидов, и национальные монархии Нового времени в Европе, которые не принимали форму империи. Почему при сходных материальных предпосылках (производительные силы, торговля, городская цивилизация и т.д.) в Китае «разделенные царства» сменяются империей, которая будет затем воспроизводиться после всех переворотов и гражданских войн, тогда как в Индии стабильные централизованные государства возникают либо при царях, вроде Маурьев, склонных к «ереси» буддизма (можно вспомнить и греко-буддистское царство Милинды), либо при завоевавших эту территорию мусульманах?

Иначе говоря, некую неизменную имперскую субстанцию, то есть носителя качеств (акциденций), мы не найдем в известной нам истории. Философ истории, сводящий события и процессы к какому-нибудь одному принципу или «первоначалу», напоминает алхимика, отыскивающего «философский камень». Идет ли речь об объективном духе Гегеля, реализующемся через «народные духи» (Volkgeist), либо о «базисе» марксистов (а также «классе-в-себе», делаемомся «классом-для-себя»), мы имеем дело с субстанциями, которые содержат в себе акциденции. Но простых субстанций, из которых можно сконструировать сложные, в истории не наблюдается. Это не отменяет достоинства подобных умозрений. В отличие от всякого сорта «социальной физики» и «социобиологии», Гегель и Маркс способствовали развитию исторической науки. Однако умозрительная доктрина, разъясняющая цель движения всемирной истории в целом, не дает ответа на вопрос: почему в определенных условиях некоторые монархии или республики преобразуются и обретают ту форму, которую мы именуем «империей»?

Целостности в историческом познании

Субстанциализм или, как его нередко именуют, эссенциализм, и в прошлом вызывал критические высказывания историков, которые, будучи упрямыми эмпириками, скептически оценивали умозрительные конструкции. Но сегодня возникает желание взять под

защиту такого рода поиски универсальных законов, поскольку они являются объектом непрестанных разоблачений со стороны «постмодернистов», утверждающих, что никакие притязания на объективность в случае историографии невозможны, поскольку все нарративы равноценны. Специфика исторического знания для них сводится к способности сочинять более или менее убедительные рассказы. История пишется и переписывается в зависимости от точки зрения, все факты могут быть представлены в ином свете, они являются продуктами нашего воображения.

Правда, о биоценозах, элементарных частицах или галактиках ученые тоже рассказывают в статьях, учебниках и лекциях – нет иного способа поделиться с другими полученными знаниями. Только акты познания и коммуникации не тождественны: я могу и не делиться полученными результатами исследования, которое производил, скажем, для удовлетворения собственного любопытства. Ученый может замалчивать познанное в силу внешних причин, вроде цензурных препятствий, не ожидает того, что при жизни открытое им будет опубликовано, но продолжает исследование. Если я никому не передаю полученные знания, они не перестают таковыми оставаться. Исследование предшествует изложению, да и протекает оно чаще всего не в словесной форме, как у естествоиспытателей, так и историков. Иначе мы не испытывали бы трудностей при словесном выражении того, что нам хорошо известно. Как писал К. Гинзбург: «Речь идет о формах знания, в логическом пределе тяготеющих к *немоте*, – в том смысле, что их правила... не поддаются формализации и даже словесному изложению. Невозможно выучиться профессии знатока или диагноста, ограничиваясь практическим применением заранее данных правил. В познании такого рода решающую роль приобретают... неуловимые элементы: чутье, острый глаз, интуиция» [14, с. 226]. Чтобы рассказывать, нам нужно знать, а любой притязающий на истинность рассказ (будь он об эволюции видов, кварках или эпохах) предполагает наличие независимого от рассказчика предмета; и текст, и устное слово, и иллюстративные схемы презентации указывают на нечто иное, чем сами высказывания.

В случае истории прошлые события, деяния индивидов и групп, социальные институты и структуры мыслятся как реальные, несмотря на то, что они уже не существуют. Все науки имеют дело с давним или недавним прошлым. Пишущий статью об экономической или демографической ситуации имеет дело с тем, что уже успело измениться, пока он писал и публиковал статью, свет звезд доходит до наблюдателя тысячи лет, даже фиксируемая экспериментатором ситуация успела стать прошлой, пока информация о ней дошла до сознания. Подобно всем ученым, историк имеет право рассматривать обстоятельства прошлого так, словно они обладают наличным бытием. Машины времени не существует, вернуться в прошлое, чтобы верифицировать или фальсифицировать гипотезы нельзя, а потому свои высказывания историк подкрепляет только косвенными данными. Но и в этом отношении он мало чем отличается от прочих ученых: все они переходят (в терминах Б. Рассела) от «знания по знакомству» к «знанию по описанию», от *evidence* к *inference*. Отсутствие прямого контакта с людьми прошлого не является помехой для познания – такого контакта у нас нет с подавляющим большинством современников, что не мешает социологу или экономисту. Историк идет по оставленным прошлым следам, будь то орудия труда, памятники, произведения наук и искусств. Если они сохранились, то мы способны судить об их творцах, следуя заповеди: «По делам их познаете их».

Сведение исторического познания к сочинению нарративов есть черта нашей болтливой эпохи, потока «идолов рынка» и «идолов театра», описанных еще Ф. Бэконом. Если мы во всех контекстах начнем замещать слово «история» словом «рассказ», то очевидной становится невозможность исторической науки. Проповедуемая свободная игра нарративов ведет не только к релятивизму, но даже возвращению к мифотворчеству. Чем point of

view ученого историка отличен от взгляда неуча, если anything goes? Наука начинается с установления ограничений и запретов. Если все становится равно возможным, нет оснований считать, что завтра не явится нечто невообразимое или чудесное. Мы живем в эпоху, когда словосочетание «британские ученые установили» принимается как должное в естествознании, что же тогда говорить об истории, соединенной с gender и postcolonial studies? Античный поэт Архилох откликнулся на напугавшее эллинов солнечное затмение стихом: «Можно ждать чего угодно, можно веровать всему... Все должны отныне люди вероятным признавать и возможным». Эти слова можно было бы считать эпиграфом к половине статей по истории в Интернете и роликам на YouTube. Одни находят своего рода Deus ex machina, «отмычку от всех дверей» в последней версии социально-экономического детерминизма, которую завтра сменит следующая, столь же неопровержимая (и заслуживающая Нобелевскую премию по экономике – они сделали слишком схожими с аналогичными премиями по литературе), другие производят еще более мутный поток «мультикультурных» и «междисциплинарных» писаний.

Если не принимать во внимание смехотворные крайности, когда одни провозглашают есопотіс вершиной знания, другие подпирают спекуляции о «народной душе» ссылками то на генетику, то на архетипы коллективного бессознательного, а третьи низвергают академическую науку во имя «пробуждения» (woke) и свержения «власти-знания» потомков рабовладельцев, белых, да еще и наделенных toxic masculinity, то мы все равно стоим перед проблемой соотношения описания многообразия индивидуальных событий и объяснения их путем сведения к общему, повторяющемуся, закономерному. Между крайностями лежит не решение, а сама проблема. Она даже не осознается теми, кто в эти крайности впадает, – они просто не умеют исторически мыслить.

Основанием всей работы историка по-прежнему остаются поиск, отбор, интерпретация и систематизация источников. Взгляд историка иначе «вырезает» объекты исследования, иначе их располагает и изучает, чем физик или экономист. Его труд нередко сравнивали с деятельностью следователя – тот идет по оставленным следам, чтобы найти «преступника», то есть того, кто замысливал и совершал действие. Одни события порождают другие и меняют контекст взаимодействия. Поскольку не все они оставили следы, то промежуточные этапы неизбежно домысливаются; у действий, словами Коллингвуда, есть «внутренняя сторона» (чувства и мысли людей), а потому нужно научиться мыслить и чувствовать так, как это делали древнеегипетский жрец или спартанский гоплит. Поэтому эрудиция для историка по-прежнему важнее методологической «оснастки». Чем шире горизонт видения прошлого разных эпох и культур, тем выше культура исторического мышления, тогда как трата времени на какую-нибудь нейроэкономику избыточна хотя бы потому, что на место одной модной доктрины завтра придет другая.

Сами документы и артефакты еще не являются фактами для историка, подобно тому, как вещи и процессы не представляют собой фактов для физика. Можно сказать, что наличие берестяной грамоты есть факт для обнаружившего ее археолога, но прочитанный текст этой грамоты указывает на автора, адресат, социальные отношения, религиозные верования, повседневную жизнь в Новгороде. Вся совокупность источников образует сеть или комплекс сведений, позволяющих судить о жизни в XI–XII веках. Суждение относительно совмещения язычества с православием в сознании словен новгородских будет фактом, если оно подкрепляется этими сведениями.

Уже на уровне констатации исторического факта историк соотносит свидетельства из разных источников – единичный письменный источник еще не дает нам научного факта, его дает целая сеть источников, в литературе удачно именуемая источниковедческим комплексом [см. 6, с. 20–28], которая улавливает развивающиеся во времени целостности, то есть единства многообразного, в которых целое больше суммы частей.

Даже если историк занят написанием биографии, он встраивает жизнь индивида в сети отношений, семью и поколение, сословие и народ, вплоть до цивилизации и даже всемирной истории, поскольку за некоторыми личностями признается именно всемирно-историческая роль. Гегель называл такие образования *тотальностями*, конкретными и развертывающимися в самих себе и сохраняющими себя единствами, причем это единство проявляется и в каждом отдельном моменте. Он предложил следующую геометрическую метафору: «Отдельный круг именно потому, что он есть в самом себе тотальность, прорывает границу своей определенности и служит основанием более обширной сферы; целое есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что их система составляет целостную идею, которая вместе с тем проявляется также в каждом из них в отдельности» [13, с. 100]. В «Феноменологии духа» он употреблял для подобных целостностей другой термин, *гештальт*, имея в виду духовные формы, сменяющие друг друга в истории¹. Немецкие историки второй половины XIX века отошли от гегелевского панлогизма и сочетали его видение саморазвивающегося духа с идущим от романтиков и «исторической школы права» утверждением о неповторимых и самих по себе значимых корреляций индивидов и групп, мыслей и верований, сил и обстоятельств, обозначая эти единства термином «индивидуальная тотальность». Каждая эпоха и всякое племя, сословие, деревня, гильдия уникальны, как и наше собственное общество. Они не были ступеньками на пути к настоящему, не служили идола «прогресса» и должны постигаться в своем своеобразии, отличии от нам знакомого и привычного. История есть поток меняющихся по ее ходу целостных образований, созерцанием и описанием которых занят историк, – в романтизме такое созерцание имело прежде всего эстетический оттенок.

Конечно, романтическая историография с ее подчеркиванием уникальности исторических феноменов является односторонней. Неповторимыми предметы исторического познания являются не потому, что в прошлом нет общего, – в истории сколько угодно регулярно повторяющихся событий и моделей поведения. Они таковы, поскольку воспроизводились всякий раз в новых обстоятельствах. Селянин примерно одинаково собирал урожай в дельте Нила во времена фараонов, в правление византийских императоров и при мамелюках, но принадлежал разным социумам, говорил на разных языках, верил в разных богов. Неповторимы объекты историка потому, что они навсегда ушли в прошлое. В сходных обстоятельствах возникают сходные способы решения проблем, институты, сословия, но их появление именно в таком, а не ином виде не предопределено прошлым – можно говорить лишь о высокой вероятности. Это относится и к формам правления. При совпадении ряда материальных предпосылок, политической ситуации, религиозной легитимации и т.п. возникают аналогичные целостности.

Индивиды всегда включены в те или иные из них, «человек вообще» является абстракцией, удобной для конституций и деклараций прав, но вряд ли пригодной для историка. Одни формы чрезвычайно стабильны: возникнув в неолите, земледелие мало изменялось тысячелетиями, равно как формы семьи, религиозных обрядов и т.п. Другие приходят на короткое время и куда более связаны с творческими усилиями индивидов. К этому добавляется то, что время событий течет по-разному. Есть долговременные взаимодействия, повторяющиеся веками и даже тысячелетиями; есть «сгустившееся» время резких перемен, сопоставимое с подъемом температуры газа вместе с нагревом и ускорившимся движением молекул. Поэтому одни историки сосредотачивают свое внимание на долговременных процессах, перенимают языки экономики, географии и даже геологии

¹ Он писал о созерцании последовательного ряда, «в котором один дух сменялся другим и каждый перенимал царство мира от предыдущего» [11, с. 434].

(Бродель), тогда как другие остаются верными романтической герменевтике, имея дело с великими личностями или группами, вроде поэтов и мыслителей (Sturm und Drang в Германии, «Серебряный век» в России).

Из взаимодействий складываются обычаи и традиции, социальные институты, в которых на короткое или на долгое время закрепляются «правила игры», зачастую принудительные. Но со временем они сменяются другими – когда долгими веками, когда в считанные годы и даже дни. Термин «тотальность» все же слишком привязан к идеалистической «философии духа»; Дильтей называл подобные «связки» взаимодействий *Wirkungs zusammen haenge*, то есть системы или комплексы взаимодействий и удачно описал их набор в рамках национальных государств Европы XIX века [см. 42, р. 208–214]. Такой подход применим и к империям. Благодаря германской «исторической школе» в экономике и социологии (М. Вебер, В. Зомбарт) он перешел в начальный проект исторической школы «Анналов», в некоторые социологические теории («фигурации» Н. Элиаса, «габитусы» и «практики» П. Бурдьё и др.). Так как в наши задачи не входит изложение многообразных теоретических построений, ограничимся указанием на то, что правильно переводимое на русский как «форма», немецкое *Gestalt* передает иные оттенки, чем слово, восходящее к аристотелевской метафизике. Термин «структура» также является слишком статичными для подобных изменчивых потоков взаимодействий, оно вообще соотносимо скорее с синхронией, нежели с диахронией. Мы используем термин «гештальт»¹, но в том значении, которое придавали ему уже не гегельянцы. В качестве примера можно привести работу Э. Юнгера, прямо отождествлявшего тотальность и гештальт [см. 40, с. 88], имеющую отношение и к теме империи, поскольку близкие воззрения развивались в то время его другом Э. Никишем в книге «Третья имперская фигура». Гештальт представляет собой такое единство многообразного, которое оставляет свой отпечаток на составных частях.

Более того, эти отпечатки могут сохраняться и после распада целостности. После развала царства может сохраниться имперский народ и часть имперской элиты, которые возьмутся за восстановление империи в новых одеждах. Переживания свидетелей гибели царства передают поэты. Бодлер говорит словами такого свидетеля: *je suis l'Empire a la fin de decadence...* Наш эмигрант через сорок лет после исхода с Родины передал свои чувства при чтении некрологов последних защитников империи:

Невероятно до смешного:
 Был целый мир – и нет его...
 Вдруг – ни похода ледяного,
 Ни капитана Иванова,
 Ну абсолютно ничего!

Однако империи, как печати, сохраняют возможность оттиска. Периодически они возрождаются в новом облике, пока есть те, кто повторяет: *Imperia semperest*. Юная поэтесса ответила тем, кто раньше времени начинает хоронить и оплакивать: «Империя умерла? Могильщиков к высшей мере!».

¹ Сам термин сегодня чаще всего употребляется в психотерапии, куда он пришел из психологии – за школой «гештальт-психологии» последовала школа «гештальт-терапии». Хотя вторая не столь уж многим обязана первой, объединяет их общая установка: душевные образования представляют собой не суммы неких атомов, но целостности. Создатели данной школы психологии в первой трети XX века выступили как критики прежней ассоциативной психологии, в которой восприятия были суммами ощущений; создатель гештальт-психологии Пёрлз шел от психоанализа к разновидности гуманистической психологии, для которой гештальтом является личность.

Три гештальта

Мы возвращаемся к поставленному в начале статьи вопросу о переходе от феноменологического описания к построению теории через обнаружение апорий, пропусков в дескрипции, нерешенных проблем. Пока речь идет о феноменологии, гештальту соответствует *эйдос*, улавливающий существенные признаки явленного. У эллинов слово «теория» изначально означало созерцание, предшествующее умозаключениям. Мы опустим довольно дотошное описание комплекса таких признаков, опирающееся на имеющиеся исторические свидетельства – оно заняло бы десятка два страниц. Приведем только итог дескрипции: единого для всех именуемых «империями» на протяжении истории гештальта не получилось. Мы зафиксировали три целостности, которые имеют лишь те общие признаки, которые роднят их с крупными державами, а зачастую с государствами как таковыми, вроде стремления к экспансии, распространения своих законов на завоеванные или мирно присоединенные колонии и провинции, некоторого идеологического (религиозного, культурного) упорядочения и т.п. Это является причиной того, что в словарях и учебниках империями часто именуется самые разнообразные царства, вплоть до государств ацтеков и инков, вводятся термины, вроде «империи кочевников», империализмом называют любые походы завоевателей и т.д.

Основные черты исходного, *первого гештальта* были нами уже описаны в начале статьи. Речь идет об аграрных обществах, которые уже достигли уровня городской цивилизации, с разделением труда, торговлей и ремеслами, письменностью, бюрократией. Они уже прошли путь развития от союзов племен к единому государству. Имперская форма появляется в момент кризиса прежнего порядка, будь то традиционная монархия или разросшаяся республика. Этот кризис мог быть связан с внешней угрозой, внутренними беспорядками, быстрым объединением княжеств и царств, которыми начинает править «царь царей». В любом случае возникшая форма правления несет на себе след чрезвычайных обстоятельств, находит опору в военной силе и в централизованном бюрократическом аппарате. Поэтому одной из враждебных сил внутри оказываются прежние элиты, будь то старейшины шумерских городов при Саргоне, оптиматы из римского Сената или бояре в нашем отечестве. Если употреблять термин «феодализм» хоть сколько-нибудь строго, то «феодальных империй» не бывает. Служивое дворянство с закрепленными именьями может быть опорой трона, но никак не те, кто участвует в какой-нибудь Фронде, способен объявлять рокош (на говоря уж о *liberum veto*).

Основную часть населения составляют полусвободные крестьяне, где больше, где меньше прикрепленные к земле. Период преобладания рабовладельческих латифундий был кратковременным даже в Римской империи, а в других таковые вообще трудно зафиксировать. Экспансия идет не столько для разграбления и притока рабов, сколько для увеличения податного населения, которое постепенно вовлекается в имперский *law and order*. От династических монархий империи отличаются сбоями в передаче власти, а потому в периоды стабилизации они тяготеют к возвращению традиционных монархических образцов, когда ни преторианцы, ни гвардейские полки уже не играют роли в наследовании власти. Таковы значительные по своей территории континентальные державы. Они просуществовали с древности до начала XX столетия, хотя рухнувшие в итоге Первой мировой войны империи уже многими чертами отличались от древних, пройдя два века преобразований, связанных с капиталистической модернизацией.

Второй гештальт формируют именно прошедшие путь такой модернизации (или хотя бы на него вступившие) колониальные империи XIX – начала XX века. Трансформация сохранившихся прежних империй проходила чрезвычайно быстро, история ускори-

лась. Достаточно сравнить Австрийскую или Российскую монархии начала XIX и начала XX столетия. Еще быстрее меняются обгоняющие их в индустриальном развитии страны, которые стали колониальными империями. Колонии чаще всего являются заморскими, они выступают источником неравноценного обмена как рынки сбыта товаров для промышленности метрополий, получая аграрную продукцию и сырые материалы. В отличие от прежних континентальных империй практически не реализуется распространение прав метрополий на обитателей колоний. Зачастую в последних сохраняются в подчиненном положении прежние князьки, раджи и племенные вожди – лишь бы они не препятствовали перетоку богатств. Если ранние колониальные государства (Испания, Португалия), равно как продолжавшие развиваться по прежним путям континентальные державы лишь в незначительной мере следовали логике капитала, то как захватившие огромные пространства Великобритания и Франция, так и начавшие борьбу за «место под солнцем» (Германия, Япония) приступают к той политике, которая получила имя «империализм». Это относится и к США (доктрина Монро) с ее контролем над Латинской Америкой.

Внешняя политика определялась глубокой трансформацией самих этих стран. Вряд ли есть смысл излагать здесь хорошо известные черты капитализма, идет ли речь об индустриализации или политических революциях. Для нас важно то, что ядром империй этого периода являются метрополии, представляющие собой национальные государства. Хотя легитимация этих государств предполагает отсылки к «народному суверенитету», нация могла получать узкую трактовку, когда к ней относили лишь имеющую право голоса в соответствии с имущественным цензом буржуазию. Поначалу нация отождествляется исключительно с имущими. Они избирают парламенты, они принимают законы. Разделение властей, публичность дискуссий полагаются гарантом не только справедливости, но и истины. Уже ранние критики из числа предшественников социализма и анархизма четко фиксировали классовый характер парламентаризма. Как писал в конце XVIII века Уильям Годвин: «богатые прямо или косвенно оказываются обладателями законодательной власти в государстве; естественно, что они постепенно превращают угнетение в систему и лишают бедных тех немногих, так сказать, природных прав, которыми они иначе продолжали бы пользоваться» [15, с. 180]. Весь XIX век шла борьба этой – либеральной – трактовки с демократической, которая восходила к французской революции и задавала модель, которая стала доминирующей.

Нация включает в себя всех жителей территории, имеющих равные права и обязанности; она является нацией граждан; она устанавливает и контролирует политическую власть. Таков вектор демократизации: отмена ценза, «четыреххвостка», наделение избирательными правами женщин и т.д. Возникает вопрос: насколько возможна имперская форма в условиях демократии с присущими ей конвенциями и догматами? В традиционном «царебожестве» видят главного врага, в союзе трона и алтаря видится исток тирании. Начиная с Французской революции, источником власти выступает обоготворенный народ, воля которого священна. Как писал С. Булгаков, возникла своего рода гуманистическая теократия, определяющая бюллетенями не просто полномочия президентов и депутатов, но *volonte generale*; «для демократической религии человекобожия государство есть высшая форма жизни, – лжецерковь» [8, с. 342]. Имперский облик она приняла уже в итоге революции: Наполеон приступил к завоеваниям сначала как генерал республики, затем как первый консул, потом как император. Он сменил «Марсельезу» в качестве гимна, но на замену пришла *Le Chant du Depart*, «Прощальная песнь», гимн, одобренный Робеспьером, в котором прославляется республика, несущая смерть королям-тиранам, разносящая права и свободы по всем народам. За нее должны сражаться французы, за нее должны они умирать (*Un francais doit vivre pour elle, pour elle doit mourir*). Но уже тогда за всеми громкими декларациями вырисовывались интересы буржуа, нового правящего класса, и нацио-

нализм, который ко второй половине XIX столетия стал базовой идеологией буржуазной Европы. К концу этого века он обретет черты империализма. Метрополия могла быть республикой или конституционной монархией, но она захватывала колонии и сталкивалась с ней подобными. Динамика капиталистического развития привела к возникновению картелей и трестов – они стали определять и внешнюю, и внутреннюю политику.

Модернизация государства в Новое время сопровождалась ростом чиновничества, которому, как заметил М. Вебер, принадлежит реальное господство, проявляющееся не в парламентских речах депутатов или тронных заявлениях монархов? – повседневная жизнь определяется регламентами и протоколами, иерархией чинов и т.п., причем речь идет не только о государственном аппарате в узком смысле [10, с. 126–128]. И местные власти, и армия, и капиталистические корпорации управляются служащими, обеспечивающими доведение до сведения и исполнение приказов, дисциплину, снабжение и распределение, упорядоченность социальной жизни как таковой. Этот аппарат был порождением национального государства, которое создало куда более рациональный бюрократический аппарат, чем все предшествующие формы правления, включая и прежние империи¹. Индустриальная цивилизация, построенная «ставшим всем» третьим сословием, сметает прежние сословия, гильдии, привилегии, она выравнивает индивидов по всем параметрам, исключая важнейший – экономическое неравенство. Урбанизация сопровождалась ростом образованности населения. Культура печатного слова – *графосфера*, в терминах Р. Дебре – заменяет Книгу школьным учебником, бульварным романом, политическим памфлетом [см. 16]. Мы еще помним этот мир с «толстыми» литературными журналами, популяризацией науки и техники и секулярным мессианством; советский социализм с его культом книги и создающей «нового человека» педагогики соответствовал индустриальному обществу, недавно завершившему на свой манер первоначальное накопление капитала.

Можно было бы перечислять еще целый ряд характеристик культуры индустриальной цивилизации, которые отличают ее от всех докапиталистических обществ. Обратим внимание лишь на последовательную секуляризацию: религия постепенно перестает быть основным источником легитимации политико-правового порядка – ее сменяют идеологии, утренней молитвой буржуа становится чтение «своей» газеты. Враждовавшие партийные доктрины сравнительно недавней эпохи могут показаться сегодня образцами научной рациональности, если сравнить их с тем потоком слов, которые обосновывают и сопровождают политику ныне. Однако вера в то, «что из газетных статей, речей в собраниях и парламентских дебатов возникнут истинные и правильные законодательство и политика», исчезает после Первой мировой войны [37, с. 145].

В этой войне столкнулись буржуазные империи нового образца и сохранявшие преемственность с древней традицией. Первые выиграла, вторые проиграла и распались. Наименее архаичная из сгинувших империй, а именно бисмарковский Второй рейх, была уже вполне развитой капиталистической державой, к тому же чуть не самой проникнутой идеями национализма, а руководил ею с середины войны даже не двор кайзера, а коалиция буржуазных империалистических союзов во главе с *Alldeutsches Verband* и Генштаба, возглавляемого Людендорфом, типичным представителем этих кругов². Уже потому она была способна вести столь долгую борьбу против кратко превосходившей ее по экономи-

¹ Историки обращают внимание на роль *noblesse du robe* во Франции, *le trados* в Испании XVII века. Только при Ришелье дворянство мантии укрепило свои позиции, а в Испании после смерти Филиппа II их утратило, а потому Испания проиграла в борьбе с Францией [см. 38, с. 74–75].

² Приведу характеристику этого фельдмаршала, который «лучше, чем кто бы то ни было другой, воплощал тип нового буржуазного господствующего класса, отодвинувшего во время войны прежнюю аристократию: он был воплощением идей Всенемецкого союза, его brutальной воли к победе, одержимости, с которой на кон ставилось все ради власти над всем миром» [44, р. 28].

ческому потенциалу коалиции. Национал-социализм в Германии был прямым наследником этих союзов и проводил ту же империалистическую политику, добавив в нее только расовую доктрину.

Индустриальное производство и массовые армии требовали относительно образованных рабочих и солдат, четвертое сословие получило права граждан и вошло в состав нации. Более того, постепенно в ряды элиты входят и представители социал-демократии – депутаты, профсоюзные лидеры, интеллектуалы. Буржуазная элита, вобравшая в себя как этих выходцев снизу, так и немалую часть прежнего дворянского сословия была деятельной силой модернизации, куда более хищной и рациональной, чем прежние. Две мировые войны за передел мира были развязаны именно империалистическими национальными державами. Но они сами способствовали своему исчезновению, поскольку и на своих окраинах, и в колониях пробуждали сопротивление, приобретающее характер именно национальных движений.

Как мы видим, даже небольшое число перечисленных характеристик этих держав не сочетаются с основными чертами хоть древних царств, хоть монархий раннего Нового времени. Еще меньше общего у них с теми образованиями, которые по-прежнему нередко именуются империями и могут рассматриваться как *третий гештальт*. Имевшие своим ядром национальные государства колониальные империи потерпели поражение, причем не только стремившиеся к расширению Германия и Япония, но и пытавшиеся сохранить status quo Великобритания и Франция. К середине 1950-х годов, после Дьенбьенфу и Суэца, закат прежних империй становится очевидным. Геополитику определяют новые силы, два блока стран, во главе которых находятся США и СССР. Разумеется, эти страны сохраняли многие элементы прежних национальных государств, а СССР – и царской империи. Но это были уже ранее не существовавшие в истории образования, заслуженно получившее имя «сверхдержава».

У всех сохранилась память о длившейся несколько десятилетий борьбе, «холодной войне», сопровождавшейся не только гонкой вооружений, но также соперничеством за влияние в мире в самых разных областях – от спорта до космических полетов. Появление нового типа империй было еще в августе 1945 года замечено А. Кожевом, который указал на решающую для военного противостояния экономическую составляющую. Национальные государства способны обеспечить производство орудий, танков, самолетов, вооружить автоматическим оружием армию, но снабжать ее все более сложными вооружениями они не в состоянии. Содержать такие армии могут лишь блоки стран, империи. Они обладают настоящим суверенитетом. «Современное государство только тогда является государством, когда оно является Империей» [22, с. 17]. Реактивная авиация, атомные бомбы, межконтинентальные ракеты и т.д., вплоть до кибер- и космических войск – вот оружие империй. Они претендовали на статус завершающего мировую историю универсального государства, возникновение которого и предсказывал Кожев в итоге борьбы региональных империй¹.

Оба тогдашних блока опирались на идеологии, даже были в известной степени идеократиями, обосновывавшими свое право на мировое господство проектами будущего всего человечества. Но за этими легитимациями скрывалась сходная реальность, которую марксисты неизменно называли «государственно-монополистическим капитализмом», а их соперники сначала «индустриальным», а потом и «постиндустриальным обществом». Более того, в борьбе они многое друг у друга перенимали, причем обычно не лучшие черты. Аппарат крупной промышленности и финансов в обоих случаях сливался с государствен-

¹ Схожие мысли мы можем обнаружить у ряда мыслителей той поры. А. Гелен писал о «постистории», Э. Юнгер выпустил книгу «Универсальное государство. Организм и организация» и т.д.

ным аппаратом. Дж. Гэлбрейт предложил для этого аппарата название «техноструктура», передающее то, что в условиях научно-технической цивилизации и усложнения экономики решающую роль начинает играть технократия. В обоих случаях противостояние вело к привилегированной роли военно-промышленного комплекса. Высшие административные и политические посты стали занимать представители именно этой техноструктуры, идет ли речь о менеджере крупной корпорации или банка в одной системе, или об управленце, который прошел типичный путь роста от инженера, парторга завода, его директора, а затем по восходящей линии партийной или министерской карьеры.

Апологеты этого общества ссылались на непрерывный рост благосостояния и восхваляли один из вариантов той же системы как ему способствующий. Противники писали об «отчуждении», «одномерном обществе», «науке и технике как идеологии», а затем и об угрозе экологической катастрофы. Не станем вдаваться в эти дебаты. Еще менее значимы для феноменологического описания верования в «свободный рынок» или в «плановое хозяйство». То, что одна из систем рухнула в этой конкуренции, никоим образом не выносит ей некий «приговор истории» и помещает другую, словами американского президента, на «правильную сторону истории».

Последовавший за крушением советского блока период доминирования США создал иллюзию приближения к универсальной империи, несущей даже «конец истории». Не станем вдаваться в сочинения неолибералов и неоконсерваторов, обосновывавших такую империю глобализацией, и их оппонентов, видящих в ней главного врага. Достаточно вспомнить книгу М. Хардта и А. Негри «Империя», в которой прежний империализм, распространявший свой суверенитет за границы, сменился децентрализованной сетевой Империей глобального капитала [31, с. 12–14]. Однако за короткое время стало ясно, что осуществлялся все же проект монополярного мира, гегемонии США, имеющий весьма отдаленное отношение к универсальному благу всего человечества.

А такого рода монополярная гегемония не может быть устойчивой. Об этом не раз писали дальновидные специалисты по международным отношениям¹. Мы видели, как развивались и усиливались конкуренты, борьба возобновилась. По существу, гештальт региональных империй, экономико-политических союзов и блоков, контролирующих значительную часть ойкумены, сохранился без изменений. Несмотря на попытки идеологизировать противостояние («свободный мир» – «авторитаризм» и т.п.), оно происходит по тем же правилам, которые нам известны со времен первого договора между царствами – Древнего Египта и хеттов; а все договоры являются итогом войны и сохраняются, пока есть равновесие сил. Как говорил Т. Гоббс, *Covenants without a Sword are but Words*.

Подводя итог, следует еще раз сказать, что данный набросок никоим образом не притязает на статус *теории империи*; это всего лишь попытка феноменологического описания и указания тех трудностей, которые возникают при попытке систематизации исторических сведений, применении к ним моделей социальных наук. Уже определение империи затруднено тем, что относится оно к трем сменявшим друг друга в истории образованиям, для которых мы использовали немецкий термин *Gestalt*. Не так уж сложно по неполному перечислению признаков дать три определения для трех комплексов феноменов. Нам было важно показать их различия – не такая уж сложная задача. Единственным, что объединяет все эти формы правления, является стремление к экспансии: если мы говорим об империи, то неизбежна и ссылка на империализм. Но такое стремление к расширению посредством военной силы, связанных с ней экономики, дипломатии, идеологии, характеризует государства как таковые. В таком случае империями оказываются те государства,

¹ Сошлюсь на достаточно давнюю книгу Дж. Миршаймера [45], написанную еще в то время, когда монополярный мир казался чуть ли не само собой разумеющейся реальностью.

которым это удавалось лучше, чем прочим. Как эмпирик я предпочел бы – вслед за указанным мнением Я. Буркхардта – оставить имя Империи исключительно за Римом и его прямыми наследниками.

Мы не знаем, каким будет исход сегодняшних конфликтов и войн. История не завершилась, а в ней рождаются и умирают не только индивиды, но и державы. Империи тоже смертны, через века их заново открывают историки, через тысячелетия – археологи.

Литература

1. *Алексеев Н.Н.* Христианство и идея монархии // Белый царь: Метафизика власти в русской мысли: Хрестоматия. М., 2001.
2. *Аммиан Марцеллин.* Римская история. М.: АСТ, 2005.
3. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. М.: АСТ, 2006.
4. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Советский писатель, 1990.
5. *Бёрк Э.* Правление, политика и общество, М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001.
6. *Блюхер Ф.* Философские проблемы исторической науки. М.: ИФРАН, 2004.
7. *Браг Р.* Европа, римский путь. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1995.
8. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
9. *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. М.: РОССПЭН, 2004.
10. *Вебер М.* Политические работы. М.: Праксис, 2003.
11. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель // Соч.: в 14 т. Т. IV. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. СПб.: Наука, 2000.
13. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974.
14. *Гинзбург К.* Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история. М., 2003.
15. *Годвин У.* О собственности. М.: Изд-во АН СССР, 1958.
16. *Дебрэ Р.* Введение в медиологию. М.: Праксис, 2008.
17. *Дюркгейм Э.* Социология. М.: Канон, 1998.
18. *Емельянов В.В.* Древний Шумер. СПб.: Азбука-классика, 2001.
19. *Зиммель Г.* Избранное. Философия культуры, СПб.; М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
20. *Канторович Л.* Два тела короля: Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015.
21. *Кассий Дион Коккейан.* Римская история. СПб.: Нестор-История, 2014.
22. *Кожев А.* набросок французской внешней политики (27 августа 1945 г.). М.: Прогнозис, 2005.
23. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2005.
- 23а. *Ленин В.И.* О брошюре Юниуса / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 30. М.: Изд-во политической литературы, 1973.
24. *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М.: АСТ, 2003.
25. *Мюнклер Г.* Империи: Логика господства над миром: От Древнего Мира до США. М.: Кучково поле, 2015.
26. *Полибий.* Всеобщая история. М.: 2004. VI. 4–7.
27. *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 2. М.: Политиздат, 1957.
28. *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис-пресс, 2002.
29. *Фрайер Х.,* Макьявелли. СПб.: Владимир Даль, 2011.
30. *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., Наука, 1984.
31. *Хардт М., Негри А.* Империя. М.: Праксис, 2004.
32. *Хобсбаум Э.* Нации и национализм. СПб.: Алетейя, 1998.
33. *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005.
34. *Цицерон М.Т.* О государстве. М.: АСТ, 2022.
35. *Цицерон М.Т.* О законах. М.: Ладомир; Наука, 1994.
- 35а. *Цицерон М.Т.* Об обязанностях // Марк Туллий Цицерон // О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993.
36. *Шмитт К.* Диктатура. СПб.: Наука, 2005.
37. *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
38. *Шюню П.* Цивилизация классической Европы. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.
39. *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
40. *Юнгер Э.* Рабочий: Господство и Гештальт. СПб.: Наука, 2000.
41. *Braudel F.* *Écrits sur l'histoire.* P.: Flammarion, 1969.
42. *Dilthey W.* *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

43. *Eliade M.* Histoire des croyances et des idées religieuses. P.: Payot, 1986. T. 2.
44. *Haffner F.* 1918/1919: Eine deutsche Revolution Reinbeck bei. Hamburg, 1981.
45. *Mearscheimer J.* The Tragedy of Great Power Politics. New York: Norton, 2001.
46. *Nolte E.* Der Faschismus in seiner Epoche. Muenchen: Piper, 1963.
47. *Veyne P.* Quand notre monde est de venuchretien (312–394). P.: Albin Michel, 2007.
48. *Will E.* Histoire politique du monde hellénistique (323–330 av. J. C.). P.: Seuil, 2003.

Аннотация. Термин «империя» употребляется сегодня применительно к самым разнообразным государствам, существовавшим на протяжении известной нам истории. поэтому даже определение, что такое империя, вызывает трудности. Историческое познание начинается с критики источников, реконструкции событий, установления фактов. Построение теории осуществимо только после феноменологической дескрипции, тогда как поспешное применение современных моделей социальных наук ведет к искажающей прошлое модернизации. Историк имеет дело с целостностями, которые плохо поддаются методам номотетических наук. Используя гегелевское понятие Gestalt, автор показывает, что понятие «империя» применяется по отношению к трем разным целостностям: существовавшим долгие века царствам, окончательно исчезнувшим в итоге Первой мировой войны империалистическим державам XIX–XX втржд и к сверхдержавам XX–XXI столетия.

Ключевые слова: Империя, царство, держава, империализм, теория, познание, социальные науки, феноменология, целостность, гештальт.

Alexey M. Rutkevich, PhD in Philosophy, Professor, Scientific Adviser, Faculty of Humanities, Higher School of Economics – National Research University. E-mail: arutkevich@hse.ru.

Gestalt of the Empire

Abstract. The term “Empire” as applied today to so different states in known history makes it difficult even to give the definition of empire. Historical knowledge begins with critics of the sources, reconstruction of events and ascertainment of facts. The construction of theory is possible only after the phenomenological description, whereas the thoughtless use of modern models of social sciences leads to modernization, distorting the evidences by inferences. Historians deal with totalities which are hardly susceptible to the use of nomothetic science methods. Using the Hegelian conception of Gestalt, the author demonstrates that the term “Empire” is applicable today to the three different totalities: to the monarchies that existed for many centuries and vanished as the result of the First World War; the imperialist powers of the 19th and 20th centuries, and to the superpowers of the 20th–21st centuries.

Keywords: Empire, Monarchy, Power, Imperialism, Theory, Knowledge, Social Sciences, Phenomenology, Totality, Gestalt.

От Царства к Империи

{ Раздел второй }

Г.В. Талина

*Имперство как международное признание
Московские цари в борьбе за равенство с цесарями Священной Римской империи*

Ф.А. Гайда

Официальное понимание «империи» в России XVIII – начала XX века

С.В. Зеленин

Дворянство и духовенство в Российской Империи

В.Ю. Даренский

*Империя как подвиг свободы: евангельские основания русской
имперской государственности*

Игумен Виталий (Уткин)

*Монетизация сакрального света: политэкономия церковной свечи
от Петра I до «воскового голода» Первой мировой войны*



Имперство как международное признание

Московские цари в борьбе за равенство с цесарями Священной Римской империи

Одна из особенностей российской истории состоит в том, что развитие по имперскому сценарию нашего государства началось задолго до того, как его монарх принял титул императора. Большинство историков усматривают начало пути к империи в присоединении в правление Ивана IV Казанского и Астраханского ханств. Уже тогда стала складываться империя в классическом ее понимании – монархическое могущественное государство, включавшее в свой состав (нередко путем завоевания) территории других стран и народов. Титул «император» был «поднесен» Петру I только в 1721 году после победного завершения Северной войны по решению Сената и Синода, говоря современным языком, «за заслуги перед Отечеством».

В эпохи Раннего и Классического Средневековья в европейском христианском мире фактически главенствовали две империи – Византийская (постепенно ставшая во главе православных христиан) и Священная Римская (после раскола христианства возглавившая католиков). После того как Византия пала в 1453 году под натиском османского султана Мехмета II, роль центра православного Востока оказалась вакантной, на нее стала претендовать Россия, уже в XVI веке активно позиционировавшая себя как Третий Рим. Сама же политика европейских государств теперь выстраивалась во многом по принципу «за» или «против» Турции.

Священная Римская империя, еще в 962 году основанная восточно-франкским королем Оттоном I Великим, считала себя наследницей античной Римской империи и франкской империи Карла Великого. В Средневековье Империя, на территории которой находился папский престол, смогла навязать католикам Европы представление о себе как единственно правильном государстве, находящемся под управлением Иисуса Христа и двух его заместителей – светского (императора) и духовного (папы). С 1356 года (Золотая булла) практически суверенные владельцы земель на территории Империи закрепили право избирать императора. Была создана коллегия из семи князей-избирателей – курфюрстов. В 1438 году на престоле Священной Римской империи установилась династия Габсбургов, и императоров практически всегда избирали из ее представителей. Всех самостоятельных государей Европы император считал ниже себя по статусу. Священная Римская и Османская империи имели слишком много общих претензий на одни и те же территории, чтобы сохранять мир.

Официальные контакты России и Священной Римской империи стали складываться еще при последних Рюриковичах. Однако период с 1618 по 1653 год ознаменовался длительным перерывом в дипломатических отношениях между государствами. В 1632 году

Талина Галина Валерьевна, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета. E-mail: gtalina@yandex.ru



было направлено посольство от императора Фердинанда II к царю Михаилу Федоровичу, Россия находилась в состоянии войны с Речью Посполитой, и посольство должно было исключить из своей свиты польских и литовских людей. В итоге Московского двора послы так и не достигли. Отношения были возобновлены только в 1654 году, когда от царя Алексея Михайловича было направлено посольство к императору Фердинанду III.

Незадолго до этого, в 1648 году окончился крупнейший общеевропейский конфликт – Тридцатилетняя война, был подписан Вестфальский мир, и начала складываться так называемая вестфальская система. Она предполагала принцип национального государственного суверенитета, гибкость, ситуативность международных союзов. В прошлом оставалась средневековая идея теократического государственного управления, навязываемая Священной Римской империей. В процессе развития национальных монархий термин «государство» был перенесен на отдельные государственные образования, а Империя стала превращаться в конгломерат независимых государств, окончательно ликвидированный в ходе наполеоновских войн. И все же Империя не собиралась так быстро сдавать свои позиции.

Россия стала по-настоящему интересна и одновременно опасна Западной Европе и Османам во второй половине XVII века, когда ее внешняя политика существенно активизировалась. Наши войны с Речью Посполитой ставили вопрос о посреднике в переговорах, которым стала Священная Римская империя.

Роль старшего брата для Империи в отношениях с нашим государством мыслилась единственно возможной. Россия же стремилась к равноправному партнерству, но его нужно было еще достичь. Во второй половине XVII века – вершине развития Московского царства – единственным путем достижения цели становились дипломатические баталии. К открытому военному конфликту не было ни повода, ни желания сторон. Имперская де-факто Россия вступила в борьбу за признание равного с императорами статуса своих монархов.

В 1654 году в силу длительного прекращения дипломатических сношений царь Алексей, вступивший на родительский престол еще в 1645 году, направил грамоту цесарю с известием о своем воцарении (обязательный элемент дипломатического протокола). Грамота от монарха, как и подобало, содержала полный его титул. Во все времена существования монархий титул был, пожалуй, самой емкой характеристикой статуса правителя и его страны. Признание титула правителя другими властодержателями означало тот факт, что они согласны с его претензиями на тот или иной уровень власти и строго определенные территории. Страны, систематически взаимодействовавшие друг с другом и признававшие равенство партнера, неукоснительно соблюдали правило: «...с обеих сторон в их величеств грамотах и письмах друг к другу писать такие титла, как они сами именуются и описываются, и что Бог одному или другому великому государю впредь земель... поручит, и тем им в оном без всякого умаления описываться, только тем обычаем, чтоб те новые титла одному или другому патентату... ни к какому убытку не были» [1, с. 470]. Ошибка в титуле (намеренная или случайная) нередко служила поводом к началу военных действий. Во всяком случае, когда один монарх объявлял войну другому, то умаление титула как причина перехода от мира к войне, указывалось весьма часто. Возобновление прерванных, либо установление новых дипломатических отношений должно было пройти период, когда патентаты «притирались» друг к другу, постепенно соглашаясь писать другого так, как он титулуется себя сам.

Царский титул в 1654 году (а значит и царское представление о его роли в мире) звучал так: «Бога Всемогущего и во всех всяческая действующаго, вездесущаго и вся исполняющаго и утешения благая всем человеком дарующаго, Того в Троице славимаго Бога нашего силою, и действием, и властью, и хотением, и благоволением утвердившаго нас Богом избранный скифетр держати в православии во осмотрении и во обдержании Великого

Российского Царствия и многих новоприбылых Государств, и с Божию помощью соблюдать мирно и безмятежно навеки, – Мы Великий Государь, Царь, и Великий Князь Алексей Михайлович всея Великия и Малыя России Самодержец, Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский, Царь Казанский, Царь Астраханский, Царь Сибирский, Государь Псковский и Великий Князь Тверский, Югорский, Пермский, Вятцкий, Болгарский и иных Государств Государь и Великий Князь Новгорода Низовские земли, Черниговский, Рязанский, Ростовский, Ярославский, Белоозерский, Удорский, Обдорский, Кондинский и всея Северныя страны Повелитель, и Государь Иверские земли, Карталинских и Грузинских Царей, и Кабардинские земли Черкаских и Горских Князей и иным многим Государствам и землям, восточным, и западным и северным Отчич, и Дедич, и Наследник, и Государь и Обладатель» [4, стб. 89–90].

Титул в официальных документах, идущих за рубеж, всегда был более насыщен различными определениями монаршей власти в сравнении с его версией, имевшей хождение в России. До отправления Петром I Великого посольства он начинался с развернутого «богословия» – формулировки, стоявшей перед определением «Мы, Великий Государь...». В своем титуле царь Алексей Михайлович заявлял о божественном происхождении царской власти, ее самостоятельном (самодержавном) характере, православии российской монархии, распространении своего могущества на новоприбылые государства (то есть многосоставном характере России, вобравшей и вбирающей в себя когда-то самостоятельные царства, государства и города), передаче власти в российской монархии в династическом порядке («по прямой нисходящей») от отца к сыну, употреблял исконный для Руси термин права на подчиненные земли «обладатель», усиливая его в некоторых случаях термином «повелитель». При подготовке и начале войны с Речью Посполитой за Малороссию царь включал в свой титул земли, за которые начала борьбу Россия или в которые вступила русская армия. Для дипломатической практики того временем не являлось особым нарушением приписывать себе территории, еще не признанные за страной международными соглашениями. Те или иные территории могли быть исключены из титула в грамотах к монархам, которые считали эти земли своими, но со Священной Римской империей у России таких территориальных споров не было.

Царская грамота содержала и полный титул монарха, к которому она была адресована. Титул цесаря звучал так: «Великий Государь брат наш дражайший и любезнейший Фердинандус Третий, Божию милостию избранный Цесарь Римский, всегда Прибавитель царствия [в ответной цесарской грамоте «государства» – Г.Т.], Немецкий, Угорский [в цесарской грамоте «Венгерский» – Г.Т.], Чешский, Долматцкий, Кроатцкий, Шлявонский, и иных, Король и Арцыкнязь [в цесарской грамоте «эрц-герцог» – Г.Т.] Аустрийский, Арцук [в цесарской грамоте «эрцуг» – Г.Т.] Бургунский [в цесарской грамоте здесь добавлено «Барабанской» – Г.Т.], Стырский, Карайский, Краинский, Люценборский, Витенборский, вышние и нижние земли Шлезский, Князь Швабский, Маркграф [в цесарской грамоте здесь добавлено «святого» – Г.Т.] Римского Царствия, Бурграф Меретцкий, вышняя и нижняя земли Ляцнитцкий, Князь и Граф Аушпурский, Тирольский, Фиртцкий, Кибурский, Хортцкий, Ланграб Елситцкий [в цесарской грамоте «лант-граф Элзанской» – Г.Т.], Государь Венденский, Портонавский, Соленитцкий и иных». В грамоте также содержалось обращение к цесарю «Ваше Величество» [4, стб. 90–92, 182–183].

Отношения мира между государствами традиционно выражались через определение «братства». Избираемый император распространял свою власть как на родовые земли, так и королевства, герцогства, княжества, маркграфства, графства, имевшие своих правителей, но входившие в Империю. Хотя российские дипломаты имели в своем распоряжении имперские документы полувековой давности, никаких существенных нарушений в

титуловании императора они не допустили. Отмеченные нами различия в первую очередь отражали вариативность русской огласовки слов иностранного происхождения.

Ответная грамота цесаря имела принципиальные различия в титуловании русского государя по сравнению с документами, присланными от него. Цесарь снимал все определения, связанные с божественным происхождением власти православного монарха, и заменял формулировку «великий государь» на «пресветлейший и велможнейший государь» [4, стб. 183].

Величество всегда выше пресветлейшества. Основная цель для русских монархов и дипломатов была определена, но равенство в сложнейшем дипломатическом этикете той эпохи имело огромное количество нюансов и выражений. Теперь до каждого из них нам было дело. Рассмотрим наиболее острые русско-имперские дипломатические столкновения этого времени.

В 1661 году, когда военные действия между Россией и Польшей возобновились и поляки действовали достаточно успешно, в Москву прибыло посольство от императора Священной Римской империи Леопольда I во главе с бароном А. Мейербергом. (До этого в 1655 году в Москве работало имперское посольство во главе с Аллегретто Аллегретти и Теодором Лорбахом.) Миссия Империи сохранялась – посредничество в переговорах воюющих сторон. По правилам дипломатического этикета монархи не могли участвовать в переговорах, этим занималась специально назначенная комиссия – Ответная палата (Ответ). В этот раз ее возглавлял ближний боярин и наместник Казанский А.Н. Трубецкой. Русская сторона практически сразу поставила вопрос о неправильном титуловании своего государя. Трубецкой «со товарищи» доказывали, что имперские послы в 1655 году в переговорах употребляли термин «величество», а в 1661-м – «велеможество». «Велеможество» перед «величеством» – умаление достоинства. Трубецкой грозил называть «велеможеством» цесаря [7, стб. 123–128]. Имперские послы потребовали, чтобы русская сторона доказала свою правоту, а сделать это можно было только одним способом – предъявить ранее присланные в Москву грамоты от цесарей, в которых титул величество по отношению к российскому монарху применялся.

Грамоты прежних лет хранились в Посольском приказе. Для экспертизы пригласили различных специалистов. Изучались грамоты, адресованные царям Ивану Васильевичу IV, Федору Иоанновичу, Борису Федоровичу, Василию Ивановичу, документы посольства А. Аллегретти (1655), письмо императора Леопольда I, врученное русскому посланнику Я. Лихареву (1658).

И в данном случае, как и ранее, и позднее рабочими языками дипломатических переговоров России и Империи являлись латинский, немецкий, русский. Главным языком цесарских грамот был немецкий, наших – русский. С обеих сторон грамоты монарха могли дополняться переводом на латинский, могли обходиться без него. Латинский не только выступал в роли эквивалента, но и «дотягивал» исконно русскую титулатуру до высших мировых образцов. Постепенно латинские термины будут инкорпорированы в титулование российских монархов, а главным заимствованием конечно же станет титул «император». Однако всему свое время. В переговорах 1661 года мы тщетно искали в латинских вариантах грамот от цесарей титул “*maiestatis*” (величество) и понимали, что этот путь достижения цели ведет в тупик.

Нужно было срочно искать другой вариант титулования, который в равной мере мог применяться как к цесарю, так и к царю. Русская сторона стала настаивать на том, что в документах более раннего периода содержался прецедент, когда имперская сторона именвала русского государя “*omnium illustrissimo multipotentissimo*” (пресветлейший, вельможнейший), а не только “*illustrissimo multipotenti*” (пресветлейший, вельможный) [латинская версия титула приводится по документам той эпохи – Г.Т.] [7, стб. 153–154]. Углубляясь

в практику дипломатических сношений Империи с другими государствами, мы одновременно понимали и то, что в документах от цезаря он именовал себя “*Serenissimo, omnium illustrissimo et maxime potentissimo*”, а государей других стран (как королей самостоятельных государств, так и курфюрстов самой Священной Римской империи) – “*Illustrissimo, potentissimoque*» [7, стб. 154].

Вопрос титулования в данных условиях разрешить было практически невозможно. Пока шли переговоры в рамках Ответной палаты, послы давали обещание известить цезаря о претензиях русского царя на «величество», но в кулуарах преспокойно заявляли работавшему на переговорах переводчику Василию Боушу, что цесари никакого государя на свете титуловать «величеством» не будут.

Равенство монархов выражалось не только в одинаковом титуловании, но и равном церемониале приема послов другой стороны. Каждый шаг, каждое действие имели огромное значение. Унизить послов – унизить их государя. Самой значимой из всех дипломатических процедур были приемы посольства монархом. Их подробную характеристику оставил Григорий Котошихин, служивший в Посольском приказе, а в 1664 году перешедший на службу к полякам, затем – к шведам, написавший по их заданию сочинение – подробную характеристику московских порядков [3]. Дипломатический этикет он знал не понаслышке.

Котошихин одним из первых показал, что посольства, равные по статусу имперским, бывают у царя несколько раз. Самые пышные приемы – первый (на приезде) и последний (на отпуске). «На приезде» царь поднимается с трона и снимает шапку [на полях подлинной рукописи Котошихина против слова «шапка» неоднократно написано слово «корона» – Г.Т.] трижды: 1) после приветственной речи послов, спрашивая о здоровье их государя; 2) при передаче грамоты иностранного государя; 3) при получении подарков от иностранного государя. «На отпуске» царь поднимается и обнажает голову при передаче послам своей грамоты иностранному монарху [3, с. 84–88].

К 1661 году царь Алексей Михайлович и его дипломаты неплохо изучили повадки Священной Римской империи, к умалению царского титула фактически были готовы, хотя и боролись за свое до последнего. Нужно было наносить ответный удар по достоинству императора. Условия для этого были подходящими – мы действовали на своей территории, когда свою роль мог сыграть государь. Уже во время первого приема посольства, спрашивая о здоровье императора, царь поднялся с трона, но головы не обнажил. В ответе имперские послы сразу указали на это нарушение. Доказывая свою правоту, они указывали, что, по данным Апплегретти, во время предыдущего имперского посольства русский царь спрашивал иностранных дипломатов о здоровье цезаря, встав и сняв шапку. Русские дипломаты пошли на хитрость, заявив, что царь принимал послов не в шапке, а в царском венце, который не снимается даже в церкви. Представители Империи заявляли, что ради дружбы и любви цезаря можно и шапку снять – он в христианских государствах первый государь [7, стб. 130], но сделанного не воротишь – царь Алексей репутацию императора уже подпортил.

В конце длительного и сильного правления Алексея Михайловича, в 1675 году, русские дипломаты вновь требовали, чтобы русского царя именовали «Божиею милостию пресветлейший и вельможнейший... его царское величество» [2, с. 1010–1013], а цесарские послы обещали сообщить цезарю, так как изменение титула иностранного патента – исключительно его право.

В новую стадию вопрос о равенстве царя и императора вступил в период регентства Софьи Алексеевны при царях Иване и Петре. Главной фигурой, определявшей дипломатию России, стал В.В. Голицын. Документы русского посольства к императору 1686 года дают интересную характеристику не только международных отношений периода, но и того размаха, с которым действовал ближний боярин, наместник Новгородский, царственной большой печати и великих государственных посольских дел оберегатель.

В международной обстановке произошел ряд существенных изменений. Русско-турецкая война 1672–1681 годов завершилась подписанием Бахчисарайского договора – соглашения о двадцатилетнем перемирии. Правобережная Украина осталась под протекторатом П. Дорошенко. В 1683 году турки осадили Вену, а Европа стала объединяться в борьбе с Османами. В 1686 году Россия и Речь Посполитая подписали «Вечный мир». За Россией закреплялись Левобережная Украина, Запорожская Сечь и Киев. Москва должна была разорвать отношения с Османской империей и Крымским ханством и присоединиться к «Священной лиге», став участником общеевропейской коалиции.

Цель русского посольства 1686 года – союз России и Империи против Турции и Крымского ханства. Глава посольства – ближний боярин и наместник Вятский Борис Петрович Шереметев. За год до этого имперское посольство под руководством Иоганна Христофора Жировского и Севастьяна Блумберка было в России. С русской стороны Ответную палату возглавлял В.В. Голицын [5, стб. 112]. Вторым членом ответа был П.В. Шереметев. (Не удивительно, что он, продолжив работу, возглавил посольство в Империю. Положение Голицына этого практически не позволяло.) Через послов Россия в очередной раз передала императору свое требование писать в официальных документах в титуле своих государей «величество» [5, стб. 155].

В своей грамоте русские цари оповещали императора Леопольда I о подписании Вечного мира с Речью Посполитой. Грамота к императору имела как русский, так и латинский списки. Вопрос о титуловании русских царей «величество» был поднят вновь. К этому моменту латинский термин “*maiestatis*” (величество) в российских документах уже обрел русскую огласовку «маестатис». Помимо этого российская сторона настаивала на том, чтобы грамоты императора, адресованные русским царям, цесарь передавал лично в руки российских послов, а не через какого-либо ближнего человека и тем более не отсылая на двор, где остановились наши дипломаты. В противном случае в России будет введен аналогичный церемониал передачи грамот российских государей имперским послам (через ближнего человека), а в самих грамотах император будет титуловаться только «пресветлейшество», не «величество» [5, стб. 56–57].

Посольство Шереметева в Вене вступило в споры с принимающей стороной по целому ряду вопросов посольского церемониала [5, стб. 70–110].

От послов настоятельно требовали, чтобы во время приема они прошли две палаты, отделяющие их от императора, с непокрытой головой. Им сообщалось, что в этих помещениях все высокопоставленные должностные лица Империи не имеют право носить шляпу. Русские же послы были готовы обнажить голову только в момент приветственных речей встречающих их императорских сановников, во время взаимных поклонов, и конечно же перед самим императором. Вопрос о головных уборах в итоге был решен в нашу пользу.

Представители Империи указывали на то, что ранее цесарские послы в России во время официального первого приема трижды кланялись царю. В ответ Шереметев «со товарищи» сообщали, что при русском дворе действует правило одного поклона, и к большому количеству поклонов имперских послов никто не принуждал. Если они трижды кланялись по собственному желанию, это не обязывает русское посольство к ответному жесту. Шереметев стоял на том, что подданные императора подчиняются его узаконениям, а они – подданные русских государей и будут действовать только так, как велено в данном им наказе.

Русская сторона потребовала от имперской соблюсти и принятую у нас традицию официального представления послов императору. Император вначале отказал. Шереметев, прекрасно понимая, что Империя как никогда заинтересована в России, заявил, что русской стороне следует воздать почести свыше прежнего, поскольку «братская любовь

между цесарем и русскими царями ныне множится». Имперская сторона согласилась на то, что послы будут официально объявлены императору, пообещала назначить во «встречи» (официальные встречающие лица принимающей стороны) не графов, как в прежние годы, а князей.

Наши послы решили развить успех. Их новые требования сводились к тому, что перед первым «ответом» (то есть началом официальных переговоров), как это принято в России, император должен вновь принять посольство, а для передвижения послам должны быть предоставлены не сенаторские, а императорские кареты (в противном случае они воспользуются своими). Цезарь согласился дать свои кареты, но в приеме, не предусмотренном имперским церемониалом, категорически отказал.

Одного из важнейших изменений церемониала в желаемом для России объеме добиться не удалось. Если русские цари самолично принимали грамоту императоров Священной Римской империи «на приезде» и передавали послам из рук в руки собственную грамоту императору «на отпуске», цезарь так делать не желал. Его дипломаты указывали русским послам, что только для России сделано исключение, они могут передать грамоту своих государей лично императору, при этом королям Испании, Франции, Дании, других христианских государств такой чести не оказывают. Имперская сторона настаивала, чтобы грамота императора, как и было ранее заведено для представителей всех христианских государств и турецкого султана, отправляется послам на их двор [5, стб. 158–159].

Цезарь через своих послов намекал на возможность передачи своей грамоты послам из рук в руки или по меньшей мере в своем присутствии через ближнего человека. Однако эту возможность цесарский двор увязывал со строительством в России костела и свободным отправлением культа жившими там представителями римской католической веры. Сенаторы пеняли русским послам на то, что костел есть, но ему не дали колоколов, а у лютеран в их кирках они имеются. Русские послы поясняли, что лютеране устраивают в Москве службы в своих домах, колоколов они никогда не имели. Главное же состоит в том, что равные почести – признак и залог союза и братской любви между русскими государями и императором, и увязывать этот вопрос с правами католиков в России невозможно. То, что они имеют костел, – акт доброй воли русской стороны, это сделано не по принуждению, а по расположению России к Империи [5, стб. 176, 193].

В грамоте Леопольда I от 5 мая 1687 года к русским царям дружба между обоими государствами была напрямую связана с распространением в России римского католического учения, в ответ император обещал передавать грамоты при посольствах первого и второго чина [во главе с послами и посланниками – Г.Т.] из рук в руки. Из отписки послов в Посольский приказ явствовало, что «на отпуске» император все же передал свою грамоту именно так [5, стб. 251, 266].

Проблему статуса и титулования русских царей посольство Шереметева должно было решать на новом уровне. Русские послы готовились к этому бою весьма серьезно. Одно из первых русских требований, связанных с процедурными вопросами, состояло в том, чтобы на приеме у императора посольство сопровождал их, а не назначенный империей переводчик. В итоге сошлись на том, что императорский переводчик заранее получит все речи послов и будет консультироваться с переводчиком посольства.

Во время приема «на приезде» титул русских государей при переводе звучал «*maiestatis*» (величество). Во время длительных переговоров выяснилось, что Россия и Империя под величеством понимают разное. Особый статус цесаря (в представлении самого императора и его сенаторов) состоял в том, что не только в своих государствах (Венгрии и Чехии), но и в иных христианских странах он имеет право поставлять королей и давать высокие титулы, чего не может ни один другой государь. Исключительность императора состоит в том, что короли, входящие в империю, императору братья, а не подданные. Для



русских послов это выглядело не достоинством, а недостатком. Подданство предполагало тот факт, что за службы и верность русские цари любого самого высокородного могли жаловать честью и достоинством, а за вины могли снимать их с должностей. Что же касается королей Империи, то именование их братьями означает, что реальной власти цезарь над ними не имеет. Власть же русских государей реальна, и незасорно титуловать их величествами [5, стб. 201].

В итоге сенаторы от имени своего императора дали согласие на то, чтобы титуловать русских царей величествами в разговорных речах и во всех документах *за исключением грамот от императора*. При этом выяснялось, что этот титул европейским королям имперский двор «додаёт» на таких же условиях [5, стб. 163–164, 169–170, 191–192]. Расширение практики на Россию фактически было связано с тем, что Империя всерьёз заинтересовалась союзническими отношениями с нашим государством, весьма положительно оценивая тот факт, что Москва разорвала договор с Турцией. Империя питала большую надежду на свободную деятельность в Москве иезуитов, постройку костелов и католических училищ в силу прозападнической и прокатолической позиции В.В. Голицына.

Хотя Империя согласилась титуловать русских царей величеством в разговорных речах и различных документах, о невозможности использования титула в официальных грамотах от цесаря Леопольд I еще раз заявил в 1687 году. При этом он настаивал, чтобы в грамотах русских государей его самого титуловали «маестатис» [5, стб. 252]. Подтверждая правильность этой практики, имперский канцлер прислал русским послам выписку из хранящейся в цесарской канцелярии книги «Как пишутся в цесарских грамотах государские именованья и титла». Книга была составлена на латинском языке. Все короли, как и русские цари, титуловались в ней «пресветлейшество» [5, стб. 253–258]. Интересно, что титул турецкого султана, владевшего не менее известной, чем сама Священная Римская империей, выглядел так: «пресветлейшему и державнейшему Государю, Государю Салтану Магмет ган Императору Турскому и Азийскому и Грецкому и прочих...» [5, стб. 257].

В Империи внимательно разобрали все документы, присланные из России, в том числе составленные на латинском языке. Их вернули послам, дипломатично обвинив переводчиков. Всем было ясно, что имперская сторона принять эти грамоты не может. Голицын при подготовке посольства шел ва-банк. По отношению к русским царям были употреблены титул «*империалис*» и понятие «*империя*». Цезарь считал, что «*империалис*», как и «*маестатис*» принадлежат только ему. Русские цари – «доминаторы» (обладатели), а не «императоры» (повелители). От России потребовали, чтобы царские грамоты в дальнейшем присылались без латинского перевода [5, стб. 192, 216].

Азовские походы Петра I 1695–1696 годов показывали перспективность дальнейшей борьбы России против Османской империи за выход в Черное море. К 1696 году Священная Римская империя, измотанная долгой борьбой, напротив, склонялась к миру с турками. Русские победы во многом способствовали заключению 8 февраля 1697 года Венского союзного договора, устанавливавшего наступательный союз России, Австрии и Венеции против турок и татар на три года [9, с. 274–276]. Развить союз держав было призвано Великое посольство, подготовка к которому была начата Россией в 1696 году. Великими и полномочными послами стали генерал-адмирал, наместник Новгородский Франц Яковлевич Лефорт, генерал и воинский комиссарий, наместник Сибирский Федор Алексеевич Головин, думный дьяк, наместник Белёвский Прокофий Богданович Возницын.

При подготовке посольства Петр вновь обратился к вопросам титулования, затребовал выписки о том, какое «богословие» пишется в официальных грамотах к различным патентам. 22 декабря 1696 года царь дал указ «впредь в своих Великого Государя грамотах, во все окрестные государства, ко окрестным Великим Государем, христианским и бусурманским... писать к своему Великого Государя именованию и к титлам в начале одну

богословию по сему: “Божию милостию мы пресветлейший и державнейший Великий Государь”, <...> а богословия прежние... приказал отставить...». Указ был внесен в книги Посольского приказа. Решение обосновывалось тем, что традиционное русское богословие иностранные государи к русскому царю в своих грамотах не пишут [6, с. 518–519]. Петр стремился приблизить российское титулование к международным образцам. Это давало свои плоды. В Венском трактате 1697 года император титуловался «пресветлейший и державнейший князь и государь», русский царь – «пресветлейший и державнейший государь царь и великий князь» [9, с. 274]. Окончательного равенства статусов обоих государей достичь все же не удалось, о чем свидетельствуют документы 1698–1699 годов.

Как известно, Петр инкогнито входил в состав Великого посольства и летом 1698 года прибыл на территорию Империи. Австрия и Венеция уже вели переговоры с турками за спиной России при поддержке Англии и Голландии. Империю устраивал такой сценарий развития международных отношений, при котором Россия будет своей борьбой сдерживать Османскую империю, Священная Римская империя, получив поддержку морских держав, ослабит влияние своего основного конкурента Франции, вступит в борьбу за «испанское наследство», а возможно, и получит Испанию. Петр, пытаясь противодействовать этим планам, настоял на личной встрече с Леопольдом I. Имперская сторона месяца обдумывала возможность такого нарушения всех ранее существовавших протокольных норм. Об официальном приеме речи идти не могло, государи встретились в летней резиденции Габсбургов «Фаворит» и беседовали пятнадцать минут, фактически обменявшись любезностями.

Стрелецкий бунт заставил Петра вернуться в Россию, а для продолжения переговоров в Вене был оставлен П.Б. Возницын. В статусе великого и полномочного посла он представлял интересы России на международном Карловицком конгрессе [8, стб. 3–5]. Итогом конгресса стало подписание в январе 1699 года отдельных мирных договоров с Османской империей Речью Посполитой, Австрией и Венецией. Московское государство 24 января 1699 года заключило с Турцией перемирие на два года.

Во время работы в Вене Возницын вновь поднял вопрос о титулах русского царя перед цесарским вице-канцлером графом Кауницем. Поскольку вице-канцлер должен был информировать цесаря, Возницын дал ему для напоминания краткую выписку о сути проблемы. В ней значилось, что в цесарских грамотах к царскому величеству по-прежнему не пишут: 1) маестатис или величество, 2) божию милостию, 3) великого [все три пронумерованных пункта содержат записи Посольского приказа – Г.Т.]. Москва признавала тот факт, что цесарь собственноручно передает свои грамоты послам и посланникам, но настаивала на том, чтобы дипломаты более низкого уровня (посланные и гонцы) также получали грамоты из рук императора, а не его канцлеров, а главное, чтобы титулы Московского царя «додаваны и писаны были». В ответ звучали все те же доводы: «превысочайшим» титулом «величество» только один «Римский цесарь и император украшается» (иное нарушит его давние взаимоотношения с его электорами); добавлять в титул русского царя «божие милость» и «великий государь» не предусмотрено обычаем; грамоты собственноручно император передает только дипломатам первого и второго уровня – послам и посланникам и не позволит Москве на своей территории вносить в дипломатический церемониал изменения, умаляющие представителей Империи [8, стб. 534–535, 545–546].

Если в конце 1680-х годов Империя связывала признание более высокого статуса русских царей с беспрепятственным существованием в России католических священников, то в конце 1690-х годов ей этого делать уже не приходилось. Католические ксендзы к этому времени имели постоянное пребывание в России, одни и те же представители Римской католической церкви могли работать здесь по несколько лет. О смене ксендзов император уведомлял русского царя в своих грамотах, задача представить русскому государю новых

ксендзов возлагалась на дипломатов Империи, прибывавших к русскому двору. Так, из грамоты Леопольда I от 14 января 1698 года известно, что Францышек Ксаверий Лиюфлер и Павел Иосиф Ероша служили при Московском дворе более пяти лет, просили императора вернуть их на Родину, а тот прислал в Москву Иоанна Францышка Емельянова и Иоанна Берулю [8, стб. 796–798]. В этой же грамоте император «просил» русского царя о том, чтобы его посланник Игнатий Гвариент сопровождал русского царя в его военных походах. Союз России и Священной Римской империи для самой Империи не мыслился без шпиона в русских войсках, но обосновывалось новшество желанием предусмотреть способ укрепления и развития союзнических отношений [8, стб. 762–763].

В Северной войне России приходилось в большей степени рассчитывать на себя, нежели своих союзников. Императорский титул Петра стал одним из итогов российской победы в этом затяжном, изматывавшем всех участников конфликте. На смену Московской России пришла Россия Петербургская. Легитимизация императорского титула растянулась на несколько десятилетий. В 1721 году титул признала Пруссия, в 1722-м – Голландия, в 1723-м – Швеция, в 1732-м – Дания, в 1741-м – Турция, в 1742-м – Англия и Австрия, в 1745-м – Франция и Испания, в 1772-м – Польша. Как видно из приведенного перечня, Священная Римская империя была далеко не первой.

События второй половины XVII века и последующих эпох показали, что международное признание более высокого статуса русских государей было напрямую связано с усилением роли России в международной политике, с ее победами в военных конфликтах. В то же время русские дипломаты XVIII века не столкнулись с задачей прорубать окно в Европу, поскольку их предшественниками туда давно была открыта дверь. Даже на примере взаимоотношений России и Священной Римской империи второй половины XVII столетия видно, что действия главного дипломатического ведомства России – Посольского приказа и русского дипломатического корпуса – носили масштабный и последовательный характер. К началу Северной войны и активных реформаторских преобразований Петра Россия и Империя давно и хорошо знали друг друга.

P.S. Петру все же удалось использовать по меньшей мере одно из свойств Империи, которым ее цесари особо кичились. Императоры в отличие от иных властодержателей Европы могли жаловать титулы, о чем имперская сторона в свое время говорила еще русскому посольству во главе с Шереметевым. Первые графы в России получили свой титул от императора Священной Римской империи по ходатайству русского царя. Ими стали Ф.А. Головин (1701) и А.Д. Меншиков (1702). В 1706 году (пожалование Б.П. Шереметева) Петр распространил право присваивать графский титул на себя.

Литература

1. Договор, учиненный на съезде в Валиесаре полномочными российскими и шведскими послами // Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). Т. 1: 1649–1675 гг. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830. С. 468–478.
2. О вручении послам грамот из рук самих Государей; о титуловании российского Государя Величество, а не Пресветлейшество, и об исходатайствовании на все сие им послам от Цесаря решительного положения: Запись, учиненная в Москве между Российским и Цесарским дворами // ПСЗРИ. Т. 1: 1649–1675 гг. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. С. 1009–1014.
3. *Котошихин Г.К.* О России в царствование Алексея Михайловича. М.: РОССПЭН, 2000. 272 с.
4. Посольство от Царя Алексея Михайловича к Императору Фердинанду III, 1654 г. // Памятники дипломатических сношений древней России

- с державами иностранными. Памятники дипломатических сношений с Римскою Империею (ПДС). Т. III: С 1632 по 1660 год. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1854. С. 51–132 (стб. 89–248).
5. Посольство Царей и Великих Князей Иоанна и Петра Алексеевича к Римскому Императору в 1686 году // ПДС. Т. VII: С 1686 по 1699 год. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1864. С. 7–145 (стб. 1–278).
 6. Посольство Царя и Великого Князя Петра Алексеевича к Римскому Императору Леопольду в 1696–1699 годах // ПДС. Т. VIII: С 1695 по 1699 год. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1867. С. 241–378 (стб. 469–744).
 7. Сношения Царя Алексея Михайловича с Императором Леопольдом Первым в 1661 году // ПДС. Т. IV: С 1661 по 1674 год. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1856. С. 7–229 (стб. 1–448).
 8. Сношения Царя и Великого Князя Петра Алексеевича с Римским Императором Леопольдом в 1698–1699 годах // ПДС. Т. IX: С 1698 по 1699 год. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1868. С. 7–559 (стб. 3–1108).
 9. О наступательном союзе против турок и татар: Трактат, заключенный в Вене между Россиею, Австриею и Венецианскою Республикою // ПСЗРИ. Т. III: 1689–1699 гг. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1830. С. 274–276.

Аннотация. Во второй половине XVII столетия в условиях становления вестфальской системы, основанной на принципах национального государственного суверенитета, в новую фазу вступили отношения империй, существовавших на протяжении Средних веков, и России, только в Новое время начавшей развиваться по имперскому сценарию. Наиболее болезненно на имперские притязания России реагировали правители Священной Римской империи. Добиться от Империи признания равенства статусов ее и российских правителей стало важнейшей задачей Московских царей и их дипломатов. Как Москва решала данную задачу, охарактеризовано в настоящей статье. Особое внимание уделяется вопросам титулования государей; нюансам дипломатического этикета, связанным с работой русских посольств в Империи и приемом имперских полномочных представителей в России. В отечественной практике само определение русских царей как императоров началось с перевода на латинский язык в официальных грамотах к цесарям большого государева титула. Отдельной проблемой взаимоотношений двух государств оставалась их принадлежность к разным конфессиям. В статье показаны попытки Священной Римской империи признать более высокий международный статус русских царей в обмен на беспрепятственное служение на территории России представителей католической церкви.

Ключевые слова. Россия, Священная Римская империя, император, царь, титулование, дипломатический протокол.

Galina V. Talina, PhD in History, Professor, Head, History Department, Institute of Social and Humanitarian Education, Moscow State Pedagogical University. E-mail: gtalina@yandex.ru

Imperial National Conscience as International Recognition

Abstract. In the second half of the 17th century and under the conditions of the Westphalian system based on the principles of national state sovereignty, the relations between the empires existing since Middle Ages and Russia, that came to the imperial development scenario only in the New times, entered a new stage. The most morbid reaction to Russian imperial ambitions was demonstrated by the rulers of the Holy Roman Empire. The most important task of Moscow tsars and their diplomats became the task to obtain the Roman Empire's recognition of the equal status of its rulers and that of the Russian sovereigns. The present article describes how Moscow solved that problem. Special attention is paid to the issue of the Russian tsars titles; to the nuances of diplomatic etiquette related to the work of Russian embassies in the Holy Empire, as well as the reception of the imperial authorized representatives in Russia. In Russian domestic practice the titling of Russian tsars as emperors started with the Latin translation in the official documents addressed to the tsars of the Full Royal title. The specific problem in the relations of the two states remained their affiliation with different confessions. The article describes the attempts of the Holy Roman Empire to recognize the higher international status of Russian tsars in exchange for the permission to hold Catholic services in Russian territory without difficulty.

Keywords: Russia, Holy Roman Empire, Emperor, Tsar, Titling, Diplomatic Protocol.

Официальное понимание «империи» в России XVIII – начала XX века*

Вопрос о принятии царем Петром I императорского титула в историографии обычно рассматривается в контексте европеизации России и роста ее внешнеполитических амбиций [1, с. 73–74, 95–97; 2; 3]. Между тем сам царский титул, традиционный для российской государственности, уже соответствовал императорскому, что часто признавалось и в Европе. Соотношение европейских форм и традиционных смыслов в официальной риторике императорского периода – тема пока мало исследованная. Отдельными аспектами этой большой проблемы являются вопросы распространения на Россию нового понятия «империя», его соотношения с понятиями «власть», «государство», «Отечество», появления официального именованья «Российская империя», его содержания и соответствия традиционным названиям государства.

«Император» и его «государство»

В процессе длительной эволюции политических представлений в Европе в XVII–XVIII веках сформировалась разница между рядом тесно связанных понятий. Суверенная верховная власть правителя (*лат.* Imperium, *англ.* imperium, *фр.* l'empire, *нем.* Macht) посредством правления (*англ.* state) распространялась на определенную территорию (владения; *нем.* Reich), а также население, общество, страну в ее целом (*фр.* État, *нем.* Staat) [4, с. 56–61, 105–106]. Русское слово «государство» (первоначально в форме «господарство») появилось в XV веке. Слово «господин» имело индоевропейское происхождение (ср. *греч.* «деспот» – хозяин), форма «государь» возникла, вероятно, при соединении с глаголом «судить» (принимать решения, управлять), а под «государством» изначально понималась власть самостоятельного правителя над территорией и подданными. Именно в этом всеобъемлющем значении в 1431 году слово «господарство» употреблял митрополит всея Руси Фотий. При Василии Темном и особенно при Иване III упор был сделан на «государстве» как верховной *власти*. Тогда же суверенный (независимый) правитель был назван «самодержцем». Иван Грозный дополнил «самодержавие» синонимичным словом «держава». С этого времени в России слово «государство» в основном стало пониматься как определенная *территория* с подданными. При этом появилось новое общее понятие «царство», которое стало означать как «державу», так и «государство» («Российское государство», «Российское царство», «Российское царствие») [4, с. 168–174; 5, с. 14, 29, 76, 95, 124, 148, 220, 288 и др.]. В Утвердительной грамоте 1598 года «государство» употреблялось в смысле «территория» («все государства Российского царствия»), а в период

* Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

Гайда Федор Александрович, доктор исторических наук, МГУ имени М.В. Ломоносова, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. E-mail: fyodorgayda@gmail.com

Смуты это понимание стало основным [6, с. 37, 43–44, 62–63, 84]. Позднее «царство» тоже превратилось в синоним «государства». В значении подданных, всей страны (то есть «земли») «государство» изредка упоминалось в период Смуты (в 1606 и 1613 годах), причем всякий раз такое понимание исходило от самой только что избранной верховной власти, приобретавшей тем самым государственный суверенитет [7, с. 493; 8, с. 348–349, 424]. В целом к XVIII веку в России различали верховную самодержавную (суверенную) власть («державу»), государственную территорию («государство», «царство») и страну в целом («землю»).

22 октября 1721 года, в день Казанской иконы Божией Матери (ныне этот праздник приходится на 4 ноября, когда в память о событиях 1612 года также отмечается День народного единства), царем Петром был принят титул «Отца Отечества, Петра Великого, Императора Всероссийского». Инициатива принадлежала Сенату и Синоду, просивших о принятии «именем всего народа Российского» («именем Всероссийского государства чинов», «всех чинов народа»). Титул принимался от народа в соответствии с римской традицией («по примеру других»). При этом отмечалось, что подобное именование отнюдь не было для русских государей новшеством: «Титул императорский Вашего Величества достохвальным Антецессорам от славнейшего Императора Римского Максимилиана, от нескольких сот лет уже приложен, и ныне от многих Потентатов дается» [9, с. 444–445]. Имелось в виду признание Государя всея Руси Ивана III «братом» со стороны императора Священной Римской империи германской нации Максимилиана I (1493–1519) [10, с. 120–121] и бытовавшее в Европе отождествление царского титула с императорским (кесарским). Кроме того, при Петре императорский титул неофициально использовался и ранее: например, Царем и Императором Всероссийским именовал монарха в 1717 году вице-канцлер П.П. Шафиров в своем «Рассуждении о причинах войны» [11, с. 1]. Форма «Всероссийский» была образована от традиционного царского титула «Всея... России», употреблявшегося в таком виде с 1654 года [12, с. 322]¹.

Иными словами, императорский титул рассматривался как традиционный, исторически принадлежавший российским самодержцам (государям) со времени появления в России самодержавной власти и «государства». Показательно, что принятие императорского титула не было связано с каким-либо особым церковным актом: венчанный на царство еще в 1682 году монарх в этом не нуждался. Предполагалось официально закрепить этот титул не столько в западноевропейском его звучании, сколько в «универсальном» (римском). Интересно отметить, что в официальных актах, связанных с принятием титула, посол австрийского императора именовался, как и было ранее заведено, послом «Его Цесарского Величества», термин «императорский» в данном случае не применялся [9, с. 446]. Таким образом, в данном случае нельзя говорить о прямом копировании австрийского (единственного в своем роде в тогдашней Европе) императорского титула.

В отличие от монаршего титула, в 1721 году не произошло официального введения понятия «империя». Первоначально речь шла именно о самой верховной власти, рассматривавшейся отдельно от остальной страны. Сохранялся традиционный термин «Российское Государство» [9, с. 490] либо просто «Россия» [9, с. 535, 540, 541 и др.]. В Синоде предпочитали вариант «Великороссийское Государство» [9, с. 467, 519]. П.П. Шафиров в своем сочинении 1717 года использовал понятие «Российский Империй» («Всероссийский Империй»), но для обозначения *власти* царя. Синонимом выступал термин «Корона Российская» [11, преамбула, с. 1, 36, 66]². В более ранней дипломатической переписке (1712) Шафиров в отношении власти султана употреблял понятия «высокая империя», «великая

¹ Уже с начала XIV века известна форма «всея Руси» [13, с. 152–192], в XVI веке также появился вариант «всея Росии» [6, т. 3, с. 227–234].

² Здесь же «Российским Империем» называлась царская власть начала XVII в. [11, преамбула, с. 8].

империя», «империя Оттоманская», «высочайшая империя», «высочайший империй», «сей империум» и даже «высочайшее империе» [14, вып. 1, с. 564–566, 568–574]. В произнесенной 28 января 1722 года проповеди архиепископ Феофан (Прокопович) упоминал «падение Греко-Римской империи», имея в виду власть византийских императоров [15, с. 124]. Вариант «империй» («империум») был прямо заимствован из латыни, «империя» – из польского языка (*imperja*) [16, с. 118].

Впрочем, это не означало, что термин не был известен в иных значениях, хотя и менее употребимых. Личный секретарь царя А.В. Макаров в «Поденной записке» в 1706 году упомянул «Российский империй» в значении государственной *территории* и как синоним понятия «Россия» [14, вып. 1, с. 553]. Присутствовало также выражение «благополучие всей империи Российской», когда речь шла о жизни «самих их величеств», подвергнутой угрозе во время Прутского похода [14, вып. 1, с. 372]. В инструкции послу Б.И. Куракину (1712), автором которой, скорее всего, выступал Шафиров, говорилось о «вольной торговле во всей Российской империи» (здесь же упоминалось «царское величество») [17, с. 171]. «Империя» как территориальная юрисдикция султана также фигурировала в дипломатической переписке Шафирова («в сей империи») [14, вып. 1, с. 559]. Один раз в 1711 году упоминался «Турский империй» как территория («внутри Турского империя») и в «Поденной записке» [14, вып. 1, с. 373]. В выпуске газеты «Ведомости» за 13 ноября 1722 года о султана сообщалось: «Великий господин хочет ехать на границы своего Империум» [18, с. 11]. Сама Османская империя здесь именовалась «Турским государством» [19, с. 3]. «Римской империей» в международных договорах назывались территория германского рейха (1721) [9, с. 422]. В «Поденной записке» в отношении Австрии использовалось имя собственное «Империя» без уточнения [14, вып. 1, с. 268; вып. 2, с. 424, 537].

«Империя» как власть и территория

Вскоре понятие «Российская империя» попадает и в законодательство. «Империум Всероссийский» как территориальная юрисдикция императорской власти впервые был обозначен в докладе малороссийского гетмана И.И. Скоропадского Петру Великому от 29 апреля 1722 года («везде в Империум Всероссийском») [9, с. 669]. Затем «Российская Империя» как определенная территория прозвучала в указе Св. Синода 31 января 1723 года («во всей Российской Империи в городах, в соборных и приходских церквах») [20, с. 19]. 10 марта 1723 года Петром была дана инструкция поручику киевского гарнизона Залескому, где единожды упомянута «Российская Империя» как территория, наряду с неоднократно обозначенными «Российским Государством» и «Россией» [20, с. 31–32]. С этого времени термин «Российская империя» прочно входит в законодательство именно в смысле государственной территории и аналога традиционного понятия «Российское Государство» [20, с. 101]¹. Отсюда видно, что термин «Российская империя» первоначально был образован не напрямую от нового петровского титула (иначе империя именовалась бы «Всероссийской»), а «в рабочем порядке» и по аналогии с традиционным вариантом «Российское государство».

Впрочем, иногда в законодательстве «Российская Империя» рассматривалась и как императорская власть. В резолюции Синода от 18 июня 1723 года упоминался мирный договор «Российской Империи с Шведскою Короною» [20, с. 80]. В регламенте Мануфактур-коллегии от 3 декабря 1723 года основной ее задачей определялось «со всяким радением и тщанием к приращению Российской Империи пользы интереса искать» [20, с. 174].

¹ Здесь же: «Государство Российское» и «Россия» [20, с. 153, 169, 172 (здесь же: «Государство»), 189 (здесь же: «Российское Государство»), 213].

В жалованной грамоте остзейскому дворянству и г. Ревелю от 1 июля 1725 года говорилось, что прибалтийские земли находились «у Нашей Российской Империи в вечном владении», местные жители приносили присягу на верность «к Нам и к Российской Империи» [20, с. 512–515]. В значении императорской власти изредка понималось даже «Российское Государство». «Чины Государства Российского», как отмечалось в составленном в Синоде манифесте 28 января 1725 года о кончине Петра, хранили верность императорской воле, а Екатерина была коронована «за Ея к Российскому Государству мужественные труды» [20, с. 410].

Но условное терминологическое различие вскоре все же было введено. В международных трактатах с 1724 года императорская власть по традиции, заложенной Шафировым, именовалась «Всероссийским Империиумом» («Всероссийский Империиум и к тому принадлежащие статьи, провинции и земли») [20, с. 375]. При Екатерине I (1725–1727) и Петре II (1727–1730) подобная тенденция в целом соблюдалась. «Империй» («Империиум Всероссийский») означал верховную власть [20, с. 512]¹, а также ее территориальную юрисдикцию («в Наш Всероссийской Империиум», «в Империи Нашем») [20, с. 518, 667–668]². Синонимы «Государство Российское» и «Российская Империя» обычно понимались как территория [20, с. 495, 512–515, 519, 542, 572 и др.]. В 1725–1727 годах «Российская империя» как синоним «России» упоминалась в донесениях российского посла в Китае гр. С.Л. Рагузинского-Владиславича. Причем в отношении Сибири также отмечалось, что она по своему пространству является не провинцией, а целой «империей» [21, с. 183–188].

При Анне Иоанновне (1730–1740) «Российская империя» как территориальное понятие окончательно становится обыденным [22, с. 361, 447 и др.]. В качестве синонимов могли использоваться выражения «Наше Государство» [23, с. 276–277, 300–301 и др.] или «Российские Государства и земли» [22, с. 83]³. Термин «Всероссийский Империй» применялся для обозначения верховной власти («державы»): «подданные Всероссийского Империя» упоминались вместе с «подданными Державы Оттоманской» [23, с. 291–292]⁴. При Иване VI (1740–1741) «Российская империя» [23, с. 321, 326–327, 486], «Наше Государство» [23, с. 320] и «Россия» [23, с. 321–322, 324 и др.] упоминались как синонимы. В докладе Синода таким синонимом выступала также и «Всероссийская Империя» [23, с. 329]. Тем не менее дипломатическая традиция в этом отношении была неизменной. В официальном русско-турецком документе «Всероссийская Империя» выступала синонимом «Российского Правительства» [23, с. 527, см. также с. 477]. В манифесте по случаю русско-шведской войны 1741–1743 годов упоминались «Всероссийская Империя» и «Шведская Корона» [23, с. 475].

Лишь при Елизавете Петровне (1741–1761) с опалой А.И. Остермана разграничение понятия «Российская империя» и «Всероссийский империиум» стало окончательно стираться. В русско-прусской конвенции 1743 года синонимами для обозначения верховной власти выступали «Российская Монархия» и «Российский Империиум» [24, т. 5, с. 340, 351].

¹ См. также формулы «Самодержавное правительство Нашей Всероссийской Империи» [20, с. 512, 514] и «Престол Всероссийской Империи» [20, с. 587].

² Здесь же упомянута «Корона Великобританская» как контрагент «Нашего Всероссийского Империя», а также «Государствы Российское и Великобританское».

³ «Государства Ея» в параллельном немецком тексте русско-австрийской конвенции 1737 года переводились как «Reich» [24, с. 71]. Аналогично именовались и австрийские территории [24, с. 55, 67, 79]. При этом Австрия признала российский императорский титул только в 1742 году. В данном трактате Россия именовалась просто «Россией», а императрица – «Ее Величество Всероссийская». После 1742 года «das Russische Reich» в международных договорах могло переводиться и как «Российская Империя», и как «Российское Государство» [24, т. 1, с. 166–167, 177].

⁴ В частных изданиях «Всероссийской империей» могла называться и территория государства [25].

В 1745 году Академией наук был выпущен «Атлас Всероссийской империи» [26]. При этом терминологическое различие между обозначением власти и страны сохранялось. Например, проект П.И. Шувалова «О разных государственной пользы способах» (1754) различал «империю» и «империй». «Империя» составлялась из «умножения государства, сокращения соседей, княжеств и провинций присовокупление», она есть «любезное отечество наше». «Империем» именуется государственная власть («сила государства, следственно и империя») [27, с. 195–196]. Позднее «империй» окончательно уступил место традиционному русскому слову «самодержавие» (иногда «державя»).

«Империя» как Отечество

В екатерининском Наказе (1766) французские понятия “l’Empire”, “l’Etat”, “la Monarchie”, “puissance” и “Gouvernement” вполне в духе сложившейся традиции переводились русскими словами «государство», «монархия» и «державя». Термин “l’Empire” употреблялся преимущественно там, где нужно было подчеркнуть пространство государства [27, с. 248–250, 253, 254, 257, 268–270]. Отдельно выступало понятие “Pais”, которое переводилось как «страна» и «область» [27, с. 269, 271, 272]. Понятия «народ» (la Nation, le Peuple, la Population) и «государство» не отождествлялись [27, с. 257, 258, 266–268, 271, 275]. Однако тут же было дано следующее определение «государства» (l’Etat) в духе общественного договора: «собрание людей, обществом живущих, где есть законы» (п. 37; “une société, où il y a des Lois”) [27, с. 254]. Позднее столь смелые формулировки в официальных текстах не появлялись. Однако в 1780-х годах в активный оборот было введено понятие, объединявшее «общество» и «государство»/«империя».

В это время Екатерина увлеклась политической философией С. фон Пуфендорфа, где верховная власть и страна объединялись в единый государственный механизм, чьи действия направлялись к общему благу. Популярное австрийское переложение труда Пуфендорфа «О должности человека и гражданина по закону естественному» было переведено в России, издано в 1783 году [28, т. 2, с. 323; т. 3, с. 488], а в 1786 году внесено в учебный план народных училищ [29, с. 647, 663]. В издании, в частности, рассматривались общественные союзы: супружеские, родителей и детей, господ и слуг, а также гражданские. «Гражданскими союзами» («гражданскими обществами», «народами») назывались такие союзы, в которых «многие семейства, соединившись вместе, живут под одною державою, и под одинакими законами совокупно». Далее «общество» и «государство» соединялись в понятии «Отечество»: «В собственном знаменовании *Отечество* есть то великое общество, которого кто сочленом, то есть то государство, которому кто поддан или по месту своего рождения, или по переселению своему и жительству [здесь и далее: курсив авт. – Ф.Г.]» [28, т. 2, с. 74–88, 116]. Формулировались основные общественные добродетели: «Истинный сын отечества должен привязан быть к государству, к образу правления, к начальству и к законам. *Любовь к отечеству* состоит в том, дабы мы почтение и благодарность являли к правительству, чтобы покорялись законам, учреждениям и добрым нравам общества, в коем мы живем, чтобы уважали выгоды отечества, употребляли оные к общей пользе, и по возможности тщились бы их сделать совершеннее, дабы принимали мы участие во славе того общества, коего мы сочленами, и ревностно старались бы о славе оною» [29, с. 117–118].

Это понимание нашло наиболее полное отражение в Жалованной грамоте дворянству. В ней говорилось: «В истинной славе и величестве Империи вкушаем плоды и познаем следствия действия Нам подвластного, послушного, храброго, неустрашимого, предприимчивого и сильного Российского народа, когда верую к Богу, верностию к Престолу он управляем, когда труд и любовь к Отечеству соединенными силами стремятся преимущественно

к общему благу и когда в военном и гражданском деле примером предводителей поощрены подчиненные на деяния, хвалу, честь и славу за собою влекущие. <...> Но как благородное дворянское название и достоинство изстари, ныне, да и впредь приобретается службою и трудами Империи и престолу полезными, и существенное состояние Российского Дворянства зависимо есть от безопасности Отечества и Престола; и для того во всякое таковое Российскому самодержавию нужное время, когда служба Дворянства общему добру нужна и надобна, тогда всякой благородной Дворянин обязан по первому позыву от Самодержавной Власти не щадить ни труда, ни самого живота для службы Государственной» [29, с. 344, 348]. Таким образом, окончательно сложилась расширительная трактовка «империи»: она понималась как страна в целом, «Отечество», объединенное вокруг персоны монарха.

Понятие «Отечество» активно использовалось еще в петровские времена, однако с «государством» и «империей» тогда не отождествлялось. Известен приказ Петра, озвученный в войсках перед Полтавским боем, в котором говорилось: «Воины! Вот пришел час, который должен решить судьбу Отечества. И так не должны вы помышлять, что сражаетесь за Петра, но за Государство, Петру врученное, за род свой, за Отечество, за Православную нашу веру и Церковь» [30, с. 52]. В данном случае Отечеством именовался скорее народ и страна в целом («земля»). По отношению к ним Петр и выступал «Отцом Отечества». Подобное разграничение иногда проявлялось и в екатерининскую эпоху. В появившихся тогда же проектах, предполагавших ограничение императорской власти, понятие «Отечество» тоже активно использовалось. В проекте братьев Н.И. и П.И. Паниных (1784) оно, как и у Екатерины, отождествлялось с «Российской Империей» и «Россией» [27, с. 289–304]¹. Однако в более раннем проекте Н.И. Панина – Д.И. Фонвизина синонимами выступали «Империя» и «Государство», а касательно «Отечества» критически и вполне оппозиционно по отношению к екатерининской идеологии отмечалось: «Где же произвол одного есть закон верховный, тамо прочная общая связь и существовать не может; тамо есть Государство, но нет Отечества; есть подданные, но нет граждан, нет того политического тела, которого члены соединялись бы узлом взаимных прав и должностей» [27, с. 276–287]. Позднее понятие «Отечество» в рамках обозначенных логических конструкций будет как отождествляться с «империей», так и противопоставляться ей.

Возвращаясь к официальным именованию, можно заключить, что с середины XVIII по начало XIX века понятия «Российская империя», «Всероссийская империя» и «Российское государство» употреблялись как синонимы. При Николае I (1825–1855) «Российская империя», «Российское государство» и «Россия» становятся единственными вариантами, что и было закреплено в «Полном собрании законов Российской империи» (1830) и «Своде законов Российской империи» (1832). Тем самым вновь, как и при Петре, было проведено различие между титулом правителя и названием страны, между императорской властью и Отечеством. Однако в данном случае разграничение было связано с развитием в XIX веке проблематики нации. Первые же манифесты и указы николаевского царствования апеллировали именно к понятию «Отечество» [31, с. 15; 32, с. 760; 33, с. 772–774]. Государственная идеология строилась на воинском девизе «За Веру, Царя и Отечество!», появившемся в период Отечественной же войны 1812 года [подробнее см. 34], позднее дополненном уваровской триадой, где «Отечество» отождествлялось с «народностью» (нацией) [подробнее см. 35].

В Основных государственных законах от 23 апреля 1906 года понятия «Государство Российское», «Российское Государство», «Российская Империя» и «Россия» выступали как тождественные, что вполне соответствовало всей предшествовавшей традиции (четко

¹ А.А. Безбородко и А.Н. Радищев позднее тоже отождествляли «Россию», «Российское государство», «Российскую империю» [27, с. 305, 306, 308, 321–324, 327, 329, 332].

зафиксированное название государства в России впервые появилось только в 1918 году). Также присутствовали понятия «Всероссийский Императорский Престол» и «Монархи Российские» (ст. 1, 2, 10, 12, 14, 25, 26, 62, 66–68, 82, 84, 85, 101, 114, 167, 169, 180, 190, 212, 223). С ликвидацией императорской власти империя (Российское государство) в смысле всей страны и ее территории существовать не переставала. Учредительное собрание в январе 1918 года ввело республику именем «суверенных» «народов, государство Российское составляющих» [36, с. 160].

Таким образом:

1) официальное введение в России в 1721 году императорского титула не сопровождалось таким же официальным введением понятия «империя»; никакого переименования государства в связи с новым титулом не произошло;

2) официальное понятие «империя» появляется в законодательстве с 1722 года, причем почти сразу в двух значениях – верховной власти и государственной территории; будучи связано с императорским титулом, это обозначение никогда не вводилось особым образом и стало простым заимствованием из мировой практики;

3) в целом до середины XVIII века различались понятия «Всероссийский Империиум» для обозначения верховной власти и «Российская Империя» как территории;

4) понятие «Российская империя» не было напрямую образовано от императорского титула, оно имело пространственно-географический оттенок и было создано по аналогии с традиционным термином «Российское Государство»;

5) с 1780-х годов под «империей» официально понималась также вся страна («Отечество»); во второй четверти XIX века «Российская империя» стала рассматриваться как государство-нация.

Позволим себе также ряд наблюдений в отношении более поздней политико-юридической практики. Советская конституция 1918 года говорила о России как «Республике Советов», «союзе свободных наций» и «рабоче-крестьянском государстве» (ст. 1–3, 13), трактуя республику как «свободное социалистическое общество всех трудящихся России» (ст. 10). Иными словами, и здесь «государство» уравнивалось со страной (хотя за рамками этого образования и оставались «эксплуататорские классы»). При «водворении социализма» предполагалось отмирание не государства в целом, а «государственной власти» (ст. 9), то есть правления (state). Подобная тенденция отождествления «государства» и страны была характерна и для союзных конституций 1924 года (Декларация об образовании СССР, ст. 1), 1936 года (ст. 1), 1977 года (преамбула, ст. 1).

Российская конституция 1993 года тоже говорит о принадлежности суверенитета как «многонациональному народу» России, так и «государству». «Многонациональный народ» является «носителем суверенитета» (ст. 3.1) и возрождает «суверенную государственность России» (преамбула). Суверенитетом обладает и сама Российская Федерация (статьи 4.1, 80.2, 82.1). К официальным понятиям «Российская Федерация» и «Россия», обозначающим государство (ст. 1), приравнено понятие «Отечество» (преамбула, ст. 59.1). Поправками 2020 года в текст введено также историческое понятие «Российское государство», по отношению к которому Российская Федерация сохраняет «преемственность в развитии» (ст. 67.1.2). Иными словами, естественным образом возникшее понятие «империя» (никогда специально не вводимое и не отмененное), исторически соответствовало дореволюционным официальным понятиям «государство» и «Отечество», а также соответствует современным российским конституционным понятиям «многонациональный народ», «государство», «Отечество».

Литература

1. Уортман Р. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии: в 2 т. Т. 1. М.: ОГИ, 2004.
2. Агеева О.Г. Имперский статус России: к истории политического менталитета русского общества начала XVIII в. // Царь и царство в русском общественном сознании: Сб. статей. М., 1999. С. 112–140.
3. Марасинова Е.Н. Власть и личность: очерки русской истории XVIII века. М., 2008. С. 138–166.
4. Понятие государства в четырех языках: Сб. статей / под ред. О. Хархордина. СПб.; М., 2002.
5. Послания Ивана Грозного. М., 1951.
6. Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 3. М., 1985.
7. Соловьев С.М. Сочинения: в 18 кн. Кн. 4: История России с древнейших времен. Т. 8. М., 1994.
8. Морозова Л.Е. Россия на пути из Смуты: Избрание на царство Михаила Федоровича. М., 2005.
9. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). 1-е изд. Т. 6. СПб., 1830.
10. Синицына Н.В. Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.
11. Шафиров П.П. Рассуждение, какие законные причины Его Царское Величество Петр Первый, Царь и Повелитель Всероссийский... к начатию войны против Короля Карола XII, Шведского 1700 году имел... СПб., 1717. Дедикация.
12. ПСЗРИ. 1-е изд. Т. 1. СПб., 1830.
13. Филлюшкин А.И. Титулы русских государей М.; СПб., 2006.
14. История Свейской войны (Поденная записка Петра Великого): в 2 вып. М., 2004.
15. Прокопович Феофан. Сочинения. М.; Л., 1961.
16. Смирнов Н.А. Словарь иностранных слов, вошедших в русский язык в эпоху Петра Великого // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 88. СПб., 1910. № 2.
17. Петр Первый. Письма и бумаги Петра Великого. Т. 12. Вып. 2. М., 1977.
18. Ведомости. 1722. 13 ноября.
19. Ведомости. 1723. 13 декабря.
20. ПСЗРИ. 1-е изд. Т. 7. СПб., 1830.
21. Соловьев С.М. Сочинения. Кн. X: История России с древнейших времен. Т. 19–20. М., 1993.
22. ПСЗРИ. 1-е изд. Т. 10. СПб., 1830.
23. ПСЗРИ. 1-е изд. Т. 11. СПб., 1830.
24. Мартенс Ф. Собрание трактатов и конвенций, заключенных Россией с иностранными державами: в 15 т. СПб., 1874–1909.
25. Атлас Всероссийской Империи: Собрание карт И.К. Кирилова. СПб., 1737.
26. Атлас Российской, состоящий из девятнадцати специальных карт, представляющих Всероссийскую империю с пограничными землями, сочиненный по правилам географическим и новейшим наблюдениям, с приложением при том Генеральною картою великия сея империи, старанием и трудами Императорской академии наук. СПб., 1745.
27. Конституционные проекты в России. XVIII – начало XX в. М., 2000.
28. О должностях человека и гражданина, книга к чтению определенная в народных городских училищах Российской империи, изданная по Высочайшему повелению царствующей императрицы Екатерины Великия. СПб., 1783 // Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800: в 5 т. М., 1962–1975.
29. ПСЗРИ. 1-е изд. Т. 22. СПб., 1830.
30. Бутурлин Д.П. Военная история походов россиян в XVIII столетии. СПб., 1821. Ч. 1. Т. 3.
31. О происшедшем бунте в Санктпетербурге 14 декабря: Манифест 19 декабря 1825 г. // ПСЗРИ. 2-е изд. Т. 1. СПб., 1830.
32. О Государственных преступниках, осужденных к разным казням и наказаниям: Именный [указ], объявленный из Сената, с приложением Доклада Верховного Уголовного Суда, 13 июля 1826 г. // ПСЗРИ. 2-е изд. Т. 1. СПб., 1830.
33. О совершении приговора над Государственными преступниками: Манифест 13 июля 1826 г. // ПСЗРИ. 2-е изд. Т. 1. СПб., 1830.
34. Гайда Ф.А. «За Веру, Царя и Отечество»: к истории происхождения знаменитого российского воинского девиза // История. Научное обозрение OSTKRAFT. № 4. М., 2018. С. 5–9.
35. Гайда Ф.А. Связующее начало: о понимании «народности» в России I половины XIX в. // Русский Сборник: Исследования по истории России / ред.-сост. О.Р. Айрапетов, Ф.А. Гайда, И.В. Дубровский, М.А. Колеров, Брюс Меннинг, А.Ю. Полунов, Пол Чейсти. Т. XXIX. М., 2020. С. 97–135.
36. Учредительное собрание. Россия, 1918 г.: Стенограмма и другие документы. М., 1991.

Аннотация. В статье на основе официальных государственных документов периода Российской империи рассматриваются проблемы соотношения понятий «империя», «власть», «государство», «Отечество». Исследован вопрос о появлении официального именованя «Российская империя» и его соответствии традиционным названиям Российского государства. Автор приходит к выводу, что введенный в 1721 году императорский титул официально рассматривался как традиционный, исторически принадлежавший российским самодержцам и имевший в первую очередь не западноевропейское, а универсальное и римское звучание. Понятие «империя» было введено в оборот постепенно, не предполагало тесной связи с императорским титулом, использовалось параллельно традиционному понятию «государство». В основном термин «империя» соответствовал государственной территории. С конца XVIII века под «империей» (как и под «государством») уже понимали страну в целом («Отечество»), что позднее оказалось связано с идеей нации.

Ключевые слова: империя, государство, Отечество, Российская империя, Российское государство, император Всероссийский, Петр I, Екатерина II.

Fyodor A. Gayda, PhD in History, Associate Professor, Department of History of the Russia of the 19th and Beginning of the 20th Centuries, History Department, Lomonosov Moscow State University, Scientific Researcher and Lecturer, St. Tikhon Orthodox University. E-mail: fyodorgayda@gmail.com

The Official Understanding of “Empire” in Russia in the 18th – Early 20th Centuries*

Abstract. The article examines the problems of correlation of the concepts “empire”, “power”, “state”, “Fatherland” using the official state documents of the period of the Russian Empire. The author examines the issue the emergence of the official title “Russian Empire” and its correspondence to the traditional names of the Russian state. He comes to the conclusion that the imperial title, introduced in 1721, was officially considered traditional, historically belonging to the Russian autocrats and having, first of all, not the Western European meaning, but the universal and Roman one. The concept of “empire” was introduced into circulation gradually, did not imply close connection with the imperial title, and was used in parallel with the traditional concept of “state”. Basically, the term “empire” was directly relevant to the state territory. Starting with late 18th century, the term “Empire” (like “state”) was already understood as country as a whole (“Fatherland”), that later turned out to be associated with the idea of nation.

Keywords: Empire, State, Fatherland, Russian Empire, Russian State, Emperor of All Russia, Peter I, Catherine II.

* The research was supported by the Moscow University Interdisciplinary Scientific and Educational School “World Cultural and Historical Heritage Preservation”.

Дворянство и духовенство в Российской Империи

В 2021 году мы отмечали 300-летие со дня основания Российской Империи – если точнее, то с момента провозглашения русского царя Петра I императором. По сути же Россия была таковым типом государства и до этого формального акта. В связи с этим возникла необходимость рассмотреть немалое количество вопросов, связанных с русской историей.

Империя, как и любое государство, не может существовать без тех, кто ему служит и исполняет государственные функции. Каждой империи необходимы солдаты, их командиры, священнослужители, творческие люди. Необходимы, конечно, и представители «третьего сословия» – предприниматели, горожане, крестьяне. В России испокон веков сложилась достаточно четко выстроенная сословная система со своей иерархией, без чего государство, тем более империя, существовать не может. Даже большевики, захватившие власть и разрушившие Российскую Империю, отменив сословия, создали собственную иерархию. Государство не может существовать как без управленцев, так и без людей, предназначенных для исполнения множества мелких и крупных задач.

Сословие «лучших государевых людей», то есть русской аристократии, русского дворянства, формировалось веками – в сражениях, в расширении страны, в ее укреплении. Без дворянства представить себе существование Руси, Русского Царства, а затем и Российской Империи попросту невозможно. Это сословие во все времена было на передовых рубежах и всегда принимало самое активное участие в исторических событиях. Оно фактически творило историю. В данной статье я бы хотел взглянуть на состояние и облик русского дворянства к периоду окончания существования Российской Империи, то есть на рубеже XIX–XX веков – периода ее наивысшего расцвета. В это время дворянство претерпевало серьезные и существенные изменения, отражавшиеся и на ходе истории.

Указанный период был временем, когда происходили активные социальные процессы, передвижения людей из одного сословия в другое. Кто-то считал, что сословная система, сословное общество себя изживает и все придет к совершенно иному строю. Однако, как уже говорилось, сословное общество будет сохраняться, поскольку без иерархии, без четкого определения обязанностей, функций и мест невозможно в принципе существование и общества, и государства. Без элиты, без среднего слоя и низших слоев ни одно общество представить невозможно. И даже если бы в России не произошла революция, сословная система, претерпев изменения, в целом сохранилась бы. В той же Британии и в XXI веке есть лорды, баронеты и рыцари, каковыми за заслуги перед государством становятся выходцы из разных сословий и из иных наций, кроме традиционных англичан, шот-



ландцев, валлийцев и ирландцев. Впрочем, современные тенденции самым печальным образом сказываются на этой системе. Но тем не менее система пока еще сохраняется, как и британская монархия. Впрочем, у Российской Империи были свои пути развития, которые при благоприятном стечении обстоятельств, были бы совершенно иными. Однако предположение о том, какой могла бы быть Россия сегодня без революции 1917 года, в задачу данной работы не входит.

Эта статья представляет собой попытку взглянуть на происходившие процессы, понять их суть и попытаться осознать, почему же Россия в 1917 году скатилась в хаос и страшную катастрофу. В статье будут рассмотрены два сословия – дворянство и духовенство – и межсословная мобильность. В качестве примеров использованы факты, имеющие отношение к Вологодской губернии. Эта губерния имела свои особенности: в ней преобладали государственные крестьяне, а крепостное право существовало только в трех (одно время – в четырех) уездах, там же существовало и помещное дворянство. Поэтому происходящее в ней часто отличалось от происходившего в других губерниях, однако общероссийские процессы, о которых рассказывается в статье, не обошли и ее стороной.

Как и дворянское, духовное сословие имело свою специфику, подразделяясь на белое и черное духовенство. Первое состояло из священников и диаконов (дьячки, псаломщики, пономари и прочие прислужники, относясь к духовному сословию, не являлись представителями духовенства), которые имели право вступать в брак и, соответственно, могли иметь детей. Второе же было монашеским, то есть безбрачным. В него входили не только рядовые инок и настоятели монастырей, но и высшие церковные иерархи. Чтобы стать епископом, требовалось прежде принять монашеский постриг. Черное духовенство пополнялось за счет всех прочих сословий, включая и представителей белого духовенства. А вот белое духовенство, будучи довольно замкнутым «на вход», активно работало «на выход», пополняя иные сословия Российской Империи, о чем будет сказано ниже.

У современных людей зачастую довольно превратные представления о социальных процессах в Российской Империи указанного периода. Их понимание того, какой должна быть элита общества, сильно искажено семьдесятю четырьмя годами советской власти и последующими тридцатью годами «демократии», недалеко ушедшей от нее по своему менталитету. В XX веке Россия пережила самый настоящий стратоцид – истребление целых сословий. Последствия его были весьма плачевны. В огне войн и революций, террора и репрессий погибло много талантливых людей, представители дворянства, духовенства и других сословий. Именно элита русского общества понесла страшный урон – сегодня ее как таковой уже практически не существует, элитой называются и являются совершенно другие люди. Мы живем в совершенно ином обществе, существенно отличающемся от того, которое было искалечено в ходе этих катастрофических лет. По сути, было прервано естественное развитие страны и ее общества, многое было безвозвратно утрачено. Возможно, опыт прошлого помог бы нам сегодня на пути в будущее.

Дворянство

Русское дворянство, привилегированное сословие Империи, переживало к концу XIX – началу XX века весьма существенные и серьезные перемены. Прежде всего стоит отметить, что дворянство становилось сословием постепенно, в течение XVIII века. В 1714 году выдаваемые за службу поместья переводятся в разряд вотчины, то есть потомственного владения. В 1719 году персонально за каждым дворянином навечно закрепляются его крестьяне. Манифест 1762 года о вольности дворянства освобождает его от обязательной государственной службы, но гласит об обязательности обучения. В 1766 году установлено право иметь корпоративные дворянские организации на уездном уровне.

Жалованная грамота 1785 года на права, вольности и преимущества благородному российскому дворянству систематизирует и подтверждает все эти права. Образовываются самоуправляющиеся губернские дворянские общества и губернские дворянские собрания, которые получают права юридического лица. Дворяне освобождаются от всех налогов, повинностей и телесных наказаний. Устанавливаются внешние признаки дворянской принадлежности – мундир, шага, экипаж, место в церкви и так далее. Установлена свобода выбора – служить или не служить. Фактически дворяне освобождаются от обязательной службы и призываются на нее только в чрезвычайных обстоятельствах. Также дворянам даруется титул благородства (прежде принадлежавший только членам царской фамилии), право иметь герб, владеть землей и крепостными, занимать средние и высшие должности в коронной администрации и в армии. Таким образом, дворянство становится привилегированным сословием. Своих сословных прав оно добилось само, упорно выступая за них в течение всего века. Фактически обладая этими правами, дворяне добивались их юридического оформления [1, с. 82].

Здесь стоит обратить внимание на следующий момент. В 1796 году на трон восходит Павел I и отменяет основные положения Жалованной грамоты. Вновь вводится обязательная государственная служба, дворяне были обязаны платить налоги, в их отношении восстановили телесные наказания и конфискацию имущества, фактически было упразднено дворянское самоуправление на уровне губерний. Все это вызвало большое недовольство дворян, их участие в заговоре против Императора и радость после известия о его гибели. «Значительная часть дворян, получивших неслыханные привилегии при Екатерине, перестала приносить пользу государству, превратилась в праздную группу людей, паразитирующих за счет других сословий», – отмечает историк Виталий Захаров [2, с. 10]. Стоит отметить тот факт, что Император упразднил давнюю дворянскую традицию записывать новорожденных детей в гвардейские полки, чтобы к моменту совершеннолетия они выходили на службу уже в офицерских чинах. Хотя Павел I и считал дворянство главной опорой Империи, в то же время был убежден, что Французскую революцию организовали именно тамошние дворяне, «обнаглевшие от привилегий и безделья, воспользовавшиеся слабостью короля и захватившие власть в стране» [2, с. 10], поэтому в России подобное было необходимо предотвратить. Однако после убийства Государя и воцарения Александра I все отобранные привилегии были возвращены.

Немалое влияние на пополнение числа дворянства оказал такой важный документ, как Табель о рангах 1722 года. В нем содержались классы чинов с 14-го (низший) по 1-й (высший). Были установлены соответствия между гражданскими, военными, флотскими, гвардейскими и прочими чинами. Вплоть до 1762 года служба наряду с рождением становится одним из важнейших источников дворянства. С отменой обязательной службы на первое место выходит рождение. В 1785 году добавляются новые способы приобретения дворянства – по ордену или пожалованию Государем. В 1806 году еще одним способом получить дворянство стала ученая степень доктора наук – она давала право на чин VIII класса, который позволял его обладателю, находившемуся на государственной службе, приобрести потомственное дворянство (отсюда появилось такое понятие как «осьмиклассное дворянство», то есть те, кто стал потомственным дворянином благодаря возведению в чин коллежского асессора, по-военному майора, вплоть до 1884 года)¹. Принадлежность же

¹ Вспомним хотя бы героя повести Гоголя «Нос» Ковалева, который является коллежским асессором, но предпочитает именоваться майором: «Коллежских асессоров, которые получают это звание с помощью ученых аттестатов, никак нельзя сравнивать с теми коллежскими асессорами, которые делались на Кавказе. Это два совершенно особенные рода. <...> Ковалев был кавказский коллежский асессор. Он два года только еще состоял в этом звании и потому ни на минуту не мог его позабыть; а чтобы более придать себе благородства и веса, он никогда не называл себя коллежским асессором, но всегда майором» [3, с. 39].

к дворянству подтверждались специальным актом: до 1785 года внесением в Бархатную книгу (заведена в 1687 году), а с 1785-го – внесением в губернские дворянские книги, имевшие несколько частей, соответствующих статусам дворянства. Его дифференциация выглядела следующим образом:

- 1) титулованное (приобретенное на основании титула – граф, барон, князь и т.д.);
- 2) древнее, или находящееся в состоянии дворянства в момент издания Жалованной грамоты 1785 года не менее ста лет и записанное в Бархатную книгу;
- 3) пожалованное Государем;
- 4) приобретенное военной службой;
- 5) приобретенное гражданской службой;
- 6) приобретенное по индигенату иностранных дворян, перешедших в русское подданство.

У дворян развивается чувство дворянской чести, принадлежности к благородному сословию, во всем отличающемуся от других слоев населения. Отличия касались имен (немалое число русских христианских имен считались для дворян «неподобающими», поэтому были распространены обычно среди простолюдинов; ко всему прочему дворяне старались в общении офранцузить свои имена: вместо Петра – Pierre, вместо Сергея – Serge, вместо Наталии – Natalie)¹, фамилий (доходило до того, что солдатам – однофамильцам дворян в фамилии преобразовывали отчества: Михайлович – Михайлов, Николаевич – Николаев и т.д.), языка (франкофония воспитывалась у дворян с самого раннего детства, на французском они очень часто говорили лучше, чем на русском), манер, одежды (если крестьяне сохраняли традиционные русские одежды, то дворяне ходили в европейском платье), менталитета. У дворянства возникает сознание общности интересов, сословного равенства (теперь и бояре, и дети боярские, и служилые дворяне были одним сословием), а также четкое отделение себя от всех остальных сословий.

Б.Н. Миронов делает следующий вывод: «Таким образом, в 1785 г. дворянство приобрело почти все признаки сословия [выделено автором текста – С.З.]: 1) сословные права были закреплены в законе; 2) права являлись наследственными и безусловными; 3) дворянство имело сословную организацию в виде уездных и губернских дворянских собраний; 4) оно обладало сословным самосознанием и менталитетом; 5) дворянство имело право на самоуправление и участие в местном управлении; 6) оно имело внешние признаки дворянской принадлежности» [1, с. 85]. По причине же отсутствия в России представительного учреждения (Земские соборы перестали собирать с конца XVII века) у дворянства не было лишь сословного представительства при верховной власти (впрочем, в большинстве европейских стран в XVIII веке они тоже отсутствовали или не действовали). Зато у них был сословный и независимый от коронной администрации суд, возможность избирать из своего состава лиц на службу в местные учреждения и право петиций о своих нуждах высшей администрации и самому Государю посредством адресов и через специально избранных депутатов. В то время дворянство действительно является правящим и важнейшим государственным сословием, что необходимо обозначить, чтобы понять разницу с тем положением, которое образуется у него в начале XX века.

В 1722 году появляется особая социальная группа – личное дворянство: обладатель данного статуса являлся дворянином пожизненно. Право личного дворянства передавалось супруге дворянина (если она была не дворянского происхождения), но дети не

¹ Свое «простонародное» имя князь Степан Облонский в «Анне Карениной» заменяет англизированным Стива (от Steve). Его супруга Дарья именуется Долли, княжна Екатерина Щербацкая – Китти (стоит вспомнить, что свою супругу известный славянофил Алексей Хомяков, потомственный англоман, именовал не иначе как Kitty). Княгиня Елизавета Тверская – Бетси (сокращение от Elizabeth). Англизированные и французские варианты имен свидетельствовали о сословной принадлежности.

могли наследовать дворянское достоинство отца. Данная группа включала в себя лиц, находившихся на государственной службе, но не выслуживших чина, дающего право потомственного дворянства (до 1845 года личное дворянство начиналось с 14-го класса на гражданской службе, а потомственное дворянство гарантировал, как было отмечено выше, чин 8-го класса; на военной же службе до 1845 года потомственным дворянином становился обладатель первого офицерского чина – таковым был прапорщик).

С 1785 года личные дворяне освобождаются от телесных наказаний, налогов, рекрутской повинности, но при этом не имеют права владеть крепостными и записываются в особую часть городских обывательских книг, а вовсе не в губернские дворянские книги. Личные дворяне были слабо связаны с губернскими дворянскими обществами, хотя и считались по закону их членами. Они могли занимать некоторые должности по выборам в органы дворянского самоуправления и уездную администрацию, но в 1860-х это право было утрачено, и всякая реальная связь личных дворян с губернскими обществами была потеряна. Хотя через службу можно было стать потомственным дворянином, однако очень многие не могли выслужиться дальше 9-го класса (титулярный советник), оставаясь в нем навечно, вплоть до выхода в отставку¹. Молодые потомственные дворяне, получавшие чин титулярного советника, вызывали у них неприязнь и зависть, тем более что те могли быстро расти в чинах. Тем не менее «по своей культуре, бытовым привычкам и поведению личные дворяне принадлежали к дворянскому сословию и именно с ним идентифицировали себя. Население объединяло личных и потомственных дворян в одно дворянское сословие. Лишь некоторая часть родовитого и богатого дворянства дистанцировала себя от личных дворян. Зато правительство всегда считало их дворянами и объединяло их с потомственными дворянами в единую корпорацию», – отмечает Б.Н. Миронов [1, с. 86].

Когда на рубеже XIX–XX веков была предпринята попытка выделить личных дворян в отдельное от потомственного дворянства сословие, правительство решительно эту идею отклонило. Стоит также отметить тот факт, что жалованье чиновников IX–XIV классов, то есть личных дворян, было в два – два с половиной раза ниже, чем у чиновников V–VIII классов. Жить они могли только на жалованье, поскольку права владеть крепостными у них не было, поэтому личные дворяне не имели возможности вести образ жизни, соответствующий званию дворянина. По этой причине многие чиновники часто оставались безбрачными, либо же поздно вступали в брак, а также были малолетними, тем более что дети все равно не могли унаследовать их дворянского статуса.

Чиновников и офицеров высших рангов, получавших огромное жалованье, насчитывалось несколько сотен. Личные и потомственные дворяне, не имевшие поместий и жившие на жалованье, различались в материальном отношении намного меньше, нежели дворяне-помещики. Государство же старалось удерживать неравенство между ними на более или менее умеренном уровне, чтобы имелся стимул делать карьеру и в то же время сохранялось единство служилого дворянства. Стоит отметить, что число потомственных дворян увеличилось в три раза после разделов Польши, когда в состав российского дворянства было включено польское. Это нарушило соотношение между личными и потомственными дворянами, поскольку первых в Польше не существовало. В 1858 году личных дворян было 276 800 чел. (31,1%), а потомственных – 612 тыс. чел. (68,9%). Из потомственных не имели земли и крепостных 33 900 чел. (3,8%), имели землю, но не имели крепостных 96 600 чел. (10,9%). Таким образом, незадолго до отмены крепостного права 407 300 дворян (45,8%), то есть почти половина всего сословия, не имели крепостных [1, с. 86]. Это опровергает представления нынешних сторонников неокommунистических воззрений о том, что якобы

¹ Собственно, трагедия героя романа «Он был титулярный советник...» (сл. П. Вейнберга) именно в том, что это явно человек простого происхождения и выше своего чина он не выслужится, то есть совсем не ровня дочери генерала, потомственной дворянке.

все дворяне были «крепостники» (наличие немалого числа крестьян, не принадлежавших помещикам, тоже опровергает это утверждение – в 1857 году число государственных крестьян составляло 48,8% всего крестьянства, то есть почти половина их не принадлежала помещикам)¹.

К тому же и само дворянство было зачастую далеко не богатым. 207 тыс. дворян (23,3%) владело крепостными до 20 человек включительно, еще 164 500 дворян (18,5%) владело от 21 до 100 крепостными. И от 101 и более крепостными владело всего 110 тыс. дворян (12,4%) [1, с. 88]. При этом шел процесс обеднения мелкого дворянства. Его представители все реже могли жить на доходы от своих имений и крепостных, поэтому старались избавиться от них, продавая среднему или крупному дворянству. Теряя землю и крестьян, такие дворяне очень часто пополняли число деклассированных элементов, которые нигде не служили, не получали никакого образования, утрачивали дворянское достоинство и по своему положению часто приближались к крестьянству или городским обывателям.

Обеднение дворянства происходило чаще всего из-за распространенной практики разделения имений между наследниками – это приводило к дроблению имений на небольшие части и увеличению числа мелкопоместных дворян, поскольку в дворянской среде существовал довольно высокий уровень рождаемости. Были попытки уберечь дворянство от разорения путем введения майората и единонаследия, но это мало помогало. «Тысячи дворян-помещиков перемещались в другие профессиональные группы, главным образом в среду профессиональной интеллигенции, либо деклассировались», – отмечает Мионов [1, с. 91]. Только самые родовитые и богатые помещики по высочайшему разрешению имели возможность вводить в своем роде единонаследие, но таких семей в России были единицы. Очень часто помещикам приходилось продавать своих крепостных без земли, поэтому они упорно противодействовали принятию закона, запрещавшего подобную практику, а после принятия такового в 1771 году часто его нарушали. «Малочисленная дворянская элита, состоявшая из богатых дворян-помещиков, по своим доходам резко отрывалась от всего остального дворянства. В массе российское дворянство отнюдь не было богатым» [1, с. 93].

После проведения Великих реформ 1860-х дворянство постепенно утрачивало сословные привилегии и сближается в правовом положении с другими сословиями. В 1861 году оно лишилось крепостных, а монополию на земельную собственность утратило еще в 1801 году, когда недворянам было разрешено покупать и продавать незаселенные земли. С введением земств в 1864 году дворяне потеряли монополию на формирование органов местного управления. В 1863 году телесные наказания отменяются для всех, кроме крестьян (окончательно их отменяют в 1903 году). В результате судебной реформы 1864 года дворяне попадали под юрисдикцию общесословных судов, а с 1874 года стали на общих основаниях привлекаться к отбыванию воинской повинности. Затем дворянство лишается и налогового иммунитета. Так что к 1917 году дворяне утрачивают все свои сословные права, их престиж перестал иметь юридический базис и основывался теперь главным образом на традиции и покровительстве монарха и правительства.

По сути, дворянство к концу существования Империи не давало его обладателю практически никаких особенных преимуществ. Численность же дворянства увеличивается. В 1858 году дворян обоего пола насчитывалось 868 800 чел., в 1897 году их было уже 1 372 700 чел. Число потомственных дворян увеличилось с 612 тыс. до 885 700 чел., а личных – с 276 800 до 487 тыс. чел. Доля первых снизилась с 69 до 65%, а вторых увеличилась

¹ Практически все крестьянские предки автора данной статьи принадлежат по своему происхождению именно к этой категории крестьянства. Собственно, это были бывшие монастырские крестьяне, которые с 1764 года перешли в ведение государства и первое время именовались экономическими. Помещикам они не принадлежали и фактически были свободными людьми.

с 31 до 35%. К 1905 году общая численность сословия достигла уже 1 млн 600 тыс. чел. обоего пола. Происходило активное снижение числа поместного дворянства: В 1858 году их было 80–85%, в 1877-м – 56%, в 1895-м – 40%, в 1905 году – уже 30% (числа потомственного дворянства). В общей численности она упала с 63% в 1858 году до 29% в 1897-м и 22% в 1905 году [1, с. 95]. Таким образом, состав дворянства качественно изменился – увеличилась доля личных дворян и уменьшилась доля поместного дворянства.

После потери крепостных дворянство перестраивает свои хозяйства на капиталистический лад, то есть на основе использования наемного труда. Теперь основным показателем их богатства становится величина земельной собственности. В соответствии с этим принимается следующее разделение помещиков: 1) мелкопоместные – 1–100 десятин; 2) среднепоместные – 100–500 десятин; 3) крупнопоместные – более 500 десятин. Землевладение обретет особое значение, когда будет установлен имущественный ценз для участия в выборах в Государственную Думу. Информация по количеству земли у того или иного владельца в связи с участием в выборах публиковалась в газетах, где ее можно найти и сделать для себя выводы относительно помещичьего землевладения в губернии. Посмотрим, какие землевладения указывались в качестве ценза для избирателей-дворян в Вологодской губернии в 1906 году. Стоит отметить, что избирательное право имели только мужчины, поэтому если у женщин были свои земельные владения, то ценз по ним мог использоваться их мужьями или сыновьями. Также земля могла быть в собственности сразу у нескольких человек одной семьи (братьев). В данный список включены имеющие более 500 десятин (табл. 1)¹.

Таблица 1

Крупнопоместные дворяне Вологодской губернии (1906 год)

Землевладельцы	Количество земли
Челищев Федор Сергеевич	19 590 д. 1682 с.
Шувалов Андрей Петрович, граф	4183 д. 105 с.
Андреев Николай Николаевич	3861 д. 667 с.
Гирш, братья Владимир, Виктор, Борис и Николай Викторовичи	3495 д. 1213 с.
Зубов Юлий Михайлович	2916 д. 88 с.
Шупинский Константин Сергеевич	2753 д.
Грязев* Николай Дмитриевич	2355 д. 2 с.
Межаков-Каютов Сергей Павлович	2092 д. 1081 с.
Левашов Александр Константинович	1617 д. 27 с.
Подъяков Прокопий Михайлович	1523 д. 2160 с.
Зубов Владимир Николаевич	1222 д. 1165 с.
Волоцкой Александр Павлович	1162 д. 42 с.
Брянчанинов Александр Семенович	1160 д. 33 с.
Горталов Сергей Федорович (б.ч. ценз жены)	1108 д. 1991 с.
Агарков Михаил Алексеевич	963 д. 1235 с.
Рухлов Сергей Васильевич	916 д. 1311 с.
Перелешин Александр Васильевич	900 д.
Волконский Николай Александрович, князь	848 д. 2259 с.
Порошин Николай Аркадьевич	846 д. 1 с.
Лавров Николай Александрович	843 д.

¹ Таблица составлена по материалам газеты «Вологодские губернские ведомости» [4].

Землевладельцы	Количество земли
Попов Степан Владимирович	805 д.
Касаткин Сергей Александрович	798 д. 973 с.
Величковский Сергей Михайлович (ценз матери)	778 д.
Еремеев Александр Ксенофонович	776 д. 1871 с.
Куприянов Николай Васильевич	715 д. 15 с.
Княжнин Виктор Николаевич	700 д.
Кудрявый Виктор Андреевич	681 д. 48 с.
Зубов Нил Николаевич	616 д. 2003 с.
Волоцкой Николай Михайлович	610 д. 53 с.
Брянчанинов Валериан Николаевич	573 д. 98 с.
Дружинин Николай Михайлович	532 д. 2253 с.
Ильин Дмитрий Александрович (ценз матери)	525 д. 1163 с.
Брянчанинов Анатолий Александрович (в т.ч. ценз жены)	519 д. 288 с.
Волоцкой Михаил Николаевич	503 д. 184 с.

* В источнике написан как Грязнов.

В списке мы видим представителей наиболее заметных вологодских дворянских семейств. Крупнейшим землевладельцем-дворянином является помещик Калужской губернии Федор Сергеевич Челищев, имевший землю в Кадниковском уезде. Дело в том, что с 1860 по 1862 год предводителем дворянства Вологодской губернии был флигель-лейтенант (отставной лейтенант флота) Степан Николаевич Челищев, который приходился Федору Сергеевичу родным дядей. Затем идет старший в роду графов Шуваловых – 40-летний Андрей Петрович, на тот момент – полковник, участник Русско-японской войны, командовавший до лета 1906 года Терско-Кубанским конным полком, а в конце ноября назначенный командиром 5-го гусарского Александрийского полка. Однако к вологодскому дворянству он тоже не относится. Конкретно вологодским дворянином является следующий в списке – Николай Николаевич Андреев, статский советник, председатель Вологодского губернского земского собрания (1904–1907), депутат Государственной Думы и член фракции октябристов (его отец Николай Федорович Андреев был председателем Вологодской губернской земской управы с 1880 по 1883 год, а также гласным Вологодской городской думы). Далее следуют четверо братьев Гиршей, совместно владевшие довольно внушительными земельными угодьями. Следующий же человек в списке – персона довольно примечательная. Это вологодский дворянин Юлий Михайлович Зубов, о котором стоит рассказать подробнее, так как его жизнь и судьба являют интересный пример судьбы российского дворянства той эпохи.

Юлий Михайлович был сыном военного инженера-строителя, потомственного вологодского дворянина. Окончив Вологодскую мужскую гимназию, уехал за границу, где пытался стать актером (театр был его большим увлечением), побывал даже в Алжире, но возвратился на родину. Летом 1857 года он поступает на службу в Департамент хозяйственных и счетных дел Министерства иностранных дел канцелярским чиновником и через год получает чин коллежского регистратора со старшинством. Одновременно был вольнослушателем естественного факультета Императорского Петербургского университета. В наследство от крестной, коллежской советницы Елизаветы Алексеевны Бартеновой, получает ее имение Кузнецово в Кадниковском уезде, а также 180 душ в Кадниковском уезде Вологодской губернии и 50 душ в Любимском уезде Ярославской губернии. Поэтому 6 апреля 1859 года он выходит в отставку, предпочитая жизнь помещика жизни чиновника.

«В 1860 году в Кадниковском уезде Ю.М. Зубову принадлежали 765,34 десятины земли и, кроме сельца Кузнецова с 24 дворовыми, деревни Поповское, Помазкино, Великий двор, Середки и Сенино с 111 крестьянами», – пишет исследовательница истории рода Зубовых Н.В. Лукина [5]. В 1863 году сочетается браком с княжной Софьей Петровной Ухтомской, выпускницей Смольного института, девушкой всесторонне и музыкально образованной. Она завела в усадьбе и в доме необыкновенно строгий порядок и пользовалась уважением и любовью прислуги. У них родилось 13 детей, из которых умерли рано двое.

С отменой крепостного права помещикам, как отмечалось, стало труднее поддерживать привычный уровень жизни. Юлий Михайлович писал: «...хорошо известно, что если не все мы – владельцы когда-то доходных имений – то большинство из нас обречено теперь нести по этим имениям расход, значительно превышающий доходы, почему и жить без службы невозможно» [5]. Поэтому он поступает на службу, но несколько иную, нежели прежде. Это было связано с общественной и прежде всего земской деятельностью, местным самоуправлением. 6 сентября 1870 года Вологодским губернским земским собранием он был избран гласным Вологодского губернского земства, в котором прослужил более сорока лет – до 1913 года. Указом Правительствующего Сената от 19 февраля 1873 года был утвержден в должности мирового посредника 2-го участка Кадниковского уезда. Другим указом, от 27 августа 1873 года, назначен почетным мировым судьей Кадниковского судебного округа. В 1882 году Вологодским уездным земским собранием был избран на должность мирового судьи 4-го участка Вологодского судебного округа.

Обязанности члена Съезда мировых судей Юлий Михайлович неукоснительно исполнял в течение шестнадцати лет, до 1891 года. Помимо этого он принимает активное участие в обсуждениях проекта строительства железной дороги: «4 июня 1869 года Ю.М. Зубов, как член Вологодской комиссии по вопросу о железной дороге, выступил с докладом в Ярославском губернском земском собрании, отстаивая идею соединения Вологды с речным портом на Волге Рыбинском для удобного снабжения Севера хлебом и Юга товарами с севера и развития заграничной торговли через незамерзающие порты Баренцева моря, не поддерживая проект проведения дороги через Ярославль в Архангельск, где лето короткое и порт замерзает. По мнению Ю.М. Зубова, это было бы выгодно всей России, приблизив Вологду к Петербургу и Европе» [5]. Впрочем, железную дорогу в итоге в начале 1870-х проложили через Ярославль в Вологду, а уже в конце XIX – начале XX века она протянулась и до Архангельска.

В 1883 году Юлий Михайлович Зубов награжден за свои труды орденом Святого Станислава III степени. 1 июля 1891 года он был утвержден земским начальником 1-го участка Кадниковского уезда, получив в том же году чин надворного советника со старшинством. Уже через год за выслугу лет Зубов производится в коллежские советники, в 1896 году – в статские советники, а в 1897-м – в статские советники со старшинством. В 1894 году Юлий Михайлович стал попечителем кадниковских Замошского и Кокошиловского земских училищ, в 1909-м – попечителем Кадниковской больницы и богадельни. И это далеко не все его обязанности. В 1874 году его избирают членом Кадниковского и в 1877-м – Вологодского училищных советов, в 1875 году – Кадниковского и в 1881-м – Вологодского по крестьянским делам присутствия. В 1889 году Зубов избирается членом Кадниковского отделения Вологодского епархиального училищного совета, за работу в котором и «участливое отношение к церковным школам уезда» был награжден в 1910 году серебряной медалью на двойной Андреевской и Владимирской лентах в память 25-летия со времени создания Императором Александром III церковной школы.

В 1903 году он избран членом Училищной комиссии при земской управе и Кадниковского по воинской повинности присутствия. Все это, как отмечал позже сам Юлий Михайлович, требовало огромной бумажной работы и отчетности [5]. В мае 1896 года он был

выбран депутатом от Вологодского земства в Москву на коронацию Императора Николая II (в эту же делегацию входил и вологодский купец первой гильдии и городской голова Николай Волков, подносивший Государю хлеб-соль). В ознаменование этого события Юлий Михайлович Зубов был пожалован серебряной медалью на Андреевской ленте. Также он был награжден серебряной медалью в память царствования Императора Александра III. В 1897 году Юлий Михайлович принимает довольно активное участие в Первой всеобщей переписи населения в качестве заведующего переписным участком: «В зале вологодского дома Зубовых разместилось около десятка писарей, которым помогали писать копии документов жена и дочери Екатерина, Ольга и Мария. За эту работу была получена благодарность Министра внутренних дел, а Юлий Михайлович был награжден темно-бронзовой медалью на ленте государственных цветов» [5].

Перечислять его заслуги, награды и обязанности можно довольно долго. Отметим еще одну, довольно важную: «Еще с марта 1892 года Ю.М. Зубов исполнял обязанности помощника Предводителя дворянства Кадниковского уезда «для наблюдения за нравственным направлением народных училищ», а в марте 1914 года он был избран Предводителем дворянства этого уезда 18 шарами «за» и двумя – «против». Сам вице-губернатор хлопотал о размере его пенсии, предстоящей после отставки с должности земского начальника. Началось участие Ю.М. Зубова в Дворянских собраниях (которые систематически выделяли средства на начавшуюся Первую мировую войну) и обязательное председательствование во всех комитетах, комиссиях, заседаниях и совещаниях. <...> В марте 1917 года Юлий Михайлович до копейки сдал в Казначейство оставшиеся у него на руках деньги и думал, что будет свободен, но его вторично выбрали в Вологде «Кадниковским предводителем белыми шарами» (т.е. единогласно)» [5]. В этой должности он прослужил до самого октябрьского переворота.

«В это трудное время особенно проявилось теплое и дружеское отношение крестьян и дворовых к нему и членам его семьи. На сходках они защищали и уговаривали «горлопанов»: “Зубовых не трогать!”; бабы ревели и просили волостной Земский комитет не ходить в Кузнецово и не обижать стариков. Ведь на протяжении многих лет крестьяне “всемирно” помогали Зубовым с сенокосом и уборкой урожая, получая часть его в виде платы. Зубовы же всегда заботились о крестьянах: организовали в Кузнецове школу для детей, учили грамоте взрослых, лечили больных, поселяли у себя погорельцев и разрешали состарившейся прислуге доживать свой век в усадьбе. Праздники тоже отмечали вместе с крестьянами» [5], – сообщает Лукина. Стоит отметить, что Юлий Михайлович любил носить простой деревенский костюм – рубашку-косоворотку поверх брюк, заправленных в сапоги, причем даже «в Собрании выборщиков Членов Государственного Совета в Петербурге, за исключением торжественного молебна или визитов к официальным лицам, когда нужно было быть в мундире земского начальника, Юлий Михайлович предпочитал носить кафтан и сапоги и “надевал только вместо русской крахмальную рубашку”» [5]. Это нравилось крестьянам, любившим его также за кристальную честность.

Однако все же постепенно имущества своего Зубовы стали лишаться. 1 февраля 1918 года Земский комитет передал скот, орудия и постройки имения Кузнецова в «советское хозяйство», семье же оставили только дом. Пианино, большую часть мебели, посуды и других вещей отобрали, а библиотека стала общественной. Мало того, теперь пришлось пахать, сеять, жать, косить и убирать на выделенных нескольких десятинах земли самим – сил на это не было, поскольку Юлий Михайлович и Софья Петровна были людьми пожилыми, из родных с ними жила только дочь и пятеро внуков, а также 3–4 человека престарелой прислуги. Чтобы справиться с хозяйством, организовывали «помочи» из числа крестьян, с которыми расплачивались оставшимися вещами. Пришлось установить в доме своего рода «пайки», чтобы хватило хлеба и пищи на зиму, потому как было необходимо

уплачивать продналог: «Собранный урожай хранили в “судебной камере”: капуста лежала на шкафу с делами бывшего мирового судьи, рожь засыпали в футляр от пианино, рядом хранили инструменты, здесь же сложили дрова. В деревянную клетку поместили оставшихся кур и, сняв полы, поставили в “свидетельской” корову и лошадь, т.к. опасались воровства. Жить перебрались в две соседние комнаты нижнего этажа, где было теплее. Остальными помещениями, как хотело, распоряжалось местное начальство» [5].

Тем не менее угроза выселения Зубовых из бывшего усадебного дома сохранялась, поскольку никакой «охранной грамоты» на жилье у них не имелось. В феврале 1921 года начальством производится обмер всех комнат и помещений особняка – предполагалось устроить в Кузнецове хозяйственное отделение совхоза «Марковский». Неожиданно, помогло сохранить дом заступничество Максима Горького, приславшего в Вологодский губземотдел письмо следующего содержания: «Уважаемые товарищи! Очень прошу Вас не отбирать, если это возможно, дом семьи Зубовых в с. Кузнецово Пельшемской волости Кадниковского уезда. Мне пишут, что дом старый, а семья Зубовых – все люди, много проработавшие в области культуры, и обижать их, лишая жилища не следует. Буду очень рад и благодарен, если Вы исполните эту просьбу. Привет. М. Горький. 6/VII 21 г. Москва» [5].

До конца своих дней Юлий Михайлович оставался активен. Весной 1922 года у него развилась гангрена на ноге, и 11 мая 1922 года в 2 часа дня он скончался и был похоронен на кладбище у церкви Святой Троицы в селе Поповском. Его супруга Софья Петровна, прожившая с мужем 59 лет, умерла 25 октября 1925 года в Вологде после выселения всей семьи из Кузнецова. Такова судьба этого интересного и многогранного человека, который сделал немало полезного и нужного для своего родного края.

Б.Н. Миронов отмечает, что с 1861 по 1895 год число дворян-помещиков возросло на 15%, а с 1895 по 1905-й почти на столько же сократилось. С 1905 года численность их продолжает уменьшаться, что, по мнению Миронова, свидетельствовало о перемещении дворян-землевладельцев в другие социальные и профессиональные группы. Дворянский земельный фонд сократился с 1861 по 1905 год на 58%, то есть больше чем наполовину. А с 1906 по 1916 год дворянство потеряло в европейской части России еще около 29% земли. Фактически к 1917 году дворянский фонд в 44 губерниях составил около 34 млн га, то есть по сравнению с 1861 годом сократился вдвое [1, с. 95–96]. Из этого можно сделать следующие выводы: поскольку шел естественный процесс сокращения земельного фонда дворян-помещиков, сопровождавшийся переходом земли в другие руки, то, скорее всего, он продолжился бы и в будущем, без какой-либо революции. Дворянское землевладение наверняка сохранилось бы, но все больше и больше земли переходило бы в руки представителей купечества, профессионально занимавшихся сельским хозяйством разночинцев (с агрономическим образованием, выходцев из самых разных сословий) и, конечно, состоятельного крестьянства, которое вполне имело для того возможности.

Само же дворянство, как уже отмечалось, переживало процессы социальной деградации. Помещики из крупных превращались в средних, из средних – в мелких, из мелких – в беспоместных и далее до полного деклассирования. Дворяне-землевладельцы начинают сливаться с крестьянством, собственноручно занимаясь земледелием. Однако те представители данного сословия, которые не умели и не питали любви к физическому и крестьянскому труду, отправлялись из поместий в города вместе с идущими на заработки крестьянами. Реформа 1861 года этот процесс подстегнула. И далее уже многое зависело от того, сможет ли дворянин как-то устроиться или нет. Здесь главным плюсом в их пользу служило образование, позволявшее устраиваться на службу в чиновники и везде, где требовалась грамотность. Дворяне работали телеграфистами, почтальонами, бухгал-

терами, канцеляристами. Бывали они и рабочими. Например, потомственный дворянин Вологодской губернии Владимир Васильевич Лопатин состоял на службе машинистом Вологодского вокзала [6]. Но нередко потомственные дворяне обнаруживались в среде адвокатов, инженеров и агрономов, делая карьеру там, где в условиях идущей внушительными темпами индустриализации, экономического развития страны, требовались новые образованные кадры.

Индустриализация требует не только множества рабочих рук, которых в изобилии давало стремительно увеличивающееся по причине высокой рождаемости крестьянство, оно также требует грамотных специалистов, образованные кадры. Таковых могли дать российской промышленности прежде всего три сословия – дворянство, духовенство и купечество. Имея возможность получить хорошее образование, они могли без проблем удовлетворять спрос на образованных специалистов. Кроме того, дворяне также могли устраиваться на частную службу, заниматься предпринимательством, если имели к тому способности, порой даже служили в качестве наемной прислуги. Бывало немало случаев и похуже, когда женщины-дворянки занимались проституцией, а мужчины превращались в люмпенов, даже преступников. Живущий в ночлежке Барон из пьесы Горького «На дне» – вполне типичная картина из жизни России того времени. Так что пути могли быть совершенно разные. Можно же отметить четко – к началу XX века русское дворянство не было каким-то «правлящим» и «эксплуататорским классом», как его рисовала пропаганда социалистов. Представители дворянства нередко сами превращались в пролетариев, наемных работников. Но при этом дворяне все-таки помнили о том, кто они такие, сохраняли понятие дворянской чести (далеко не все, конечно). К тому же они пусть и в мелочах пытались поддерживать образ жизни, который хоть в чем-то отличался бы от других.

Однако нельзя не отметить, что этому самому образу жизни многие подражали. Купцы, выслужившиеся из иных сословий в дворянство чиновники (нередко бывшие дети дьячков, дьяконов и священников) стремились быть или казаться дворянами. Тем более что служба с определенного класса давала права личного дворянства, а это уже само по себе меняло восприятие человека, который ощущал, что он уже принадлежит к другому классу. Чиновник носил специальную военизированную форму и, что важно, для парадной формы полагалась шпага – чисто декоративная, но это был знак, символ, обозначавший, что его обладатель является дворянином. Купечество же, будучи намного богаче дворян, нередко старалось получить права дворянства для себя, хотя и потомственное почетное гражданство было весьма серьезным для них статусом. Были, конечно, случаи, когда говорила о себе сословная честь, как у Павла Третьякова, отказавшегося от дворянства: «Я купцом родился, купцом и умру». Это проявление не якобы «демократизма», как порой отмечается, а самого настоящего сословного сознания. Как дворянину было важно, что он дворянин, даже если давно уже без имений и богатства, как среди духовенства существовало сознание, что они выше прочих сословий, так и среди купечества такая гордость за свою принадлежность тоже имелаась.

Купцы нередко становились собственниками бывших дворянских особняков и имений: особняк Шпилова на Рощенской перешел к крестьянину (впоследствии купцу) Ледкову, а от него – к мещанину (сыну купца) Юшину [7, 8]. Построенный в 1875 году дворянином Баграковым особняк, доставшийся затем дворянке Штольценвальд, оказался в собственности купца Волкова (он же стал владельцем бывшей дворянской усадьбы в Нижнем Осанове). Дом дворянина Саблина после его смерти перешел во владение крестьянки Гусевой. Потомственный дворянин подпоручик Платон Дмитриевич Неелов продал свое имение крестьянину деревни Шиблово Вологодского уезда Алексею Филатовичу Дубасову [9]. Сами купцы старались получать престижное образование, одевались по-европейски и так далее.

На рубеже веков распространяются межсословные браки – чаще всего это браки мужчин-дворян с женщинами из других сословий. Потомственный дворянин Дмитрий Николаевич Глинка сочетается браком с купеческой дочерью (отец невесты был купцом, происходившим из крестьян) [10], потомственные дворяне Волоцкие – с вологодскими [11, 12] и грязовецкой [13] крестьянками и с вологодскими [14, 15] и моршанской [16] мещанками, предводитель Кадниковского уездного дворянства Домшин – с солдатской дочерью [17]. Были и случаи, когда супруг относился к другому сословию, а супруга была дворянкой – например, крестьянин Грязовецкого уезда Челноков женился на дворянке Эндогуровой [18]. Подобная картина все чаще становилась чем-то естественным, происходило слияние представителей разных сословий на уровне браков, границы между ними постепенно начинали стираться.

Особо стоит поговорить о политических симпатиях дворянского сословия. Часть из них придерживалась вполне консервативных воззрений, от крайне правых (черносотенство)¹ до умеренно правых (октябристы). Далее следовали дворяне-либералы, которых тоже было немало. Потом уже были и дворяне – сторонники левых идеологических течений всех оттенков. Что приводило дворян в эти движения, которые выступали за равенство всех и за отмену сословного деления? Можно отметить желание реализовать себя, учитывая тот факт, что большинство дворян уже давно обеднели и жили только на жалованье, не имея поместий и имений. Немаловажно, что все эти вредные идеи дворяне усваивали во время обучения в гимназиях и университетах. Читая самые различные сочинения с вольнодумными идеями, они горели желанием воплотить их на практике. Подобные увлечения привели их в ссылки, где происходило активное возвращение носителей этих разрушительных идей. Оттуда многие возвращались еще более убежденными в своих антигосударственных взглядах. Кто-то становился более умеренным, кто-то же, напротив, радикальнее.

Например, молодой дворянин Борис Савинков, начав свою революционную деятельность как активист социал-демократического движения, в ссылке в Вологде стал сторонником идей террора и, сбежав оттуда, вошел в состав боевой организации Партии социалистов-революционеров. Однако в той же самой вологодской ссылке и в то же самое время потомственный дворянин Николай Бердяев, будучи марксистом, совершил эволюцию в сторону идеализма и стал либералом.

Увлечению политикой не препятствовали богатство и знатность. Среди крупных вологодских землевладельцев-дворян были представители либеральных идей. Николай Волоцкой (владелец 610 десятин) был кадетом (левое крыло) и в этом качестве стал депутатом Государственной Думы второго созыва. Кадетом был и сын помещика Юлия Михайловича Зубова Петр Юльевич. Активным деятелем этой партии и либерального движения был председатель Вологодской губернской земской управы, потомственный дворянин Виктор Андреевич Кудрявый (владелец 681 десятины). Будучи руководителем земства, он оказывал покровительство политическим ссыльным. Инженер Дмитрий Александрович Ильин, потомственный дворянин, чья мать владела 525 десятинами, придерживался левых взглядов.

Впрочем, были среди дворян и люди правых взглядов. Александр Ксенофонович Еремеев (776 десятин) был человеком правых воззрений и, став членом Государственного

¹ Со времен еще дореволюционных либеральная и социалистическая печать навесили на этот термин откровенно негативный ярлык, только усиленный в советское время. Автор данной работы считает, что этот термин нуждается в очистке от негативных наслоений и употребляет его для обозначения представителей правого лагеря, придерживавшихся идей монархизма и русского национализма, принадлежавших к партиям и организациям, вроде «Союза русского народа». Называя того или иного человека черносотенцем, он делает это без какого-либо негативного оттенка, а для обозначения его взглядов, позиции и партийной принадлежности.

совета, принадлежал там к правой группе. Писатель, потомственный дворянин Анатолий Александрович Брянчанинов являлся по своим взглядам убежденным монархистом, русским националистом и был одним из лидеров Вологодского отделения «Союза русского народа». Его перу принадлежат романы антиреволюционного и антинигилистического содержания «В годину лихолетья (1905–1906)» и «В шестидесяти годах (1862–1863)». В первом описываются реальные события, произошедшие в Вологде в 1905–1906 годах. Главными героями являются потомственные дворяне, опора Престола и Отечества. Крупное помещичье землевладение является основой сельского хозяйства, особенно если оно организовано грамотно. Основными врагами в произведении являются евреи и интеллигенты, большей частью из духовного сословия, которые морочат голову крестьянам и понуждают активно выступать против помещиков. Именно такие агитаторы часто являлись катализаторами волнений в деревне, именно они бросали семена на эту почву. Еще одной группой врагов государства Брянчанинов считает начальников и чиновников «из тех бывших поклонников “диктатуры сердца”, которые правою рукой привыкли брать казенное жалованье, а левою ласкать пламенных юношей и девиц, бегающих с красными флагами по улицам и пожимать “честные руки” гениальных творцов разных проектов, направленных, для блага русского народа, к сведению на нет державы российской» [19, с. 7]. Именно потворство власти революционерам и является для него бедствием для страны. Русский народ должен объединиться и встать против врагов Отечества. И важную роль в этом должно сыграть консервативно настроенное дворянство.

Наконец стоит отметить личность Сергея Васильевича Рухлова. Его отец, Василий Никитич Рухлов, происходил из удельных крестьян деревни Бурцовской Керетской боярщины Афанасьевского приказа Вельского удельного имения (Афанасьевской волости Сольвычегодского уезда) Вологодской губернии. В 1849 году окончил обучение землемерному делу у землемера Вологодской удельной конторы и был назначен землемерным учеником. «Крестьянский сын, выбившийся в землемерные ученики, скромный труженик, Василий Никитич Рухлов, жизнь свою вложил в сыновей. Исходив с землемерными инструментами Вологодский уезд, ночуя, где придется – в крестьянской избе, на постоялом дворе, а то и в стогу сена, он на свои трудовые, политые потом деньги выучил в Вологодской гимназии троих сыновей и на старости лет мог гордиться ими», – пишет Роберт Балакшин [20, с. 69]. В 1852 году в Вологде у него родился сын Сергей, в 1855 году там же – сын Александр¹. В 1865 году Василий Никитич приговором удельных крестьян Керетского сельского общества уволен из него для поступления на государственную службу в Вологодскую палату государственных имуществ. Дети же его числились как удельные крестьяне данного общества, из которого Сергей Васильевич был исключен после окончания Вологодской губернской мужской гимназии (с серебряной медалью) в 1870 году, после чего ему был присвоен чин коллежского регистратора [21, с. 34]. Затем Рухлов окончил юридический факультет Санкт-Петербургского университета с ученой степенью кандидата права. Его отец к тому времени был членом Вологодской уездной земской управы, уездным гласным Вологодского уездного земского собрания от сельских обществ, землемером Вологодской губернской чертежной, частным землемером при Вологодском губернском по крестьянским делам присутствии и по кредитным делам присутствии, дослужился до губернского секретаря. В 1892 году Сергей Васильевич стал помощником статс-секретаря, в 1895 году – исправляющим должность статс-секретаря, а в 1897 году – статс-секретарем Государственного Совета (в таком качестве изображен Репиным на знаменитом полотне «Заседание Государственного Совета»). В 1905 году стал членом сего органа и пребывал в этом качестве

¹ Окончил Вологодскую мужскую гимназию, затем Технологический институт в Петербурге (инженер-технолог 1-й степени). Служил начальником службы тяги Варшавской железной дороги. 14 февраля 1906 года был убит эсеровским террористом в Гатчине.

вплоть до его упразднения. С 1909 по 1915 год занимал должность министра путей сообщения. Был активным сторонником расширения государственного сектора и усиления государственного влияния в экономике России, противником крупных монополий. На посту министра активно занимался выкупом частных железных дорог в казну и добился бездефицитной работы железных дорог. Потомственное дворянство получил в 1898 году (по ордену Святой Анны I степени), дослужился до действительного тайного советника (1913). От отца ему досталось имение в 636 десятин в Вологодском уезде близ деревень Анциферки и Нечаева. Там же у него было имение Новое (располагалось на территории, входящей ныне в черту города Сокол Вологодской области), которое он регулярно посещал вместе с семьей. Роберт Балакшин отмечает: «Жизнь Рухлова заставляет усомниться в укоренившемся мнении о кастовой замкнутости царского чиновничества, о невозможности человеку из низов добиться высокого положения. Как видим, добиться было можно. Конечно, для этого необходимо было иметь ум незаурядный, волю несгибаемую, познания основательные и глубокие, но ведь только такие люди и совершают великие деяния, и входят в историю, а вовсе не те, кому все дается без тревог и усилий» [20, с. 70].

Сергей Васильевич отметился активной благотворительностью, в частности, по его инициативе 11 марта 1901 года было образовано «Общество вспомоществования учащимся в Санкт-Петербурге вологжанам» (с 1904 года называлось «Общество вспомоществования вологжанам в Санкт-Петербурге»). Сергей Васильевич, который в свое время сам обучался в Петербурге и по бедности своей семьи, не мог иметь достаточного денежного содержания, избран был его первым председателем, а позднее – почетным членом. Постановлением Вологодской городской думы от 17 мая 1901 года ему было присвоено звание Почетного гражданина города Вологды за неустанную благотворительную деятельность в пользу учащейся молодежи города [20, с. 74]. В 1913 году стал также почетным гражданином города Тотьмы. В 1906 году он выступил как один из соучредителей Северного кружка любителей изящных искусств, впоследствии оказывал активную материальную помощь в осуществлении его деятельности.

Важно отметить, что Сергей Васильевич придерживался монархических и националистических воззрений: «По своим политическим взглядам Сергей Васильевич был довольно консервативен. В силу своей деятельной природы он считал, что патриотически настроенным консерваторам необходимо организовать для противодействия очень активно действующим революционерам и либералам. Именно поэтому с образованием партий он вошел в состав членов «Союза русского народа», был одним из инициаторов создания монархического «Всероссийского национального союза», – сообщается о нем на сайте Правительства Вологодской области [22].

В 1908 году Рухлов стал одним из учредителей и первым председателем монархической организации «Всероссийский национальный союз». Это была умеренно правая партия, объединившая такие организации, как Русская партия народного центра, Партия правового порядка, Партия умеренно-правых, Тульский союз «За царя и порядок», Бессарабская партия центра, Киевский клуб русских националистов, Каменец-Подольский клуб русских националистов и прочие, в том числе и две фракции Государственной Думы III созыва. Главным идеологом новой партии был известный русский националист и публицист Михаил Осипович Меньшиков. После перехода Рухлова на службу в правительство лидером партии стал Петр Балашов, убежденный русский националист, знатный аристократ и богатый землевладелец, сторонник Петра Столыпина. Под руководством Балашова фракция националистов в Думе вступила в коалицию с октябристами и стала довольно влиятельной политической силой.

В том же 1908 году Рухлов стал одним из членов-учредителей Русского окраинного общества, выступавшего за единство Российской Империи, против сепаратизма и за

укрепление позиций русской культуры и народности в соответствующих регионах. Девиз РОО был «Не Россия для нас, а мы для России!». Главной задачей общества было «содействие укреплению русской государственности, культуры и народности на окраинах, а также местностях, где такое содействие может оказаться необходимым». Общество выступало «за культурное сближение и духовное единение всех подданных русского Царя на почве честной преданности единому всероссийскому государству. Во всем же остальном пусть поляк остается поляком, финляндец финляндец и т.д.» Оно активно поддерживало Православную церковь и высоко оценивало ее роль в укреплении единства страны, считая, что «где нет православной или старообрядческой церкви <...>, там нет и России» [23].

Судьба Сергея Васильевича была трагичной. С 1917 года он проживал в своем имении под Пятигорском, находясь на лечении. 29 августа 1918 года был арестован чекистами в Ессентуках, помещен в Пятигорскую тюрьму в качестве заложника. В конце октября 1918 года он и другие заключенные были зверски зарублены шашками на горе Машук чекистами под руководством Атарбекова. «Многих людей нужно было убить, чтобы начать лгать о России как о нищей, лапотной стране, о тюрьме народов. Нужно было убрать свидетелей, которые могли опровергнуть ложь. Нужно было истребить цвет нации. Одна ложь громоздилась на другую – в Пятигорске казнили эксплуататоров. Кого эксплуатировал землемер Рухлов, кого эксплуатировал его сын Сергей, не имевший ни фабрики, ни завода, не пользовавшийся наемным трудом, а всего лишь честно исполнявший служебный долг? И вообще, что за преступление – эксплуататор? И что за слово – казнь? Казнят убийц и грабителей, насильников и предателей согласно приговору, вынесенному в судебном заседании, при обязательном присутствии прокурора и защитника. Кто судил пятигорские жертвы? Кто дал им возможность оправдания? И в чем могли их обвинить? В том, что они русские люди, в том, что они строили, возвеличивали, а в дни войны с оружием в руках защищали Россию?» – восклицает Роберт Балакшин [20, с. 73].

Писатель, поэт, журналист и издатель Александр Васильевич Круглов, уроженец Великого Устюга, в своей заметке, посвященной 40-летию юбилею государственной службы Сергея Васильевича, писал о нем следующее: «Он на всяком посту – работал, служил не ради карьеры, а сознавая свой долг перед страной, желая быть насколько только возможно полезным родине. Он весь уходил в труд, жил до увлечения, служба не была для него тяжелой обязанностью, он отдавался ей с тем же чувством внутреннего удовлетворения, какое ощущает и писатель, и художник, творящий и созидающий. Забывая о себе, горя, можно сказать, он был счастлив за работой, несмотря на все утомление, какое несет она, ответственная, трудная, вечно волнующая. Она забирала всего его – сначала простого чиновника, а потом уже сановника. Это не белоручка, а неустанный работник... таков же был он всегда, еще и в юности, еще на школьной скамье. Он не умел ничего делать вполовину, относиться к чему-либо слегка, без особого интереса. У него не было маленького дела, всякое дело... было для него важным» [24, с. 125–126].

Таким образом, перед нами предстают самые разные люди, входившие в состав российского дворянства. Старое дворянство постепенно покидало историческую сцену, на его место приходили другие, новые представители этого сословия, выходцы из других сословий Империи. Одним из самых активных «поставщиков» новых дворян стало сословие, к которому обратимся далее.

Духовенство

Духовное сословие появилось, как отмечает Б.Н. Миронов, скорее вопреки намерениям власти. Своих прав и статуса они смогли добиться для себя сами. Прежде, в XVI–XVII веках, церковный клир был выборным, то есть практически любой верующий

грамотный человек мог стать священнослужителем и теоретически состав духовенства постоянно мог обновляться за счет притока людей из других сословий. Однако в реальности обновление было не сильным по причине низкой грамотности среди крестьянства и посадских и нежелания дворян переходить в духовенство. Несравненно больше возможностей стать священнослужителями имели дети клириков – священников, диаконов и псаломщиков. Они были не только грамотны, но и с детских лет знали основы богослужения, росли в этой атмосфере, она была для них родной. Помимо этого повышаются требования к кандидатам. Ко всему прочему, в случае выбытия человека из податного сословия его налоговые нагрузки ложились на остальных, так что те сами не стремились избирать клириков из собственной среды. Поэтому к концу XVII века замкнутость духовенства достигает значительных размеров и намного превышает замкнутость других социальных и профессиональных групп [1, с. 98].

Вскоре численность представителей духовного сословия увеличивается за счет предельно высокого естественного прироста, в результате чего она превышает общественную потребность в них. Возникает потребность духовных лиц к закреплению на одном месте. В частности появляется практика наследования мест на приходе. Представители одного священнического рода могли много лет занимать одну и ту же церковную должность в одном и том же приходе. В течение XVIII века духовенство приобретает важные признаки сословности: 1) наследственность статуса и профессии (сформировалась уже к концу XVII века); 2) ограничение доступа и свободного выхода из состава духовенства; 3) стеснение права выбора прихожанами клира; 4) требование иметь специальное духовное образование; 5) узаконение практики наследственности церковных должностей [1, с. 100].

В 1774 году Синод по настоянию Сената окончательно запрещает доступ в духовенство из податных сословий и свободный выход из духовенства. А прежде – в 1760-х – духовенство освобождается от всех повинностей (прямого налога и рекрутской повинности) и государственных обязанностей, кроме ведения актов гражданского состояния – регистрации рождений (крещений), браков (венчаний) и смертей (отпеваний). В 1797 году выборы клира прихожанами окончательно запрещаются. После смерти священника на вакантное место епископ назначал наследников из числа его сыновей. Обычно оно доставалось старшему сыну, которого заблаговременно готовили в наследники и который часто состоял при отце в качестве викария, диакона или причетника. Если у священнослужителя не было сыновей или же они уже разместились на других приходах, то настоятельство в храме наследовал зять.

Таких случаев было немало. Протоиерей Александр Протолеонович Мальцев был настоятелем Покровско-Казанского прихода, который получил от своего тестя, иерея Василия Попова. Священник Валентин Захарович Аранович (происходивший не из духовного сословия – его отец был фельдшер, крещеный еврей), настоятель Спасо-Угольской церкви Вологодского уезда, получил место благодаря браку с дочерью своего предшественника отца Михаила Петровича Образцова, Людмилой Михайловной [25]. Настоятель Борисоглебской Ельниковской церкви Грязовецкого уезда Димитрий Евгеньевич Богоявленский женился на дочери многолетнего настоятеля этого храма протоиерея Александра Григорьевича Богословского Екатерине [26] (сыновья же отца Александра избрали иные пути и наследовать его место не могли). Настоятель Ильинской Кубенской церкви священник Николай Александрович Богословский принял эту должность благодаря браку с дочерью прежнего настоятеля отца Евгения Смирнова Юлией [27]. Настоятель Цареконстантиновской церкви священник Анатолий Николаевич Неклюдов унаследовал место у своего скорострительно скончавшегося тестя священника Сергея Арсеньевича Непеина, на чьей дочери Евстолии был женат [28] (сыновья отца Сергея были в большинстве малолетними, старший же Алексей учебы в семинарии еще не закончил, к тому же вскоре избрал себе

профессию врача). Но, пожалуй, весьма ярким является случай с отцом Иоанном Сергиевым, будущим Кронштадтским пастырем.

Во время учебы в Петербургской духовной академии он однажды увидел сон, что служит в храме, прежде ему неведомом. Оказалось, это был Андреевский собор в Кронштадте. Снам Батюшка всегда придавал значение и записывал, чтобы ничего не забыть. Когда подошло время окончания обучения, встал вопрос о его дальнейшей карьере. Известно, что одно время он мечтал принять постриг и отправиться проповедником в Америку, чтобы проповедовать тамошним народам Слово Христово. Но, осознав, что его проповедь гораздо нужнее здесь, академист Иван Сергиев принимает решение стать белым священником и служить в столице, где были нужны его энергия и готовность нести свет истины нуждающимся в ней людям. Но чтобы принять сан и стать священником, нужно было жениться. Причем на девушке из своего сословия и иметь возможность в будущем занять место тестя. И тут появляется старшая дочь протоиерея Константина Петровича Несвицкого Елизавета. Как оказалось, ее отец служил с 1848 года ключарем в том самом Андреевском соборе, который в свое время приснился Сергиеву. Решение было принято. Иван Ильич Сергиев и Елизавета Константиновна Несвицкая обвенчались, после чего 10 декабря 1855 года, состоялось рукоположение Сергиева сперва во диаконы, а через два дня – во священники к Андреевскому собору Кронштадта. Брак их действительно был браком по расчету, но это имело важное значение для Церкви, которая получила будущего великого пастыря, чье имя будет известно всей России.

Биограф отца Иоанна пишет: «Для середины XIX века такой брак в священнической среде был обычным явлением, он помогал сохранять наследный порядок передачи замещения приходских должностей. Да, это имело негативное последствие – способствовало сохранению замкнутости духовного сословия, его обособлению от прочих сословий. Но православное духовенство упорно и настойчиво стремилось готовить своих сыновей себе в преемники. <...> Если же у священника были дочери, то он мог взять себе в помощники или уступить свое место зятю, то есть молодому священнику, женившемуся на его дочери. В таких случаях обращались с соответствующим прошением в епархиальное управление. Место, как правило, оставляли за дочерью, и оно играло роль “приданого”. Все заинтересованные стороны: семья – обладатель места, претендент-жених, и епархиальная власть в лице архиерея – относились к заключению брака очень серьезно» [29, с. 56–57].

В случае малолетства священнических сыновей «по выбору семейства наследников назначался викарий, исправлявший должность до замужества дочери священника», – пишет Б.Н. Миронов [1, с. 100]. Дети священнослужителей обучались в духовных училищах и семинариях, что давало им важные преимущества в занятии священнического места. Первые семинарии появляются в 1720-х годах, будучи первоначально открытыми для всех сословий. Но со второй половины XVIII века доступ для них в семинарии затрудняется, а к концу века закрывается совсем. Эта замкнутость духовных учебных заведений чрезвычайно способствовала превращению духовенства в сословие. В 1801 году духовенство избавлено от телесных наказаний (ранее от них было освобождено дворянство). Ко всему прочему, у него развиваются сословный менталитет и сословная честь.

Б.Н. Миронов приводит следующий пример, связанный со святителем Тихоном Задонским. Урожденный Тимофей Савельевич Кириллов был сыном бедного псаломщика и рано лишился отца. После смерти кормильца семья влачила буквально нищенское существование. Мать решила отдать Тимошу бездетному богатому ямщику, который желал усыновить мальчика и завещать ему все свое имущество и свое дело. Резко против этого выступил старший брат, служивший причетником в Новгороде: «...ведь ямщику отдадите, то ямщик он и будет, а я не хочу, чтоб брат ямщиком был» [1, с. 101]. Он был готов по миру пойти, чтобы заработать денег и отправить Тимофея учиться грамоте, чтобы тот

стал дьячком или пономарем в какой-нибудь церкви, но только оставался бы в духовном сословии.

Весьма интересно привести здесь мнение одного из ярких пастырей, мыслителей и ученых XX века – иерея Павла Александровича Флоренского. Его прадед Андрей Флоренский был священником, дед, Иван Андреевич, окончив духовную семинарию, поступил в Военно-медицинскую академию и стал военным врачом, отказавшись от духовной карьеры. Отец, Александр Иванович, стал инженером-строителем, занимавшимся постройкой железных дорог. То есть имея корни из духовного сословия, род Флоренских стал превращаться в разночинную интеллигенцию, средний класс. Казалось, что и Павла Александровича ожидала светская карьера. Однако он переживал уход деда и отца от родового священнослужения как трагическую ошибку, как отступление. Флоренский с детских лет испытывал влечение к богослужению, несмотря на то, что его воспитание было совсем не религиозным. Но он считал принятое впоследствии священство своего рода выпрямлением пути отца и деда и возвращением к делу предков. Вот что он писал в своем завещании детям: «Мое убеждение, что роду нашему должно иметь представителей у Престола Божия. Мое чувство, что тысячи вразумлений Божиих направляют наш род к одной цели – не изменять назначенному нам стоянию в алтаре Господнем. Отказ от этого стояния, бегство алтаря приведет к тяжелому року над нашим домом» [цит. по: 30, с. 20]. Из потомков о Павла предстоял перед Престолом Господним пока только его внук – игумен Андроник (Трубачев), также и внук священномученика Зосимы Трубачева, происходившего из священнослужителей Вологодской губернии. Впоследствии стал священником один из друзей отца Павла – философ Сергей Николаевич Булгаков, сын сельского священника Орловской губернии. А у философа Льва Тихомирова, внука священника и сына военного врача, духовную карьеру избрал его старший сын, ставший впоследствии епископом и самым настоящим подвижником.

Духовенство смотрело на себя как на пастырей и учителей, от которых зависело спасение людских душ, считало себя привилегированным сословием и претендовало на статус, равный дворянству. В 1767 и 1769 годах духовенство протестует против объединения их в одно сословие с купцами и ремесленниками и требует законодательно оформить свои сословные права, причем даже предлагает утвердить иерархию духовных чинов наподобие иерархии чинов военных, фактически претендуя на дворянство для священников и монахов. В итоге к началу XIX века священнослужители сравнялись в правах с личным дворянством. К тому же представители белого духовенства, получив орден за пастырскую службу, становились потомственными дворянами, не покидая при этом духовного сословия¹. Духовенство наряду с дворянством стало вторым свободным сословием в России. В первой половине XIX века его сословные признаки еще более развиваются, и духовенство становится «самым сословным из всех сословий» [1, с.103–104]. К тому же оно было образованнее других сословий: в 1857 году число образованных дворян старше 9 лет составляло 77%, а представителей духовенства – 72%, а уже в 1897 году – 86 и 89% соответственно. Однако если по уровню образования белое духовенство превосходило правящую элиту, то по уровню дохода уступало, и главным требованием духовенства стало получение постоянного жалованья за службу, поскольку священство, как правило, жило на поддержку прихожан, но очень многим этого попросту не хватало, особенно если приход был малочисленным и бедным.

¹ Один из примеров – протоиерей Стефан Иоаннович Зернов, сын дьякона Владимирской губернии. Он окончил Муромское духовное училище, Вифанскую духовную семинарию и Московскую духовную академию, после чего в 1846 году был рукоположен во священство. Через 30 лет службы был награжден орденом Святого Владимира за активную благотворительную деятельность и по нему приобрел потомственное дворянство.

Что до дворянства, то оно «считало, что духовенство находится на несравненно более низкой ступени социальной лестницы, и относилось к нему снисходительно, если не с презрением, так же, впрочем, как потомственные дворяне относились к личным» [1, с. 104]. Презрение к духовенству имело место и со стороны крестьянства и городских обывателей. Во многом это объясняется влиянием деятельности раскольников и интеллигенции, для которых Православная Церковь была своего рода конкурентом в борьбе за души людей, к тому же «раскольники считали духовенство изменником истинного древнего православия, а интеллигенция – врагом просвещения, противником прогресса и стеснителем ума» [1, с. 105]. При этом нередко представителей интеллигенции сами были по происхождению из духовного сословия – детьми или внуками священников. По сути, духовенство оказалось в весьма непрестом положении в обществе, тем более что оно по своим сословным привычкам, манерам, образу жизни существенно отличалось как от дворянства, так и от крестьянства, купечества и мещанства.

В 1860–1870-х годах проводится целая серия церковных реформ. Категорически запрещается наследственная передача церковных должностей, и отменяются все наследственные, семейные притязания на служебные места в церкви, выбор же и назначение на вакантные места духовных лиц должен был совершаться исходя из их профессиональных и моральных качеств, а не социального происхождения. Однако в реальности это по-прежнему продолжалось, и данные запреты нарушались при содействии архиереев. Дети духовенства получают светский юридический статус: дети священников – потомственное почетное гражданство, а дети причетников – личное почетное гражданство. Таким образом, «наследственность духовного статуса ликвидировалась, а дети духовенства получили возможность беспрепятственно выбирать себе жизненное поприще в соответствии со своими наклонностями и интересами». Также отменялся и обычай, когда мужчины из духовного сословия были обязаны искать себе жен только из дочерей духовных лиц, то есть стали возможны межсословные браки. Духовные школы открываются для детей из всех слоев населения. «Церковные реформы, – отмечает Б.Н. Миронов, – предусматривали радикальное изменение социального положения и юридических прав белого духовенства: оно должно было превратиться в профессию религиозных пастырей, избравших свой путь по внутреннему призванию» [1, с. 106].

Однако выходцы из других сословий населения хотя и охотно шли в духовные учебные заведения, но крайне неохотно – на духовную службу: для них это была тяжелая и неблагодарная работа с невысоким доходом, поэтому она воспринималась как малопривлекательная. А вот образование ценилось, поскольку позволяло сделать карьеру, например, чиновника. Б.Н. Миронов приводит следующие данные: с 1880 по 1914 год доля представителей иных сословий среди семинаристов увеличилась с 8 до 16,4%, среди учащихся духовных училищ – до 25,3%, а вот доля среди клириков – с 0 до 1,5%. Из 2187 выпускников семинарий только 4,71% остались в духовном ведомстве, 39,1% пошли в светские учебные заведения, еще 4% – на гражданскую службу, остальные – учителями в школы и другие места [1, с. 107]. Собственно, в духовные учебные учреждения и шли ради образования, а вовсе не для духовной карьеры.

Надежды на качественное улучшение духовенства не оправдались и даже не столько из-за слабого притока выходцев из других сословий в семинарии, сколько из-за бегства способных семинаристов в светские учебные учреждения. Все чаще выпускники семинарий перестали связывать себя с духовной карьерой. Епископ Вологодский и Тотемский Никон (Рождественский) возмущался: «Семинарии выпускают студентов для высших учебных заведений, акцизных чиновников, ветеринаров. Духовенство отдает своих детей в семинарии, думая, что это даровая средняя школа, а столичные протоиереи не допускают

детей по своей дороге» [31, с. 36–37]. Т.Л. Веронин отмечает, что «отказ от священнослужения – один из важнейших духовных феноменов девятнадцатого столетия. Многие дети священников, диаконов и дьячков уходили из духовного сословия, оставляли таинственную тишину священнодействия ради практической деятельности. Нередко из священнических родов в девятнадцатом веке выходила так называемая демократическая интеллигенция, которая разрывала с Церковью, подобно Чернышевскому и Добролюбову¹, и готовила революцию, как герой поэмы Некрасова “Кому на Руси жить хорошо” Гриша Добросклонов, который происходил из духовного сословия» [30, с. 7].

Действительно, поток семинаристов шел в революционную среду, достигнув своего пика в 1870-х: 22% народников были выходцами из духовенства, в то время как доля этого сословия во всем населении страны в те годы составляла всего 0,9% [1, с. 107]. Все дело в том, что в духовные училища и семинарии стали активно проникать различные зловредные идеи, зачастую откровенно богоборческие и безбожные. Нередко из числа семинаристов выходили убежденные атеисты, а то и будущие революционеры. Потомки священнослужителей превращались порой в весьма яростных гонителей и хулителей Церкви. Солженицын писал, что «семинарии становились рассадниками атеизма и безбожия, там читали гектографическую запрещенную литературу, собирали подпольные собрания, отсюда выходили эсерами» [32, с. 63].

Назовем лишь несколько имен революционеров, происходивших из священнических, дьяконских и пономарских семей и обучавшихся в Вологодской духовной семинарии: народники Николай Введенский (сын священника, впоследствии, отошел от народничества и стал известным физиологом), Вячеслав Дьяков (сын диакона), Алексей Нуромский (сын пономаря), народоволец Дмитрий Суровцев (сын священника, впоследствии увлекался толстовством и был вегетарианцем), большевики Степан и Павел Покровские (сыновья священника), Алексей Нуромский (сын священника), а также дочь священника Аполлинария Александровна Якубова, подруга Надежды Крупской и Ольги Ульяновой, одно время бывшая невестой Владимира Ульянова, участница II съезда РСДРП в Лондоне.

Также можно отметить, что из семинарий и духовного сословия выходили и откровенные террористы. Вот несколько примеров: народоволец и один из участников царевубийства 1 марта 1881 года Николай Кибальчич был сыном священника из города Короп Черниговской губернии; народоволец Владимир Дзюбинский был сыном священника Подольской епархии, окончил Каменец-Подольскую духовную семинарию, одно время даже служил псаломщиком в родном Литинском уезде Подольской губернии; народоволец Михаил Грачевский был сыном диакона из Аткарского уезда Саратовской губернии, учился в Саратовской духовной семинарии, но не окончил; народоволец и будущий эсер Александр Прибылев был сыном протоиерея Покровского Камышловского собора Пермской епархии, но в семинарии не учился, образование получил светское; эсеры, принимавшие участие в убийстве Санкт-Петербургского генерал-губернатора фон дер Лауница Евгений Кудрявцев и Василий Сулятицкий были из семей сельских священников (первый окончил Тамбовскую духовную семинарию, второй – Полтавскую).

Сделаем печальный вывод – все чаще выходцы из духовного сословия, окончившие семинарию, становились не пастырями, а разрушителями России. Не только исповедники и новомученики, но и будущие палачи и их пособники выходили из этих стен, из этих семей.

¹ Николай Чернышевский был сыном кафедрального протоиерея города Саратова (происходившего из крепостных Пензенской губернии), Николай Добролюбов – сыном нижегородского священника. Их предшественник Виссарион Белинский был внуком сельского священника, а его отец, военный врач, получил по службе потомственное дворянство.

Уже после реформ 1860-х годов среди пастырей нередко встречались люди, происходившие не из духовного сословия. Пожалуй, весьма необычна в этом плане судьба будущего священномученика Серафима (Чичагова). Леонид Михайлович Чичагов происходил из дворянского рода Костромской губернии (среди его дальних родственников – адмиралы Василий и Павел Чичаговы), окончил Пажеский корпус, поступил на военную службу, принимал участие в русско-турецкой войне 1877–1878 годов, дослужился до подполковника, по выходе в отставку произведен в полковники. И неожиданно для всех он избрал себе духовное поприще. Дело в том, что еще с 1878 года Леонид Михайлович стал духовным чадом отца Иоанна Сергиева, с благословения которого и решил принять сан. В 1893 году рукоположен во диакона, а через два дня – во священника. Для общества это было чем-то невероятным, ведь, как отмечает Б.Н. Миронов, «дворяне считали ниже своего достоинства поступать на духовную службу в качестве священника, тем более на должность церковнослужителя» [1, с. 100]. Овдовев в 1895 году, через три года принял монашеский постриг и в 1905 году был хиронитосан во епископа Сухумского. По словам протопресвитера Георгия Шавельского, «о своем дворянстве архиепископ Серафим никогда не забывал и ставил его, по крайней мере, не ниже своего архиепископства. Когда в 1913 г. архиепископ Владимир (Путята), тоже бывший гвардейский офицер, был уличен в тяжких преступлениях и отдан под суд, архиепископ Серафим укорял его: “Владимир, как тебе не стыдно, ты срамишь наше дворянское сословие!”» [33, с. 380].

Собственно, черное духовенство и не было отдельным от других сословием – архиереями были выходцы из крестьян, духовенства, мещан, купцов, и, конечно, из дворян. По сути, белым священником Чичагов пробыл всего пять лет, и никакой сословной смены у него фактически не было, он всегда оставался столбовым дворянином и по факту, и по своему сознанию. (Стоит отметить, что не забывал о своем происхождении до конца своих дней и Патриарх Московский и всея Руси Алексей I, происходивший из рода Симанских.)

Впрочем, это был действительно случай особенный, тем более что Чичагов семинарии и академии не оканчивал, постигая богословские науки самостоятельно. Прочие же выходцы из иных сословий обучались в духовных учебных заведениях. Далеко не всегда выходцы не из духовенства оказывались хорошими пастырями, достойными своего сана (в итоге лишаясь оно). Здесь стоит вспомнить священников Георгия Гапона (из зажиточной крестьянской семьи Кобелякского уезда Полтавской губернии) и Григория Петрова (сын мелкого кабатчика из Ямбурга Санкт-Петербургской губернии). Оба они были популярными в массах священнослужителями, но, ввязавшись в политику, погубили себя и лишились своего священства.

Собственная теория, касающаяся духовного сословия, была у вологодского священника Тихона Шаламова, отца известного писателя. О ней Варлам Тихонович поведал в своей книге воспоминаний «Четвертая Вологда». Отец Тихон считал, «что будущее России в руках русского священства, именно русскому священству самой судьбой сужден путь государственного строительства и обновленчества – и государственных реформ, и личного быта» [34, с. 60]. Он мотивировал это тем, что священство составляет четверть населения России: «Составляя такую, общественную группу, духовенство еще не сыграло той роли, которая предназначалась ему судьбой – дав право исповедовать и отпускать грехи всех людей – от Петербурга до глухой зырянской деревушки, от нищего до царя» [34, с. 60]. Никакое иное сословие, по его мнению, не было поставлено в такие благоприятные условия: «Эта близость к народу, знание его интересов начисто снимает для разночинцев проблему интеллигенция – народ, ибо интеллигенты духовного сословия – сами народ, и никаких тайн психологии народ для них не приносит. Это не разно-

чинство отрицания типа Белинского, Добролюбова, Кибальчича, Гапона, а разночинство созидания типа Ключевского, Пирогова¹, Павлова, Булгакова, Флоренского, Григория Петрова². Это должно быть священство мирское, светское – живущее вместе с народом, а не увлеченно ложным подвигом аскеты вроде старчества, монастырей. Монастыри – это ложный путь, как и распутинские прыжки. Церковь должна быть светской, мирской, жить мирскими интересами, а в самой мирской жизни быть началом разума, культуры, образования, цивилизации» [34, с. 60].

Это типично обновленческая философия, отрицающая столь важную для России роль монашества, роль монастырей. Отсутствие понимания их значения говорит об абсолютной духовной глухоте человека, о слабости его веры. По мнению Тихона Шаламова, задачи XX века были более сложны и более земны: «Русское священство должно обратить внимание не на личное совершенствование, на личное спасение, а на спасение общественное, завоевание выборным путем государственных должностей, и поворачивать дело в надлежащем направлении. Не в старообрядчестве и не в сектанстве нужно искать, а в самом современном церковном служении. Даже такой вопрос, как распад семьи – профессиональная болезнь русской интеллигенции – может быть решительным образом ослаблен и не только примером многочисленных семей духовенства. Но эта проблема, по его мысли, разрешится сама собой. Что плохо не безбожие, а малая культурность народа. Безбожие исчезнет вместе с неграмотностью. История русской культуры должна гордиться своим духовным сословием. Славные имена выходцев из духовного сословия – знаменитых хирургов, агрономов, ученых, профессоров, ораторов, экономистов и писателей известны всей России³. Они не должны терять связей со своим сословием, а сословие должно обогащаться их идеями. Русское священство, белое духовенство – вот кому принадлежит главная роль в воспитании общества <...> женатое, семейное священство – вот истинные вожди русского народа. Духовенство – это такая сила, которая перевернет Россию. Надо только сделать ниву культурной – совершенно земные задачи совершенно земных людей» [34, с. 60–61].

По сути, это полное отрицание самого смысла христианства, в центре которого как раз и стоит личное совершенствование и личное спасение, покаяние, стремление не совершать грехи. Спасая себя, человек помогает спастись и другим, помогает в самом преобразовании общества, ведь при одновременном движении множества людей к праведной жизни начинает меняться и общество. Тихон Шаламов, по сути, не замечал никакой духовной силы и задачи в русском священстве, видя в них кого-то вроде учителей, политиков, управленцев. Однако задачей священника всегда была именно молитва, служение перед Господом Литургии. Без этого как раз наступает гибель. Помощь людям, благотворительность и общественная деятельность не должны отдалять на второй или третий план служение Литургии, которое должно быть на первом месте. И борьба с неграмотностью вовсе не панацея от безбожия, учитывая тот факт, что среди тех же выпускников семинарий было

¹ В этот список включен был ошибочно, поскольку отцом Пирогова был военный казначей в звании майора Иван Иванович Пирогов, который, в свою очередь, был сыном происходившего из крестьян Ивана Михайловича Пирогова, служившего в армии и после отставки ставшего пивоваром.

² Происходил из городских обывателей, священства был лишен и сделался посредственным литератором.

³ В качестве примера можно привести следующие имена: историки Сергей Соловьев и Василий Ключевский (первый – сын московского протоиерея, второй – сын сельского священника Пензенской губернии), Дмитрий Менделеев (сын директора Тобольской гимназии, внук священника Тверской губернии), физиолог и Нобелевский лауреат Иван Павлов (сын рязанского священника), физик и изобретатель радио Александр Попов (сын священника Пермской губернии), врачи Иван Спасский, Василий Петрашевский, Матвей Мудров, Петр Богословский (дети священников) и многие другие. Варлам Тихонович отмечал там же, что отец, «получив известие о каком-либо открытии, изобретении и слыша впервые фамилию автора», интересовался, не из духовного ли он сословия [34, с. 61].

немалое количество неверующих людей, которые по собственному желанию отреклись от веры и от Церкви. Данные взгляды являются абсолютно разрушительными для Церкви и для общества, поскольку без духовного понимания священства все теряет смысл, оскудевает и, соответственно, рушится.

Говоря о социальной мобильности в обществе, включая дворянство и духовенство, Б.Н. Миронов отмечает, что численность дворянства в значительной мере увеличивалась за счет социальных перемещений из духовенства. Это обеспечило рост численности дворянства в первой половине XVIII века примерно на 30%, во второй половине – на 40%, а в первой половине XIX века – уже на 50%. «К середине XIX в. “новое дворянство”, получившее статус за службу, составляло около 59% сословия», а на рубеже XIX–XX веков – уже 66%» [1, с. 133]. По сути, дворянское сословие было широко открыто не только при выходе, но и при входе для представителей всех других сословий.

Данные по социальному происхождению чиновничества от первого до четырнадцатого классов в период середины XVIII – середины XIX веков свидетельствуют о том, что примерно половина чиновников были выходцами из дворян, но уже с рубежа XVIII–XIX веков доля выходцев из духовенства составила порядка 20%. Самым влиятельным и высокопоставленным государственным служащим того времени был Михаил Михайлович Сперанский, сын священника села Черкутина Владимирской губернии и дочери диакона той же губернии. Он учился во Владимирской духовной семинарии, где и получил свою знаменитую фамилию (у отца и деда ее не имелось), окончил Александрово-Невскую духовную семинарию (будущая Санкт-Петербургская духовная академия), служил там преподавателем, а в 1796 году поступил на гражданскую службу в чине титулярного советника (через три года он уже был статским советником, а в 1801 году – действительным статским советником). Венцом его карьеры перед самой кончиной стало получение в 1839 году графского титула.

Офицерский корпус в армии очень часто пополнялся за счет нижних чинов недворянского происхождения, как правило, из крестьян, однодворцев, городских обывателей. При Николае I расширяется сеть военно-учебных заведений и повышаются требования при производстве в офицеры, что привело к повышению их образовательного уровня. Социальный же состав и далее продолжал изменяться в пользу недворян, этот процесс длился до самого конца Империи. Решающую роль сыграла Первая мировая война, навсегда уничтожившая особую элитарность офицерской касты, когда в ее ряды хлынул поток лиц из всех российских сословий.

Как уже отмечалось, духовное сословие было обширно за счет высокой рождаемости в семьях священнослужителей. Избыточное число представителей духовного сословия уходило в другие сословия добровольно или же в принудительном порядке по результатам так называемых разборов духовенства, которые производились светской администрацией вплоть до первой трети XIX века. Излишние попovichы, отмечает Миронов, переводились канцеляристами в состав бюрократии, солдатами в армию, а в также городские и даже сельские обыватели [1, с. 134]. В частности, по итогам одного из разборов треть попovichей была переведена в другие сословия, из них большинство (67%) – в городские обыватели. Во второй четверти XIX века среди бюрократии доля выходцев из духовного сословия составляла около 20%, среди преподавателей учебных заведений – 35%, среди гражданских врачей – 30%: «Велик был вклад духовенства в формирование профессиональной интеллигенции, которая, по своему статусу принадлежала к личному или потомственному дворянству» [1, с. 134–135]. Притока же из других сословий в духовное практически не было. Так, из 494 российско-подданных студентов Санкт-Петербургской Духовной академии,

че социальное происхождение известно, 99,4% были выходцами из духовного сословия. Иностранцы подданные тоже в подавляющем большинстве происходили оттуда. Да и лица с неизвестным происхождением, судя по их именам, фамилиям и родственным связям, относились к духовному сословию. Что же касается выпускников, то 85% из них остались в духовном ведомстве, став священниками, монахами, преподавателями в духовных учебных заведениях, служащими в консисториях, духовных миссиях и Синоде. Остальные (15%) избрали гражданскую и военную службу (некоторые, впрочем, стали священниками в военном ведомстве), частную службу, издательскую, литературную и прочую деятельность [1, с. 135–136].

Во второй половине XIX – начале XX века увеличивается интенсивность межсословных перемещений, однако их основные направления не изменяются. Вводятся ограничения на переход в дворянское сословие. В 1898 году для получения потомственного дворянства нужно было пять лет прослужить в чине статского советника, предшествующего дававшему оное чину действительного статского советника (с 1865 года на военной службе же такое право давал чин полковника). В 1900 году требовалось уже 20-летнее пребывание на службе в классных чинах. До 1845 года любой орден давал право потомственного дворянства. С 1845 года он давал только права личного дворянства, а потомственное – высшие степени. С 1900 года это право было фактически ликвидировано, поскольку ордена, дававшие право на потомственное дворянство, вручались тем, кто уже имел чин, обеспечивавший такое право. Единственным исключением был орден Святого Георгия, которым награждались офицеры, особо отличившиеся на войне. Сокращается и число пожалований дворянства лично монархом.

Но несмотря на это, ряды потомственного дворянства расширяются вплоть до 1917 года. С 1875 по 1896 год в правах потомственного дворянства было утверждено 39 535 чел., из них 32% – по чину и 68% – по ордену. Число претендентов на дворянское звание постоянно возрастало, так как происходил рост бюрократии, офицерского корпуса и лиц, получивших среднее и высшее образование. Окончание учебного заведения давало право для поступления на государственную службу сразу в классном чине, зависящем от успешности этого окончания. «Окончившие гимназию с отличными успехами поступали на государственную службу с чином XIV класса, без похвального аттестата – канцеляристами, закончившие университет со званием студента получали чин XII класса, а со званием кандидата – X класса, окончившие с отличием духовную академию – чин IX класса, без похвального аттестата – X класса» [1, с. 139].

Преобладание дворянства среди учащихся гимназий заканчивается в начале XX века, среди студентов университетов – к 1880 году. Доля учащихся – выходцев из дворян в гимназиях к 1914 году упало до 33%, в университетах – до 36%, в технических институтах – до 29%. В военных учебных заведениях с 1881 по 1903 год число потомственных дворян среди учащихся сократилось с 62 до 52% [1, с. 139]. В духовных учебных заведениях существенных изменений в сословном составе обучающихся не произошло – доля представителей иных сословий, кроме духовного, по-прежнему оставалась крайне незначительной.

Какой же можно сделать вывод? Происходит активное вытеснение дворянства из числа бюрократии и офицерского корпуса, которые переживают вливание людей из других сословий. Но пополняется и само дворянство: в то время как старинные и древние роды начинают хиреть и фактически постепенно исчезать, ряды дворянства пополняют люди, чьи предки веками находились в иных сословиях. Собственно, ограничение возможностей для получения потомственного дворянства было введено потому, что увеличивалось

количество мест и должностей, росли ведомства, увеличивалась армия, и если бы ограничений не было, то количество дворян в России возросло бы в разы. Огромное количество дворян, в том числе даже среди ремесленников и земледельцев, было явлением нежелательным, поскольку сильно размывало дворянство и разрушало его статус элиты. Вспомним Польшу, где, как уже говорилось, дворянство было только потомственным, и шляхта стала фактически деструктивным явлением для Польского королевства. Ограничения на получение дворянства были большим благом для страны и общества и к тому же являлись стимулом для службы. Но вместе с тем к началу XX века дворянский статус стал терять свое значение.

Духовенство же сохраняло статус закрытого сословия. Стать священником человеку не духовного сословия было крайне затруднительно. Но далеко не для всех поповичей священство было призванием, далеко не все были расположены к духовной карьере, к тому же в семинариях происходило приобщение учащихся к разрушительным идеям, различной крамоле. Все это не могло не повлиять отрицательным образом на духовное сословие и на священнослужителей. Многие представители данного сословия переходили на светскую службу и пополняли ряды дворянства.

Рассмотрев примерную ситуацию, которая сложилась в дворянском и духовном сословиях, обратимся к вопросу, что же такое элита и для чего она нужна.

Элита и «малый народ»

У каждой страны, у каждой нации, у каждого народа есть своя элита. Это люди, которые по праву ряда существенных факторов являются лучшей частью данных общностей. На основании этого они являются теми, кто управляет своей нацией или своей страной, принимают важнейшие решения и вообще являются гарантом стабильности развития общества. У русской нации испокон веков была своя природная элита – формировавшаяся веками русская аристократия, которая, по сути, занималась управлением страной. Именно из русских аристократов прежде всего пополнялись государственная машина, армия и флот, культура и наука. Именно они являлись лучшей и главнейшей частью русской нации. Притом это не был абсолютно закрытый институт, в него можно было попасть по заслугам. Впрочем, все это строго регламентировалось, были роды новые, роды древние, и все они учитывались в специальной документации. Первым русским аристократом был сам царь – изначально из рода Рюриковичей, а с 1613 года – Романовых.

Такая элита есть и в других странах, и именно она принимает там все важнейшие решения. Впрочем, после укрепления капиталистического строя в элиту помимо аристократов вошли также и представители крупной буржуазии – анноблированные и неанноблированные. Даже в США, республике, в которой никогда не было монархии, есть своя аристократия – так называемые васпы (WASP – White Anglo-Saxon Protestants – белые англосаксонские протестанты), потомки первых переселенцев приплывших на «Мэйфлауэре» и составляющие ядро американской нации. Они учатся в закрытых учебных заведениях, являются членами тайных обществ и различных клубов. И, наконец, они принимают важнейшие решения, оказывают влияние на политическую жизнь страны. Там эта традиция не прерывалась никогда, в отличие от России.

Владимир Махнач на примере Англии отмечал, для чего нужна аристократия. Он пишет про идеал джентльмена – человека благовоспитанного, достойного, умеренного, уважаемого. Английский слуга всегда немного подражал джентльмену, поэтому в Англии, как нигде, отношения слуги к хозяину были больше служением, чем прислуживанием. Английский унтер-офицер всегда немного подражал джентльмену-офицеру и тем самым был промежуточной инстанцией по внедрению манер, достоинства, чести джентльмена в

английском народе. В Англии не приходилось специально прививать ни почтения к учености, ни почтения к офицерской службе, как это было в Германии. Не приходилось, так как школьный учитель – джентльмен, а уж профессор – несомненно. Не приходилось, так как джентльмен – британский офицер. Каждый британский буржуа стремился не только выглядеть, но и быть джентльменом – без этого не будет успеха в делах. Таким путем англичане выполняли сложную задачу – восстанавливали частично уничтоженную революцией [XVII века – С.З.] национальную элиту» [35]. И он высказывал мысль, что «быть может, аналогом британского джентльмена станет русский барин, человек традиции, носитель и хранитель русской культуры» [35].

С таким мнением не согласен историк Сергей Сергеев, считающий, что российское дворянство было антинациональным сословием, оторванным от основной массы народа и чуждым ему, что особенно ярко доказали события 1917 года [36]. Однако подобное мнение не отражает всей полноты реального положения данного сословия, которое к 1917 году вообще не было оторванным от народа, будучи его частью, представляя зачастую его лучшие умы, творческие силы.

«В Средневековье и Новое время Россия обладала исключительной по своим качествам национальной аристократией, каковой было русское боярство и, прежде всего, боярство двора московских государей, – пишет Егор Холмогоров в статье «Похвала русскому боярству». – Именно этой аристократии Русское государство было обязано своим возвышением, своим единством и могуществом, своей устойчивостью в период смут. Именно эта аристократия порождала необычайной одаренности духовных и культурных гениев, таких как преподобный Сергей Радонежский или Александр Сергеевич Пушкин. Именно эта аристократия приносилась (и приносила себя) в жертву и неблагодарности и мятежам черни, и жестокости самодержцев, порой переходившей в самодурство – приносила себя в жертву молча, практически не жалуясь и не оправдываясь за возводимую клевету» [37]. Это аристократия «исключительно высокого качества», бывшая, как отмечает автор, «той общественной силой, которая в наибольшей степени была заинтересована в создании единого русского государства и успешно выступила аристократическим ядром русской нации, сохраняя этот характер даже после формальной ликвидации боярства Петром I» [37].

Александр Сергеевич Пушкин, потомок одного из древнейших русских боярских родов, «провел идею боярской чести сквозной нитью сквозь все свое творчество. Он постоянно размышлял о судьбах русской аристократии и о том, что она может противопоставить ударам “демократического копыта”, втапывающего ее в грязь¹.<...> проблема боярства, боярской чести является одной из наиболее важных для Пушкина и в его творчестве, и в его самосознании. Он размышляет не только о своем долге настоящего русского аристократа, но и о том, что это естественно приводит его в оппозицию к нерусскому и антирусскому «новому дворянству» петербургского периода» [37]. Настоящим манифестом этой оппозиции временщикам и послепетровской знати, манифестом истинного аристократического и боярского старорусского сознания является его стихотворение «Моя родословная». И в своих публицистических текстах он резко отзывался о новой аристократии: «Аристокрацию нашу составляет дворянство новое, древнее же пришло в упадок; его права уравнианы с правами прочих сословий, великие имения давно раздроблены, уничтожены, и никто, даже если бы... и проч. Принадлежать к такой аристократии не представляет никакого преимущества в глазах благоразумного человека, и уединенное почитание к славе предков может только навлечь нареkania в страшном бессмыслии или в подражании иностранцам» [39, с. 301].

¹ «Никогда не разделял я с кем бы то ни было демократической ненависти к дворянству. Оно всегда казалось мне необходимым и естественным сословием великого образованного народа. Смотри около себя и читая старые наши летописи, я сожалел, видя, как древние дворянские роды уничтожились, как остальные упадают и исчезают» [38, с. 337].

Пушкин четко разделял для себя русское дворянство на две части: на «новое дворянство, получившее свое начало при Петре I и императорах и по большей части составляющее нашу знать, истинную, богатую и могущественную аристократию» и на «старинное дворянство, кое ныне, по причине раздробленных имений, составляет у нас род среднего состояния, состояния почтенного, трудолюбивого и просвещенного, состояния, коему принадлежит и большая часть наших литераторов» [38, с. 341]. Именно второе, имеющее древнее и национальное происхождение, по-настоящему народно, и именно оно может и должно способствовать просвещению нации. «Обнищавшее старое боярство, на взгляд Пушкина, – это род среднего класса, люди, которым приходится зарабатывать своим трудом, вынужденные гордиться не имениями, но знаниями и хорошим воспитанием. В них есть благородство характера, аристократизм человеческого качества, но нет чванства бешеных денег и деспотизма дикого крепостника. Именно этот слой, совмещающий в себе преимущества национальности, хорошего образования, и экономического демократизма, необходимости работать, чтобы жить, представлялся Пушкину лучшим проводником политического и культурного прогресса в государстве Российском» [40, с. 149–150].

Стоит отметить, что именно исходя из практической реализации этой теории, возник английский средний класс. Он, «как отмечает Грегори Кларк в своем парадоксальном исследовании “Прощай, нищета”, формировался не при помощи “социального лифта” снизу, а путем постепенного распространения хороших родов “сверху”. Рождаемость в британских высших классах была избыточна, и “младшие сыновья” становились священниками, офицерами, торговцами, со временем – даже ремесленниками, но сохраняли определенную образованность и чувство достоинства. Если бы русский аристократический слой, как рисовалось это Пушкину, мог бы “родить” из себя такой средний класс, многое бы в нашей истории повернулось по-иному» [40, с. 151]. Если сочетать данные мысли Холмогорова с представленными выше рассуждениями Махнача, то получается весьма любопытная и действенная теория формирования национального среднего класса и национальной элиты.

Британский историк, а по происхождению русский аристократ светлейший князь Доминик Ливен пишет, что в XIX век аристократия вошла, владея огромными богатством, властью и статусом, но со временем дворяне превратились в малозначительных членов общества. История европейской аристократии в период с 1815 по 1914 год, по его мнению, «это история класса, которому открыто и сознательно приходилось обороняться» [41, с. 17]. Причем оборона началась еще во второй половине XVIII столетия. Сильное влияние на сознание оказала память о революции во Франции (1789–1799) – особенно события якобинского террора, когда происходили массовые убийства по сословному признаку, ставшие кровавой «репетицией» будущего террора, развязанного большевиками в XX веке. В коллективной памяти дворянства революционные события запечатлелись навсегда. И если до революции в аристократической среде были в моде идеи «Просвещения», презрение к религии и традициям, даже симпатии к республиканской форме правления, то как раз после нее с либерализмом аристократии было покончено.

Перемены, происходившие в мире в XIX веке, все более и более отодвигали аристократию от власти и участия в политических и прочих процессах. К управлению приходили люди, происходившие из более низких классов общества, и дворянство постепенно превратилось в малозначительную часть общества. Это происходило во всех странах, где был монархический строй (во Франции дворянство и аристократия проиграли республике и были отодвинуты новым строем в сторону). Что же касается политики, то Ливен отмечает, что после того, как в Российской Империи была учреждена в 1906 году Государственная Дума, русское дворянство воспользовалось этим для того, чтобы реализовать свои политические амбиции. По его мнению, это в значительной степени усилило политическую

власть дворянства в целом [41, с. 268]. Тем более что в России была введена система с ограниченным избирательным правом, основанном на имущественном цензе (что отмечалось мною выше), что позволяло избираться в парламент именно крупным землевладельцам, среди которых было немало представителей либеральных взглядов (например, в Государственную Думу II созыва от Вологодской губернии среди прочих был избран потомственный дворянин и крупный землевладелец Николай Михайлович Волоцкой, по своим взглядам и партийности – кадет).

Важно отметить, что помещичье землевладение оказывало благотворное влияние на сельское хозяйство, оно было локомотивом этой отрасли экономики. Поскольку крестьяне трудились по старинке, это не давало больших результатов. Помещики же имели возможность знакомиться с новыми агротехнологиями, покупать сельскохозяйственную технику и семена, племенных животных, заниматься селекцией. Если помещик был достаточно богат и его заботили дела поместья, если он сам там жил или имел толкового управляющего, то такое хозяйство могло быть довольно прибыльным. Помещики были примером для крестьян, учили их, как надо вести хозяйство.

Помещик Павел Александрович Межаков писал: «Примеры помещиков, постоянно следящих за успехами агрономии и ревностно заботящихся об улучшении своего сельского хозяйства, имеют благодетельное влияние на крестьян, безусловно приверженных к старинным приемам земледелия, неохотно сдающихся на крутые перемены» [цит. по: 42, с. 123].

Националист Владимир Пуришкевич с думской трибуны отстаивал точку зрения, что «конфискация помещичьих хозяйств, поровну разделенных между крестьянами, не даст реально ощутимого прироста их наделов. А вместе с тем такое революционное решение аграрного вопроса резко понизит культуру земледелия (не секрет, что среди помещичьих хозяйств было немало передовых), лишит Россию хлебного экспорта, а наемных сельскохозяйственных рабочих – возможности заработка» [43, с. 92]. И это касалось не только сельского хозяйства, земледелия и скотоводства. Петр Бернгардович Струве писал, что именно «интересы и инициатива помещиков сыграли крупную роль в развитии крестьянской кустарной промышленности» [цит. по: 42, с. 124]. Крупное дворянское землевладение в хороших руках и при грамотном ведении дел вполне могло быть настоящим локомотивом в сельском хозяйстве и экономике. Дворяне как наиболее грамотное и образованное сословие могли бы уверенно этому способствовать. Впрочем, даже представители иных сословий, покупавшие дворянские хозяйства, но имевшие специальное образование и решительно настроенные на развитие, улучшение хозяйства, тоже приносили экономике несомненную пользу. Так, купец и городской голова Николай Волков, купивший дворянскую усадьбу Осаново, фактически передал заведование хозяйством в руки своего сына Георгия, имевшего агрономическое образование, и Осаново стало активно развиваться и процветать. Но тут важно отметить, что без сохранения целостности имения подобное было бы практически невозможно.

Размышляя об элите и русском дворянстве, кратко остановимся еще на одной теме – самовольном приписывании себе дворянских корней. Здесь напрашивается ряд выводов.

1. На протяжении XX века дворянство пережило самую настоящую трагедию: сначала, еще в Империи, утратило свой сословный статус (огромное количество дворян обеднели, и их происхождение ничего не значило без серьезного капитала), а потом превратилось в самых настоящих парий, которых законодательно превратили в бесправных (вплоть до 1936 года официально существовало понятие «лишенец» – это выходцы из дворянского, духовного, купеческого сословий, которых лишали избирательных прав и всячески дискриминировали). К тому же принадлежность к дворянству становилась отягчающим обстоя-

тельством при аресте – один только этот факт мог грозить человеку репрессиями. В итоге предпочитали попросту скрывать свое происхождение и не рассказывать о нем потомкам. Позже, когда потомки все-таки узнавали о своих корнях, как раз и появилась тенденция: а вдруг и у нас так, а вдруг и наши предки молчали. Поскольку за давностью лет проследить реальное происхождение человека трудно, возникают легенды о мнимом «дворянстве».

2. Тяга к поискам дворянских корней проявилась потому, что в подсознании у нас до сих пор дворянство считается элитой общества, а принадлежность к нему – это принадлежность к элите. То, что дворянский титул не давал уже в качестве приложения особняков и имений, значения не имеет.

О дворянстве наши современники узнавали, как правило, из русской литературы, которая в большинстве своем была создана дворянами по происхождению, и героями ее тоже были дворяне. Сюда же стоит отнести и героев русской истории, также принадлежавших к этому сословию. Многие дворянские ценности и качества впитывались с раннего детства. Так что дворянство часто воспринимается не как «эксплуататорский» класс, «жирующая» страта, а как служилое сословие, люди чести и достоинства. Олицетворять себя с ними считается чем-то почетным и желанным. У каждого народа есть и должна быть своя аристократия, то есть люди образованные, умные, культурные и воплощающие в себе все лучшее, что есть в культуре и традициях данного народа. Они – образец и эталон, к которому необходимо тянуться. Это те, кто в решительный момент ведет нацию вперед, зная, за что будет сражаться. У них за отечество воевали не только деды, но и отцы, и прадеды, и прапрадеды, и остальные родственники тоже. Аристократия – это элита нации: интеллектуальная, военная, политическая. Это носители высокой культуры, передающие ее по наследству и несущие остальной нации, подтягивающие ее до более высокого уровня, просвещающие ее.

Однако у всякой элиты всегда есть своего рода антипод. Французский историк Огюстен Кошен, а вслед за ним и русский мыслитель и ученый Игорь Шафаревич назвали его малым народом. Изучая произошедшие в своих странах революции, оба пришли к выводу, что их совершили представители сообщества, являющегося носителем ненависти к собственной стране, ее культуре и традициям [44, с. 49–55]. Шафаревич отмечает, что «малый народ» в России берет свое начало от нигилистов и народников, из среды которых выделились террористы «Народной воли», четко выделяя «весь стандартный комплекс представлений “Малого народа”»: вера в то, что будущее народа можно, как механизм, свободно конструировать и перестраивать; в связи с этим презрительное отношение к истории “Большого народа”, вплоть до утверждения, что ее вообще не было; требование заимствовать в будущем основные формы жизни со стороны, а со своей исторической традицией порвать; разделение народа на “элиту” и “инертную массу” и твердая вера в право первой использовать вторую как материал для исторического творчества; наконец, прямое отвращение к представителям “Большого народа”, их психологическому складу» [44, с. 55–58].

И тут важно отметить, что пополнялся этот самый «малый народ» из числа представителей дворянского и духовного сословия (хотя представители купечества, крестьянства и мещанства там тоже встречались). Как отмечалось выше, именно образованные представители этих двух сословий охотно шли в ряды нигилистов и революционеров, пополняли террористические организации. И это было довольно печальным фактом, поскольку те, кто должен был служить опорой Империи, превращались в ее разрушителей. Их деятельность весьма существенно повлияла на трагедию 1917 года. «Малый народ» проникал во все важные сферы жизнеобеспечения страны, и когда случилась революция, именно они активно проводили ее на местах, ускоряя процесс разрушения Империи.

Почему же элита не смогла спасти Россию в 1917 году? Будучи частью общества, она, как и само общество, была тяжело больна. Немало проблем было у дворянства, кото-

рое к 1917 году лишилось многих своих привилегий, по сути, перестав быть особенным сословием, имеющим особые права, хотя и продолжало пополняться за счет выходцев из других сословий. Дворянские имения, земля, городские особняки переходили в руки богатых предпринимателей из купечества, мещанства и крестьянства. Духовенство превратилось в замкнутую касту, открытую на выход, но закрытую на вход. Сословия переживали кризис на фоне стремительного развития общества, активного индустриального развития страны. Было ясно, что сословное общество хотя и сохранится, но его ожидают серьезные перемены. XX век диктовал свои требования, бросал новые вызовы, на которые далеко не все могли дать четкий ответ.

В начале XX века в стране шли серьезные социальные процессы, межсословные передвижения, активно работали социальные лифты. Общество переживало серьезные изменения. В процессе этих перемен происходило формирование новой элиты, а также контрэлиты, «малого народа» – образованных людей из разных сословий, усвоивших откровенно разрушительные идеи. Большой проблемой было то, что умы формирующейся новой элиты часто контролировали именно они, вербуя в свои ряды новых членов, отравляя через образование сознание юношества. В итоге те, кто испытал подобное изменение сознания, и стали теми, кто способствовал скатыванию России в страшную катастрофу.

Картина социальных изменений в России начала XX века довольно разнообразна, в ней можно отметить как негативные, так и положительные черты. Активно формировался так называемый средний класс, то есть обеспеченные и состоявшиеся люди, которые своим трудом и способностями сумели добиться для себя и своей семьи достатка. Активно пополняется этот слой за счет крестьянства – как в деревне, так и в городе. Столыпинская аграрная реформа позволила сформироваться слою зажиточных крестьян – так называемых кулаков, которые сумели создать у себя крепкое крестьянское хозяйство. В городах разбогатевшие крестьяне записывались в мещанство и купечество, усваивали городские привычки, поведение, стиль и образ жизни. Перенаселенная деревня выпускала в города большие потоки крестьян, шедших в поисках заработка. В частности, именно за счет крестьянства активно формировалась страта промышленных рабочих, среди которых постепенно сформировалась «рабочая аристократия» – наиболее высокооплачиваемые профессиональные рабочие, которые стремительно тянулись по своей культуре и привычкам к более высоким социальным слоям, к тем же мещанам и купцам. И все они стремились подражать в своих привычках дворянству, стремились хоть отчасти скопировать у себя стиль их жизни и поведения. Это показывает нам, для чего нужна была элита в русском обществе – она задавала стандарты и образцы поведения и повседневной жизни. Обычный рабочий тянулся к высокому культурному уровню, заданному русским дворянством. Становясь грамотным, он получал доступ к богатству русской культуры, которая, как отмечалось выше, создана именно русским дворянством. И постепенно потомки выходцев из простого народа, усвоивших высокие культурные нормы, тоже становились дворянством – этот процесс должен был продолжаться в России, если бы не случилась революция и сохранилась монархия. Россию ожидали немалые и существенные перемены в обществе без всяких насильственных мир, путем постепенной эволюции.

Что же касается Церкви, то именно отделение ее от государства, преобразование из «ведомства православного исповедания» в самостоятельный институт пошло ей на благо – она стала менее зависеть от власти и быть для нее важным независимым общественным сообществом, влияющим на умы. К сожалению, восстановление Патриаршества и преобразование Церкви пришлось на трагические годы революции, гражданской войны и террора. Однако в перспективе, если бы данных событий не произошло, вполне мог начаться процесс реформирования духовенства. Со временем поток выходцев из иных сословий в ряды священства увеличился бы, что означало приход людей по призванию,

а не по семейной обязанности. Именно духовенство нуждалось в серьезном обновлении своего сословия.

Таким образом, среди причин катастрофы 1917 года было ослабление дворянства, потеря им прежних привилегий и статусов, превращение духовенства в закрытую касту, выпускавшую из себя людей, пополнявших не только дворянство, но и интеллигенцию, и разрушительные антигосударственные силы. «Малый народ», сформировавшийся из представителей образованных слоев общества, активно навязывал свое мнение этому самому обществу, вел разрушительную работу и стал главной силой в гибели Империи. Недостаток патриотически настроенных лиц и искренних сторонников Престола привел к падению русской монархии. Однако данное явление является вневременным, и подобные сообщества «малого народа» возникают и в настоящее время, продолжая ту же самую опасную деятельность. Только грамотно и национально воспитанная элита, патриотически настроенная и несущая в себе чувство истории, чувство того, что Россия – это тысячелетнее великое государство, могут противостоять подобным разрушительным силам и не допустить новой революции.

Литература

1. *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): в 2 т. Т. 1: Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.
2. *Захаров Виталий.* Парадоксы Павла Петровича // Историк. 2021. № 11 (83). Ноябрь.
3. *Гоголь Н.В.* Нос / Н.В. Гоголь // Повести. Драматические произведения. М.: Художественная литература, 1983.
4. Вологодские губернские ведомости. 1906. Приложение. № 46. С. 1–3, 68, 94–95, 110, 117; № 47. С. 17; № 48. С. 32.
5. *Лукина Н.* Юлий Михайлович [Электронный ресурс] / Н. Лукина // Вологодские дворяне Зубовы. Ч. 1. М., 2005. Режим доступа: https://www.booksite.ru/usadba_new/zubov/4_16.htm
6. ГАВО. ф. 496. Оп. 23. Д. 13. Л. 150 об.
7. ГАВО. ф. 178. Оп. 1. Д. 7027. Л. 6.
8. ГАВО. ф. 475. Оп. 1. Д. 1480. Л. 122.
9. ГАВО. ф. 178. Оп. 1. Д. 10892.
10. ГАВО. ф. 496. Оп. 23. Д. 5. Л. 228 об.–229.
11. ГАВО. ф. 496. Оп. 23. Д. 8. Л. 381 об. – 382.
12. ГАВО. ф. 496. Оп. 23. Д. 12. Л. 676 об. – 677.
13. ГАВО. ф. 496. Оп. 60. Д. 11. Л. 354 об. – 355.
14. ГАВО. ф. 496. Оп. 23. Д. 12. Л. 192 об – 193.
15. ГАВО. ф. 496. Оп. 60. Д. 17. Л. 188 об. – 189.
16. ГАВО. ф. 496. Оп. 60. Д. 17. Л. 53 об. – 54 об.
17. ГАВО. ф. 496. Оп. 8. Д. 523. Л. 402 об. – 403.
18. ГАВО. ф. 496. Оп. 23. Д. 10. Л. 597 об. – 598.
19. *Брянчанинов А.* В году лихолетья (1905–1906). Харьков: Мирный труд, 1913.
20. *Балакишин Р.А.* Царский министр. Сергей Васильевич Рухлов (1852–1918) / Р.А. Балакишин // Почетные граждане города Вологды. 2-е изд., испр. и доп. Вологда: Книжное наследие, 2011.
21. *Гуркина Н.И., Павлов В.Е.* Из вологодских крестьян – в царские министры // История Петербурга. 2011. № 5 (63).
22. *Коновалов Ф.Я.* Рухлов Сергей Васильевич [Электронный ресурс] // Правительство Вологодской области: Официальный портал. Режим доступа: http://vologda-oblast.ru/o_regione/izvestnye_vologzhane/pochetnye-grazhdane-g-vologdy/292188/
23. Русское Краинное Общество [Электронный ресурс] // Хронос. Режим доступа: http://hronos.km.ru/organ/rossiya/russ_okrain.html
24. *А.В.К. [Круглов А.В.]* На службе Родине (По поводу 40-летнего юбилея С.В. Рухлова) // Светоч и дневник писателя. 1914. Январь.
25. ГАВО. ф. 496. Оп. 23. Д. 11. Л. 415 об. – 416.
26. ГАВО. ф. 496. Оп. 54. Д. 19. Л. 541 об. – 542.
27. ГАВО. ф. 496. Оп. 23. Д. 5. Л. 642 об. – 643.
28. ГАВО. ф. 496. Оп. 60. Д. 12. Л. 483 об. – 484.
29. *Одинцов М.И.* Иоанн Кронштадтский. М.: Молодая гвардия, 2014.
30. *Веронин Т.Л.* Свидетель Вечности: Книга о священнике Павле Флоренском. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018.
31. *Липовецкий В.* Архиепископ Никон (Рождественский): администратор и публицист на Вологодской кафедре (1906–1912) // Благовестник. 2009. № 10–12.
32. *Солженицын А.* Размышления над Февральской революцией. Черты двух революций. М.: КоЛибри; Азбука Аттикус, 2017.

33. *Шавельский Г.И.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. Т. I. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1954.
34. *Шаламов В.Т.* Четвертая Вологда: повесть, рассказы, стихи. Вологда: Древности Севера, 2017.
35. *Махнач Владимир.* Революция – это неприлично: Элита, обещающая «выживание», годится только низам // Независимая газета. 1996. № 31 (1110). 16 февраля.
36. *Сергеев Сергей.* Дворянство как идеолог и могильщик русского национализма // Вопросы национализма. 2010. № 1. С. 26–48.
37. *Холмогоров Егор.* Похвала русскому боярству [Электронный ресурс] // Русский Обозреватель. 2009. 18 сентября. Режим доступа: <http://www.rus-obr.ru/ru-club/4139>
38. *Пушкин А.С.* Опыт отражения некоторых нелитературных обвинений / А.С. Пушкин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 6: Критика и публицистика. М.: ГИХЛ, 1962.
39. *Пушкин А.С.* наброски предисловия к трагедии «Борис Годунов» / А.С. Пушкин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 6: Критика и публицистика. М.: ГИХЛ, 1962.
40. *Холмогоров Е.С.* Русский человек в его развитии. Александр Пушкин / Е.С. Холмогоров // Рцы слово твердо: Русская литература от Слова о полку Игореве до Эдуарда Лимонова. М.: Книжный мир, 2020.
41. *Ливен Д.* Аристократия в Европе. 1815–1914. СПб.: Академический проект, 2000.
42. *Шафранова О.И.* Межаковы: История рода (1612–1938). М.: Паломник, 2016.
43. *Иванов А.А.* Пламенный реакционер Владимир Митрофанович Пуришкевич. СПб.: Владимир Даль, 2020.
44. *Шафаревич И.Р.* Русофобия. Москва: Родина, 2019.

Аннотация. Данная работа посвящена тому, что представляли собой в России два наиболее важных и привилегированных сословия – дворянство и духовенство. Рассматривается их значение в развитии и гибели Империи. Исследование иллюстрируется примерами из жизни представителей дворянства и духовенства Вологодской губернии. Также приводятся размышления о том, что представляет собой элита, в чем ее сущность и необходимость для государства, а конкретно – для Империи. В качестве антагониста элиты выступает антиэлита, обозначенная термином «малый народ», роль которого в гибели Империи тоже отмечена автором.

Ключевые слова: Империя, дворянство, духовенство, сословия, Вологодчина, помещики, элита, антиэлита.

Sergey V. Zelenin, Master's Degree in History, Regional Ethnographer, Historian, Publicist (Vologda). E-mail: zeleninser@rambler.ru

Nobility and Clergy in the Russian Empire

Abstract. The present article is devoted to the issue of the two most privileged classes in the Russian empire – the nobility and the clergy. The author examines the importance of those classes for the development and downfall of the empire. The research is illustrated with the episodes of the life of the nobility and clergy in Vologda province. The author also contemplates about the elite, its nature and importance for the state, and in particular – for the Empire. The elite is opposed by the anti-elite, which is termed “small nation”, and the author also demonstrates its role in the downfall of the empire.

Keywords: Empire, Nobility, Clergy, Classes, Vologda Province, Landowners, Elite, Anti-elite.

Империя как подвиг свободы: евангельские основания русской имперской государственности

Повинитесь убо всякому челоуѣчу началству Господа ради: аще царю, яко преобладающе: аще ли же княземъ, яко от него посланнымъ, во отмщеніе убо злодѣемъ, въ похвалу же благотворцемъ. Яко тако есть воля Божія, благотворящимъ обуздovati безумныхъ челоуѣкъ невѣжество: яко свободни, а не яко прикровеніе имуще злобы свободу, но яко раби Божіи. Всѣхъ почитайте, братство возлюбите, Бога бойтесе, царя чтите.

(1 Петр. 2:13–14)

Империя как тип государственности является частью священной истории человечества, но не только потому, что Спаситель родился при императоре Августе, о чем упоминается в Евангелии. Кроме формальной хронологии здесь есть и важный смысл, связанный с евангельским Откровением. Суть его в том, что Господь воплотился и пришел на землю только тогда, когда Благая весть об этом уже могла бы распространиться среди народов, а не остаться на уровне внутриплеменного культа, как это было с откровением Ветхого Завета. Ведь для народов, окружавших ветхий Израиль, Истинный Бог, открывшийся этому народу, казался не более чем одним из племенных «богов». Поэтому на этом этапе истории – этапе племен и национальных государств – Евангелие просто фактически не могло быть проповедано «всем народам» (Мф. 28:20), поскольку все эти племена и народы жили своими племенными «богами» и точно так же воспринимали и других «богов». Евангелие могло быть воспринято людьми самых разных племен и народов только после возникновения великой Империи, создавшей единое культурное пространство, в котором уже не было для всех обязательной приверженности племенным культам. Память о Едином Боге хранилась и у язычников, но для того чтобы эта память стала основанием для восприятия евангельского Откровения, нужна главная культурная предпосылка – слом племенных и культурных границ. И это могла сделать только Империя.

Таким образом, и сам феномен имперской государственности, и конкретно Римская империя в свете Евангельской истории должны рассматриваться как *провиденциальные* явления, непосредственно связанные с приходом Спасителя в мир. Римская империя относится к числу тех исторических явлений, о которых прот. Василий Зеньковский писал: «...для христианской историософии неизбежно признать постоянное вхождение Бога в

Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

историю, но только нам не дано уточнение, этого в конкретных точках истории. В нашей совести мы можем приближаться к чувству Божьего действия в истории, т.е. к признанию, что исторические события не нарастают в одном лишь порядке “естественной” диалектики, но что была воля Божия в том, куда направился “поток” истории» [11, с. 244].

Это было написано о трагической истории XX века – разрушении православного Царства антихристианскими силами, что было попущено Богом с промыслительной целью будущего покаяния и вразумления народа. Но тем более понятие «вхождение Бога в историю» применимо и в самом буквальном смысле – по отношению ко времени Боговоплощения. Римская имперская государственность была той промыслительной предпосылкой для будущей проповеди Евангелия, без которой оно было бы просто невозможным. Однако такой статус Римской империи в священной истории человечества требует рассматривать и сам имперский тип государственности не только в научном дискурсе, но и в рамках дискурса социологического и антропологического. Целью данной статьи является рассмотрение феномена империи как особой формы государственности, по самой своей природе способствующей развитию главных христианских добродетелей – в отличие от национально-племенного типа государственности, соответствующего языческому мировоззрению. Такой взгляд на имперскую государственность был впервые развит у св. отцов Церкви и стал основанием для христианской политической теологии. Но поскольку в секулярную эпоху эта политическая теология почти забыта и христианам навязывается неоязыческая идеология «демократии» (евангельским прообразом демократии является толпа, вопившая «Распи Его!»), то реактуализация этой святоотеческой традиции является чрезвычайно актуальной для понимания подлинного смысла русской имперской государственности, который был забыт и оболган секулярными идеологиями двух последних веков.

Для православного понимания сущности Империи показательным является следующее рассуждение святителя Филарета (Дроздова): «Народ, благоугождающий Богу, – достоин иметь благословенного Богом царя. Народ, чтущий царя, – благоугождает чрез сие Богу: потому что царь есть устроение Божие <...> Согласно с сим Бог, 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 <...> О, если бы все народы довольно разумели небесное достоинство царя и устроение царства земного по образцу небесному..! Простираясь от известного к тому, что, может быть, менее усмотрено и понято в слове апостольском, обращаю ваше внимание на то, что апостол, уча страху Божию, почтению к царю, повиновению начальствам, с тем вместе учит свободе. *Повинитесь*, – говорит, – всякому человеку начальству Господа ради; *аще царю, яко преобладающе; аще ли же князем, яко от него посланным, – яко свободни*. Повинуйтесь, как свободные» [19, с. 275]. Итак, важнейшая мысль святителя здесь состоит в том, что именно царю возможно только свободное повиновение. Эта мысль очень непривычна для современного мирского сознания, а вместе с тем она на самом деле очень проста. Действительно, подобно тому, как невозможно заставить человека поверить в Бога, поскольку вера есть акт свободы, – точно так же невозможно заставить повиноваться царю по совести именно как Царю, поставленному от Бога, а не просто как случайному обладателю единоличной власти. В обоих случаях здесь самым фундаментальным является акт свободной веры. Но когда сознание человека поработчено корыстными страстями, то он видит лишь явления материального мира, но не видит Бога духовными очами; и точно так же он не может видеть Царя, а видит лишь «тирана», непонятно почему владеющего самодержавной властью. Для сравнения отметим, что «демократия» вопреки внушаемым ныне предрассудкам вовсе не требует никакого усилия свободы: но как раз наоборот, она требует от человека поработиться своим корыстным «интересам» и лишь бороться с теми, кто препятствует их реализации.

Слово *imperium*, буквально означающее «способность повелевать», было востребовано для обозначения особого типа государственного устройства с целью отличить его от обычных государственных образований типа полисов и небольших царств. *Imperium* по отношению к ним избыточен – это государство, не связанное напрямую с достижением лишь прагматических выгод для ее населения (хотя впоследствии они оказывались очень важны – и для провинций даже больше, чем для метрополии), – это в первую очередь деяние чистой воли, проявление исторической свободы личности и народа, действующих за пределами естественной необходимости, движимых непрагматическими, ценностными мотивами. Человек Империи не действует, исходя лишь из выгоды, но в первую очередь – из чувства долга, из императива наполнения жизни высшим смыслом. В античную эпоху формируется человек Империи именно как особый тип человека, о котором А.Ф. Лосев писал: «Мелкие полисы объединялись в огромные монархические организации <...> а для обслуживания такой разросшейся государственной системы понадобилась и тонко развитая личность»; но «однажды вызванная к жизни новой общественно-экономической основой, личность уже не могла ограничиваться только государственными функциями. Она тут же начинала углубляться уже в свое собственное, чисто субъективное самочувствие»; и поэтому чем больше развивалась имперская государственность, «тем больше крепили углубленная и утонченная лирика и весьма изощренный эстетический вкус. При этом, как всегда, лирики презирали государственных дельцов, а эти последние ставили ни во что лириков; а тем не менее те и другие были продуктом одного и того же развития <...> требовавшего для себя уже не наивной, но глубоко развитой человеческой личности и активного самоутвержденного субъекта» [13, с. 409–410]. Именно поэтому, в частности, все великие культуры, имеющие мировое значение, созданы только имперскими народами. Народы, живущие в своих «национальных государствах», создавали культуры яркие и оригинальные, но не великие и имеющие мировое значение. Великую культуру может создать только человек, воспитанный Империей, то есть вышедший из своего уютного национального «мирка» в пространство открытости всему разнообразию мира – во «всечеловечность» и «всеотзывчивость». Если эти качества в особой степени были свойственны Пушкину, как утверждал Достоевский в своей знаменитой речи – это значит, что Россия создала самого развитого человека Империи.

Естественно, что имперский тип государственности возник и развивался на основе своих имманентных предпосылок, которые возникли в нескольких регионах мира одновременно, и поэтому империи возникали независимо друг от друга, но развивались похожим образом. Общая социально-историческая модель возникновения империи состоит в следующем. В ходе конкуренции нескольких племен за контроль над определенной территорией, среди них в конце концов выделялся победитель, который становился народом, вбирая в себя побежденные племена. Это уже была протоимперская модель народа, но пока еще не развернутая на больших территориях. Особенностью этого народа, победившего в конкурентной борьбе (здесь весьма уместна концепция Ортеги-и-Гассета о «спортивном происхождении государства»), является определенная социальная модель жизни и определенный менталитет, сформировавшиеся в этой успешной борьбе. Основой этой модели является незамкнутость в своих внутривидовых процессах, но обращенность в открытый мир – и доблесть на войне как главный показатель развития личности.

Если рассматривать римскую имперскую традицию, продолжателем которой стала Россия, то в основе этой римской модели лежала еще более древняя социальная модель ариев, которые, выйдя из евразийских степей, покорили огромные территории Европы и Южной Азии (Индостан, Иран и Северная Месопотамия). Арийская модель сословного общества с ее четким выделением сословия воинов и духовного сословия, плюс первое использования боевых лошадей и колесниц, дали им то превосходство на войне, которое по-

зволило совершить первое в истории континентальное завоевание, следствием которого стал огромный конгломерат индоевропейских народов, существующих в настоящее время. Известные нам уже из письменной истории империи хеттов, персов, греческая Ойкумена и, наконец, Римский мир как итоговый синтез этих традиций – были уже локальным продолжением этой изначальной протоимперской экспансии древних ариев. Вероятнее всего, арии изначально сформировались на восточноевропейской равнине, то есть русские являются их непосредственными потомками не только на генетическом уровне (это показывает анализ ДНК), но и по своему месторазвитию. Русские – это те, кто остались на арийской прародине, никуда не уходя отсюда за три тысячи лет.

Адекватное понимание природы имперской государственности было уничтожено секулярными идеологиями Нового времени, которые исходили не из христианского, а из неоязыческого, а затем и атеистического взгляда на сущность государства как такового. Христианский взгляд на природу самого государства состоит в том, что оно рассматривается в первую очередь как инструмент распространения истинной веры и воспитания христианской нравственности народа. Все остальные параметры деятельности государства второстепенны и подчинены этой главной задаче. Естественно, что идеальным государством для этой главной цели является православная монархия, которая является не чем иным, как воцерковлением самой государственности. Римская государственность была христианизирована уже в эпоху Нового Рима – с новой столицей на Босфоре. Православная Римская империя просуществовала более тысячи лет до середины XV века (в Европе для ее дискредитации позже было придумано оскорбительное название «Византия»¹) и передала свое великое историческое призвание России по принципу *translatio Imperii*.

Вплоть до появления секулярных идеологий понимание сущности государства и на Западе в целом продолжало святоотеческую традицию, хотя уже и в трактате «Монархия» Данте можно увидеть ее значительное искажение в сторону идолопоклонства перед самой фигурой Императора (что отражало общую тенденцию к цезаропапизму в католической политической идеологии, разрушавшей канонический принцип «симфонии властей», сохраненный лишь в Православии). Позднее, после утраты христианского смысла существования государства и его подмены неоязыческой целью лишь земного «благоденствия» народа, смысл существования империи тоже утрачивался автоматически либо, что еще хуже, также подменялся чисто секулярными целями. Так, на Западе «классическими» считаются Британская и другие «империи», смысл существования которых уже не имел никакого отношения к христианству и сводился к чисто земным корыстным, а часто и откровенно преступным целям. Именно такие псевдоимперии в первую очередь и имеет в виду современный человек, когда рассуждает на эту тему. Подлинный же и изначальный христианский смысл имперской государственности в наше время уже почти никому не известен и непонятен вследствие общей деградации мировоззрения. Поэтому необходимы самые активные просветительские усилия в этом направлении.

В России эта ситуация исторического невежества была еще усугублена 70-летним периодом господства советской идеологии, частью которой была лживая мифология о Российской империи и об имперской государственности как таковой. Во всех «левых» идеологиях, основанных на антихристианском мировоззрении, слово «империя» является ругательным и отождествляется с так называемой эксплуатацией. Эти идеологии совершенно правы, если речь идет о псевдоимпериях Запада – они действительно были лишь инструментами колониальной эксплуатации народов и никакой другой цели не имели. Мифологема «бремени белого человека», якобы «несущего цивилизацию» всем «отсталым» народам, изначально лжива, так как эту цивилизацию намного более эффективно можно

¹ Подробнее об этом см. [10, с. 85–86].

было бы принести иным, неколониальным способом, но на самом деле такая цель вообще не ставилась, а возникала лишь как «побочный эффект». Однако по отношению к подлинной – христианской – имперской традиции всякая антиимперская идеология является проявлением невежества и сознательной борьбой с христианством.

Аутентичная христианская имперская традиция – это только преемственность от империи Нового Рима к Российской империи, хотя в Европе существовали «параллельные» христианские империи: от империи Карла Великого и Священной Римской Империи германской нации до их наследника – Австрийской империи, созданной для защиты христианской Европы от турок. Христианской была и Испанская империя, основы которой были заложены в период Реконквисты и затем ярко проявились в защите католичества и распространения христианства на Американском континенте. Но все секулярные «империи», возникшие начиная с XVIII века, уже имели не христианский, а лишь корыстный колониальный характер. Их наследником в настоящее время стали США, чья политика основана на принципе глобального неоколониализма и террора, замаскированного под «защиту демократии». Особый случай в этом контексте представляет собой Российская Империя, провозглашенная Петром Первым. Россия до этого акта являлась подлинной империей – Православным Царством, принявшим крест мирового имперского служения с момента венчания на царство благочестивого царя Ивана Грозного, которым и было создано великое имперское государство и в территориальном отношении, и по своему внутреннему устройству. Тем самым Петр Первый просто совершил «надстройку» над подлинной христианской Империей ложной секулярной западной формы империи также в исключительно «земных» целях. Это было вполне оправдано чисто прагматическими целями участия России в мировой политике в качестве мировой державы, однако фактически заложило «бомбу замедленного действия» под истинное имперское призвание России как Православного Царства и «Удерживающего» (Катехона) мировой истории от прихода Антихриста. Реформы Петра уничтожили православный принцип симфонии духовной и мирской властей и привели к подчинению Церкви государству по европейскому образцу. Подменяя русскую народную монархию европейской «диктатурой бюрократии» (И. Солоневич), Петрова «надстройка» уже делала неизбежной в будущем секуляризацию и разрушение сакральной государственности, унаследованной от Нового Рима. И подобно тому, как империя Нового Рима была разрушена вовсе не турками (они лишь добились ее остатки), а предательским ударом в спину западных варваров («крестоносцев»), точно так же и Русское Царство было разрушено не большевиками (они уже пришли на его руины), а петровской западнической «интеллигенцией».

Антиимперский миф в России всегда был основан либо на невежестве, либо на сознательной лжи. Суть мифа состоит в отождествлении имперской государственности с так называемым угнетением. Этот миф соответствовал бы реальности, если бы речь шла о западных псевдоимпериях Нового времени, в первую очередь Британской, целью которых был грабёж колоний. Но у России не было колоний, новые территории включались в нее в статусе не колоний, а привилегированных провинций, получавших множество благ от пребывания в составе Российской Империи, но при этом не несших на себе никаких государственных нагрузок (часто даже не плативших налогов, а лишь получавших дотационную помощь). Как уже было нами показано в другой работе, к России применимо понятие *империи-донора*, в которой «метрополия» не получает никаких экономических выгод от присоединения окраин, а они являются не «колониями», а дотационными территориями [9]. Кроме того, основная часть территории России (Поволжье, Урал, Сибирь, Дальний Восток) присоединялась на основе колонизации русским земледельческим населением. Большинство территорий просили русского царя о принятии в подданство сами, а завоевание было исключением, диктовавшимся геополитической борьбой (в первую очередь с Британией –

за Среднюю Азию и с Европой в целом – за Польшу, Финляндию и Прибалтику). Но именно так присоединенные земли и были наиболее привилегированными и самостоятельными в составе Империи.

Не менее лживо и отождествление с «угнетением» самой имперской государственности как политической формы. Монархия как таковая всегда является «надстройкой» над системой самоуправления территорий. В Древнем Риме установление императорской власти вовсе не отменяло республиканских органов, а «надстраивалось» над ними как новый центр власти, необходимый для их более эффективного функционирования. В России «народная монархия» (И. Солоневич) изначально строилась по той же модели, как и крестьянская община. Собственно, основная часть населения Российской Империи всегда имела самый минимальный контакт с государством как таковым, поскольку его самоуправление происходило либо в рамках крестьянской общины (полностью соответствующей описанной Аристотелем демократии), либо в национальных общностях, живших по своим внутренним законам и обычаям. Тем самым, по сравнению с Европой и США, где государство в Новое время старалось взять под контроль всю социальную жизнь, в Российской Империи сохранялась во многом еще та догосударственная «вольная жизнь», о которой на Западе давно забыли и ее остатки пытались сохранить под именем «гражданского общества». Поэтому термин «деспотизм» по отношению к Российской Империи, который применяется в русофобской пропаганде, основан на глубоком историческом невежестве либо сознательной лжи.

С мифическим «деспотизмом» обычно соединяют миф о «рабском» характере, а последний с «крепостным правом» и т.п. Это комплекс мифов изначально рассчитан на совершенно невежественную аудиторию, которая даже не подозревает, что так называемое крепостное право – это европейский институт, который в Европе просуществовал намного дольше и возник намного раньше, чем в России. В Россию же он пришел поздно, а в своей жесткой форме только в эпоху Петра Первого как часть «европеизации». Но даже и в эпоху своего наибольшего распространения оно охватывало меньше половины всего населения и представляло собой в среднем 12–15 дней в году работы на барина¹, то есть почти незаметную часть общего количества труда крестьянина. Фактически крестьянин жил свободно на своем натуральном хозяйстве, почти не имея контактов ни со своим баринком, ни с государством. Такой образ жизни сохранялся вплоть до коллективизации и развивал в народе привычку к вольности и самостоятельности, а отнюдь не к мифическому «рабству» и т.п. По своей привычке к вольной жизни русский крестьянин намного превосходил европейца, который гораздо жестче был вплетен в экономические отношения и поставлен под контроль государства. Такая сущность русского национального характера была замечена не только славянофилами, но и непредвзятыми иностранцами. Об одном из таких случаев свидетельствует А.С. Пушкин: «Я не знаю во всей Европе народа, – говорил англичанин, – которому было бы дано более простору действовать <...> Прочтите жалобы английских фабричных работников – волоса встанут дыбом <...> В России нет ничего подобного»; и на удивленный вопрос поэта: «Неужто вы русского крестьянина почитаете свободным?» –

¹ Как отмечают исследователи, «на всем протяжении первой половины XIX в. барщина отнимала у крестьян меньше половины рабочего времени» [20, с. 138], и при этом почему-то полагается, что у крестьян было 280 рабочих дней (то есть просто за вычетом праздников) [20, с. 139]. Однако на самом деле активные полевые работы (распашка, сев, уборка и обмолот зерна) занимали около одного месяца в году, а в южных районах, где крепостного права почти не было, – полтора месяца. Тем самым, если даже считать, что барщина отнимала не меньше, а даже и половину рабочего времени крепостных, то это составляет всего полмесяца, или 15 дней в год. Перед отменой крепостного права в России Центральным статистическим комитетом с 1857 по 1859 год была проведена перепись населения, она установила, что крепостных в России около трети населения (34,39%), при этом на 80% территории России его вообще никогда не было (казацкие области от Дона до Амура, Новороссия, северные губернии от Вологды и дальше, Урал, Сибирь и Дальний Восток).

англичанин отвечал: «Взгляните на него: что может быть свободнее его обращения! Есть ли и тень рабского унижения в его поступи и речи?» [17, с. 395]. Увы, но именно эта привычка к вольной жизни фактически еще в догосударственном состоянии стала одним из факторов катастрофы 1917 года: имея самый минимальный контакт с государством, основная часть населения им мало интересовалась и спокойно смотрела на захват власти большевиками, поскольку и предположить не могла, что государство может заниматься террором.

Кроме фактора экономического, свободный характер народа определялся и его имперской жизнью (пониманием своего величия и ответственностью за Святую Русь), и особым характером православной монархии как таковой. Достоевский это четко объяснил: «Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя... а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от нее только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его <...> это отношение народа к царю, как к отцу, и есть у нас то настоящее, адамантовое основание, на котором всякая реформа у нас может зиждиться и созидается. Если хотите, у нас в России нет никакой другой силы, зиждущей, сохраняющей и ведущей нас, как эта органическая, живая связь народа с царем своим, и из нее у нас все и исходит» [10, т. 27, с. 21–22]. Конечно, русский народ имел очень высокую культуру самоорганизации на уровне крестьянской общины, артели и особенно казачьего войска, но именно государственная жизнь у русских всегда носила характер нравственной службы царю и без этого разрушалась. После 1917 года государство восстановилось только в форме новой фактической монархии Сталина (то есть тиранической карикатуры на подлинную монархию). В «Записной тетради 1875–1876 гг.» Достоевский комментировал теорию Аристотеля: «Тирания есть монархия, имеющая в виду только пользу монарха (в противоположность монархии, имеющей в виду пользу всеобщую) <...> У нас никогда монархия не может быть тиранией в идеале – а лишь в уклонении» [10, т. 24, с. 85–86]. «Мы неограниченная монархия и, может быть, всех свободнее <...> При таком могуществе императора – мы не можем не быть свободны» [10, т. 24, с. 107].

Цель невежественного антиимперского мифа в России всегда состояла вовсе не в борьбе с «деспотизмом», которого в России никогда не было, а в уничтожении российской государственности как таковой и ее замене западным колониальным режимом. Парадокс состоит в том, что этот процесс фактически начал именно Петр Первый, установивший в России «империю» западного типа вместо аутентичной православной империи Нового Рима, уже существовавшей со времени Ивана Грозного. Основная территория России как великой державы была сформирована еще в допетровскую эпоху, а Петр лишь перенес ее «центр тяжести» на западное направление. Сам Петр был вовсе не причиной, а наоборот, следствием европеизации России, которая происходила всегда, до Петра она происходила органическим самобытным путем, а после Петра – путем революционно-разрушительным. По большому счету, неизбежность 1917 года была уже заложена в году 1721-м. С тех пор главным вопросом выживания России является вопрос о том, сможет ли она вернуться с разрушительного пути бездумной вестернизации на путь органического самобытного развития.

Поэтому нравственные основания имперской государственности – это не только вопрос исторический, который восстанавливает историческую правду о Российской Империи, но и вопрос современности. Дело в том, что имперская государственность, создавшая Россию и являющаяся ее основой до сих пор, сама по себе является очень важным и мощным социальным институтом, воспитывающим у народа те высокие нравственные качества, без которых он не может существовать. В основе Империи как типа государства лежит определенный национальный характер – не корыстное и потребительское, а нравственное

отношение к своему государству. Имперский народ – это народ доблести, подвига и духовной свободы, а не трусливого «комфорта». Поэтому культура свободы имперского народа, воспитанная его героической историей, наиболее близка к христианской, в то время как понимание свободы у неимперских народов имеет приземленный и эгоистический, то есть языческий характер. С нравственной точки зрения, Империя ценна в первую очередь тем, что она воспитывает свободный и героический народ, который воспринимает жизнь как высокий подвиг и нравственное служение Богу. Колоссальное число святых и праведников, которое дала Россия за многие века своего бытия, – это результат особого *имперского воспитания православного народа*.

И.Л. Солоневич, создавший гениальную концепцию русской монархии, показал, что ее главным основанием является евангельское воспитание народа. В России на протяжении многих веков ее самостоятельного развития еще в допетровскую эпоху был реализован *русский идеал народной монархии*. Однако в *послепетровскую эпоху, когда появилось «образованное сословие»*, этот идеал стал непонятен для этих людей, мысливших по европейскому шаблону: «моральные религиозные основы русского государственного строительства эта “наука” пыталась уложить в термины европейской государственной юриспруденции. И с точки зрения государственного права – в истории Московской и даже Петербургской империи ничего нельзя было понять; русская наука ничего и не поняла. В “возлюби ближнего своего, как самого себя” никакого места для юриспруденции нет. А именно на этой православной тенденции и строилась русская государственность. Как можно втиснуть любовь в параграфы какого бы то ни было договора?» [21, с. 100].

Протопресвитер Александр Шмеман писал, что уже «в византийском “видении” Церковь и государство связаны не юридическим определением и разграничением сфер деятельности, а Православием: верую или доктриной Церкви, которую Империя принимает как свою веру. “Источник” же этой доктрины, ее хранительница и толковательница – Церковь, а не Империя. Но, освященная Православием, Империя уже, конечно, не безразлична для Церкви, и ее особое, священное назначение выражается в том месте, которое, со своей стороны, император имеет в Церкви. Это “символизируется” в чине венчания Царя (“Хрисма”), которое, начиная с девятого века, может считаться своего рода литургическим выражением византийской теократии. Существенным моментом в нем является исповедание императором веры и присяга на сохранение ее в целостности: царская власть <...> сама подчинена теперь Истине, хранимой Церковью. Затем – чин миропомазания, тоже, по всей вероятности, именно с IX века становящийся основным и конститутивным моментом венчания на царство. Это дарование Церковью императору особой “харизмы” (особого дара) на управление Империей, знаменующее не “огосударствливание” Церкви, а, пусть и “символическое”, но все же воцерковление Империи. Император склонял голову, и патриарх собственноручно возлагал корону на него, произнося: “Во имя Отца и Сына и Св. Духа”, – на что народ отвечал: “Свят, Свят, Свят. Слава в Вышних Богу, и на земли мир...”» [26, с. 277–278]. Таким образом, византийское воцерковление статуса Монарха находится в полной преемственности с пониманием царя Божьего народа, которое сложилось в Ветхом Завете. Кроме того, о. Иоанн Мейендорф справедливо отмечал: «Многие западные историки усматривают в византийской системе взаимоотношений между Церковью и государством совершенный образец “цезарепапизма” Такое заключение, однако, совершенно неверно <...> Божественный “дар”, полученный императором, предполагал восприятие им харизматического служения во вселенском христианском обществе в целом, включая сюда и дела вселенской Церкви. Но власть эта, однако, обуславливалась его православием <...> От императора требовалось следование церковной дисциплине в личной жизни, и ему грозило отлучение, если он ее нарушал, как это случилось с императором Львом (886–912) и Иоанном Цимисхием (969–976)» [15, с. 31–32]. Принцип сим-

фонии духовной и светской властей – это принцип воцерковления государственной жизни. Поэтому естественно, что «Византия, – писал о. Иоанн Мейендорф, – воспринимала свою христианскую цивилизацию как высшее осуществление истории. Считалось, что основав “новый Рим” на Босфоре, император Константин осуществил божественный, включенный в само Боговоплощение, замысел – насадить начатки Царства Божия на земле» [14, с. 57].

Царская власть в понимании православного народа была основана на том, что царь – это Помазанник Божий, который поставляется на царство особым церковным обрядом миропомазания. *Царская власть – это особый род церковного служения в миру.* По определению о. Павла Флоренского, «царское миропомазание есть род хиротонии – поставление Царя в особый, несравнимый с прочими, своеобразный сан священный – сан “епископа во внешних делах Церкви”, почему Царю и дается священное венчание не иначе, как после исповедания веры православной. Можно сказать, Царю уготовано в Церкви особое ноуменальное место, в силу какового ему и предоставляется вход в алтарь чрез святые царские двери и причащение Святых Тайн по обряду священническому, отдельно под обоими видами и над престолом. Вот почему царская мантия, венец, скипетр и держава, а в древности еще бармы, – вовсе не мирские украшения, а священные облачения и инсигнии. Вот почему, далее, Царь, как и всякое священное лицо в Церкви, в отношении своего сана есть предмет веры, но отнюдь не внешнего мирского права, нечто невидимое, что, по апостолу, может обличаться только верою. *В Царя можно верить с Православною Церковью или не верить с врагами ее, но нельзя низводить его, по его сану, до плоскости народнической. Этот сан аналогичен епископскому»* [23, с. 250].

С другой стороны, сама монархия как вид власти имеет особый иконический характер, поскольку Бог установил царскую власть по образу Своего Небесного единоначалия. Тем самым, видя на земле самодержавное устройство власти, человеческий ум естественным образом упражняется видеть и самодержавное устройство всего бытия его Творцом. Для сравнения: видя «демократическое» устройство человеческого сообщества, состоящее в борьбе самочинных эгоистических интересов (единоличных и групповых) и отсутствии всякой подлинной иерархии, человеческий ум склонен переносить эту картину и на мир в целом. В этом случае мир предстает как борьба самочинных демонических сил, за которой уже почти не видно Вседержителя. Поэтому понятно, что «демократическое» устройство общества является зеркальным отражением языческого космоса, а сам термин «демократический» с богословской точки зрения эквивалентен термину «демонократический». Монархия – единственный тип власти, установленный Самим Богом еще в Ветхом Завете – в первую очередь в воспитательных целях, чтобы народ Божий, глядя на единовластного царя на земле, учился видеть очами духовными и Царя Небесного. Тем самым этот тип власти есть власть религиозная по самой своей природе. *Монархия – единственный тип власти, основанный на нравственных основаниях любви, верности и чести, а не на земной корысти.* Падение монархии – это всегда в первую очередь следствие нравственной деградации народа.

В послании апостола Петра, из которого взят эпиграф данной статьи, содержится богословие царской (императорской) власти, основанием которого является свобода человека во Христе. Императору служат «как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии» (1 Петр. 2:14). Можно показать, что заповеди Нагорной проповеди Иисуса Христа (Мф. 5–7) являются обращенными не к «родовому» человеку, который не сможет «оставить отца и мать свою» ради спасения души, но именно к человеку, уже свободному от родовых привязанностей и воспитанному в имперской свободе. Заповеди блаженства требуют такой свободы духа, которая возможна не в родовом замкнутом бытии, но только в мировом – имперском. Стоит кратко рассмотреть некоторые из этих заповедей в данном контексте.

«Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное» (Мф. 5:3). Как писал блж. Феофилакт Болгарский, Христос здесь «прежде выставляет смирение, как основание. Поскольку Адам пал от гордости, возмечтав быть Богом, то Христос восставляет нас посредством смирения. Нищие духом суть душевно чувствующие свое недостоинство» [7, с. 94–95]. «Нищета духовная» – это врата спасения, поскольку только в нищете духовной человек способен воспринять действие благодати Божией, преображающей человека и уничтожающей грех. Но состояния нищеты духовной очень трудно достичь в уютном родовом бытии со своими домашними идолами-«богами». Для того чтобы ощутить нищету духовную, человек должен оторваться от родового языческого уюта и выйти в открытое пространство мира, ощутить себя лично предстоящим своему Творцу, Судие и Спасителю. Именно такого человека и воспитывает Империя – уже готовя его для слышания Благой Вести и служению Христу.

«Блаженны скорбящие, ибо будут они утешены» (Мф. 5:4). Империя прерывает цепь бесконечной межплеменной и межродовой борьбы, включая народы в единое правовое пространство, в котором (в идеале) становятся невозможны безнаказанные издевательства над кем-либо. Естественно, что это не то вечное утешение в вечной жизни, о которой говорит Спаситель. Но это некое подобие установления всеобщей правовой справедливости, за основу которой берется принцип равенства всех перед единым сводом законов Империи. Подобно тому, как все равны перед единым Богом, в Империи все равны перед законом, в то время как при племенной жизни единого закона для всех нет, и отношения регулируются обычаями, в рамках которого возможно любое бесправие. Приход законов империи дает некие хотя бы минимальные права всем и защиту от беззакония. Образцом для этого является божественная справедливость.

«Блаженны милосердные, ибо будут они помилованы» (Мф. 5:7). Н.В. Гоголь восхищался, «как умно определял Пушкин значение полномочного монарха», передавая следующие слова великого поэта: «Зачем нужно, – говорил он, – чтобы один из нас стал выше всех и даже выше самого закона? Затем, что закон – дерево; в законе слышит человек что-то жестокое и небратское. С одним буквальным исполнением закона недалеко уйдешь; нарушить же или не исполнить его никто из нас не должен; для этого-то и нужна высшая милость, умягчающая закон, которая может явиться людям только в одной полномочной власти. Государство без полномочного монарха – автомат» [18, с. 174]. Как известно, в России уже с середины XVIII века фактически не существовало смертной казни – то есть она была прописана в законах, но всегда заменялась Императором более мягким наказанием преступников. А когда все-таки приходилось ее исполнить, как например, в случае особо тяжкого преступления так называемых декабристов, то во всей Империи для этого не нашлось ни единого палача, который бы умел вешать (с первого раза не получилось). В это же время в Европе в каждом крупном городе был свой профессиональный палач. Да и нескольких «декабристов» пришлось казнить в первую очередь ради удовлетворения европейского «общественного мнения».

Однако дело не только в индивидуальной милости, которую проявляет православный царь, а в самом принципе создания имперского государства, которое невозможно без системной политики миротворчества. Империю создает только тот народ, который способен примирять других и сам прощать им былые обиды, делая из бывших врагов – лучших союзников. А это не что иное, как фактическое исполнение заповедей: «Блаженны миротворцы, ибо наречены они будут сынами Божиими» (Мф. 5:9) и «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5:5). Еще Вергилий глубоко осмыслил особое призвание римского народа и выразил его имперский дух в «Энеиде»: «Пусть другие тоньше выкуют дышащую бронзу, живыми выведут облики из мрамора, лучше будут говорить речи, тростью расчертят движение небес и предскажут восходы светил – ты же, римлянин, помни державно

править народами, и будут искусства твои: налагать обычаи мира, щадить покоренных, а заносчивых смирять оружием» (VI, 847–853). Как пишет М.Л. Гаспаров, «эти слова замечательны: поэт говорит о Риме, но в поле его зрения – весь круг земной... Эгоцентризма (на этот раз национального) нет и здесь. Римляне – народ избранный, но не потому, что он лучше других, а потому, что он способнее поддерживать мирное единство всех остальных народов» [8, с. 144]. Точно таким же талантом объединения народов обладали и русские.

Главному принципу Империи – выходу из замкнутости и взаимной вражды племенного бытия – соответствует исполнение следующей заповеди Спасителя: «Вы слышали, что было сказано: „око за око, и зуб за зуб“. Я же говорю вам: злему не противься, но если кто ударит тебя в правую щеку, подставь ему другую, и если кто хочет отсудить у тебя рубаху, отдай ему и плащ, и если кто возложит на тебя повинность сопровождать его на версту, иди с ним две. Тому, кто просит у тебя, дай, и от того, кто хочет у тебя занять, не отворачивайся. Вы слышали, что было сказано: „возлюби ближнего твоего, и возненавидь врага твоего“. Я же говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за тех, кто гонит вас, чтобы стать вам детьми Отца вашего, Который на небесах; ибо Он являет солнце Свое над злыми и добрыми, и посылает дождь для праведных и неправедных. Ведь если вы будете любить тех, кто вас любит, какая у вас заслуга? Разве мытари не делают того же? И если вы дружелюбны только со своими, что в том особенного? Разве язычники не делают того же? А вы будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:38–48). Империя – это государство примирения бывших врагов и помощи сильных слабым.

Духовная свобода, самостоятельный поиск истины как особые качества «имперского» человека, уже вышедшего за рамки самодовольного племенного бытия, соответствует заповедям «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо будут они насыщены» (Мф. 5:6) и «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). А сам разрыв со своим «ближним» окружением и служение высшим, «мировым» принципам, характерное для человека Империи, соответствует заповеди «Блаженны гонимые за правду, ибо их есть Царствие небесное» (Мф. 5:10). И еще есть две заповеди Спасителя, которые учат людей нести свой крест защитников и проповедников Истины: «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий высоко на горе. И светильник зажигают затем, чтобы поставить его не под сосуд, но на подсвечник, и чтобы он светил всем в доме. Так да воссияет свет ваш пред людьми, чтобы увидели они от вас добрые дела и восславили Отца вашего, Пребывающего на небесах» (Мф. 5:14–16). Точно так же и Империя держится только до тех пор, пока имперский народ и имперский тип человека вызывают уважение и являются примером подражания для других.

Но это возможно только тогда, когда его качества не выставляются напоказ, а реализуются в деле: «И следите за собой, чтобы дела праведности не творились у вас напоказ, для зрителей; иначе нет вам награды у Отца вашего, Который на небесах. Итак, если доброе дело делаешь, не учиняй шума, как делают в синагогах и на улицах лицедеи, ищущие похвалы от людей».

Именно в контексте этих высших нравственных требований и высшей духовной свободы следует понимать учение о Москве как «Третьем Риме». Вот его главный тезис: «Да весть твоя держава, благочестивый Царю, яко вся царства православных христианския веры снидошася в твое едино царство. Един ты во всей поднебесной христианином Царь <...> яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти, – уже твое христианское царство иным не останется» [22, с. 30]. Только наивный взгляд может воспринять сказанное в этих словах лишь как «гордую теорию», непонятно для чего проповедываемую иноком Филофеем князю Василию III, еще не принявшему официальный титул «царя» и менее всего озабоченному какими-либо «мессианскими идеями». Для этого нужно проявить полную глухоту не только к целостному смыслу приведенного рассуждения великого инок,

но и к его стилю, исполненному особой трагической мощи. Ведь речь идет о вселенской катастрофе в историческом бытии Церкви Христовой. Этот клочок православной земли, оставшийся незавоеванным иноверцами, – Московское княжество, его главный город и его князь могут быть сколь угодно недостойными свалившейся на них непосильной ноши, но обязаны теперь принять крест своего исторического призвания. Хотят они того или нет, но теперь они перед самим Богом обязаны стать: клочок земли – Святой Русью, новой Святой Землей; город – новым, третьим и последним по библейскому пророчеству Римом; а его правитель – новым и последним Царем.

Переводя это на более прагматичный язык, можно сказать, что написанное иноком – это не что иное, как императив преодоления катастрофы, коллапса Истории, понимаемой в ее самом глубоком сакральном содержании, постигаемом не в отвлеченных спекуляциях и рационально-теоретических схемах, а в глубине православного мистического опыта. В этой мысли великого инока, как писал прот. Георгий Флоровский, «чувствуется сокращение исторического времени, укороченность исторической перспективы. Если Москва есть Третий Рим, то и последний, – то есть: наступила последняя эпоха, последнее земное “Царство”, конец приближается. “Твое христианское царство инем не останется”. С тем большим смирением и с “великим опасением” подобает блюсти и хранить чистоту веры и творить заповеди. В послании к великому князю Филофей именно предостерегает и даже грозит, но не славословит. Только уже вторично эта апокалиптическая схема была использована и перетолкована официальными книжниками в панегирическом смысле... Если забыть о Втором Пришествии, тогда уже совсем иное означает утверждение, что все православные царства сошлись и совместились в Москве, так что Московский Царь есть последний и единственный всемирный Царь» [25, с. 11].

Почему же эта особая благодать Божия снизошла на Русь, сделав ее, по выражению прот. Георгия Флоровского, избранницей «великой судьбы, своего подлинного призвания: быть народом Божиим, неся жертвенное, исповедническое служение перед лицом соблазнов, искушений и поношений мира»? Возможно, и потому, что, как писал о. Павел Флоренский, «русский народ и по молодости своей, и по этнически свойственной ему легкости от самого начала проникся некоторыми сторонами нравственного христианского идеала, точнее сказать, на которые наталкивались в народах культурно окрепших и по характеру более жестких. Черты христианского идеала действительно слились тут отчасти с природной организацией» [23, с. 546].

Особую ценность для понимания сущности православного имперского народа имеют историософские труды архимандрита Константина (Зайцева, 1886–1975), подвизавшегося в Зарубежье. Он писал: «“Симфония”, которая Царя и Церковь сливала в гармоническое единство, распространялась на все народно-государственное бытие, делая, тем самым, всю совокупность повинностных обязанностей, охватывавших население, системой послушаний, поддающихся пониманию в своей истинной сущности в свете только одного сопоставления: с монастырем! Нес ли кто тягло, нес ли кто службу, то есть выполнял ли кто повинность чисто исполнительного характера, или получал задание проявлять ту или иную форму власти, все едино: пред Богом и Царем выполнял каждый беззатветно свое всежизненное “послушание”, будучи движим сознанием чего-то неизмеримо большего, чем все то, что может быть выражено в терминах общественно-государственных и даже семейно-патриархальных» [4, с. 305]. Идеал Святой Руси отражал подлинное бытие народа – ту особую глубину воцерковления всех сторон жизни, которая не имела аналогов на Западе и которая иссякает, лишь начиная с XIX века. Архим. Константин говорит о монастыре как учителе жизни в Московской Руси, средоточии и образце всего социального бытия, определявшего самый глубинный характер народа: «Святая Русь! Случайно разве то, что вся она от царских палат до крестьянской избы была подобием монастыря!.. Можно быть

уверенным, что если бы мы обладали документацией, столь же обстоятельно раскрывающей нам жизнь простых людей тех же веков, сводка их дала бы нам подобную же картину жизни, устремленную духовным взором к идеалу монастырского устава» [4, с. 84].

Святитель Серафим (Соболев) в труде «Русская идеология» дает общую характеристику воцерковленности жизни в Московской Руси, опираясь лишь на свидетельства «внешних наблюдателей»: «Иностранцы поражались церковностью Святой Руси и особенно ее благочестием. Внешний вид русского города и селения показывал, что религия – господствующая сила в стране. Иностранцы видели в городах множество богатых церквей и монастырей. Палаты князей и богатых людей украшались внутри на церковный лад <...> на всех улицах стояли часовни, иконы в окладах, с зажженными свечами. Прохожие крестились перед каждою церковью и часовней, иные клали земные поклоны... Торжественные крестные ходы совершались весьма часто <...> Многие посещали церковь каждый день. Мещане и купцы в городах ежедневно ходили к ранней литургии, а нередко и к поздней. Ежедневное посещение церкви входило даже и в придворный этикет... Молитвы церковные были продолжительны в посты. Алексей Михайлович в Великий пост выстаивал службу церковную по четыре часа, полагал по 1500 поклонов и этим удивлял иностранцев... несмотря на всю трудность осуществления мирянами молитвенных правил, помещенных в Следованной Псалтири, эти правила они старались выполнять неуклонно. Каждый русский православный человек ежедневно вычитывал или выслушивал Псалтирь, весьма многие из них клали ежедневно до 1200 поклонов с молитвою Иисусовой. Молитву Господню, Богородицу и Символ веры читали по нескольку раз в день. Кроме того, они читали молитвы во всякое время за делом, чтобы не развлекаться суетными делами и помыслами <...> Русские люди отличались особенно строгим воздержанием во дни Великого поста и в посты, которые налагались на них по поводу общественных или государственных бедствий <...> миряне в Великий пост питаются редькою, капустою и хреном, вареное едят в субботу и недели; от рыбы воздерживаются всячески, кроме Благовещения и недели Вайи. Благоговейнейшие постят за грехи свои строже, один кусок хлеба съедая пополудни» [3, с. 16–19].

Эти свидетельства взяты из записок православных греков, которые с посольством посещали Россию. Стоит дополнить их еще более важным и характерным свидетельством папского посла, который приехал в Россию специально для того чтобы разведать возможность обращения ее в католичество, то есть изначально был настроен к ней с предубеждением. Тем не менее Альберт Пигий в своем трактате «Новая Московия» (1523) в главе «О нравах и религии московитов» пишет: «...думается, они живут согласно Евангелию Христову лучше, чем мы. Ибо среди них великим и гнусным преступлением считается лгать и обманывать друг друга. О прелюбодеянии, разврате, распутстве слышно у них редко. Противоестественные пороки не известны вовсе. Ложные клятвы и богохульства для них неслыханное дело, но к Богу и святым они питают столько почтения, что перед знаком распятия, где бы им ни довелось его встретить, они благоговейно падают наземь. Причащаются часто, едва ли не всякий раз, когда собираются в церкви, но по своему обряду, то есть квашеным хлебом и под обоими видами <...> В их церквях нельзя увидеть ничего легкомысленного, ничего языческого, но все молятся, пав на лицо либо на коленях, до того благочестиво, что я частенько слышал, как родитель мой и многие другие почтенные люди, жившие бок о бок с московитами довольно долго, немало превозносили их праведность по сравнению с нашей» [1, с. 140].

Помимо этого качества, становлению полиэтнического конгломерата Русского мира способствовал и особый характер русского государства как создателя общества по типу большой общины, интересам которой изначально подчинены все частные интересы. И именно русский народ оказался способным ответить на вызов этой объективной необхо-

димости и создать соответствующую цивилизационную модель – только благодаря своим особым качествам, воспитанным Православием. В этом воспитании уже мы видим то чудо «вхождение Бога в историю», о котором пишет В. Зеньковский. Первым из таких качеств было то, которое архим. Константин называет жертвованием социальным эгоизмом ради полноты нравственной и духовной свободы служения Руси как защитнице истинной веры. Вот как пишет об этом архим. Константин: «Все, и властвующие и подвластные, разнствуют лишь формами зависимости – будь то “служба” властвующих, или “тягло” подвластных. Никто не скажет: это – мое, и действую я по моему личному праву. Не представимо то для Московской Руси, и в этом все равны, и селянин, и купец, и промышленник, и боярин и даже владетельный князь, способный поспорить о родовитости с Царем. О распределении благ спорить можно, и тут действуют обычные формы гражданского оборота и обмена, как и обычные формы судебного разбирательства. Но обладание благом не есть личное право, а есть основание для несения обязанности – и все разнятся лишь формой и объемом таковых, в системе всеобщего тягла и всеобщей службы. Знаем мы один образ отстаивания своего “права”: это когда нарушалось “место” в несении службы. Но и тут отстаивалась служилая честь, а никак не личное право <...> Московская Русь вынуждена была сплавиться в монолит обязательной службы и обязательного тягла: только такой Русь могла – быть» [4, с. 172–173].

Естественно, ход русской истории определяли, помимо сугубо духовных мотивов, и весьма жесткие объективные обстоятельства. Образование России как государства и Русского мира как самобытной цивилизации обусловлено объективной необходимостью самоорганизации огромных этнически и культурно разнородных пространств перед вызовом перманентной внешней агрессии. Русский мир вобрал в себя множество этносов, ранее уничтожаемых агрессивными соседями, что стало возможным благодаря уникальным государствообразующим качествам русского народа, умеющего вступать во взаимовыгодный симбиоз с любым другим народом, независимо от его качеств и уровня развития. Как отмечал лорд Дж. Керзон, в свое время вице-король Индии, сравнивая русских с европейцами, «Русский братается в полном смысле слова <...> Он не уклоняется от социального и семейного общения с чуждыми расами <...> к чему англичане никогда не были способны» [цит. по: 12, с. 15]. Как писал Н.А. Бердяев, «Россия – самая не шовинистическая страна в мире. Национализм у нас всегда производит впечатление чего-то нерусского, наносного, какой-то неметчины. Немцы, англичане, французы – шовинисты и националисты в массе, они полны национальной самоуверенности и самодовольства. Русские почти стыдятся того, что они русские; им чужда национальная гордость и часто даже – увы! – чуждо национальное достоинство. Русскому народу совсем не свойственен агрессивный национализм, наклонности насильственной русификации. Русский не выдвигается, не выставляется, не презирает других» [6, с. 8].

Описанный Н.А. Бердяевым феномен без изменений сохранился до настоящего времени. Русское национальное самосознание никогда не основывалось и в принципе не могло основываться на шовинизме – в противном случае Русь никогда не стала бы великой Россией. Великую державу невозможно создать насильем – даже при самой великолепной армии завоеванная территория не удерживается долго, если ее население не почувствует общую державу своей и не станет служить ей не на страх, а на совесть. История России также свидетельствует, что абсолютно подавляющее большинство входивших в ее состав народов и территорий не только делали это добровольно, но и более того, долгое время просили русского Царя взять их под свою защиту. Склоняясь на эти просьбы, Царь очень часто шел против ближайших интересов своей державы, вовлекая ее в длительные войны с сильными соседями – исключительно из нравственных побуждений защиты единовременных братьев (как это было с Малой Русью или Грузией) или защиты малых народов

от завоевателей (так чаще всего было с народами Азии, освобожденными Россией от ига ханств – наследников Золотой Орды). Например, спасение от польско-татарского геноцида Малой Руси, благодаря чему вообще ныне существует украинский народ как таковой, является характерным примером сказанного. Как писал А.Е. Пресняков, «Идеология Московского царства в эпоху царя Алексея еще окрашивает понимание державной власти и ее задач религиозно-нравственными началами <...> Церковно-религиозные мотивы вносят он в осмысление вопросов и внешней, и внутренней политики. Политическим соображениям А.Л. Ордина-Нащекина против борьбы за Малороссию и в пользу сосредоточения всех сил на Балтийском вопросе царь противопоставляет мысль, что непристойно, даже греховно покинуть “черкасское дело” высвобождения православной страны из иноверного владычества» [16, с. 410].

Очень важная характеристика имперского духа русского народа дана в известном стихотворении Ф.И. Тютчева «Эти бедные селенья...». В нем призвание русского народа осмыслено и пережито не в историсофских абстракциях, но путем подлинного наития, мгновенного прозрения в то, что являет нам «грубая плоть» его конкретно-исторического бытия. Смысл стихотворения чрезвычайно прост и именно поэтому вызывает недоумение у читателей, отчужденных от традиционного народного сознания. «Бедность» селений, «скудость» природы и соответствующее им «долготерпение» тягот земного бытия как основная нравственная черта народа понята здесь не как «естественноисторические» и природные факторы, но как духовные категории, явственно свидетельствующие об особой направленности исторического бытия народа, конкретно выраженной в выборе именно таких условий и такого подвига. Естественно, что этот путь и выбор сущности национального бытия не могут быть обоснованы отчужденно-рассудочным способом, но по существу они суть результаты и дары подвига, поэтому к ним можно лишь свободно и героически приобщиться, но отнюдь не взять и усвоить их как нечто данное и готовое. А это приобщение есть всегда результат нравственного выбора и особого духовного прозрения человека, не способного ограничивать свою жизнь исключительно прагматическими целями, но чающего своего высшего призвания. В сюжете стихотворения этот закон духовного бытия человека и нации выражен одним особо емким словосочетанием о способе того прозрения, о котором было сказано выше, – «тайно светит». Тайное свечение – это тот способ явленности самых глубоких законов бытия, которые определяют подлинное бытие человека, в отличие от навязчивости повседневных «фактов».

Выбор смиренного долготерпения как сущности национального бытия, естественно, не может произойти на каких-либо иных основаниях, кроме православно-христианских. А поскольку сама способность к смиренному несению своего креста всегда есть дар благодати, то образ Царя Небесного, ходящего по Русской земле и благословляющего ее на этот подвиг, имеет в стихотворении отнюдь не условно-метафорический, а подлинный духовно-реалистический смысл. И Царь Небесный ходит по Руси именно «Удрученный ношей крестной» – тем самым путь Руси и русского народа прозревается как подобие пути Христа на Голгофу. (Весьма важно и то, что само слово «долготерпение», характеризующее у Ф.И. Тютчева основную нравственную черту русского народа, взято из языка Св. Церкви, именующей Христа долготерпеливым.) Соответственно, имперское призвание русского народа, по поэтическому прозрению Ф.И. Тютчева, основано не на силовом самоутверждении и корысти («на Западе империя всегда была основана на грабеже и узурпации власти» [цит. по: 24, с. 227], – писал поэт в одном из своих трактатов), но, наоборот, – на том, что русский народ способен к большему смирению, чем другие. И не просто смирению, а смирению несению света Истины в мир, которое не может по своей сути не быть подобным крестному пути на Голгофу. Как писал об этом стихотворении известный русский философ С.А. Аскольдов, в нем Ф.И. Тютчев «понял, что это долготерпение было

не простое усилие воли <...> но именно крест, носимый во имя Христа и мистически сливающийся с Его крестной ношей <...> Да, слово “рабская” не было позорной кличкой для России былых времен, поскольку это рабство как-то отождествлялось с “рабским видом” Христа. И эту тайну слияния если не понимало, то, несомненно, чувствовало народное сознание» [5, с. 41]. Таким и должен быть земной путь православного народа, а данное стихотворение с полным правом может быть названо «несравненным по своему духовно-историческому значению» [5, с. 41]. «Рабство», о котором здесь идет речь, – это уподобление Христу в его крестном земном пути и подвиге. Для человека и для народа в целом – это наивысший вид духовной свободы народа-«богоносца», как его дерзновенно назвал Достоевский.

Противоположностью этой высшей христианской свободы является гордыня безбожного самоутверждения человека – «человекобога». Стоит лишь стать на этот гибельный путь, и тогда «мгновенно из человекобога выгланет и звериная морда. Но это – не по личным недостаткам, а с роковой необходимостью, по законам аскетики. И если называют железными законы механики, то воистину законы аскетики, – учения о духовных связях нашего существа, – должно называть алмазными по крепости» [23, с. 111]. Духовный смысл катастрофы 1917 года глубоко раскрывает известный богослов Русского Зарубежья архиепископ Нафанаил (Львов, 1906–1985) в своем труде «Наследие святого Владимира»: «Мог ли Господь допустить, чтобы такое государство, построенное религиозным подвигом поколений, превратилось бы в государство, не желающее знать никакого религиозного смысла своего существования, но полагающее своими целями лишь земную силу, славу и богатство?.. Господь не мог допустить внутренней неправды: постепенного, внешне незаметного, безболезненного превращения Православного Царства в лаическое государство без веры и правды. Поэтому Господь попустил, чтобы на нашей Родине силы зла, соблазняющие народы, раскрылись сразу до конца и обнаружили всю свою сатанинскую сущность, лживость и жестокость. Созданная святым подвигом Россия не могла остановиться на полпути, соблазняющем внешним благополучием. Она сразу прошла до конца весь путь, на который зовут антихристианские силы, и до конца обнаружила кровавую жестокость и лживость этого пути. Как и всегда, Господь попустил злу проявиться для того, чтобы люди, встретившиеся со злом, оттолкнулись от отвратительного лика зла и рванулись к Божию свету» [2, с. 328–329].

Современному человеку, живущему в секулярном мире, очень трудно понять христианский смысл монархии – православной Империи. По горькому опыту XX века он привык думать, что власть в первую очередь преследует свои корыстные цели, а если и делает что-то полезное для граждан, то только в силу крайней необходимости. И по причине своего исторического невежества он также думает, что такое положение дел было всегда. Но в XX веке происходил «отрицательный отбор» (А.И. Солженицын) и в народе в целом, и во власти особенно. Если в традиционном обществе власть принадлежала элите, то в современном – антиэлите. Поэтому современный человек в первую очередь озабочен ограничением власти и контролем над ней, поскольку не доверяет ей, боится ее и не понимает, как может существовать «неограниченная» монархия, в которой именно монарх является наилучшим гарантом от злоупотреблений власти. Если монархия основана на принципиальном доверии к власти, которая не обманывает, то «демократия» – на изначальном недоверии к ней, поскольку опыт говорит, что власть обманывает всегда. Идеология «демократии» нужна именно для создания иллюзии «контроля» над властью. Однако «демократия» в современном мире не имеет никакого отношения к первичному смыслу этого слова у Аристотеля. Современная «демократия» – это форма «политического театра», удачно маскирующая диктатуру олигархии. Принцип подлинной демократии сохранялся как раз в монархии, которая строилась как народная община.

Среди современных людей бывают исключения – это те, кто сохранил христианскую веру и знает отечественную историю не по современным мифам, а по трудам русских православных историков – классиков и современных. Такой образ истории дает и адекватное понимание сущности Российской Империи как священного Царства, основанного на нравственном подвиге народа и нравственном подвиге Царя как главного «представителя» народа, отвечающего за него перед Богом. Именно такими были почти все русские цари и императоры. Ни у одного другого народа в мировой истории не было такого количества выдающихся личностей – монархов, многие из которых даже стали святыми. В этом отношении русская история уникальна. И хотя в современных условиях из-за нравственной деградации народа в XX веке нельзя пока говорить о восстановлении монархии (это, возможно, произойдет только через несколько поколений при условии христианского возрождения народа), тем не менее нравственный образ православной Империи должен стать одной из главных «опор» возрождения русского исторического сознания.

Литература

1. *Альберт Пигий*. Новая Московия // Русский Сборник: Исследования по истории России: архивные находки и источниковедение. Т. XXX. М.: Модест Колеров, 2021. С. 7–149.
2. *Нафанаил (Львов)*, архиеп. Наследие святого Владимира / Архиепископ Нафанаил (Львов) // Избранные труды: Семь святых таинств. Церковь как восстановление подлинного человека. СПб.: Кифа, 2007. С. 321–329.
3. *Серафим (Соболев)*, архиеп. Русская идеология. М.: Лествица, 2000. 430 с.
4. *Константин (Зайцев)*, архим. Чудо русской истории. М.: Форум, 2000. 864 с.
5. *Аскольдов С.А.* Религиозный смысл русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М.: Изд. МГУ, 1990. С. 23–47.
6. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Изд. МГУ, 1990. 240 с.
7. *Феофилакт Болгарский*, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 448 с.
8. *Гаспаров М.Л.* Вергилий, или поэт будущего / М.Л. Гаспаров // Об античной поэзии: Поэты. Поэтика. Риторика. СПб.: Азбука, 2000. С. 110–147.
9. *Даренский В.Ю.* Империя-донор: нравственный подвиг как основа российской цивилизации [Электронный ресурс] // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 2 (11). С. 44–51. Режим доступа: http://identityworld.ru/Statyi/IJCR_02-11-2013.pdf
10. *Даренский В.Ю.* Трансформация образа Византии в русской историософии // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций архив конференции. Вып. 1. СПб.: Изд. РХГА, 2021.
11. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
12. *Зеньковский В., прот.* Основы христианской философии. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1992. 312 с.
13. *Кожин В.В.* Россия как уникальная цивилизация и культура / В.В. Кожин // Победы и беды России. М.: Эксмо-Пресс, 2002. С. 11–27.
14. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 1. М.: Искусство, 1992. 612 с.
15. *Мейендорф И., протопресв.* Два понимания Церкви: Запад и Восток накануне Нового времени // Рим – Константинополь – Москва: Исторические и богословские исследования. М.: ПСТГУ, 2006. С. 57–80.
16. *Мейендорф И., протопресв.* Рим и Константинополь // Рим – Константинополь – Москва: Исторические и богословские исследования. М.: ПСТГУ, 2006. С. 13–43.
17. *Пресняков А.Е.* Российские самодержцы. М.: Книга, 1990. 464 с.
18. *Пушкин А.С.* Мысли на дороге / А.С. Пушкин // Соч.: в 10 т. Т. VI: Критика и публицистика. М.: Худож. лит., 1960. С. 395.
19. *Разговоры Пушкина / сост. С. Гессен, Л. Модзалевский.* М.: Политиздат, 1991. 318 с.
20. *Рянский Л.М., Рянский Р.Л.* О соотношении размеров барской запашки и крестьянского надела в черноземном центре перед отменой Крепостного права // Научные ведомости БелГУ. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2011. № 7 (102). Вып. 18. С. 135–142
21. *Филарет Московский (Дроздов)*, свт. Слово в день рождения Благочестивейшего Государя Императора Николая Павловича // Творения Филарета Московского. М.: Отчий дом, 1994. 475 с.
22. *Солоневич И.Л.* Миф о Николае II / И.Л. Солоневич // Наша страна. XX век. М.: Изд-во журнала «Москва», 2001. С. 77–106.
23. *Филофей, старец.* Послание о неблагоприятных днях и часах // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 30.
24. *Флоренский П.А., свящ.* Записка о Православии // Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 542–547.

25. *Флоренский П.А., свящ.* Собр. соч.: Философия культа (Опыт православной антропологии) / сост. игумен Андроник (Трубачев). М.: Мысль, 2004. 685 с.
26. *Флоровский Г.* Исторические прозрения Тютчева / Г. Флоровский // Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 234.
27. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Киев: Путь к Истине, 1991. 600 с.
28. *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. Киев: Пролог, 2003. 412 с.

Аннотация. В статье показано, что Империя как тип государственности является частью священной истории человечества. Господь воплотился и пришел на землю только тогда, когда Благая весть об этом уже могла бы распространиться среди народов, а не остаться на уровне внутриплеменного культа. Адекватное понимание природы имперской государственности было уничтожено секулярными идеологиями Нового времени. Православная монархия является воцерковлением государственности. Имперская государственность, создавшая Россию и до сих пор являющаяся ее основой, представляет собой очень важный и мощный социальный институт, воспитывающий у народа те высокие нравственные качества, без которых он не может существовать. В основе Империи как типа государства лежит определенный национальный характер – не корыстное и потребительское, а нравственное отношение к своему государству. Имперский народ – это народ подвига и духовной свободы, а не народ «комфорта». Поэтому культура свободы имперского народа наиболее близка к христианской. В статье показана содержательная связь между заповедями блаженства, данными в Нагорной проповеди, и принципами имперского государства.

Ключевые слова: Империя, свобода, Евангелие, Россия, нравственность.

Vitaliy Yu. Darenkiy, PhD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: darenkiy1972@rambler.ru

Empire as the Feat of Freedom: Evangelic Basis of Russian Imperial State System

Abstract. The article shows that Empire as type of statehood is part of the sacred history of mankind. The Lord incarnated and came to earth only when the Good news about this could already spread among the peoples, and not remain at the level of intra-tribal cult. The adequate understanding of the nature of imperial statehood was destroyed by the secular ideologies of Modern times. The Orthodox monarchy is the church formation of statehood. Imperial statehood, that created Russia and still remains its foundation, is a very important and powerful social institution that cultivates in the people those high moral qualities without which it cannot exist. The Empire as type of state is based on certain national character – not selfish and consumerist, but moral attitude towards one's state. Imperial people are the people of heroic deeds and spiritual freedom, not of "comfort". Therefore, the culture of freedom of the imperial people is the closest to the Christian one. The article shows the meaningful connection between the beatitudes given in the Sermon on the Mount and the principles of the imperial state.

Keywords: Empire, Freedom, Gospel, Russia, Morality.

Монетизация сакрального света: политэкономия церковной свечи от Петра I до «воскового голода» Первой мировой войны

Мистериальное переживание огня занимает значительное место в христианской традиции. В Евангелии от Иоанна сам Христос именуется Светом: «Я свет миру» (Ин. 9: 5). Христианская мистика и метафизика света получила особое развитие в византийском богословии начиная со времен *Corpus Areopagiticum*. Свет здесь частично отождествляется с понятиями Блага и Красоты. Он становится универсальной метафорой действия божественных энергий [9, с. 125–126].

Несмотря на то, что Божественный Свет, согласно восточно-христианской мистической традиции, постигается только «умным зрением», «глазами ума», он символически соотносится с физическим светом [9, с. 125]. В духовных практиках восточно-православного монашества умопостижимое созерцание путем человеческих «помышлений», с помощью просвещенного Богом рационального знания является не единственным типом созерцания. Оно подкрепляется прямым восприятием света и действий Бога в видимой природе [4, с. 29].

В православной традиции Божественный Свет не только определяет собой энергичную структуру мироздания, но и является основой восточно-христианской антропологии, в которой человек и одухотворенный космос соотносятся друг с другом. Этот антропологический аспект имеет большое значение для понимания соотношения между собой Бога, мира, человека и храма.

Для православных исихастов молитва является энергией, соединяющей в себе человеческое и божественное действие. В таком случае молитва воспринимается как пребывающая одновременно и в теле, и вне тела человека, внутри и вне времени и мира [36, с. 99].

Для восточносирийского христианского мистика Иоанна Дальятского, благодать подобна раскаленным углям в сердце, жар которых охватывает все тело подвижника [4, с. 83]. Бог есть одновременно «огонь посядающий» (Евр. 12: 29) и тот огонь, который «воскресит тела в последний день и облечет их в нетление, а души – в неизменяемость» [4, с. 83]. Этот огонь, который видел Моисей на Синае (Втор. 4: 11), сходит в огненных языках на апостолов (Деян. 2: 1–3), осеняет Савла, превращая его в Павла (Деян. 9: 3), с этим огнем «сочетаются ангелы и высшие силы», более того, они сами являются «палящим огнем» (Евр. 1: 7) [4, с. 84]. Огонь в Библии и огонь в человеке коррелируют между собой.

Грань между человеком и горним миром в православной традиции дана в иконе. Горнее и сам преображенный, достигший святости человек «воображаются» в иконе, они являются «воссиявшими» в Божественном Свете [29, с. 280]. В литургической поэзии ико-

Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, ученый секретарь и старший преподаватель Иваново-Вознесенской духовной семинарии, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии, старший преподаватель Ивановской пожарно-спасательной академии ГПС МЧС России. E-mail: inok_vitil@mail.ru

ны Божией Матери как являющие собой Боговоплощение соотносятся с «кипением светлости» (света), причем этот свет является «присносветящим» и «неистоощаемым», то есть пребывающим в своем свечении всегда и никогда не оскудеваемым [29, с. 3]. Этот свет призван подлинно просветить человека, избавив его от «разумной тьмы», темноты разума [29, с. 3].

Концепт Святого Огня связан не только с известной ежегодной богослужебной традицией в Храме Гроба Господня в Иерусалиме, но и в значительной степени определяет собой оформление сакральных, иеротопических пространств, рукотворное создание символических «Новых Иерусалимов», способствующих мистическому переживанию уже здесь, на земле за богослужением Царства Небесного [14, с. 277–286]. Светом структурно оформляется непосредственное богослужебное пространство, что выражается и в самих архитектурных формах православных храмов как минимум начиная с константинопольской Святой Софии [9, с. 127–133].

Как известно, священник Павел Флоренский именовал «храмовое действие» «синтезом искусств» [41]. Важное место в этом «синтезе» занимает свет, в том числе свет свечей и лампад. Он как бы раскрывает внутреннее архитектурное и иконографическое богатство храма, являющееся образом Царства Небесного. Флоренский подчеркивает, что свет нужен даже для «правильного восприятия» светской картины [40, с. 375]. Икона же, утверждает он, должна восприниматься именно в «неровном и неравномерном, колышущемся, отчасти, может быть, мигающем свете лампы». Ибо, написанная в «полутемной келье» икона и «оживает» только «в соответствующих условиях» [40, с. 377]. Золото в иконографии является важнейшим символическим выражением горнего, надмирного. Флоренский отмечает, что при «дневном, рассеянном свете» золото воспринимается как «варварское, тяжелое, бессодержательное». Однако оно «оживляется» «волнующимся пламенем лампы или свечи, ибо искрится мириадами всплесков то там, то здесь, давая предчувствие иных, неземных светов, наполняющих горнее пространство» [40, с. 377].

То есть свеча, кадило, паникадило, лампада оказываются не просто источником физического света, но и адекватного традиции раскрытия горнего мира для участников богослужения. Это происходит как в коллективном, соборном действии таких участников, так и сугубо индивидуально. Когда к XVI столетию сформировался русский многоярусный иконостас, одновременно сложилась и особая литургическая коллективная драматургия огня [17, с. 445–458].

Например, в XVII веке, судя по чиновникам (последованиям архиерейского богослужения) новгородского Софийского собора, в праздник Крестовоздвижения зажженные свечи в руках служащих священнослужителей описывали в ходе богослужения полный круг в храмовом пространстве [17, с. 459–460]. В московском Успенском соборе в XVII веке сам патриарх раздавал свечи клирикам, а в значимые праздники – царю и боярам. В холмогорском Преображенском соборе тогда же, согласно его чиновнику, архиерей раздавал свечи «властем, священником и певчим по чину и началным людям», при этом «весь народ засветят свещи своя, у ково есть» [17, с. 459]. Такое всеобщее возжжение свечей участниками богослужения было частью литургической драматургии огня, символически раскрывающей присутствие в храмовом пространстве через «синтез искусств» Царства Небесного.

Однако при этом восприятие каждым таким участником храмового пространства было глубоко персоналистичным. Современный исследователь Вс.М. Рожнятовский обращает внимание на тот факт, что важной особенностью светового эффекта является его кажущаяся случайность, при изначально подготовленных условиях для самого эффекта. Храмовое пространство являет собой совокупную художественную и мистическую целостность. Ее восприятие предстоящими в храме верующими представляло собой

«упорядоченную чудесность», сложную ассоциативность, рождало глубоко личностные, персоналистские переживания [34, с. 400–401]. То есть участники «храмового действия» индивидуально, каждый по-особому переживали чудо явления Небесного Царства через золото икон в пламени свечей и лампад.

Такая личностность восприятия порождалась в определенной степени и тем, что «свечи», «у ково есть», действительно были «своими», сделанными собственными руками или купленными у знакомого пасечника, ремесленника, торговца. Все они имели разные размеры и толщину, индивидуальный срок горения, зависящий от многих обстоятельств, в том числе от качеств фитиля и т.д. Воск, переплавленный в свечу, постепенно сгорающую в руках верующего на богослужении, мистерия света, связывающего воедино лики икон и богомольца, являли собой синергию природы, человека, общины, приносящих свой дар Богу. Свет в руках соотносился со светом Христовым и «тем светом» Царства Божия, который раскрывается в храме за богослужением здесь и сейчас.

В свою очередь в XV–XVI веках движение русского монашества, обычно именуемое в литературе иосифлянским, начинает эту реальность литургически раскрытого Царства Небесного распространять на окружающую социальность. Протоиерей Георгий Флоровский считал, что преподобный Иосиф «монашескую жизнь» переживал как «социальное тягло», как «религиозно-земскую службу» [41, с. 33]. Однако, скорее, следует говорить об эсхатологической попытке раскрыть в социальности небесные реалии, рассматривать не только монастырь как небесный «вертоград», иеротопическую икону Нового Иерусалима и райского сада, но превратить всю зону своей хозяйственной ответственности в такую иеротопическую реальность [7]. То есть «иосифлянство» предполагает в качестве главного принципа хозяйственной и общественной деятельности своеобразный эсхатологический иеротопизм, как бы распространение небесного света изнутри обители на мир, вовлечение обработанной человеком природы в эту светоносность, ведь «монахи – свет миру».

Петр I перевернет эти представления с ног на голову. В ходе его церковных реформ уже не литургия воспринимается в качестве источника социальности, а сама социальность начинает рассматриваться как единственное оправдание и цель церковной жизни вообще. Церковь, люди становятся материалом для государственности, развивающейся на основе просветительских идей. Люди служат Просвещению, а не Просвещение людям. Извлечение церковными средствами денег из населения оказывается главным инструментом такого внешнего Просвещения по западным лекалам.

Конечно, петровский духовно-культурный и цивилизационный переворот готовился исподволь внутри самой русской традиции. Уже в XVI веке преподобный Максим Грек резко критиковал хозяйственные практики русского монашества, «ненасытное чрево», служащее для «иночествующих» «причиной бесчисленных зол». Среди характеристик этой «ненасытности» «иночествующих», под которыми он имел в виду, конечно же, своих противников-«иосифлян», Максим Грек называет «богомерзкое взимание пагубных ростов», то есть ссудного процента [15, с. 97].

Как известно, в ветхозаветной книге Второзаконие взыскание ссудного процента со своих единоверцев категорически запрещено: «Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, что можно отдавать в рост; иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост» (Втор. 23: 19–20).

Наличие финансово-хозяйственных взаимоотношений, основанных на ссудном проценте, внутри монастырского пространства, во взаимоотношениях монастыря с крестьянами, свидетельствуют о подспудной секуляризации и разрушении первоначального «иосифлянского» идеала. Мы увидим далее, что на ссудном проценте будет покоиться вся система церковного просвещения в XVIII–XX веках. При этом вся она, в свою очередь, будет основываться на свечной торговле, монополизированной государством.

После Великого раскола XVII века и петровского «Духовного регламента» 1721 года Греко-Российская Церковь постепенно превращается в огромную конструкцию, не только служившую своеобразным каркасом всей государственной системы, но и обеспечивавшую модернизацию России в идейном, образовательном и кадровом отношении. Без церковного образования, духовных училищ, семинарий и академий, такая конструкция была бы невозможна [6, с. 99–101].

Свечная монополия и обеспечила саму возможность развития духовного образования, то есть реализацию просветительского, современного проекта преобразования страны. Происходит поразительная по степени своего духовно-цивилизационного влияния монетизация сакрального, в данном случае – сакрального света, лежавшего, как отмечалось выше, в основе не только литургической восточнохристианской жизни, но и взгляда на человека в целом. Свечная монополия в значительной степени переформатировала то индивидуальное восприятие сакрального в храме, которое описывалось выше. Внешнее, государственное и социальное начинает подавлять внутреннее, определять собой это внутреннее, задавать ему параметры.

На протяжении почти двух столетий перед Русской катастрофой 1917 года монополизированная свечная торговля была одним из ключевых способов обеспечения много-сложного функционирования Греко-Российской Церкви. В период тяжелого кризиса церковных финансов, в самый канун Февральской революции один из писавших на эту тему многочисленных епархиальных публицистов назвал со вполне позитивными коннотациями свечные заводы «главной силой епархиальной машины» [16, с. 15]. Пожалуй, это определение можно применить ко всей свечной монополии.

Первым ее этапом стал указ Петра I от 28 февраля 1721 года «О продаже при церквях восковых свечей старостам церковным, а не посторонним лицам» [24]. Указ требовал от созданного двумя неделями раньше Синода «учинить всенародное объявление, дабы при каждой церкви един был для продажи свеч приставник» [24, с. 362]. Объяснялось это следующим образом: «Понеже мнози быват при церквах, продающие тья, с получением не церкви, но себе прибытку» [24, с. 362]. А «прибыток», говорится далее, «к церковному имению приобщатися должен». «Церковные имения» в соответствии с господствующей на Западе доктриной, объявлялись «имением нищих». Предписывалось выкупить у купцов-частников все имеющиеся церковные свечи «за настоящую цену», то есть фактически конфисковать их с минимальной компенсацией [24, с. 362].

В указе определялось за счет монополизации свечной торговли «построить везде при церквах богадельни, пребывания ради ниществующих больных, которых тамо и кормить по препорции каждой церкви доходов» [24, с. 362].

Конечно, повсеместное строительство богаделен было одной из тех петровских утопий, которые так и не осуществились. Тем не менее, как видим, идея свечной монополии возникает в связи со стремлением поставить всю церковную богослужебную деятельность на службу некоей специфически понятой социальности. То есть духовное и литургически осмысленное стремление прихожан поставить в храме свечи рассматривается в качестве упущенной доселе государственной выгоды. Именно такая эксплуатация религиозной практики будет определять собой дальнейшие шаги по развитию свечной монополии. Собственно, перед нами очередное стремление ограничить свободу своих граждан ради специфически понятой государственной пользы.

Петровский указ длительных последствий не имел. Даже более тридцати лет спустя, в 1755 году Таможенный устав среди товаров, которыми разрешено торговать крестьянам, называет «ладан, восковые пред образа, а сальные для домашнего употребления свечи» [39, с. 483]. Однако пройдет еще несколько десятилетий, и прихожанин уже не сможет принести в храм собственноручно изготовленную свечу или свободно купить такую у купца, которому доверяет.

В начале XIX столетия в России проводится коренная духовно-школьная реформа, приведшая к созданию трехуровневой системы духовного образования (духовные училища, семинарии, академии). В 1807 году для разработки реформы создается специальный Комитет по усовершенствованию духовных училищ (позднее преобразован в Комиссию духовных училищ) [37, с. 420–423]. В качестве источника материального обеспечения всей системы духовного образования архиепископ Феофилакт (Русанов) предложил использовать свечные доходы. Им были составлены «Проект лучшего устройства продажи церковных свечей для образования капитала на содержание духовных училищ» и записка «О выгодах от поставки свечей в церкви по подрядам» [31, с. 7–8].

28 августа 1808 года утвержденный императором Александром I доклад Комиссии духовных училищ «О присвоении церквам исключительного права продажи церковных свеч (свечей)» стал законом [23]. В нем подтверждалось, что «продажа церковных свечей в розницу и счетом» может вестись только «при церквах» [23, с. 552]. Такая продажа запрещалась «во всех лавках и лавочках», а также «на торгах и ярмарках» [23, с. 552]. Утверждалось, что «всякая продажа церковных свечей, несообразная правилам вышепоставленным, есть подлог», надзор за соблюдением этих правил передавался в ведение «градской и земской полиции» [23, с. 553]. При этом церковные старосты, «яко ближайšie блюстители церковного имущества», должны были надзирать, чтобы «нигде, а особливо в вверенном им приходе» не производилась «противозаконная продажа свеч» и доносить о случаях такой продажи в полицию [23, с. 554]. Старосты оказывались заинтересованными в таких доносах, так как выявленные «незаконные» свечи должны были конфисковываться и отсылаться «в церковь того прихода, где подлог был учинен». С самих виновников «незаконной» торговли взыскивалась пеня, вдвое большая стоимости свечей, причем деньги «причислялись к доходам церковным» [23, с. 554].

Возникает финансовая схема, получившая в литературе название «церковно-свечная операция» [11]. Ее сутью являлось создание так называемых банковских «духовно-училищных капиталов», которые и должны были аккумулировать все средства от продажи церковных свечей. В основе этой банковской операции лежат тот самый ссудный процент, который, казалось бы, должен быть отвергнут церковной традицией. Сам финансовый механизм операции хорошо описан уже в названии синодального указа от 8 июня 1809 года «Об отсылке свечной церковной денежной суммы в Государственный Заемный банк и Императорские опекунские советы для приращения процентами» [19, с. 1003].

Епархиальным архиереям было предписано взять под строгий контроль движение денежных сумм от продажи свечей. На приходах вводятся специальные ведомости, фиксировавшие такие суммы. Деньги централизованно вносились епархиями в Комиссию духовных училищ, затем клались в банк, а на проценты финансировалась духовно-школьная реформа. То есть приходской храм оказывался низкой структурой четко выстроенного банковского механизма.

Синод выражал уверенность, что «отрасль свечных церковных доходов необходимо возрасти долженствует» благодаря «исключительному праву Всемилостивейше церквам дарованному» «производить в них различную продажу восковых церковных свечей», то есть монополии. При этом старостам обещались награды в будущем, а притчам давалось обещание когда-нибудь начать их содержание за счет изъятых с приходов средств [19, с. 1004–1005]. Впрочем, как мы видели выше, с самого начала введение продажи свечей в храмах было инициативой государственной власти и не предназначалось для улучшения материального положения самого местного духовенства.

14 ноября 1810 года Святейший Синод издает новый указ с не менее характерным названием, чем предыдущий, – «Об отсылке свечных денег в начале года в Опекунские советы для приращения процентами» [20]. В храмах учитывался весь воск, включая огарки,

а также «от свеч малосгоревших и не зажигаемых по множеству их». Категорически запрещалось иметь на приходах запас воска более шестой части годовой потребности в столицах и третьей – в сельской местности [20, с. 447]. Деньги должны были не лежать мертвым грузом в воске, а поступать в банк и приносить проценты. «Отсылка свечных доходов» в Комиссию духовных училищ, вообще контроль над оборотом «свечных денег» становились теперь одним из главных предметов заботы епархиальных архиереев [20, с. 449].

В капитал Комиссии духовных училищ Святейший Синод внес 1 200 000 рублей, а государственная казна – 1 800 000 рублей. К этим трем миллионам и прибавлялись средства, получаемые от свечных капиталов епархий. Постепенный рост процентов итогового капитала дал возможность начать финансирование строительства новых зданий для духовных школ на местах [37, с. 423–424]. Так на отвергнутом Священным Писанием процентом строилась теперь вся деятельность Греко-Российской Церкви по подготовке своих кадров и шире – цивилизаторском и модернистском преобразовании страны.

Согласно новым нормам, оптовая (так называемая гуртовая) торговля, под которой понималась продажа свечей весом не менее 20 фунтов, могла осуществляться как при храмах (но только для других храмов), так и на фабриках и лавках, специализировавшихся на продаже воска, а также на ярмарках. Розничная продажа могла осуществляться исключительно при храмах [11, с. 119]. Итогом стало возникновение в церквях, впервые в русской церковной истории, специальных свечных лавок.

В XIX столетии государство видело в священнике, с одной стороны, цивилизатора, призванного нести народным массам свет просвещения, понимаемого в петровском и екатерининском духе, с другой – мелкого чиновника, который должен агитировать крестьян за распространение картофеля, оспопрививание, а также «преподавать» им «наставления Начальства» (непреренно с заглавной буквы) о том, как действовать в случае «отравления сырой соленой рыбой» [6, с. 101–103].

С одной стороны, преподавание в семинариях и академиях до середины XIX столетия велось на совершенно чуждом сельским пастырям латинском языке, с другой – в ходе духовно-школьной реформы 1840 года будущие священники стали изучать основы медицины и сельского хозяйства [6, с. 100–103].

Неудивительно, что священник оказался обремененным не только сбором всевозможной чисто светской статистики, бесконечными отчетами по любому поводу, ведением метрических книг, то есть записью актов гражданского состояния, но и поставлен государством через церковную управленческую вертикаль в рамки жесткой финансовой дисциплины в отношении оборота как свечей, так и «венчиковых сумм», то есть сборов за отпевания, шедших на духовные школы.

28 августа 1820 года выходит указ Святейшего Синода «О свечных церковных доходах» [25]. Согласно нему поднимались цены на свечи, при этом от приходов требовалось закупать у торговцев оптом воск и свечи по низжайшим ценам. Особо обращалось внимание на недопустимость «утайки свечного дохода и удержания оного частными лицами» [25, с. 428]. В этот же день издается и синодальный указ «О снабжении консисторий новыми формами ведомостей о свечных доходах» [26]. В нем существующие формы отчетности систематизировались «для облегчения их» и особенно «для вящшей удобства в самой поверке свечных денег» [26, с. 428].

Теперь, в новых консисторских ведомостях, которые должны были заполнять сельские батюшки, указывались такие категории: «Остаток воска и свеч от прошедшего года; количество покупки воска в том году, за который отчет представляется; расход воска и свеч в сем году; показание остатка (или запаса) в последующем году; наличность суммы, вырученной за проданные свечи, высылка для приращения, платеж страховых за пересылку». Приходы сдавали ведомости благочинным, благочинные составляли сводные ведомости

и сдавали в местные духовные правления (округа), те – свои новые сводные ведомости в духовную консисторию (епархиальное управление), та в свою очередь составляла сводную ведомость в Комиссию духовных училищ [26, с. 429].

В результате церковно-школьной реформы начала XIX века большинство приходов, не производивших ранее свечи самостоятельно, впервые сталкиваются с проблемой продажи свечей и соответствующим отчислением доходов от них. Для духовенства это явилось, с одной стороны, серьезным хозяйственным обременением, с другой – источником для коррупции. Изначально предполагалось, что приходы будут оставлять себе из свечных сумм такие средства, которые необходимы для закупки новой партии свечей. Это стало полем всевозможных махинаций.

В законодательстве о свечной монополии изначально заявлялось стремление разрушить удорожающую свечи цепочку, ведущую от частных производителей через оптовую и розничную торговлю до храма. Тем не менее основная часть цепочки сохранялась, только теперь на место частного розничного торговца пришла церковная свечная лавка.

Да и сам оборот возникших свечных лавок при храмах был трудно контролируемым, постоянно происходило утаивание реальных доходов. Например, в Тамбовской епархии в селе с характерным названием Левые Ламки за определенный период официально через лавку продавалось 25 фунтов свечей (11, 3 кг), а огарков от них собиралось до 5 пудов (80 кг) [11, с. 120]. Откуда брались лишние почти 70 кг огарков – не уточнялось.

Бурный рост местных промыслов и промышленности, характерный для пореформенного периода, с неизбежностью вновь и вновь порождал розничную внецерковную торговлю свечами. Естественно, что прихожане, в условиях реальной, пусть и теневой конкуренции, стремились купить свечи подешевле. Частные производители, со своей стороны, стремились максимально уменьшить количество дорогого воска в свечах, заменяя его продуктами химического производства – парафином, церезином, «японской смолой» и т.д. Такие свечи постоянно коптели, а летом буквально таяли на подсвечниках [35, с. 148].

Главными проблемами церковно-свечной операции в пореформенный период стала невозможность синодальных структур контролировать реальные свечные доходы приходов на фоне постоянно растущей инфляции, которая не перекрывалась банковскими процентами.

Становилось очевидно, что невозможно управлять всеми финансовыми вопросами епархий из Петербурга. Особенно значимые изменения в епархиальной жизни произошли в связи с духовно-школьной реформой 1867 года. Согласно утвержденному императором Александром II 14 мая 1867 года уставу духовных семинарий, в состав их правлений должны были войти члены от духовенства, избранные на епархиальных съездах [37, с. 455].

Развитие низшей ступени духовного образования, духовных училищ, также веяло «попечению местного духовенства». Бурный демографический рост духовного сословия привел к тому, что далеко не все сыновья священно- и церковнослужителей могли быть приняты в семинарии в рамках существовавшей с 1808–1814 годов системы штатного финансирования духовных школ из централизованного синодального бюджета. В рамках духовно-школьной реформы 1867 года в духовных училищах и семинариях начинается создание так называемых епархиальных классов, то есть классов, параллельных тем, что финансировались за счет бюджета. Это позволяло увеличить набор в духовные учебные заведения сыновей духовенства. Обсуждение хозяйственных вопросов духовных школ, изыскивание средств на них, особенно на «епархиальные классы» также ложилось на местное духовенство, организованное в периодически собираемые съезды [37, с. 456].

Таким образом, начали развиваться структуры внутрицерковной демократии, реализация решений которых требовала местного финансирования на епархиальном уровне и не могла полностью зависеть от централизованного общецерковного бюджета. Собственно,

предполагалось, что средства на церковные инициативы должны дать прихожане. Главные такие средства по-прежнему поступали от них через свечную торговлю.

21 декабря 1871 года издается указ императора Александра II «О замене свечного сбора процентным с доходов: кружечного, кошелькового и свечного» [22]. Цель указа прямо определялась в его тексте – «для удовлетворения потребностей по учебной части духовного ведомства» [22, с. 614]. Вместо отсылки всех свечных сумм в Петербург теперь требовалось направлять в распоряжение Центрального управления Святейшего Синода установленный процент с церковных сборов, а также свечного оборота. Для Волынской, Литовской, Минской, Могилевской, Полоцкой и Рижской епархий устанавливалась норма 10% от доходов. Все остальные должны были отчислять в пользу Синода 21%. Варшавская, Донская, Камчатская, Якутская епархии, а также Грузинский экзархат объявлялись «состоящими на особом положении», то есть от направления таких процентов освобождались [22, с. 614].

Шестой пункт указа гласил: «Для увеличения церковных доходов представить духовенству каждой епархии, по усмотрению съезда онго, если признают возможным и полезным, ходатайствовать пред Епархиальным Преосвященным об устройстве свечных заводов или свечных лавок на общие церковные средства» [22, с. 615].

Так начинается целая эпоха свечных заводов, значительно изменивших внутреннюю жизнь епархий. Их создание могло произойти только в результате изъятия накопившихся в приходах и монастырях «церковных капиталов», на средства которых и должен был устраиваться завод. Естественно, что это вызвало продолжительные дискуссии, которые велись не только на епархиальных съездах, но и в церковной печати [18].

Создание епархиальных свечных заводов оказалось делом крайне трудным. Так, в Санкт-Петербурге этот процесс начался в 1878 году, но сам завод начал работу только спустя 15 лет, причем с храмов собиралась «беспроцентная ссуда», которую завод не погасил и шесть лет спустя. В конечном счете собранную с приходов сумму назад так и не вернули, а на основании решения епархиального съезда 1899 года передали на счет Александро-Мариинского дома, чтобы за счет процентов с нее содержать это благотворительное учреждение [35, с. 150].

Во всех епархиях вводятся централизованные склады, откуда церковные старосты только и могли теперь получать свечи и масло под угрозой штрафов [35, с. 149]. Их создание встречало активное сопротивление со стороны духовенства. Так, в 1878 году Воронежский епархиальный съезд создал централизованную «комиссию по церковно-свечной операции» для централизованной закупки и перепродажи приходам свечей. При этом 17 благочиний полностью ее проигнорировали, а 19 не избрали комиссионеров, то есть лиц ответственных за финансовое взаимодействие с комиссией. Те свечи, которые раньше закупались приходами по 18 рублей за пуд, теперь стали стоить 24 рубля. Церковные старосты и крестьяне активно протестовали, отказываясь покупать свечи в храмах, и обращались к частникам. Пишущее духовенство протестовало по-своему – через статьи в епархиальной печати. Резкое повышение закупочных цен на свечи священники-публицисты прямо именовали «ростовщичеством» [18, с. 330–332]. Новая «Инструкция церковным старостам» 1890 года вновь строго подтверждала требование получения свечей и масла с епархиальных складов [35, с. 149].

В печати, как церковной, так и светской, велась активная кампания против частных производителей свечей, которые обвинялись в крайней недобросовестности, подделках, использовании химических материалов. Борьба за монополию свечных заводов получала юридическое оформление. Так, в 1886–1887 годах Владимирская духовная консистория пыталась через прокурора воспрепятствовать частной свечной торговле «нижегородского цехового» И.Н. Блинова, добавлявшего, по ее сведениям, в свечи церезин, химическое

воскообразное вещество, но успеха не достигла. Известный владимирский церковный публицист протоиерей Александр Альбицкий посвятил этой борьбе вокруг частника целую брошюру [1].

В церковной печати заявлялось, что на всех частных заводах свечи «выделяются с примесью парафина» [30, с. 7]. В 1874 году Святейший Синод ходатайствовал перед министром финансов о предъявлении частным заводчикам требования изготавливать церковные свечи из «чистого пчелиного воска» [30, с. 8]. Но 10 июня 1886 года указом Синода было «воспрещено ограничение приема от прихожан пожертвований свечами, выделанными не из чистого пчелиного воска» [1, с. 16].

В 1885 году ревизия нескольких епархиальных заводов, проведенная Святейшим Синодом, показала, что среди используемого материала там было достаточно много химических веществ, что, впрочем, старались объяснить огарками от свечей, купленных у частных [30, с. 12].

Между тем, с самого своего возникновения епархиальные свечные заводы попадают в значительную зависимость от иностранных поставщиков. Начинается информационная борьба вокруг поставок в Россию церезина. Ряд изданий помещают материалы, в которых приводится прогноз Вольного экономического общества о скором росте «церезинового производства из нефти в Каспийском регионе». Поэтому, заключают авторы таких публикаций, бесполезно повышать пошлины на немецкий церезин, нужно оставить все как есть [30, с. 12].

После создания епархиальных свечных заводов устанавливается единый стандарт церковной свечи. Теперь ее длина должна была превышать ширину по окружности не менее чем в шесть раз, а самое главное – сама свеча должна была быть белого цвета с красной ниткой [35, с. 148]. То есть цвет свечи практически открыто указывал на ее парафиновое содержание.

Правления заводов избирались на епархиальных съездах духовенства. Оборот заводов также контролировался съездами. Однако сами заводы стали в значительной степени своеобразной «черной дырой», куда уходили церковные средства. Так, Уфимский епархиальный свечной завод при наличии общей задолженности больше ста тысяч рублей на развитие епархиальных учреждений в 1905 году дал меньше девяти тысяч [13, с. 604].

Более того, епархиальные свечные заводы начинают контролироваться германской монополией – Люненбургской воскобелительной, расположенной вблизи Гамбурга и принадлежащей В. Берстлингу [35, с. 151]. При внутренних закупках в 100 тысяч пудов восковых материалов за границей закупалось 250 тысяч пудов, русские епархиальные свечные заводы стали потребителями 9/10 всего мирового так называемого воска [35, с. 151].

Желтый воск стали отбеливать, дабы он не отличался от парафина. Сорты восковых материалов стандартизировали. Использовали, как правило, три таких сорта – «Куба», «Турецкий», «Бенгуэлла» [35, с. 150]. Русский воск отвергался под предлогом его загрязненности и трудности для отбелики [35, с. 151]. В Москве посредником Люненбургской воскобелительни был г-н Брасс. В печати отмечались, что он, собственно, и является сборщиком «дани» с 54 епархиальных заводов с оборотом 54 миллиона рублей [35, с. 152].

Таким образом, государственная монополия, монетизировавшая сакральность «индивидуального чуда» церковной свечи ради некоей сначала социальной пользы, затем просветительского модернового проекта, обернулась зависимостью от иностранной компании. Ссудный процент, лежащий в основе всей «церковно-свечной операции», привел к подчинению епархиальных свечных заводов внешним финансовым силам, причем даже не в России, а в Германии.

Свечная операция в ее епархиальном формате оставалась главным источником средств Русской Церкви. Поэтому прекращение поставок восковых материалов из

Германии в период Первой мировой войны, именовавшееся «восковым голодом», обернулось для Церкви жесточайшим финансовым кризисом.

Подорожание свечей началось в январе 1915 года, кроме того, уменьшался их размер [5]. Цены на свечи росли всю войну, но большинству прихожан причины этого не объяснялись [2, с. 801]. Соответственно росло их раздражение на священноначалие, что являлось одним из революционизирующих факторов. Прихожан через церковные СМИ призывали экономить свечи [42].

На внутреннем рынке исчезают ладан и натуральное оливковое масло [27, с. 2]. Уфимский свечной завод заявляет, что не станет отпускать свечи тем приходам, которые сдают менее 25% огарков [27, с. 2]. То есть свечи теперь требовалось снимать с подсвечников, когда они не догорели на четверть, что тоже вызывало раздражение прихожан.

Казалось бы, в России, по статистике производившей в год 750 тысяч пудов воска, воск должен был быть. Однако в реальности его не было, он скупался и вывозился в Германию, откуда возвращался в Россию уже смешанный с материалами химического производства. Не появился отечественный воск и после экономического разрыва с Германией, вызванного войной [8, с. 449]. Это стали объяснять тем, что отечественное пчеловодство в целом в значительной степени уже загублено иностранной восковой монополией. Министерство земледелия и Святейший Синод разработали специальную программу возрождения пчеловодства [3, с. 532].

Развитие пчеловодства на фоне «воскового голода» становится одной из важнейших тем церковной печати [16]. В 1915–1916 годах издается специальный журнал «Обучение пчеловодству в церковно-приходской школе» [21]. В феврале 1916 года Святейший Синод своим определением утвердил «Правила и программы преподавания пчеловодства в церковных школах» [33]. При школах начинают открываться пасеки [32, с. 159]. Однако обучение детей младшего школьного возраста пчеловодству могло дать экономически значимый результат только спустя несколько десятилетий. Их у Российской империи уже не было.

В 1916 году собирается III Всероссийский съезд представителей епархиальных свечных заводов, которые пытается отрегулировать ситуацию [38]. Хозяйственное управление Святейшего Синода предприняло попытку образовать центральный комитет для объединения всех русских свечных заводов. Однако абсолютно все закупки для этого комитета централизовали и опять передали в руки немца – Штумпфа [8, с. 449–450]. Комитет объявил о том, что восковой материал теперь будет закупаться в Лондоне и поставляться через Архангельск [27, с. 2].

Свечные заводы обращались в центральный комитет Хозяйственного управления Святейшего Синода с просьбой начать принудительную конфискацию воска у частных скупщиков, что, конечно, не могло не ударить и по пчеловодам [28, с. 528].

Ситуация активно обсуждалась в церковной и светской печати, констатировалось, что в ней виноваты «наши батюшки, заведующими епархиальными свечными заводами», которые ввозили все предвоенные годы в Россию немецкий церезин («миллионный ввоз искусственного воска») под видом «натурального воска из Америки», а у русских пчеловодов мелкие партии натурального воска не закупали [12, с. 269–270]. Указывалось, что даже церезин ввозился в Россию русский, так как производился он внутри страны и затем вывозился в Германию, перепродававшую его русским свечным заводам [12, с. 270].

В печати особо подчеркивалось, что церезин убил не только отечественное пчеловодство, но и «живопись церквей», которую из-за копоты приходится возобновлять уже через 20–30 лет, тогда как «при горении натурального воска» она бы «совсем не разрушалась». «Посмотрите, – восклицает один из публицистов, – в любом храме, даже столп, какая копоть, какой дым поднимается, когда горят многочисленные свечи. Это работа церезина» [12, с. 270].

То есть свечная монополия, став монополией уже не российского государства, а иностранных фирм, систематически убивала то самое храмовое пространство «синтеза искусств», в котором и должно было совершаться через свет свечей раскрытие для молящегося в золоте икон Царства Небесного. При этом разразившийся «восковой» кризис неожиданно дал мощный толчок развитию литургического пространства.

К концу XIX столетия происходит профессионализация церковных хоров практически на всех приходах. Если раньше крестьяне считали за счастье бесплатно петь в хоре, то теперь они начинают требовать за это деньги. Сложившиеся везде хоры разорвали литургическое пространство, вытеснив основную массу прихожан в положение статистов, практически не участвующих в богослужении. Теперь же из-за отсутствия денег многих хористов приходилось сокращать. В итоге возникает достаточно широкое движение за народное пение в храмах, подробно разрабатывается репертуар, методика организации такого пения [10]. Таким образом, «восковой кризис», разрушение всей внешней по отношению к храмовому пространству «свечной монополии» способствовал литургическому творчеству духовенства и мирян, частичному восстановлению «синтеза» «храмового действия», о котором когда-то писал отец Павел Флоренский.

Как православный священник могу предположить, что такому восстановлению способствовало и освобождение от греха антибиблейского ссудного процента «церковно-свечной операции», духовно довлевшего над приходами.

Литература

1. *Альбицкий, Александр, прот.* Дело о незаконной торговле церковными свечами в городе Владимире и решение этого дела в Правительствующем Сенате. Владимир: Типо-литография В.А. Паркова, 1895. 30 с.
2. *Андрей (Ухтомский), еп.* О ценах на церковные свечи // Уфимские епархиальные ведомости. 1916. № 24 неоф. С. 801.
3. *[Беграмов А.И.]* Докладная записка члена Комитета по делам епархиальных свечных заводов при Хозяйственном управлении Св. Синода статского советника А.И. Беграмова. Об организации скупки воска в Ставропольской, Тифлисской, Полтавской губерниях и Кубанской области // Уфимские епархиальные ведомости. 1916. № 16 оф. С. 530–532.
4. *Бэлз, Робер.* Безвидный свет: введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции: [сирийские мистические тексты] / пер. с фр., коммент. Т.А. Сениной, Г.М. Кесселя; ред. и пер. с сирийск. М.Г. Калинина [и др.]; пер. с арабск. Д.В. Черкашина; ред., сост. и коммент. А.М. Преображенского. М.: Познание, 2021. 391 с.
5. *Вздорожание церковных свечей* // Рязанские епархиальные ведомости. 1915. № 5 неоф. С. 211.
6. *Виталий (Уткин И.Н.), иеум.* К характеристике постсекулярности в свете истории российской секуляризации: православное духовенство как инструмент модерна в России XVIII – первой половины XIX века // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 97–110.
7. *Виталий (Уткин И.Н.), иеум.* Преподобный Иосиф Волоцкий и Русский путь [Электронный ресурс] // ИСТИНА: Интеллектуальная система тематического исследования наукометрических данных. Режим доступа: <https://istina.msu.ru/smi/event/333669683/show/> (дата обращения: 11.02.2021).
8. *Восковой голод* // Рязанские епархиальные ведомости. 1916. № 10 неоф. С. 448–450.
9. *Годованец А.Ю.* Икона из света в пространстве Св. Софии Константинопольской // Пространственные иконы: Перфомативное в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2011. С. 119–142.
10. *Жерновков Николай, диак.* Организация общенародного церковно-богослужебного пения // Рязанские епархиальные ведомости. 1915. № 8 неоф. С. 280–286; № 9 неоф. С. 329–334; № 10 неоф. С. 374–379; № 11 неоф. С. 409–413; № 12–13. С. 476–480; № 16 неоф. С. 632–637.
11. *Иконников С.А.* Церковно-свечная операция и создание свечных заводов в епархиях Центрального Черноземья в конце XIX века: к истории вопроса // Ученые записки: Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2018. № 4 (48). С. 117–124.
12. *К недостатку воска* // Рязанские епархиальные ведомости. 1915. № 6–7 неоф. С. 269–270.
13. *Кулясов Алексей, свящ.* Епархиальные съезды за 50 лет (1867–1917 годы) // Уфимские епархиальные ведомости. 1916. № 15 неоф. С. 513–519; № 16 неоф. С. 537–544; № 17 неоф. С. 574–579; № 18 неоф. С. 599–607.
14. *Лидов А.М.* Святой Огонь: Иеротопические и искусствоведческие аспекты создания «Новых Иерусалимов» // Новые Иерусалимы = [Текст]: New Jerusalem: иеротопия и иконография сакральных пространств / [Науч. центр восточнохристианской культуры]; ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2009. С. 277–312.
15. *[Максим Грек, прп.]* Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / [предисл.:

- послушник Моисей]. Ч. 1: Нравоучительные сочинения. [Сергиев Посад]: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1910. IV, 287, III, [3] с.
16. *Масловский В.А.* Восковой голод и вопрос о развитии епархиального пчеловодства // Пензенские епархиальные ведомости. 1917. № 1. С. 14–23; № 2. С. 35–45.
 17. *Мельник А.Г.* Драматургия огня в пространстве русских храмов в XVI–XVII вв. // Пространственные иконы: Перфомативное в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2011. С. 443–473.
 18. *Наумов Д.В.* Дискуссия православного духовенства по поводу церковно-свечной операции и создания епархиальных свечных заводов в местной периодической печати (по материалам «Воронежских епархиальных ведомостей» // *Via in tempore*: История. Политология. 2020. Т. 47. № 2. С. 327–337.
 19. Об отсылке свечной церковной денежной суммы в Государственный Заемный банк и Императорские опекунские советы для приращения процентами. 23.694. – Июня 8. Синодский // Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). Собр. 1-е. Т. XXX. СПб.: Тип. 2 Отд. Собств. е.и.в. Канцелярии, 1830. С. 1003–1006.
 20. Об отсылке свечных денег в начале года в Опекунские советы для приращения процентами. 24.418. – Ноября 14. Синодский // ПСЗРИ. Собр. 1-е. Т. XXXI. СПб.: Тип. 2 Отд. Собств. е.и.в. Канцелярии, 1830. С. 446–450.
 21. Обучение пчеловодству в церковно-приходской школе / ред.-изд. А.И. Сыромятников. Одесса (Херсонск. губ.), 1915–1916. Ежемес. 1915. № 1–6; 1916. № 1. 204 с.
 22. О замене свечного сбора процентным с доходов: кружечного, кошелькового и свечного. 49045. – Декабря 21. Именной, объявленный Сенату Святейшим Синодом 15 января 1871 года // ПСЗРИ. Собр. 2-е. Т. XLV. Отд. 2. СПб.: Тип. 2 Отд. Собств. е.и.в. Канцелярии, 1870. С. 614–615.
 23. О присвоении церквам исключительного права продажи церковных свеч (свечей). 23.254. – Августа 28. Высочайше утвержденный доклад Комиссии Духовных училищ // ПСЗРИ. Собр. 1-е. Т. XXX. СПб.: Тип. 2 Отд. Собств. е.и.в. Канцелярии, 1830. С. 551–552.
 24. О продаже при церквах восковых свеч (свечей) старостам церковным, а не посторонним лицам. 3746. – Февраля 28. Именной, объявленный из Синода // ПСЗРИ. Собр. 1-е. Т. VI. СПб.: Тип. 2 Отд. Собств. е.и.в. Канцелярии, 1830. С. 362.
 25. О свечных церковных доходах. 28.396. – Августа 28. Синодский // ПСЗРИ. Собр. 1-е. Т. XXXVII. СПб.: Тип. 2 Отд. Собств. е.и.в. Канцелярии, 1830. С. 427–428.
 26. О снабжении консисторий новыми формами ведомостей о свечных доходах. 28.396. – Августа 28. Синодский // ПСЗРИ. Собр. 1-е. Т. XXXVII. СПб.: Тип. 2 Отд. Собств. е.и.в. Канцелярии, 1830. С. 428–432.
 27. От Комитета Уфимского Епархиального свечного завода // Уфимские епархиальные ведомости. 1916. № 4 оф. С. 120–123.
 28. От Комитета Уфимского Епархиального свечного завода: Протокол от 20 июля 1916 года // Уфимские епархиальные ведомости. 1916. № 16 оф. С. 525–530.
 29. *Плюханова М.Б.* «Кипение света»: Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб.: Пушкинский Дом, 2017. 602 с.
 30. По вопросу о злоупотреблениях по выделке и продаже церковных свечей и деревянного масла // Пензенские епархиальные ведомости. 1887. № 15 оф. С. 6–14.
 31. *Покровский Иоанн, свящ.* Общие способы содержания д. училищ в России: от преобразования их при имп. Александре I до настоящих дней. СПб.: [б. и.], 1861. 24 с.
 32. Постановление съезда представителей епархиальных свечных заводов // Пензенские епархиальные ведомости. 1916. № 4. С. 156–160.
 33. Правила и программы преподавания пчеловодства в церковных школах. Утверждены определением Святейшего Синода от 15–18 февраля 1916 г. // Киевские епархиальные ведомости. 1916. № 17. С. 181–190.
 34. *Рожнятовский Вс.М.* Перфомативная иконография. Световые эффекты в пространстве восточнохристианского храма // Пространственные иконы: Перфомативное в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2011. С. 393–442.
 35. *Ропакова Е.Н.* К вопросу об организации и функционировании епархиальных свечных заводов в России (2-я пол. XIX – нач. XX вв.) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы IX международной научно-богословской конференции, посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви. Санкт-Петербург, 28–29 сентября 2017 года. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 2018. С. 148–153.
 36. *Сержантов П.Б.* Исихастская антропология о временном и вечном / Российская акад. наук, Ин-т философии РАН. М.: Православный паломник-М, 2010. 317 с.
 37. *Смолич И.К.* История Русской церкви. Кн. 8. Ч. 1: 1700–1917. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. 798, [1] с.
 38. Съезд представителей епархиальных свечных заводов // Пензенские епархиальные ведомости. 1916. № 3. С. 113–116.
 39. Таможенный устав. 10.486. – Декабря 1 // ПСЗРИ. Собр. 1-е: С 1649 по 12 дек. 1825 г. Т. XIV. СПб.: Тип. 2 Отд-я Собств. е. и. в. Канцелярии, 1830. С. 462–484.
 40. *Флоренский, Павел, свящ.* Храмовое действо как синтез искусств / Священник Павел Флоренский // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 370–382.
 41. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2009. 841, [3] с.
 42. Экономьте в свечах церковных! // Рязанские епархиальные ведомости. 1915. № 4 неоф. С. 169–170.

Аннотация. В статье на фоне описания места сакрального света в храмовом литургическом пространстве и восточно-христианской мистике проанализирован процесс формирования внешней государственной монополии на свечную торговлю в России. Описывается так называемая церковно-свечная операция, основанная на ссудном проценте и призванная обеспечить через духовные учебные заведения устойчивость процесса модернизации России. Утверждается, что стандартизация свечей разрушила персоналистичность переживаний верующими символизма храма и богослужения. Показано, как внешняя государственная монополия на свечи привела через создание системы свечных заводов к экономической зависимости Русской Церкви от международной монополии. Затронут процесс восстановления полноценности храмового литургического пространства в ходе «воскового кризиса» периода Первой мировой войны через организацию общенародного пения за богослужением.

Ключевые слова: Церковь, «храмовое действо», «синтез искусств», сакральный свет, синергия, иеротопия, церковная свеча, монополия, ссудный процент, церковно-свечная операция, свечные заводы, воск, парафин, церезин, «восковой голод», Первая мировая война, народное пение.

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), secretary of the Council of Bishops of the Ivanovo Metropolia, secretary of the Academic Council of the Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary, head of the Missionary Department of the Ivanovo-Voznesensk Diocese (inok_vitl@mail.ru)

Sacral Light Monetization: Political Economy of Church Light from Peter I till the “Wax Hunger” of the First World War

Abstract. In the article the author analyzes the process of the formation of the external state monopoly of the candle trade in Russia against the background of the description of the sacral light place in the church liturgical space and eastern Christian mysticism. The author describes the so-called “church-light” operation based on the lending rate and meant to secure stable modernization process in Russia through spiritual educational institutions. It claims that candle standardization destroyed the personalistic aspect of the church symbolism and the divine service interpretation by the believers. The author shows how the external state monopoly of the candle trade led, through the system of candle factories foundation, to the economic dependence of Russian Orthodox Church on international monopoly. The article also deals with the restoration of the church liturgical space usefulness in the time of the “wax crisis” during the First World War through the organization of public singing after service.

Keywords: Church, “Temple Action”, “Art Forms Synthesis”, Sacral Light, Synergy, Hierotopy, Church Light, Monopoly, Lending Rate, Church Light Operation, Candle Factories, Wax, Paraffin, Ceresin, “Wax Hunger”, First World War, Public Singing.

Имперские заботы

{ Раздел третий }

В.В. Шимов
Россия и Европа как система цивилизаций

Г.С. Зурнаджян
Духовно-политическое учение митрополита Филарета (Дроздова) о монархии

А.В. Макаркин
Церковь в Российской империи.
От абсолютной к дуалистической монархии

М.А. Токмачева
Духовно-нравственные аспекты семейного воспитания в династии Романовых



Россия и Европа как система цивилизаций

Споры, является ли Россия частью Европы или отдельной цивилизацией, ведутся не первый век. Само существование этого спора говорит о том, что Россия действительно тесно связана с Европой, но в то же время не «вписывается» в нее по многим параметрам.

В России в рамках цивилизационного подхода сложился целый спектр школ, обосновывающих идею России как особой цивилизации, то есть территориально локализованного культурно маркированного сообщества, обладающего более или менее обособленной логикой социально-исторического развития [1]. В этом контексте можно вспомнить панславизм Н.Я. Данилевского, византизм К.Н. Леонтьева или евразийство во всех его вариациях.

Пожалуй, наиболее поздней и оригинальной интерпретацией России как отдельной цивилизации можно считать концепцию В.Л. Цымбурского, появившуюся в 1990-х годах. Цымбурский рассматривал Россию как геополитический «остров», расположенный в глубине континента и отделенный от других локальных цивилизаций межцивилизационными территориями-проливами (лимитрофами) [2]. Сами цивилизации Цымбурский определял как «особые человечества», консолидированные в рамках общей «сакральной вертикали» – религии или идеологии, соотносящей культуру, социальную практику и геополитику группы народов с трансцендентной высшей реальностью [3, с. 212].

Говоря о жизненных циклах локальных цивилизаций, Цымбурский выделяет в них две универсальные стадии: «высокой» аграрной культуры и «городской революции», в ходе которой «горожане с отдаляющимся от аграрного цикла бытовым укладом и мироучувствованием, с особой экономикой и личностными эталонами трансформируют культурно-идеологическую, а иногда и политическую жизнь народа или группы народов, составляющих этническое ядро цивилизации» [4, с. 160]. «Городская революция», как правило, сопровождается острыми социально-политическими конфликтами и радикальной трансформацией «сакральной вертикали» цивилизации.

Еще одной значимой новацией цивилизационной концепции Цымбурского является понятие *системы цивилизаций* [5] (по-другому ее можно определить как *ойкумену*). Именно в этом контексте он рассматривает взаимоотношения России и Европы. В рамках ойкумены локальные цивилизации оказываются сцепленными, связанными в систему. Между ними формируются обширные контактные переходные зоны (лимитрофы), происходит интенсивный культурный и технологический обмен, взаимопроникновение этнических групп, принадлежащих к разным цивилизационным традициям.

Шимов Всеволод Владимирович, кандидат политических наук, доцент, доцент кафедры политологии Белорусского государственного университета. E-mail: vs.shimoff@gmail.com



Сцепляясь в единую систему, локальные цивилизации начинают конкурировать за доминирование в рамках общей ойкумены. В результате может появляться цивилизация-гегемон, распространяющая свое культурное и политическое влияние далеко за пределы собственной геополитической платформы, не только на варварские периферии, но и на другие входящие в ойкумену цивилизации. Классическим примером может служить эллинизация обширной ближневосточной ойкумены после походов Александра Македонского, которая стала своего рода глобализацией древнего мира, во многом аналогичной той, что происходит сейчас, уже в подлинно мировых масштабах и на новой технологической ступени. С этой точки зрения, современный мир можно рассматривать как *глобальную ойкумену*, в рамках которой все локальные цивилизации оказываются сцепленными в единую систему и опутанными плотной сетью взаимосвязей и зависимостей.

Опыт как эллинской, так и современной глобализации вскрывает тенденцию к формированию социальных структур, более масштабных, чем локальные цивилизации. И как локальные цивилизации стремятся взламывать свои внутренние барьеры, интегрировать и ассимилировать входящие в них группы, аналогичному процессу подвергаются уже сами локальные цивилизации в рамках формирующейся глобальной ойкумены. Размывание цивилизационных границ, перемешивание этнических групп и культурных традиций – это все это характерные признаки любого глобального «Вавилона», в рамках которого на базе этого социокультурного «винегрета» постепенно кристаллизуется новое глобальное информационно-культурное поле и универсальная космополитическая идентичность.

Разумеется, ни современная, ни тем более эллинская глобализация не смогли реализовать эти тенденции в полной мере. Глобализационные тенденции, будь то в рамках локальных цивилизаций или надцивилизационной ойкумены, постоянно сталкиваются с противодействием трайбализма, восходящего к первобытной социальности малых групп, в рамках которых формировался человек. Именно поэтому восходящий процесс глобализации носит нелинейный характер, сопровождается регулярными откатами и обрушениями глобальных и цивилизационных структур.

Россия и Европа представляют собой частный случай образования системы цивилизаций, или межцивилизационной ойкумены.

В.Л. Цымбурский выделял целый набор внешних признаков-маркеров, по которым европейскую цивилизационную платформу можно отличить от российской. Для Европы это пересечение романо-германской этничности, латинского письма и исторического распространения западного христианства, для России – славянской (русской) этничности, кириллицы и православия соответственно. Там же, где эти признаки-маркеры смешиваются в произвольных комбинациях, лежат межцивилизационные территории-лимитрофы [3]. Однако почему эти признаки следует считать маркерами именно межцивилизационных отличий, а не региональными различиями внутри одной цивилизации?

Очевидно, связано это с тем, что культурные различия, которые на первый взгляд выглядят не столь значительными, вошли в резонанс с геополитической логикой развития христианской ойкумены. Ключевой предпосылкой для будущего цивилизационного размежевания Европы и России стало разделение христианского мира на католический Запад и православный Восток. Этому, в свою очередь, способствовал изначальный греко-латинский дуализм средиземноморской античной цивилизации. В эпоху могущества Римской империи, которая была политическим выражением этой цивилизации, это был действительно дуализм в рамках одной цивилизационной традиции. Однако закат и упадок Рима привел к резкому снижению связности христианских Западного и Востока, их постепенному расхождению и оформлению обособленных социокультурных систем, а накопление обрядовых и догматических отличий в конечном счете закончилось формальным разрывом.

На руинах западной Римской империи возникла система варварских королевств, объединенных в рамках католической церкви и Священной римской империи. Эта система вполне отвечала критериям «особого человечества», то есть отдельной локальной цивилизации со своими внутренними связями, которая отчетливо противопоставляет себя внешнему окружению, в том числе вчерашним единоверцам на Востоке, где слабеющая Византия сформировала вокруг себя собственную ойкумену из варварских, преимущественно славянских, «королевств». Северной частью этой ойкумены была и Древняя Русь.

Конечно же, граница между христианскими Западом и Востоком всегда оставалась гораздо более проницаемой, чем между христианским и исламским мирами и тем более удаленными не монотеистическими цивилизациями. Эту проницаемость обеспечивала общая система смыслов и кодов, задаваемая как христианством, так и античным наследием. Запад и Восток остались частями одной ойкумены, что означало достаточно высокую степень взаимосвязи между входящими в нее цивилизациями. Относительная прозрачность цивилизационной границы вполне объясняет и периодические попытки преодолеть, снять ее вообще, будь то попытка включить православных в западный мир путем унии с Римом или европеизация России уже в Новое время. Однако все эти попытки неизменно наталкивались на непреодолимую логику внутренней социокультурной и геополитической динамики уже оформившихся и обособившихся локальных цивилизаций.

Показательно в этой связи то, что религиозный раскол внутри западного мира, спровоцированный Реформацией, уже не смог нарушить цивилизационную связность Европы, а затем и вовсе был снят из-за общего упадка религиозного мировоззрения и выстраивания сакральной вертикали модернизированного Запада вокруг секулярных учений. Западный мир оформился как цивилизационная целостность, и места для России внутри этой целостности уже не было.

Древняя Русь, став частью православной византийской ойкумены, оказалась за бортом того феодального католического мира, в рамках которого формировалась европейская цивилизация. Несмотря на попытки киевских князей породниться с европейскими феодальными домами или вовлеченность Новгорода в дела немецкой Ганзы, в целом Русь всегда оставалась на дальней периферии политической системы Европы. Политическая обособленность усугублялась обособленностью культурно-религиозной. Нарастающая отчужденность между католиками и православными подпитывалась культурно-языковыми отличиями, обретавшими значение маркеров «свой – чужой». В частности, особую роль здесь сыграло различие письменностей, на которое указывал В.Л. Цымбурский. Латинское письмо, которое перешло в наследство от слабеющей и умирающей латыни к новым европейским языкам, становилось важным маркером принадлежности к западному миру. Русская языковая традиция развивалась на местной славянской основе под греческим, а не латинским влиянием. Кроме того, кириллическое письмо, адаптированное к славянским языкам, надежно отгораживало Русь не только от западной, но и от греческой языковой традиции. Греческая культура служила образцом для русской, которая, однако, никогда не отождествлялась с греческим универсумом и не растворялась в нем. Таким образом, культурно-языковая обособленность Руси как от латинского, так и от греческого мира была важной предпосылкой для ее последующей трансформации в отдельную цивилизацию.

Ключевым фактором преобразования Руси из варварской окраины византийской ойкумены в цивилизацию стала уникальная геополитическая ниша, которую смогли занять и освоить русские. Обширные пространства северной Евразии оставались последним крупным «месторазвитием» на материке, не освоенном ни одной цивилизацией. Это было связано с суровостью местных природно-климатических условий, неблагоприятных для развития аграрных цивилизаций, которые первоначально осваивали зоны с теплым тропическим и субтропическим климатом и лишь потом распространялись на север.

Европа, как и Россия, тоже относится к числу «поздних» северных цивилизаций, однако она локализована на западной оконечности евразийского материка, омываемой теплыми морями и атлантическими течениями и в силу этого имеющей достаточно мягкие природно-климатические условия.

Северная Евразия с резким континентальным климатом, удаленная от естественной атлантической «печки», представляла гораздо более трудное пространство для развития цивилизации. Именно поэтому она на протяжении тысячелетий оставалась, по выражению В.Л. Цымбурского, полупериферией, то есть глубоким тылом цивилизаций, расположенных в более благоприятных агроклиматических условиях. Это была зона обитания кочевых племен, практиковавших «набеговую экономику» и время от времени создававших империи, сколь обширные, столь и недолговечные.

Русь, изначально располагавшаяся на западной окраине этого региона, впервые в истории смогла интегрировать его в рамках аграрной цивилизации и созданных этой цивилизацией регулярных государственных институтов. Аграрный способ хозяйствования обеспечил русскому этносу демографический перевес над малочисленными племенами и народностями и позволил ему заполнить собой геополитический вакуум на севере Евразии.

К слову, культурно-языковая однородность России является еще одним принципиальным отличием от Европы, всегда представлявшей собой бурлящий котел этносов, ни один из которых никогда не мог получить абсолютного политического и культурного превосходства. Это в конечном счете обусловило закрепление европейской политической структуры в формате «воюющих царств». Напротив, Россия с ее выраженной этнокультурной доминантой, всегда тяготела к модели цивилизации-империи.

Таким образом, населенная культурно маркированным, «выделенным» народом, занимающая обширную и специфическую геополитическую нишу – внутриконтинентальный «остров», отделенный от других локальных цивилизаций полосой пространств-лимитрофов, Россия обладает всеми необходимыми признаками, позволяющими определить ее как самостоятельную локальную цивилизацию.

Трансформацию Руси из варварской периферии византийского мира в отдельную локальную цивилизацию В.Л. Цымбурский связывает с появлением концепции «Москва – третий Рим», которая, с одной стороны, была «похищением» наследия рухнувшей Византии и в то же время – заявкой на роль «особого человечества».

Вместе с тем цивилизационное становление России осложнялось рядом обстоятельств. Суровые природно-климатические условия северной Евразии делали аграрный базис русской цивилизации весьма уязвимым, обуславливая низкую продуктивность сельского хозяйства и, следовательно, разреженность и относительную малочисленность населения. Это усугублялось длительным деструктивным воздействием «набеговой экономики» кочевых империй, в орбите которых находилась Русь и в борьбе с которыми происходил ее цивилизационный рост.

Россия с ее разреженным населением и малопродуктивным хозяйством «увязала» в своих обширных и холодных пространствах, которые давали молодой цивилизации необходимую геополитическую глубину, но при этом осложняли и тормозили ее развитие.

Низкая продуктивность сельского хозяйства, скудость прибавочного продукта, расположение в глубоком северном тылу основных аграрных цивилизаций Евразии, то есть на обочине торговых путей – все это обуславливало слабость городов и городского класса, основных локомотивов технологических и культурных новаций. Основными несущими опорами русской цивилизации становились церковь и суровое милитаризованное государство. Именно эти два института обеспечивали культурную, политическую и экономическую связность формировавшейся русской цивилизационной платформы.

В рамках христианской ойкумены Россия и Европа представляли два во многом противоположных пути развития.

Европа – расположенное в климатически благоприятной зоне тесное геополитическое пространство с изрезанной береговой линией и пересеченным рельефом, пестрая этнокультурная мозаика, структурированная в формате «воюющих царств». Перманентная конкуренция между «воюющими царствами», обостренная геополитической теснотой континента, подталкивала их к внешней морской экспансии, а сильный торгово-авантюрный элемент, присущий европейской цивилизации, трансформировал эту экспансию в мощный экономический и технологический рост, породив капитализм и промышленную революцию, которые обеспечили глобальное доминирование западного мира.

Россия – этнически однородная цивилизация-империя, «зарывшаяся» в сложные и холодные пространства северной Евразии. Обладая гораздо более малочисленным и разреженным в сравнении с Европой населением, расположенная на периферии мировых торговых путей, Россия не могла иметь сильный городской класс, аналогичный европейскому, поэтому основным социальным мотором, скреплявшим общество и обеспечивавшим геополитическую экспансию, здесь было милитаризованное «деспотическое» государство.

Эта модель была рождена в условиях «трудных» геополитических пространств и противоборства с варварскими «кочевыми империями», обеспечив появлению аграрной цивилизации там, где это ранее было невозможно. Это была очень успешная модель для своего места и времени, однако объективные природно-климатические, демографические и ресурсные ограничения делали здесь весьма маловероятной ту взрывную трансформацию, которую пережила Европа, или, во всяком случае, на это потребовалось бы гораздо больше времени.

Россия, как и другие аграрные цивилизации, оказалась в режиме догоняющего развития, поставленная перед фактом капиталистической революции на Западе и вынужденная встраиваться в создаваемую им глобальную ойкумену. В.Л. Цымбурский описал эту ситуацию как цивилизационное двоеритмие, когда внутренний ритм русской цивилизации оказывался встроенным в логику развития цивилизации-гегемона, то есть Запада.

В рамках глобальной вестернизированной ойкумены Нового времени Россия оказалась в положении полупериферии, или, по определению Б. Кагарлицкого, «периферийной империи». Оставаясь мощным политическим центром, она вместе с тем встраивалась в создаваемые Западом мирохозяйственные связи, специализируясь на преимущественно сырьевом экспорте и сохраняя многие черты социальной архаики и технологической отсталости по отношению к мир-системному «ядру» [6].

Резкое усиление и технологический рывок западной цивилизации стали мощным ударом по цивилизационной идентичности России, ее статусу как «особого человечества». Русская сакральная вертикаль, основанная на мифологии Третьего Рима, строилась на представлении о России как об оплоте «истинного» христианства, в противовес «еретическому» Западу.

Реалии Нового времени, в которых Запад занял роль лидера, а Россия оказалась в числе «отстающих», опрокидывали эту схему. И если для цивилизаций за пределами христианской ойкумены доминирование Запада было вызовом сугубо внешней и чуждой силы, то в России это обернулось тем, что В.Л. Цымбурский назвал «комплексом похищения Европы», то есть попыткой вписаться в Европу, стать частью «цивилизованного мира», отказавшись от собственного цивилизационного проекта. Как уже говорилось, подобная метаморфоза оказывалась возможной благодаря объективной цивилизационной близости между Россией и Европой, их нахождением в пространстве общей культурной ойкумены.

Россия как более слабый цивилизационный центр оказалась в положении цивилизации – спутника Европы. В то же время накопленная Россией геополитическая масса и мощная инерция культурного своеобразия делали невозможными ее простое включение в Европу и растворение в ней. На идейном уровне начинается пресловутая борьба «западников» и «славянофилов», то есть сторонников «европейского» и «особого» пути России. При этом переживание «неинтегрированности» России в Европу, ее «отсталости» довольно быстро придает русскому западничеству деструктивный, пораженческий и нигилистический характер.

Во второй половине XIX века начинается интенсивная модернизация России, ее перестройка из консервативной сословной аграрной империи в современное городское индустриальное общество. В.Л. Цымбурский определяет этот процесс как «городскую революцию», которая подталкивалась не только модернизационными импульсами, идущими с Запада, но и внутренним хронополитическим ритмом русской цивилизации.

Как и любая другая, «городская революция» в России сопровождалась обострением социальных и идеологических противоречий. Сакральная вертикаль, основанная на консервативной православной традиции, уже была изрядно расшатана под напором вестернизации, и «городская революция» не могла не породить своей версии «реформации», провозглашающей некий новый порядок и отрицающей предшествующую традицию.

Именно в качестве такой «русской реформации» В.Л. Цымбурский рассматривает большевизм. Однако если рассматривать большевизм как «русскую реформацию», следует учитывать, что порождена она была не только внутренними факторами, но и теми специфическими отношениями, которые выстроились между Россией и Западом в Новое время.

Следует отметить, что на роль «русских протестантов» в наибольшей степени подходила западническая часть русского городского класса как наиболее оппозиционно настроенная по отношению к социальному строю императорской России и воспринимавшая его как главное воплощение «варварства» и «отсталости». Умеренная (либеральная) часть западников видела дальнейший путь России в подражании модели капиталистического буржуазного Запада. Однако появилась и радикальная (социалистическая) фракция русских западников, ориентированная на преобразование социального порядка не только в России, но и на Западе, и во всем мире.

Марксизм, на который идейно опирались русские социалисты, можно рассматривать как попытку «второй реформации» на Западе, то есть попытку низвергнуть сложившийся там либерально-буржуазный строй (прологом к которому была Реформация первая), заменив его новым, коммунистическим порядком. Однако социально-политические институты западного мира смогли демпфировать радикальный марксизм и свести его к умеренному социал-реформизму.

В России, где капитализм носил запаздывающий и периферийный характер, переплетаясь с социальной архаикой домодерного общества, таких механизмов-демпферов на пути революционного марксизма не оказалось. Революционный марксизм в силу своей радикальности и несистемности оказался практически идеальным аналогом протестантизма, оседлав брожение русской «городской революции» и сокрушив как своих оппонентов из консервативного лагеря, так и представителей более умеренных (а значит, и менее пассионарных) течений русской «западнической реформации».

Большевизм по своей природе не был предназначен на роль сакральной вертикали локальной цивилизации и был вынужден выполнять эту функцию помимо собственной воли. Марксистская философия, из которой он вырос, была порождением глоболизирующей капиталистической ойкумены. Это была версия космополитического глобализма, стремившаяся не просто выйти за рамки отдельных локальных цивилизаций или наций, но

преодолеть их, создать новый мир «без России, без Латвий», как это поэтически выразил В. Маяковский.

В этом отношении большевизм не был уникален – аналогичным явлением, стремившимся к преодолению цивилизаций, этносов и прочих культурно ограниченных социальных групп, были в свое время монотеистические культы – христианство или ислам. Экспансия монотеистических культов стала грандиозным цивилизационным катаклизмом, потрясшим основы многих локальных цивилизаций древности и радикально перекроившим саму цивилизационную карту. Вместе с тем, «отменить» логику структурирования мира в рамках локальных цивилизаций эти религии не смогли, в итоге породив собственные цивилизационные ойкумены и став основой для сакральных вертикалей отдельных локальных цивилизаций. В сходном положении оказался и большевизм, универсалистские устремления которого натолкнулись на логику цивилизационного развития как России, так и всего мира.

Большевизм был ориентирован на глобальную социалистическую революцию, направленную на построение нового общества в масштабах всего мира, и рассматривал русскую революцию лишь как начальный этап этого грандиозного процесса, а саму Россию – как плацдарм мировой революции, «дрова» в костре мирового пожара. Соответственно, Россия как цивилизация оказалась «в плену» той глобальной миссии, которой следовал большевизм.

Российская государственность оказалась перекодированной в терминах новой универсалистской сакральной вертикали. СССР мыслился как прообраз будущей мировой социалистической федерации, где Россия формально стала лишь одной из республик, наравне с другими республиками, образованными на окраинах бывшей Российской империи [7]. Чрезмерная жестокость и разрушительность многих большевистских практик обуславливалась как «реформационным» характером большевизма – любая «реформация» нигилистична по отношению к наследию предшествующих исторических традиций и эпох, так и глобалистским характером его притязаний: рассматривая Россию лишь как варварскую периферию «цивилизованного мира» и промежуточный этап на пути к мировой революции, большевизм мог себе позволить роскошь не считаться с жертвами.

При этом внутри СССР большевизм воспроизвел и довел до предела традиционный русский политический архетип, основанный на тотальном доминировании милитаризованного государства. Слабость городов и негосударственных институтов всегда была отличительной особенностью России. В дореволюционный период, с началом модернизации, эти институты начали активно развиваться, однако были сметены революцией, расчистив площадку для строительства коммунистического государства-левиафана.

К 1930-м годам становилась очевидной невозможность быстрого осуществления конечной цели – мировой революции. «Сакральная вертикаль» большевизма переживает метаморфозу – на первый план выходит идея построения социализма в отдельно взятой стране. Одновременно с этим оказывается востребованной идея советского патриотизма, для конструирования которого большевикам пришлось обращаться к культурному наследию и традициям той цивилизационной платформы, которая стала опорной для советского проекта, то есть русской. Происходит возвращение и реабилитация многих элементов классической дореволюционной русской культуры – «сталинская контрреформация», во многом обусловившая популярность Сталина уже в постсоветской России.

И все же новая «советско-русская» идентичность остается подчиненной глобальной миссии большевизма, которая не снимается с повестки. В послевоенный период зона советского влияния существенно расширяется – происходит формирование своего рода «социалистической ойкумены», что реанимирует глобальные устремления СССР. Мир

втягивается в холодную войну, понимаемую как противостояние двух альтернативных универсальных моделей развития.

Заведомая невозможность выиграть эту гонку систем, обусловленная в том числе объективной ресурсной ограниченностью России, втянутой в противостояние с наиболее развитой частью человечества, привела к стремительному одряхлению коммунистической «сакральной вертикали» в 1970–1980-х годах.

С технической точки зрения поздний СССР представляется вполне жизнеспособным и реформируемым обществом, которое обладало прорывными технологиями в ряде отраслей, хотя по многим параметрам, причем самым приземленным, бытовым и зримым, проигрывало западному миру. Технически советское общество было вполне «излечимо» путем отказа от избыточного планового государственного централизма в экономике, а также завышенных обязательств в рамках социалистической системы. Фактически это означало отказ от реализации альтернативного глобального проекта и возвращение в капиталистическую мир-систему в качестве одного из ее полюсов, как это в конечном счете сделал Китай.

Однако советские элиты и общество оказались не готовы к такому трезвому и прагматичному выходу из тупика холодной войны. Завышенные ожидания, связанные с построением самого справедливого и совершенного социума, которые формировала советская система, привели к тому, что кризис позднего СССР был осмыслен не как техническая проблема, а как крах всего проекта, который стал восприниматься как ложный и тупиковый. На этой волне тотального отрицания все пошло вразнос, обернувшись разрушением государства и оползанием советской технологической пирамиды.

В результате краха СССР геополитически сжавшаяся Россия вернулась в глобальную ойкумену на гораздо более слабых позициях. Западнические иллюзии о возвращении в «цивилизированный мир», возродившиеся на фоне кризиса и крушения коммунистического проекта, очень быстро обнаружили свою несостоятельность. Для Запада постсоветская Россия осталась частью внешней периферии: источником сырьевых ресурсов, рынком сбыта и одновременно опасным потенциальным конкурентом, возрождение которого в качестве одного из мировых центров крайне нежелательно.

Литература

1. *Шимов В.В.* Цивилизационный подход в России и его историческая эволюция // Социология: Журнал Белорусского государственного университета. 2021. № 4. С. 32–38 (на англ. яз.).
2. *Цымбурский В.Л.* Остров Россия / В.Л. Цымбурский // Остров Россия: Геополитические и хронополитические работы. М., 2007. С. 5–29.
3. *Цымбурский В.Л.* Народы между цивилизациями / В.Л. Цымбурский // Остров Россия: Геополитические и хронополитические работы. М., 2007. С. 212–239.
4. *Цымбурский В.Л.* «Городская революция» и будущее идеологий в России / В.Л. Цымбурский // Остров Россия: Геополитические и хронополитические работы. М., 2007. С. 156–181.
5. *Цымбурский В.Л.* «Европа-Россия»: «третья осень» системы цивилизаций / В.Л. Цымбурский // Остров Россия: Геополитические и хронополитические работы. М., 2007. С. 105–133.
6. *Кагарлицкий Б.Ю.* Периферийная империя: Россия и миросистема. М., 2018. 456 с.
7. *Шимов В.В.* Мировоззренческие истоки национальной политики большевиков // Социология: Журнал Белорусского государственного университета. 2019. № 2. С. 93–97.

Аннотация. В статье освещается проблема цивилизационной идентичности России и ее взаимоотношений с Европой и западным миром. За основу берется цивилизационная геополитика В.Л. Цымбурского. Россия и Европа рассматриваются как две локальные цивилизации, образующие общую систему цивилизаций, или цивилизационную ойкумену. Анализируются причины возникновения российско-европейской ойкумены, особенности образующих ее локальных цивилизаций, а также особенности и характер их взаимодействия.

Ключевые слова: цивилизационный подход, локальная цивилизация, система цивилизаций, ойкумена, Европа, Россия, Цымбурский.

VVsevolod V. Shimov, PhD in Political Science, Associate Professor, Political Science Department, Belarussian State University. E-mail: vs.shimoff@gmail.com

Russia and Europe as Civilizational System

Abstract. The article deals with the problem of Russia civilizational identity and its relationship with Europe and the Western world. The analysis is based on the civilizational geopolitics of V.L. Tsymbursky. Russia and Europe are considered as two local civilizations forming a common system of civilizations, or a civilizational ecumene. The author analyzes the reasons for the emergence of the Russian-European ecumene, the features of the local civilizations forming it, as well as the features and nature of their interaction.

Keywords: Civilizational Approach, Local Civilization, System of Civilizations, Ecumene, Europe, Russia, Tsymbursky.



Духовно-политическое учение митрополита Филарета (Дроздова) о монархии

Митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов, 1782–1867) – один из выдающихся представителей Русской Православной Церкви. Авторы-составители четвертого тома антологии «Хранители России» отмечают, что в общественно-политических взглядах митр. Филарет «придерживался хранительных идеалов», «стоял за чистоту православной веры», «выступал против материализма и нигилизма», «считал, что монархия и православие – фундамент для русского общества» [21, с. 897]. Митрополит заботился о поддержании общественного порядка, руководствуясь общими интересами мира, единства и созидания, сохранения православной традиции и культуры. В учении о монархии митрополит рассматривает земное царство как часть божественного мироустройства, всецело подчиненного законам последнего. Ключевые положения монархического учения митр. Филарета определяются методологическим содержанием его духовно-политического подхода.

Духовно-политический метод митрополита Филарета

Прот. Г. Флоровский называет государственную теорию Филарета (Дроздова) теорией «священного царства», в которой «не было и не могло быть места для начал государственного верховенства. Именно потому, что сущие власти от Бога учинены суть, и государи властвуют милостью Божией, Царство имеет характер всецело подчиненный и служебный» [19, с. 8]. Опираясь на это мнение, можно предположить, что теорию «священного царства» Филарета нельзя рассматривать как теорию, которая могла бы быть разработана в целях удовлетворения государственных или политических интересов монарха. При этом высказывание Флоровского кажется противоречивым, так как митрополит всецело признавал власть монарха в земном Царстве. Тем не менее, с точки зрения митр. Филарета, монарх во главе государства есть часть божественного мироустройства, а значит, служит Богу. Кроме того, владыка делает акцент на внутреннем, а не внешнем проявлении духовности: «Не извне, но изнутри христианское государство должно быть связано Законом Божиим и церковным уставом» [19, с. 8]. Митрополит говорит о некоторой сверхъюрисдикционной – духовной связи, которая обязывает светскую власть к служению Богу. Таким образом, духовное содержание жизни в смысле божественного присутствия здесь и сейчас всегда актуально в земном царстве.

По мнению П.В. Хондзинского, творческий метод митр. Филарета развивался от филологического к богословскому и заключается в том, что «слово Писания есть не внешняя опора мысли, но закваска, дающая жизнь ее (мысли) вербальному выраже-

Зурнаджян Гор Сейранович, аспирант факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: gor.zn@gmail.com

нию» [20, с. 114–115]. Хондзинский анализирует «Слово на память преподобного Сергия» [1, с. 271], где митр. Филарет поясняет, что «вера есть сущность вещей» [20, с. 112], и приходит к выводу, что «пророчества Писания (обетования веры) связаны с сущностью вещей» [20, с. 112–113]. Онтологическое и гносеологическое содержание вещей в теории митр. Филарета имеет духовное наполнение. Другими словами, именно опознание пророчеств Писания в вещах помогает уяснить их существенный смысл, «а это подразумевает, что устанавливаемая через слово Писания связь с современностью не является чисто риторической, ассоциативной и случайной» [20, с. 112–113] – «здесь тексты Писания вплавляются в текст проповедника, служат ощутимыми, но невычленимыми из него опорными точками мысли» [20, с. 114].

«Библейско-русский метод» митр. Филарета, как его называет Хондзинский, представляет собой богословский синтез библейской и эллинистической традиции, формируется на основе филологического синтеза, который представляет собой «амальгаму микротекстов Писания и авторской речи <...> слово Писания из внешне авторитетного свидетельства преобразуется во внутренний импульс мысли» [20, с. 160–165].

В историко-политологической литературе вместо понятия «библейско-русский метод» используется понятие «духовно-политический метод» [17, с. 11–22]. Думается, что духовно-политический метод митр. Филарета представляет собой синтез понятий и структур богословской и политической систем. Этот метод был разработан в ответ на широко распространенный метод внешнего приложения Писания к политическим текстам¹ как способ подтверждения мысли. Библиоцентризм концепций митр. Филарета противопоставлен государственноцентризму. Митрополит «не видит необходимости в примирении богооткровенных истин с учением естественного разума» [20, с. 110–111]. Другими словами, митр. Филарет не намерен использовать Слово Божие для подтверждения слов власти; не внешнее приложение Богооткровенных истин для подтверждения того или иного учения, а, наоборот, человеческий язык и вместе с ним слово, мысль, учение вытекают из божественного, растворяются в нем и поэтому причастны к Богооткровенной истине. В самом деле, митр. Филарет прямо пишет: «Слово Божие безконечно выше слова человеческого. Но поелику ты сотворен по образу Божию: то и в слове твоём должен быть некий образ слова Божия и силы его, если ты не затмеваешь его злоупотреблением слова, если не обезсиливаешь слова невниманием и легкомыслием» [1, т. 5, с. 452–453].

Центральное место в учении митр. Филарета занимает духовность. Она же является основным содержанием духовно-политического метода и определяется православным отношением к Духу Божию. Это отношение служит предметом споров между Восточной Церковью и другими христианскими вероисповеданиями, оно же является ключевым содержанием понятия о Православии Церкви [6, с. 3]. В «Разговорах между испытующим и уверенным...» митр. Филарет рассуждает о различии исповедания догмата о происхождении Святого Духа в Западной и Восточной Церквях. Митрополит говорит о чистоте учения Восточной Церкви относительно происхождения и взаимного отношения ипостасей Святой Троицы, согласно которому «Дух, который от Отца имеет вечное начало Божественной Своей ипостаси» [6, с. 9] и не от Сына исходит. Святитель разъясняет в своем Катехизисе, что учение Православной Церкви об исхождении Святого Духа от Отца в точности повторяет слова Иисуса Христа и не может быть ни изменено, ни дополнено [5].

¹ В.А. Бачинин, говоря о деятельности архиепископа Феофана (Прокоповича, 1681–1736), отмечает, что он не был чужд политическому прагматизму и «успешно изыскивал в Библии подтверждения реформаторским умонастроениям Петра I». Бачинин ссылается на работы архиеп. Феофана «Слово о власти и чести царской» (1718), «Духовный регламент» (1721), «Правда воли монаршей» (1722) [10, с. 171].

Основные положения учения митрополита Филарета о монархии

С одной стороны, в центре монархического учения митр. Филарета Священное Писание, в том смысле, что оно проистекает из православного учения, с другой – митрополит не осуществляет простой перенос богословских понятий в учение о форме правления государством и тем более не осуществляет свидетельство истинности своего учения ссылками на авторитетный источник: учение митрополита о монархии, или, иначе, его слово о монархии сливается со Словом Божиим о Царстве Небесном и Царстве земном, то есть описывает богоустановленный порядок. Филарет понимает власть и систему власти в земном Царстве как данность, которой он дает очертание в своем учении, придерживаясь следующих основополагающих принципов:

- Священное Писание исторично и, более того, направление развития мировой истории определяется Священной историей [1, т. 5, с. 189–190];
- земное Царство устроено по образу Небесного, и одно не отделено от другого¹, последнее, как и Слово Божие над человеческим, бесконечно преобладает над земным и характеризуется вселенским масштабом²;
- служение во имя Бога, подчинение Божиим заповедям – это не услуга Богу, а смысл и необходимое условие жизни всех православных людей;
- преобладание духовных мотивов над материальными, общих интересов над личными.

Из принципа историчности Священного Писания следует его всеобъемлющий характер, так как Священная история не завершена, она вершится по слову Божию и распространяется на все мироздание, на все его царства: «Пророк, между судьбами Божиими по всей земле, отличая особенную судьбу помазанных» [1, т. 2, с. 14], – говорит митр. Филарет. Актуальные явления и события он определяет исключительно Промыслом Божиим, объясняя тем самым гармонию и божественную управляемость мира. Бог владеет царством человеческим посредством «вседействующаго Промысла» [1, т. 2, с. 9]. Кроме того, все, что есть в мире, принадлежит Богу и подчиняется Его законам: «Божие есть все от глубокой сущности существ до видимого их явления; все Божие, по праву сотворения, по праву сохранения, по праву управления, ко благу всех творений Божиих, и преимущественно ко благу и блаженству человека» [1, т. 5, с. 178]. Развитие человеческой истории митр. Филарет соотносит с событиями, описанными в Священном Писании, обозначая предопределенность событий.

Власть в земном Царстве устроена по образцу Царства Небесного: «Самодержавная власть, по богопреданному образцу: – от плода чрева твоего посажду на престоле твоём (Пс. 131:11) – утвержденная на вековом законе наследственности...» [3, т. 6, с. 142]. При этом монарх царствует на земле по подобию Царствования Божия: «... Богом благословеннаго и христо-подобнаго царствования, сияющаго правдою и множеством мира...» [1, т. 2, с. 336]. Из продолжения этого же высказывания следует, что монарх вершит суд на земле: «... Богу, дающему суд Своей царице, и правду Свою сыну царице!» [336]. В своих речах митр. Филарет обращается к царю как к неприкосновенному Помазаннику Божьему: «... Царь царей и Господь господей, с высочайшаго Престола Своего, указывает на всех помазанных от Него властителей, и заповедует всем подвластным: не прикасайтесь помазанным Моим!» [1, т. 2, с. 9].

Несмотря на предопределенность событий Божественным Промыслом – Бог владеет царством человеческим посредством «вседействующаго Промысла» [1, т. 2, с. 9] –

¹ «Некоторый участок во всеобщем владычестве Вседержителя, отделенный по наружности, но невидимую властью сопряженный с единством всецелого» [2, с. 312–313].

² «Потому, что Христос царствует и Своим Царством утверждает вселенную, а не вселенною Свое Царство». [1, т. 3, с. 201].

в теории митр. Филарета остается место для человеческой свободы. Проблема выбора между добром и злом объясняется как возможное отклонение от божественного порядка. Нарушение богоустановленного порядка становится фактором появления в земном царстве зла. Зло же, по мнению митр. Филарета, не обладает сущностным началом, так как это лишь проявление человеческой греховности, которому владыка противопоставит, призывая в проповедях к соблюдению христианских истин. В теории митр. Филарета зло возникает в результате того, что человек отклонился от божественных установлений, которые исключительно благие, а трагические события, которые происходят в мире, – это наказание, либо восстановление порядка. Митрополит сравнивает общество с водой, которая остается чистой, пока ил (недобрые люди) лежит на дне. Когда недобрые люди получают власть и влияние «они мутят и чистую воду, и добрых людей или своим влиянием вводят в соблазн, или свою силу подвергают затруднениям и скорбям, и возрастая в силе, вредят целому обществу» [3, т. 6, с. 144]. Филарет подчеркивает служебный характер жизни человека, смысл которой – служение во имя Бога, подчинение Божиим заповедям, и это не услуга Богу, а смысл и необходимое условие жизни всех православных людей.

Систему власти Филарет (Дроздов) объясняет через аналогию семьи: отец в семье «есть первый властитель», сын – «природно подвластный», его жизнь и развитие способностей зависят от отца, но власть не сотворена отцом и не дана ему сыном, а происходит от Бога-Творца, поэтому «глубочайший источник и высочайшее начало первой, а следовательно и всякой последующей между людьми власти есть в Боге» [1, т. 2, с. 9]. Когда семья разрастается в государство, «Бог дает сей власти новый искусственный образ и новое имя, и таким образом Его премудростию царие царствуют» (Прит. 8:15) [с. 9]. В земном царстве власть полностью дана царю: «Царь, по истинному о Нем понятию, есть глава и душа царства», стоит выше закона, а обет верности царю подчиненные дают перед Богом [1, т. 5, с. 344]. Таким образом, во главе всего стоит Бог – «Бог есть верховный Царь царей и царств» [1, т. 3, с. 40], во главе государства – помазанник Божий, власть которого ограничена только служением и подчинением Богу, народ же подчиняется Богу и царю.

Отдельный статус у Церкви: все духовенство и даже высший иерарх обязаны подчиняться монарху: «Прав Священник, проповедующий почтение к Царю: но не по праву только взаимности, а по чистой обязанности» [1, т. 3, с. 201]. Но так как во главе Церкви Бог, Церковь принципиально не может быть ущемлена со стороны монарха: «...не боится Олтарь падения и без сего покровительства (царского)» [1, т. 3, с. 201]. Объясняя изречение Апостола: «Бога бойтесь, царя чтите», Филарет говорит: «Сказав непосредственно за сим: царя чтите, он не только изложил учение гражданина, но и утвердил оное на незыблемом основании Божественной Религии. Он вдруг показал – как независимое, Божественное достоинство Религии, так, зависящее от устройства Божия, достоинство Царского Престола» [1, т. 3, с. 201]. Развивая эту мысль, митр. Филарет говорит: «...если вы боитесь Бога, то не можете не уважать того, что постановил Бог» [1, т. 3, с. 201]. Филарет разрабатывает в некоторой степени критерий понимания божественности власти: «...мы, чувствуя себя обязанными повиноваться какой-либо на земле власти, должны повиноваться ей так, “как сущей от Бога”, дотоле, доколе она не требует того, что Бог запрещает, и не запрещает того, что Бог повелевает» [6, с. 169].

Следует сказать и об ограничениях монархии, которые выводятся в метафизическую область. Так как царская власть исходит от Бога, а не от народа, царь ответствен перед Богом, а не перед народом. Тем не менее эта ответственность отражает подчиненный характер царя, который обязан Богу и Церкви, которую Он возглавил и через которую освящается его земное царствование. Кроме того, монарх отвечает перед Божиим Правосудием. В то же самое время в учении митр. Филарета монарх обожествляется, наделяется свойствами Бога, которые не только определяют его неограниченные права, но возла-

гают большую ответственность – Царствование на земле должно быть подобно Божьему Царствованию: «Как Царь Всеблагий и Всеправедный, не может Он попустить, чтобы в Его Царствии правда была унижена пред грехом, чтобы добродетель была несчастнее порока и беззакония» [1, т. 3, с. 40]. Митрополит также перечисляет некоторые критерии царя: «...Царь, над нами царствующий, не только знает и исповедует единого с нами истинного Бога, но и освящен помазанием Божиим, покровительствует истинное благочестие Своею властью, уполномочивает Своим примером, ограждает Своими законами и правосудием, чтит Святых Божиих...» [1, т. 3, с. 40]. Таким образом, земное Царство не отдельно от Небесного Царства и, будучи частью целого, соотносится с ним согласно Божественному Промыслу.

В концепции двух царств митр. Филарета – Царства Небесного и Царства земного – Царство земное рассматривается как часть Небесного, подчеркивая единство Царства Божия и Его непостижимость в земной жизни. Концепция единого Царства, то есть понимание того, что монарх во главе государства – часть божественного мироустройства, имеет принципиальное значение, так как при отдельной интерпретации Небесного и земного Царств меняются иерархическая структура власти, отношения власти и подчинения, вопросы прав, обязанностей и ответственности.

Центральное место в учении митр. Филарета занимает религиозная духовность. Решительное признание учения о Святом Духе определяет особый дух Православной Церкви и ее особое отношение к Духу Святому как истинному Богу, поклоняемому и почитаемому равно с Отцом и Сыном. Дух Святой сообщается всем истинным христианам через Таинства и усердную молитву [5]. В этой связи понимание духовности в смысле причастности Православной Церкви, православного народа и государства к Духу Святому является важным фактором идентификации в России. Духовное содержание человеческой деятельности, духовный аспект его сознания, качеств, его потребностей имеет особое влияние на развитие русской культуры, в том числе ее политическую, правовую и экономическую составляющие. Духовность в творчестве митр. Филарета можно характеризовать как невидимую, действующую, внутренне обязывающую и непостижимую связь всех вещей и понятий.

Духовно-политический метод митр. Филарета формировался постепенно на основе филологического и богословского методов и определяется как синтез двух систем: богословской и политической, через их понятия и структуры. В своем учении митрополиту удалось сочетать традиционные православные ценности и рациональное мышление.

Монархия как духовно-политический концепт

Оригинальный духовно-политический метод митр. Филарета позволяет представить его духовно-политическое учение как концепцию о монархии – теорию «Священного царства». Сумма сочинений митр. Филарета раскрывает структуру и принципы идеального государственного устройства и политической организации с православной точки зрения. Святитель касается таких вопросов, как историческая миссия Российской империи, суверенитет государства, статус государя, народа, властные отношения, общественное благо, государственно-церковные отношения.

Митрополит Филарет осуществлял активную деятельность в годы правления императоров Александра I (1801–1825), Николая I (1825–1855), Александра II (1855–1881). Важно отметить, что его творческая работа, в первую очередь проповедь, имела широкий охват и значительную силу воздействия на православный русский народ, в том числе деятельность митрополита могла иметь влияние на высших должностных лиц государства. В этой связи фактор религиозной духовности является важным мотивом политических решений и должен учитываться в историческом исследовании.

Церковно-политический контекст эпохи митр. Филарета и Александра I определяется событиями начала XVIII века, в период правления Петра I Алексеевича, в частности, реформой церковного управления. С упразднением патриаршества в 1721 году Церковью до 1917 года руководил Святейший Правительствующий Синод как высший государственный орган церковно-административной власти. Таким образом, Церковь была интегрирована в государственный аппарат, хотя не всегда имела равный статус с другими институтами светской власти. При этом процесс, запущенный реформой церковного управления, сложно определить как секуляризацию, так как фактически имела место сакрализация государственной власти и десакрализация церковной. Первое не соответствовало православному учению о богоустановленности царской власти в той мере, в какой провозглашалась святость государства, в то время как второе совершенно противоречило ему и подрывало естественно присущую Церкви сакральность.

Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский пишут о петровских преобразованиях: «Государственная служба превращается в служение Отечеству и одновременно ведущее к спасению души поклонение Богу», – и далее: «Святость Петербурга – в его государственности» [16, с. 131]. В определенный период развития государственно-церковных отношений в Российской Империи бюрократизация Церкви и жесткий административный контроль сводили обязанности священнослужителя до обязанностей государственного чиновника. В связи с этим отношение митр. Филарета к преобразованиям Петра I было негативным: «[Петр I] конечно не для возвышения духовенства пожелал отменить патриаршее достоинство и, в пародию над духовенством и над церковными обрядами, учредил так называемый «всешутейший собор» [7, т. 5, ч. 1, с. 316]. По мнению митр. Филарета, недоверие к западному духовенству в Европе «по недоразумению» было направлено на православное духовенство и более века потребовалось, чтобы этому противостоять [7, т. 5, ч. 1, с. 483]. Важно отметить принципиальное расхождение учения митр. Филарета относительно государственно-церковных отношений в церковно-политическом контексте эпохи с господствующей государственной теорией, которую в целом можно характеризовать как цезаропапизм по Византийскому образцу, когда император выступает главой Церкви и Церкви предписывается служебный и подчиненный характер.

С правлением Александра I митр. Филарет связывал возможность установить церковно-государственные отношения согласно своей теории, которая предполагала возврат к допетровскому пониманию симфонии государства и Церкви с тем отличием, что владыка не определял симфонию как сотрудничество двух отдельных властных начал – Церкви и государства – для достижения взаимной выгоды. Симфония Церкви и государства в учении митрополита – это священное единство в служении Богу и исполнении Его заповедей. Поэтому в этой концепции не может возникнуть вопрос о конкуренции властей: Церковь не представляет угрозы для Царя, а Царь не гонитель, но «кормитель Церкви». Если бы первоиерарх, по мнению митр. Филарета, имел власть больше, чем у монарха, эта власть все равно оставалась бы в границах земного царства.

Митрополит Филарет ожидал развития церковно-государственных отношений с заключением «Священного союза». О подписании документа «Священного союза» митрополит пишет следующее: «Государь [Александр I] с Императором Австрийским и Королем Прусским заключили союз, которым они признают Царем Царей – Христа; самым спасительным законом – закон христианский; себя приставниками Царя Христа у своих народов; свои народы – тремя отраслями одного христианства и братьями; и к сему приглашают и прочих Государей. Итак, наконец, стали принадлежать царства мира Господу нашему и Христу его, как говорит оригинальный текст Апокалипсиса» [4, с. 199]. А.Ю. Андреев приходит к выводу, что в работах митрополита Филарета нет прямых отсылок к идеям Священного союза или какого-либо емкого отражения данной темы [9, с. 113]. Кроме

того, по наблюдениям Андреева, речь Филарета 25 декабря 1815 года, когда в Церквях оглашался манифест о Священном союзе, «не была издана при жизни и не вошла в его архив...» [9, с. 113].

«Трактат братского Христианского союза» был подписан 14 (26) сентября 1815 года в Париже по завершении Венского конгресса Россией (Александр I), Пруссией (король Фридрих-Вильгельм III) и Австрией (император Франц II) по инициативе императора Александра I. Основной чертой союза является его религиозное содержание. Однако практический его смысл был не в объединении разных конфессий в лице государей Александра I (православие), Франца II (католицизм) и Фридриха III (протестантизм). Кроме того, участие в нем религиозных представителей, например, папы римского не предполагалось. По мнению Л.А. Камаровского, «прямое участие в союзе по всему его содержанию, должно было бы принадлежать папе. Но его обошли, потому что боялись возобновления его иерархических стремлений и искони папскому двору присущаго притязания на главенство» [15, с. 52]. С другой стороны, участие папы римского в союзе могло бы подорвать его авторитет, так как в дальнейшем практическое исполнение договора не соответствовало заявленным положениям. Православная Церковь так же, как и Католическая, остается в стороне от непосредственного участия в союзе. Обе Церкви, если бы их участие как двух самостоятельных субъектов было предусмотрено в акте Священного союза, не были готовы ни к безусловному сближению (единению), ни к сближению на чужих условиях, так как в вопросе объединения, каждая допускает единение исключительно под своим началом. Поэтому участие в договоре религиозных деятелей было маловероятно, а стремление к единению христианских государств в первую очередь было связано с необходимостью обеспечить безопасность государств от военной угрозы.

Среди возможных политических целей Александра I при заключении Священного союза можно выделить следующие: противостояние революционному движению, сохранение в Европе монархии как богоустановленного порядка, объединение христианских народов, гарантия мира среди христианских стран и противостояние Османской империи. В этих целях император инициировал объединение государей после кровопролитных наполеоновских войн через обращение к религиозным ценностям и подчинение себя вечным божественным законам. «Формально это было объединение христианских государей, отношения между которыми подчинялись «высоким истинам, внушаемым вечным Законом Бога Спасителя» [8, с. 378]. Противоположное мнение высказывает британский историк Д.П. Гуч, что Союз «не существовал нигде, кроме как в уме Александра I в качестве благородного идеала» [8, с. 378], в то время как Европа, прошедшая через войны, стала циничной и там не было места высоким идеалам.

С самого начала инициации договора отношение к нему было неоднозначное. К. Меттерних¹ так охарактеризовал инициативу Александра I: «...филантропическая фантазия, облеченная в религиозную форму» [8, с. 378]. Кроме того, он видел в договоре противоречия, которые могли привести к религиозным разногласиям. Призыв к христианскому единству, который провозглашался в тексте договора, имел наиболее общий характер и мог стать основанием для множества толкований. Французский историк А. Дебидур отмечает, что союз воспринимался современниками как угроза народам и общественной свободе [12, с. 93]. Например, англичане считали, что за союзом может стоять план «крестового похода против турок» [12, с. 93]. Инициативу Александра I критики в основном связывают со склонностью императора к мистицизму, который, однако, можно трактовать как в нега-

¹ Меттерних-Винебург Клемент-Венцеслав-Лотар (1773–1859) – австрийский государственный деятель и дипломат, канцлер и министр иностранных дел (1809–1848).

тивном, так и в положительном – духовном смысле. Следуя тексту договора Священного союза, можно говорить о мистике в поиске общения с Богом.

В седьмой главе своей книги «Кормя двуглавого орла...» А.Л. Зорин изучает характер и цели войны 1812–1814 годов в интерпретации А.С. Шишкова и Филарета (Дроздова), анализируя сходства и различия позиций. Зорин говорит о доктрине национального мессианизма, который Филарет сформулировал в «Слове на день торжественного венчания на царство и священного миропомазания Благочестивейшего Государя Императора Александра Павловича» [1, с. 190]. По мнению автора, «христианский универсализм, основанный на ощущении особой провиденциальной миссии России и ее императора, призван был заменить шишковский изоляционизм в качестве государственной идеологии империи» [13, с. 265]. Заклучая Священный союз, монархи как помазанники Божии, в понимании Александра I, объединились как братья во Христе: «...в отношении к подданным своим они, как отцы семейств, будут управлять ими в том же братстве, которым они одушевлены, для охранения веры, мира и правды» [8, с. 378]. Определение властных отношений по подобию семейных отношений отсылает к учению митр. Филарета. Однако данная конструкция, приемлемая для отечественной политической системы, не соответствовала современным европейским реалиям.

По мнению Камаровского, в акте Священного союза проявилось заблуждение, связанное с тем, что в его началах заложено два элемента: общехристианский и теократический. Первый не политизирован и является истиной на все времена. Второй придает политическую форму христианским истинам, то есть «придает государственному человеческим законам ложный характер божественных и неизменных догматов, противоречит существу христианства, превращая его в политическую религию» [15, с. 53]. Отсюда видно, что теократический элемент союза, о котором говорит Камаровский, также противоречит духовно-политическому учению Филарета, в котором решительно отвергается внешнее приложение божественных истин к политическим реалиям, о чем говорилось выше.

Кроме того, Камаровский отмечает, что в акте Священного союза «единение между европейскими народами поставлено выше их вероисповедного различия», в то время как «различные религии создают неизбежно и различные юридические понятия, между которыми невозможно установить фактического равенства, хотя это, конечно, остается идеал» [15, с. 54–55]. Распад Священного союза может свидетельствовать о неприятии в западной культуре государственно-правовых идей, берущих начало из православного вероучения. Кроме того, показательно, что духовно-политические концепции могут быть легко подвергнуты критике на практических основаниях, а также произвольному толкованию, если имеют общий теоретический характер.

Александр I находился под воздействием тех представлений и руководствовался теми понятиями, которые были характерны для его культуры. Идея Священного союза объединить христианские государства основывается на православном учении о царской власти, в частности, это касается вопросов иерархии, источников и отношений власти, церковно-государственных отношений. Привнесение христианской морали в политическую сферу на межгосударственном уровне могло бы иметь благоприятные последствия. Однако европейское общество, на которое распространялось действие договора, не было готово к сакрализации светских отношений, что казалось вполне естественным для мировоззрения православного человека царской России. Кроме того, Европейское общество после наполеоновских войн и революционных волн не могло поверить религиозно-духовным заявлениям Александра I. Также договором Священного союза не были предусмотрены практические механизмы достижения поставленных высоких целей, что привело к тому, что его исполнение не соответствовало заявленным идеалам. Тем не менее практические

цели союза по борьбе с революционным движением продолжительное время обеспечивали безопасность определенного на Венском конгрессе миропорядка.

Таким образом, инициатива Священного союза, на фоне секуляризации в Европе, не вписывалась в общеевропейскую картину мира, но оставалась вполне естественным метафизическим представлением в русской православной культуре. В международном контексте Александр I выделялся тем, что понимал свое царствование в христианском смысле слова, признавая за собой роль заботливого пастыря или отца своего народа. Можно предположить, что такое восприятие было связано с повышением эсхатологической угрозы ввиду войны 1812 года. Сложно судить о том, были ли устремления Александра I направлены на установление единства христианского мира, однако идея Священного союза, несомненно, проникнута христианским духом и при этом она не могла не преследовать политические интересы, что, в свою очередь, недопустимо для духовно-политической концепции митр. Филарета. Стремление к единению христианских государств в первую очередь было связано с необходимостью обеспечить их безопасность от военной угрозы, а не с вопросом объединения и признанием монархии Христа.

Тем не менее идея Священного союза Александра I определенно опиралась на метафизические представления эпохи, которые в определенной степени формировались трудами выдающегося иерарха Русской Православной Церкви митрополита Филарета. По мнению Г.В. Бежанидзе, заключение Священного союза завершило действие идеологизированного богословия петровской эпохи: «гуманистическая идея “общественного договора”, нашедшая свое отражение в “Правде воли монаршей” архиепископа Феофана (Прокоповича), была отвергнута» [11, с. 117]. На официальном уровне возрождались и признавались духовная роль государя в жизни народа, то есть впервые за долгое время царь не только пользовался выгодами своей сакрализации, но и брал на себя обязательства и ответственность за жизнь своего народа, его духовное развитие. Это ключевая составляющая той перемены в метафизической картине, которая стала возможной с одновременным приходом к государственной и церковной власти двух особых личностей – императора Александра I и митр. Филарета: владыка проповедовал служебный перед Богом статус царя, а император был способен допустить эту православную истину.

В заключение отметим, что духовно-политическое учение митр. Филарета основывалось на его оригинальном духовно-политическом методе и имело важное социально-политическое значение в контексте эпохи. Наиболее точно специфику этой духовно-политической концепции можно отметить в соотнесении с западными теориями политической теологии, господствующим в контексте эпохи государственным учением Феофана (Прокоповича) и религиозно-духовным проектом Священного союза Александра I.

Таким образом, духовно-политический метод митр. Филарета представляет собой синтез богословских и политических (государственно-правовых) понятий и структур через понятие духовности, исключая десакрализацию Церкви в пользу государства. Методологическое содержание духовно-политического подхода митр. Филарета заключается в духовности в ее особом православном понимании. На базе духовно-политического метода митр. Филарета можно выделить его учение о монархии как оригинальный концепт в церковно-политическом контексте эпохи. При этом духовно-политическая концепция митр. Филарета не сформулирована в едином учении и представляет собой синтез богословских, религиозно-философских, социально-политических и правовых взглядов святителя.

Литература

1. [Филарет (Дроздов), свт.]. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи: в 5 т. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1873–1885.
2. [Филарет (Дроздов), свт.]. Филарета митрополита Московского и Коломенского творения / сост. и вступ. ст. М. Козлова. М.: Отчий дом, 1994.
3. Филарет (Дроздов), свт., митр. Московский и Коломенский. Беседа пред присягою дворянства Московской губернии к избранию в должности // Хранители России: антология. Т. 6: Крестьянское дело. 1840-е – начало 1860-х гг. / под ред. С.В. Перевезенцева, А.А. Ширинянца; авт.-сост. А.С. Абрамян, [и др.]. М.: Новые решения, 2018. 1174 с.
4. [Филарет (Дроздов), свт.]. Письма митрополита Московского Филарета (в мире Василия Михайловича Дроздова) к родным: 1800–1866 гг. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1882. IV, 418 с.
5. Филарет (Дроздов), свт., митр. Московский и Коломенский. Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская благовонница, 2013. 160 с.
6. Филарет (Дроздов), свт., митр. Московский и Коломенский. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Кафолической Церкви, с присовокуплением выписки из Окружного послания Фотия, патриарха Цареградского, к Восточным Патриаршам Престолам. 3-е изд. М.: В Синодальной тип., 1841. 169 с.
7. [Филарет (Дроздов), свт.]. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам: в 5 т. / под ред. преосвященного Саввы, архиеп. Тверского и Кашинского. Т. 5. Ч. 1. СПб., 1888.
8. Айрапетов О. История внешней политики Российской империи 1801–1914: в 4 т. Т. 1: Внешняя политика императора Александра I: 1801–1825 / под общ. ред. М.А. Колерова. М.: Кучково поле, 2017. 605, [1] с.
9. Андреев А.Ю. Император Александр I, митрополит Московский Филарет и идеи Священного союза // Филаретовский альманах. Вып. 13. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 104–121.
10. Бачинин В.А. Византизм и евангелизм: генеалогия русского протестантизма: очерки истории социологии религиозно-гражданской жизни / Ассоц. христиан. церковей «Союз христиан»; Науч.-исслед. центр. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2003. 363, [1] с.
11. Бежанидзе Г.В. Концепция союза Церкви и государства святителя Филарета Московского и ее отражение в его деятельности в царствование императора Александра I // Филаретовский альманах. Вып. 13. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 75–103.
12. Дебидур А. Политическая история XIX века: история внешних сношений европейских держав с 1814 по 1878 г. Т. 1: Священный союз / разреш. авт. пер. студ. Имп. С.-Петербург. ун-та, под ред. прив.-доц. А. Пиленка. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1903. VI, 462 с.
13. Зорин А.Л. «Кормя двуглавого орла...»: литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – XIX века. М.: Новое литературное обозрение. 2001. 416 с.
14. Журнаджян Г.С. Учение митрополита Филарета (Дроздова) о монархии: духовно-политический концепт: выпускная квалификационная работа. М.: НИУ ВШЭ, 2021. 85 с.
15. Камаровский Л.А. Начало невмешательства: охранительные интервенции и Священный союз. 2-е изд. М.: URSS, 2017. 192 с. (Из наследия мировой политики; № 94).
16. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) / Б.А. Успенский // Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд. М.: Школа «Языки Русской Культуры», 1996. 608 с.
17. Перевезенцев С.В. К вопросу о специфике русской политической мысли XI–XVII вв. // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2008. № 4.
18. Перевезенцев С.В. Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии. М.: Вече, 2019. 608 с.
19. Флоровский, Г., прот. Филарет, митрополит Московский [Электронный ресурс] // Путь. 1928. № 12. Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/path/12/1> (дата обращения: 11.04.2021).
20. Хондзинский П., прот. Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского: дис. ... канд. филос. наук: 26.00.01 [место защиты: ОЦАД]. М., 2017. 296 с.
21. Хранители России: антология. Т. 4: В поисках русского пути: 1800–1850 гг. / под ред. С.В. Перевезенцева, А.А. Ширинянца; авт.-сост. А.С. Абрамян [и др.]. М.: Паблиц, 2016. 1136 с.

Аннотация. Целью настоящей статьи является определение духовно-политического метода митрополита Филарета (Дроздова), анализ основных положений его учения о монархии, а также фактора религиозной духовности в политическом контексте XIX века. Автор систематизирует и анализирует учение митр. Филарета о монархии, осуществляет анализ формирования его духовно-политического метода, рассматривает этот метод как наиболее точный для исследования политической и правовой систем Российской империи в ее уникальном культурном контексте. При проведении исследования применялись методы анализа, синтеза, сравнения, описания, богословской герменевтики. На основе анализа раскрыто методологическое значение сочинений митр. Филарета, выявлены ключевые положения его учения о монархии. Результаты исследования описывают основное методологическое значение сочинений митр. Филарета, чей духовно-политический метод может применяться в исследованиях политической, правовой, богословской систем в контексте XIX века.

Ключевые слова: Российская империя, XIX век, митрополит Филарет (Дроздов), духовно-политический метод.

Gor S. Zurnadzhian, Postgraduate Student, Faculty of Political Science, Lomonosov Moscow State University.
E-mail: gor.zrn@gmail.com

Metropolitan Philaret's Spiritual and Political Doctrine of Monarchy

Abstract. The aim of the present article is to define the spiritual and political method of Metropolitan Philaret (Drozdov), to analyze the main provisions of his monarchy doctrine, as well as the factor of religious spirituality in the political context of the 19th century. The author systematizes and analyzes the monarchy doctrine of Philaret, analyzes the formation of his spiritual and political method, considers the spiritual and political method of Philaret to be the most accurate for the study of the political and legal systems of the Russian Empire in its unique cultural context. The methods of analysis, synthesis, comparison, description, and theological hermeneutics were used in the study. On the basis of the analysis, the methodological features of Philaret's monarchy doctrine and its key provisions are revealed. The results of the study describe the main methodological significance of Philaret's writings. The spiritual and political method of Philaret can be applied for the studies of political, legal, and theological systems in the context of the 19th century.

Keywords: Russian Empire, 19th century, Philaret (Drozdov), Spiritual and Political Method.

Церковь в Российской империи

От абсолютной к дуалистической монархии

Положение церкви в Российской империи является предметом различных интерпретаций, нередко противоположных по своему содержанию. В советской историографии считалась аксиоматичной привилегированная роль церкви, находившейся на службе самодержавного государства. Современные конфессиональные авторы вслед за публицистами-славянофилами концентрируют внимание на подчинении церкви государственным интересам, лишении ее всякой самостоятельности. Если в советской традиции церковь выглядела угнетательницей, то в постсоветской она становится угнетенной. Впрочем, есть и третий подход, в рамках которого господствующая церковь выглядит двояким институтом, который государство воспринимало и как идеал (так как русские самодержцы всерьез – а не в рамках политической игры – считали себя православными государями, получавшими легитимность как помазанники Божии), и как инструмент для решения конкретных политических задач [29, с. 51]

Проблема в том, что при принятии решений в сфере государственного управления идеал воспринимался абсолютистским государством как «рамка» не столько позитивного, сколько негативного характера – он фиксировал пределы, за которые государство не могло переступить в своих решениях, не вызвав конфликта с православными верующими и не спровоцировав нового раскола. Память о расколе XVII века оставалась актуальной, тем более что поводом для него были незначительные на первый взгляд литургические изменения. Однако уже пределы расширения или сужения «рамки» определяла государственная власть, исходя из прагматических интересов.

В Петербурге – столице абсолютистской империи – на центральном Невском проспекте для приглашенных в страну протестантов и католиков и подданных империи соответствующих исповеданий были воздвигнуты «инославные» храмы, вполне очевидно смущавшие чувства многих верующих. Но при этом переход православных в другое, даже христианское исповедание считался уголовным преступлением. В начале XX века, уже при дуалистической монархии и последовавшей перед ее введением легализацией таких переходов, в столице (хотя и на окраине) был воздвигнут буддистский дацан, что было резко негативно воспринято лишь наиболее консервативной частью церковной иерархии и верующих – выразителем таких настроений был архиепископ Никон (Рождественский) – и весьма индифферентно обществом в целом. Внешнеполитические интересы, связанные с продвижением в Азию, оказались для империи важнее настроений сторонников незыблемой ортодоксии.

Невозможность симфонии

Симфония – мирное и согласованное сотрудничество светской и церковной властей – как идеальная модель церковно-государственных отношений не была актуальна даже в Византии, где она была сформулирована на теоретическом уровне. В этой связке доминировала власть светская, хотя до «великой схизмы» 1054 года у несогласных церковных деятелей сохранялась возможность апеллировать к внешнему фактору – Риму, которую использовали и Афанасий Александрийский, и Максим Исповедник. Впрочем, у папы, как и в XX веке, не было дивизий, для того чтобы принудить императора к устраивающим Рим решениям – как вероучительным, так и административным в церковной сфере. Впрочем, у церкви в Византии сохранялась автономия в конфессиональных вопросах, которой священноначалие могло воспользоваться, хотя это и создавало в ряде случаев политические риски для непокорных текущим политическим интересам архиереев, включая и патриархов.

В византийской истории можно найти немало примеров сервильности – таких как согласие части иерархов на политически мотивированный, связанный с попыткой скрепить расплывающуюся империю монофелитский компромисс или на иконоборческую политику, в немалой степени продиктованную желанием перераспределить в государственных интересах финансовые ресурсы монастырей, богатевших благодаря своим святыням, перенаправив их на усиление армии, необходимой для борьбы с внешними противниками. Последним таким примером стала Флорентийская уния – отчаянная и (как мы знаем теперь) обреченная на неудачу попытка гнущейся империи получить военную поддержку Запада, пойдя на принципиальные уступки в вероисповедной сфере. Но также было и немало примеров, когда патриархи и другие архиереи ставили в этих же конфликтах вероучительную чистоту безусловно выше любой политической конъюнктуры, идя на конфликт и с императорами, и с собственными более эластичными коллегами, но они могли заплатить за защиту церковной автономии смещением со своих кафедр и ссылками. Однако каждый раз политические решения в конфессиональной сфере оставались за светской властью, и победа церковной ортодоксии обуславливалась приходом к власти нового правителя, пересматривавшего политику предшественников, что затем и оформлялось соборным решением.

Русские реалии отличались от византийских более высокой степенью самостоятельности церкви во взаимоотношениях с властью в вероучительных вопросах, что было связано с отсутствием автокефального статуса. За чистотой веры следили не в Киеве, Владимире или Москве, а в Константинополе (или Никее, когда Константинополь находился под властью крестоносцев). Кроме того, Русь была крещена в благоприятное время, когда основные вероучительные споры в Византии завершились победой над иконоборчеством, и русским правителям не надо было делать выбор между различными вероучительными альтернативами. Исихастские споры были актуальными для небольшого числа интеллектуалов, но первый же большой вероучительный конфликт, значение которого было очевидно для верующих (все та же Флорентийская уния), привел к провозглашению автокефалии де-факто, причем по инициативе светской власти – великого князя Василия II. С тех пор хранительницей чистоты веры, «поврежденной» в Константинополе, стала Москва. Причем даже после того, как еще при жизни Василия II Константинопольская патриархия вернулась к ортодоксии, ситуация не изменилась – основанием для этого стало крушение Второго Рима и зависимость патриарха от османского султана.

Наиболее амбициозные русские правители проявляли инициативу в церковной сфере и до автокефалии, но лишь в сфере церковно-административной и не обладая достаточными ресурсами, для того чтобы добиться в ней прочных успехов без санкции

Константинополя. Ярослав Мудрый инициировал избрание Илариона русским митрополитом без такой санкции, но следующий предстоятель был вновь прислан из Византии. Андрей Боголюбский некоторое время поддерживал конфликтовавшего с митрополитом своего протеже Феодора («Федорца»), хотя затем и отступился от него с трагическим результатом для последнего. Дмитрий Донской отказался принимать назначенца Константинопольского патриарха Киприана и выдвинул на митрополичий престол своего кандидата, но при этом стремясь легитимировать его в Константинополе. После же провозглашения автокефалии руки правителя в церковно-административных вопросах были развязаны, чем воспользовались и Иван Грозный, и Борис Годунов, и Лжедмитрий, и даже бояре при юном Иване, когда последовательно были смещены два митрополита. Русская автокефалия стала государственной церковью.

XVII век дал два примера «соправления» светского и духовного лидеров, однако оба они не соответствовали идеалу симфонии – духовные лидеры активно вмешивались в политическую сферу. Такая диархия могла быть долговременной и успешной, когда духовный лидер обладал двумя качествами: близкими родственными связями с правителем, признававшим его старшинство в семье, и значительно большим политическим опытом, как патриарх Филарет, доминировавший в «связке» со своим сыном царем Михаилом. Вторая диархия – царя Алексея и патриарха Никона – просуществовала всего несколько лет и закончилась катастрофой для духовного лидера ввиду отсутствия указанных выше факторов. Причем если Никон инициировал церковную реформу, то гарантами ее продолжения после его ухода и последующего официального смещения, стали именно светские правители.

В этот период церковные власти в рамках сохранявшейся автономии могли дистанцироваться от отдельных действий власти светской в сфере, которую относили к своей компетенции, но не обладали достаточными полномочиями, чтобы настоять на своем в случае несогласия светской власти. Митрополит Иоаким ничего не мог поделать со своим неизмеримо ниже стоявшим в церковной иерархии оппонентом Сильвестром (Медведевым), так как тому покровительствовала царевна Софья. И только после окончания ее регентства Сильвестр был казнен по политическим обвинениям. Митрополит Адриан выражал недовольство стилем поведения молодого Петра I, но не имел никаких возможностей добиться его изменения. Россия долго шла к абсолютной монархии, и ее введение при Петре лишь завершило этот процесс.

Петровский абсолютизм

Петровский абсолютизм был полностью несовместим с церковной автономией: даже ограниченно самостоятельная церковь воспринималась как питательная среда для политической оппозиции. При Петре ликвидируется патриаршество, вместо которого создается заведомо слабый коллегиальный орган – Синод, находящийся под контролем даже не непосредственно царя, а его назначенца – обер-прокурора из «добрых офицеров». Таким образом, речь шла не только о деавтономизации церкви, но и о переводе церковно-государственных отношений на более низкий уровень. Патриарх выстраивал отношения непосредственно с государем, первенствующий член Синода должен был обращаться к посреднику в рамках бюрократической системы.

Целый ряд ведущих церковных деятелей были лишены сана как при Петре, так и при его преемниках, вплоть до Анны Иоанновны включительно. Эту практику продолжила Екатерина II, по инициативе которой был лишен сана и монашества противник секуляризации церковных имуществ, митрополит Арсений (Мацеевич). Отличие состояло в том, что при Петре один из епископов, Досифей (Глебов), был публично казнен по обвинению

в государственном преступлении – случай для русских правителей беспрецедентный, так как ранее допускались лишь негласные расправы, как со смещенным митрополитом Филиппом при Иване Грозном. А его преемники воздерживались от подобных демонстративных действий, способных дискредитировать монархию в глазах верующих – опальный иерарх мог умереть от болезни в дальнем монастыре, как при Екатерине I еще недавно влиятельный архиепископ Феодосий (Яновский), или в крепости, как митрополит Арсений (Мацеевич) при Екатерине II, но не на плахе.

Характерно, впрочем, что Феодосий был лишен сана не за канонические преступления, а за то, что «говаривал про их императорское Величество злохулительные слова» и мыслил «учинить Российскому государству зло и вред» [15, с. 180–181], причем сан был снят по указу императрицы, а Синод и местный архиерей выступили в качестве исполнителей. Смещение с должности и лишение сана Арсения было связано с его неприятием секуляризации и было оформлено с каноническими нарушениями послушным уже другой императрице Синодом – впрочем, Екатерина II хотя бы воздержалась от издания собственного указа о лишении сана, переложив эту ответственность на иерархов. Но уже последующие действия – определение весьма сурового порядка содержания в заключении бывшего митрополита – находились в компетенции просвещенной государыни.

В то же время результаты никоновской реформы способствовали созданию важного ограничителя для государственной политики в церковной сфере. Она не затрагивала литургической жизни церкви – опыт редакции славянского перевода Символа веры, из которого была убрана одна буква («единый аз»), что дало дополнительный аргумент старообрядцам, был в полной мере учтен. Петр I мог совершить настоящую революцию в сфере управления церковью, но он не посягнул на привычную для его подданных службу, которая продолжала совершаться по тому же уставу, как при его отце, и на том же церковнославянском языке. Такой подход способствовал более спокойному восприятию населением петровских реформ, причем не только в церковной сфере. Попытка новой книжной sprawy относилась уже к началу XX века и была предпринята по инициативе церкви. Государство в этот щекотливый вопрос не вмешивалось.

Прямое вмешательство в канонические нормы носило эпизодический характер. Самым ярким примером такого вмешательства стало положение Прибавлений в Духовный регламент, включенное по настоянию Петра I – о нарушении тайны исповеди в случае, если священнику становилось известно о планирующихся государственных преступлениях. Впрочем, сам Петр подошел к делу с известной осторожностью, требуя разглашения только в том случае, если исповедующийся настаивал на своей правоте («но в том не кается, ставя себе за истину»), а Синод добавил еще одно положение – «покажет себя, что не раскаивается, но ставит себе в истину и намерение свое не отлагает». Нарушение тайны исповеди, которая носит безусловный характер, в данном случае очевидно, но смягчено тем, что исповедующийся тоже не выполнял своей обязанности – не калялся. А священник в этом случае не мог отпустить ему грехи. Подобных прецедентов было немного, так как даже формально покаявшийся злоумышленник не подпадал под действие этого документа [3, с. 100–101]. Масштабный реформаторский проект екатерининского обер-прокурора И.И. Мелиссино, затрагивавший множество канонических норм, остался на бумаге, а его автор быстро потерял свою должность.

Утилитарный подход

Куда более распространенным явлением был утилитарный подход к церковным проблемам. Государство рассматривало церковь с позиций общественной пользы и стремилось повысить ее эффективность в деле выполнения государственных задач. Ярким

примером такого подхода стал последний концептуальный документ церковной политики Петра I – именной указ Синоду от 31 января 1724 года, посвященный монастырям, которые должны были стать социально полезными учреждениями. В тексте указа прямо говорилось о тунеядстве даром едящих хлеб монахов, от которых обществу нет «прибыли». В монастыри предписывалось направлять отставных солдат и нищих, которых должны были обслуживать монахи; монахинь также предлагалось определять к общественно полезным делам под руководством иностранных специалистов.

Александр Пушкин в своих набросках к «Истории Петра» делает следующий вывод: «Петр сим указом превратил монастыри мужские в военные госпитали, монахов в лазаретных смотрителей, а монахинь в прядильниц, швей и кружевниц (выписав для них мастериц из Брабандии)» [21, с. 352]. Текст Пушкина явно полемичен, он концентрирует внимание на экзотичных для русской православной традиции положениях указа, не упоминая о более привычных формах каритативной деятельности – организации больниц, богаделен и воспитательных домов для младенцев. Зато Пушкин упоминает о содержащемся в указе проекте организации двух монастырских семинарий – в Петербурге и Москве – для подготовки образованных священнослужителей. Причем будущие архиереи должны были проходить еще трехлетнюю стажировку («искус») в Петербурге под присмотром упомянутого выше архиепископа Феодосия (Яновского), петровского выдвигенца, которого государь считал полностью лояльным ему иерархом.

Впрочем, история монастырской реформы Петра, демонстрируя государственный утилитаризм, в то же время стала свидетельством и обратного процесса – высшее духовенство, не имея возможности прямо оспаривать решения самодержца, обладало умением «замотать» неприемлемые для него реформы. «Сей указ, подписанный Петром, остался без исполнения», – констатирует Пушкин – несмотря на то, что император прожил еще год после его издания. Дело было как в дефиците механизмов для реализации указа, так и в сопротивлении клира. Даже внешне лояльный и предельно прагматичный архиепископ Феодосий, как сказано в его следственном деле, в реальности относился без всякого пиетета и к императору, и к его реформе, проговорившись после его кончины: «Государю де болезнь пришла смертная от его безмерного женонеистовства и от Божия отмщения за его посяжку [посягательство] на духовный и монашеский чин, который хотел истребить» [15, с. 178].

В то же время государство могло реализовывать инициативы, которые были более технологичны и легче реализуемы и контролируемы. При Петре таковой стало введение в Прибавление к «Духовному регламенту» 1722 года социальных ограничений на постриг (запрет принимать в монастыри крестьян без согласия владельцев, запрет постригать неграмотных – то есть абсолютное большинство – крестьян, возрастной ценз и др.), приведших уже во второй четверти XVIII века к резкому сокращению числа монашествующих – это требование соблюдали весьма строго из опасений санкций. М.Ю. Нечаева отмечает, что «характерное для секуляризирующегося общества вытеснение религиозности в сферу частной жизни человека проявилось в представлении о приоритетности государственных обязанностей перед свободой выбора иноческого пути. Это привело к жестким административным мерам контроля за соблюдением социальных условий пострига» [17, с. 56–57]. Екатерине II удалось провести административными мерами секуляризацию монастырских земель и резкое сокращение числа обитателей – всего было закрыто 60% монастырей. Впрочем, в рамках екатерининской политики допускалось и маневрирование – крупнейшие монастыри получали преференции: включение в число штатных монастырей «становилось своеобразным подарком самым состоятельным обителям, у которых государство забирало земли и крестьян» [17, с. 52–53].

Утилитаризмом была проникнута и политика государства в сфере церковного образования. При Николае I возобладал подход, согласно которому священник должен стать главным культуртрегером в деревне, сочетая качества педагога, врача и агронома, то есть взять на себя общественно полезные функции, для выполнения которых у государства не было достаточных ресурсов. Для этого министр государственных имуществ П.Д. Киселев, руководивший реформой государственных крестьян, предложил в 1838 году создать в рамках своего ведомства семинарию для подготовки священников для государственной деревни с упором на изучение практических предметов, включая медицину и сельское хозяйство (учительской деятельностью на элементарном уровне священники занимались еще раньше). Идея понравилась Николаю I, но вызвала недовольство в Синоде как создающая опасный прецедент выхода духовного образования из-под церковного контроля. Однако полностью отвергнуть идею было невозможно, поэтому в рамках духовно-учебной реформы 1840 года, инициированной обер-прокурором Синода Н.А. Протасовым, в программу действовавших семинарий были включены предметы из киселевского перечня – медицина, сельское хозяйство и основы естествознания [27, с. 177–179; 21, с. 159].

Однако планы соединения столь многочисленных функций в ведении сельского священника быстро показали свою нереалистичность. Уже к 1860-м годам возобладал новый подход – эти функции государство возлагало на создаваемые органы земского самоуправления, а священнику оставались преимущественно «профильные» обязанности. Медицина, сельское хозяйство и основы естествознания были изъяты из семинарских программ. При этом в рамках Великих реформ государство не только сняло с церкви обременительные функции, но и резко ограничило ее влияние на начальное образование, несмотря на то, что именно эту функцию иерархи хотели оставить за церковью (примечательно, что в семинариях в 1866 году было введено преподавание педагогики). Но возобладал либеральный подход Министерства народного просвещения, согласно которому приоритет отдавался светскому образованию крестьян, а церковно-приходские школы не только не получали ожидаемой материальной поддержки со стороны государства, но и подпадали под контроль училищных советов, в которых находилось всего по одному представителю церкви [22, с. 439–446].

Прошло меньше двух десятилетий, и правительственная политика коренным образом изменилась: в рамках контрреформ приоритет стал отдаваться именно церковно-приходской школе как занимающейся не столько образованием, сколько воспитанием лояльных подданных. В качестве образца для обер-прокурора К.П. Победоносцева выступила сельская школа, созданная в 1875 году бывшим профессором Московского университета, землевладельцем Вельского уезда Смоленской губернии (ныне Тверской области) С.А. Рачинским. Разносторонне образованный, мотивированный, состоятельный консервативный интеллигент был сторонником приоритета чувств в образовательном процессе. Так как, по его мнению, религия предлагала гармоничный образ бытия, то развитие духовности должно было способствовать восприятию окружающего мира через сумму нравственных законов. При этом он не отрицал и важности знаний – в его школе не только изучали обязательную программу по общеобразовательным предметам (урок математики в ней запечатлел один из ее выпускников, художник Н.П. Богданов-Бельский, автор картины «Устный счет»), но и получали знания, далеко выходящие за рамки стандартной программы, знакомясь даже с музыкой Моцарта [13, с. 106–107]. На место николаевского идеала пастыря как универсального культуртрегера приходил идеал победоносцевский – добрый пастырь, воспитывающий в крестьянах нравственное чувство на основе религиозного учения. Продвигая этот идеал, государство руководствовалось также утилитарным подходом – стремлением сохранить крестьянство как опору монархии, консервативный класс, противостоящий революционным тенденциям.

Но опыт Рачинского был уникальным, связанным с его личностью. Масштабировать столь качественное образование при отсутствии кадров и недостатке средств было невозможно. Эту проблему можно проиллюстрировать на примере чеховского рассказа «Кошмар» (1886 год, вскоре после начала победоносцевской политики по развитию системы церковно-приходских школ) с двумя главными героями – молодым обедневшим и довольно консервативным (не возражает против передачи земских школ в ведение церкви) помещиком и чиновником Куниным и его почти ровесником, сельским священником отцом Яковом Смирновым. Кунин проявляет инициативу – он намерен открыть в селе церковно-приходскую школу, но ищет для этого финансовой поддержки архиерея (своих денег для содержания школы у него нет) и разочарован в священнике, который индифферентно относится к его проекту и из-за своей ограниченности и недостаточной воспитанности (не угостил Кунина чаем) неспособен соответствовать ролевой функции доброго пастыря и просветителя населения. «Будь, например, я попом... Образованный и любящий свое дело поп много может сделать... У меня давно бы уже была открыта школа. А проповедь? Если поп искренен и вдохновлен любовью к своему делу, то какие чудные, зажигательные проповеди он может говорить!» – размышляет Кунин.

В свою очередь, отец Яков признается Кунину, что живет практически в нищете, будучи вынужден содержать жену (причем при отсутствии детей), платить взнос в духовное училище за обучение брата, выплачивать в консисторию сумму за священническое место, да еще и приплачивать своему уволенному «за слабость» (то есть за пьянство) предшественнику, который в противном случае будет вынужден побираться. Чаем он не угостил Кунина не из-за невежества, а в связи с отсутствием оного. «Святые угодники! И служить даже не могу... Вы вот про школу мне говорите, а я, как истукан, ничего не понимаю и только об еде думаю... Даже перед престолом...» – восклицает отец Яков [32, с. 60–73]. Кунин и отец Яков – соседи, но они живут в разных измерениях, и лишь случай заставляет Кунина понять, что его соседу вовсе не до просвещения и проповедничества. Можно смоделировать дальнейшую судьбу сельского иерея: брат закончит учиться, долг консистории будет выплачен, но к тому времени у отца Якова родятся дети, что не будет мотивировать его к выходу за рамки богослужебных обязанностей.

Разумеется, были и исключения, связанные с инициативой священника, способного и инициировать общественно полезные проекты, и найти для них финансирование. Характерен пример священника Николая Лебедева из тверского села Власьево, открывшего общество трезвости и кредитное товарищество, а также два приюта (для алкоголиков и беспризорных детей), впрочем, просуществовавших недолго. Также инициативный священник издавал антиалкогольный журнал, поддерживал нарождавшееся кооперативное движение, открыл он и две школы. Казалось бы, отец Николай представлял собой идеал сельского пастыря, соответствовавший представлениям консерваторов. На самом деле все было сложнее. Школы, открытые им, были не церковно-приходскими, а земскими, со светскими учителями и более высоким качеством обучения. Одно это уже выбивалось из охранительного дискурса. Активная антиалкогольная пропаганда, угрожавшая бюджетным интересам, привела к конфликту с губернатором, который удалось смягчить лишь после заступничества благоволившего к отцу Николаю епархиального архиерея. Независимая политическая позиция священника – неприятие им не только левого, но и правого радикализма – вызвала недовольство Союза русского народа [13, с. 116]. При этом священника нельзя назвать стереотипным «обновленцем» – после революции он остался верен канонической церкви, умер в ссылке и в 2000 году был причислен к лику святых.



Всеобщий разлад

Поиск новых возможностей финансирования церковной деятельности со стороны государства, постоянно испытывавшего нехватку бюджетных средств, приводил к парадоксальным последствиям. Даже реально работавшие низовые инициативы, поддержанные государством, ищущим любые возможности переложить финансирование церкви на другие источники, оказывались неэффективными в общегосударственном масштабе. Примером может служить судьба церковно-приходских попечительств, первоначально появившихся на волне общественного подъема конца 1850-х годов, предшествовавшего Великим реформам. Состоятельные прихожане в двух столицах и существенно реже в провинции стали добровольно собирать средства на реализацию благотворительных проектов. Но когда государство в лице министра внутренних дел П.А. Валуева решило распространить эту практику на страну в целом и сделать такое финансирование постоянным, то изданное в 1864 году Положение о приходских попечительствах при православных церквах оказалось неэффективным.

Прихожане в большинстве своем смотрели на внедряемые сверху попечительства как на очередную обузу, а если и жертвовали деньги, то по привычке на украшение храмов, а не на материальную поддержку духовенства. Крестьяне обычно считали каждую копейку, а представление о том, что дворяне, только что лишившиеся своих крепостных, будут из благочестия обильно жертвовать на церковные нужды, оказалось оторванным от жизни. Таким образом, инициатива, которая должна была пробудить общественную активность и повысить роль мирян в церковной жизни, вписавшись в логику Великих реформ, на практике способствовала размежеванию между церковью и населением [22, с. 328–356].

К тому же таких оснований – и куда более серьезных – было немало и без внедрения сверху обременительных попечительств. Начавшийся процесс секуляризации быстро менял общество. На поверхности было превращение доучившихся и недоучившихся (ставших студентами, народными учителями, земскими статистиками и др.) семинаристов в разночинную интеллигенцию, пренебрежительно относившуюся не только к церкви как институту, но и нередко к религии в целом. Не останавливаясь на антиклерикализме, образованная часть общества эволюционировала в направлении антирелигиозности, притом что «вневероисповедное состояние» не было легализовано до 1917 года.

Но еще более важную роль играл другой, менее заметный и более длительный процесс. Превращение России из аграрной в аграрно-индустриальную страну, распространение грамотности среди крестьян (в том числе и посредством церковно-приходских школ) вело к развитию секуляризационных процессов в «низах» общества, которые переставали быть опорой монархии и лояльными прихожанами. Если пожилые состоятельные крестьяне в конце XIX века нередко охотно брали на себя статусные функции церковных старост (что, впрочем, отнюдь не означало, что они всегда проявляли щедрость в отношении клира), то молодые поколения относились к церкви все более индифферентно [13, с. 162]. Размывание патриархального мира, начавшееся при царской власти, завершилось при советской. И постаревшие мужики (а тем более их дети и внуки) часто не воспринимали как личную трагедию закрытие сельского храма, превращаемого в склад или клуб.

Само же духовенство выглядело «великим немым», когда речь шла об общественных процессах. Разумеется, в условиях абсолютной монархии церковь выступала в качестве института, легитимирующего самодержавие и придававшего ему сакральность. Инструментами такой легитимации были поминание царствующего дома на великой ектении во время каждой литургии, проповеди в царские и другие торжественные дни, участие в различных официальных церемониях и др. Священнослужители приглашались к участию в работе над важнейшими документами, исходившими от монарха, – в подготовке

манифеста об освобождении крестьян активно участвовал московский митрополит Филарет (Дроздов). Характерно, впрочем, что Филарет должен был не вносить предложения по сути (сам он скептически относился к крестьянской реформе), а лишь придать манифесту форму, приемлемую для восприятия основной целевой аудиторией – крестьянами.

На самом деле внутри церкви шли непростые процессы, редко выходявшие на поверхность, так как священноначалие и государство, имевшее возможность опосредованного влияния на внутрицерковные процессы, обладали широким набором санкций в отношении нелояльных – от перевода на бедный отдаленный сельский приход до лишения сана. Оспорить такие санкции в административном или судебном порядке было невозможно. Для епископата «дамокловым мечом» была перспектива перевода в более бедную епархию или увольнение на покой без предоставления права управления богатым монастырем. Епископ на покое в таком случае оказывался в зависимости даже не от местного правящего архиерея, а от монастырского настоятеля.

Отсюда и сравнительно небольшое число документов, характеризующих общественную позицию духовенства – как высшего, так и низшего – до 1905 года. Среди них можно выделить записку архиепископа Агафангела (Соловьева), предназначенную для Александра II (неясно, была ли она в реальности отправлена; скорее всего, нет, так как последствий для автора не зафиксировано). Главная мысль владыки – резкое неприятие института обер-прокуратуры как посредника между императором и Синодом. Такая ситуация, по его мнению, «убивает дух Церкви и делает из нее не более как обыкновенное гражданское учреждение, имеющее одни внешние формы бытия, но не оживленное Божественным началом, обращает ее в издыхающий труп, мало-помалу теряющий дыхание и жизненную деятельность, и близкий к одному только судорожному трепетанию». Причем епископы «пока хотя безмолвствуют», но «они никогда не могут быть искренне преданы нынешней высшей администрации отечественной Церкви, как бы ни были по-видимому расположены к ней. Ибо в этой администрации нет более характера православно-кафолического управления». Далее следует эмоциональный всплеск, в котором упомянут известный обер-прокурор времен предыдущего царствования: «Протасов сделался помещиком над архиереями, все архиереи стали с того времени крепостными рабами обер-прокурора и его свиты» [33, с. 27–57; записка в этом издании ошибочно атрибутирована митрополиту Филарету (Дроздову), а адресатом указан Николай I; правильную атрибуцию авторства см. 2, с. 16–18]. Текст Агафангела характерен как печальными констатациями существующего положения дел, так и прозрачным намеком на возможность нелояльности архиереев в отношении обер-прокурора и, опосредованно, царя, назначенцем которого являлся этот чиновник.

Переход к дуалистической монархии

В 1905 году с изданием Манифеста 17 октября (в котором, в частности, была провозглашена свобода совести) произошел переход России от абсолютной монархии к дуалистической. Такой переход предусматривался еще реформаторскими планами М.М. Сперанского, но из-за мощного противодействия со стороны консерваторов был отложен почти на столетие. Если в абсолютной монархии «Император Всероссийский есть Монарх самодержавный и неограниченный» (согласно Своду основных государственных законов), то в дуалистической «Императору Всероссийскому принадлежит Верховная Самодержавная власть» (Основные государственные законы 1906 года). Разница в слове «неограниченный» – в дуалистической монархии существует представительный орган, имеющий законодательные функции. В то же время монарх назначает и увольняет правительство без согласия этого органа и пользуется правом абсолютного вето.

Переход к дуалистической монархии привел к серьезным переменам в общественной жизни. Речь шла не только об учреждении Государственной Думы, но и о свободе печати (приведшей к тому, что табуированные ранее темы, связанные с церковной жизнью, стали предметом гласного общественного обсуждения), расширении прав на создание союзов (в том числе в России впервые появились политические партии) и снятии ряда ограничений на деятельность религиозных организаций. Однако внутрицерковные перемены оказались затруднены как в связи с дефицитом акторов и лоббистов, так и с наличием институционального вето-игрока в лице императора, выступавшего против роста самостоятельности церкви, главой которой он был согласно Основным государственным законам, сохранявшим действие и в дуалистической монархии. Текст, принятый еще при Петре I («Император, яко Христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочиния»), разъяснял более позднюю формулировку из павловского акта о престолонаследии 1797 года, в которой император именовался главой церкви.

Можно сравнить проблемы православной церкви с двумя важнейшими решениями в области государственной религиозной политики, принятыми в том же 1905 году.

Одним – локальным – решением стала либерализация политики власти в армянском церковном вопросе, который был связан с секуляризацией имущества Армяно-григорианской церкви, предпринятой в 1903 году в качестве очередной меры по борьбе с армянским национальным движением; до этого в 1897 году армянские низшие церковные школы были переданы в ведение Министерства народного просвещения. Сразу же после объявления о секуляризации начались волнения армянского населения, направленные против как властей, так и обвинявшегося в конформизме католикоса Мкртыча. В свою очередь, католикос был вынужден ужесточить свою позицию по поводу секуляризации. Дальнейшие события напоминали сводки начала 1920-х годов из Центральной России – попытки описи церковного имущества вызвали массовые протестные выступления, которые полиция и казаки разгоняли со стрельбой. Организующей силой выступила партия «Дашнакцутюн», которая прибегала и к индивидуальному террору. Однако самое громкое покушение – на инициатора секуляризации, главноначальствующего кавказской администрацией Григория Голицына – совершили члены более левой партии «Гнчак».

«Армянский народ, не знающий духовенства как сословия и выбирающий духовных лиц из своей же среды, тесно связан по причинам чисто исторического значения с интересами своего духовенства, даже помимо религиозных воззрений. Поэтому отобрание в казенное управление церковных имуществ задело нравственные чувства народа и бросило его в революционное движение почти поголовно, без различия классов и положений. В террористических актах против представителей правительственной власти, прикосновенных так или иначе к отобранию имуществ, участвовали косвенно, если не деньгами, то сочувствием, все кавказские, а быть может и многие российские армяне» (10, с. 261–262), – писал в своей докладной записке граф И.И. Воронцов-Дашков, назначенный на Кавказе в начале 1905 года, чтобы «разрулить» как проблему армянских церковных имуществ, так и еще более острые межнациональные конфликты. На позицию Воронцова-Дашкова оказывала влияние позиция светской армянской элиты, заинтересованной в скорейшем разрешении церковного вопроса. Легитимным коммуникатором с наместником выступил католикос Мкртыч. В результате сочетание силового давления и аппаратного лоббизма власть отступила – по инициативе Воронцова-Дашкова в августе 1905 года секуляризация была отменена, было разрешено открывать новые церковные школы. Произошло объединение армянского общества вокруг национальной церкви, и в то же время армянская проблема не затрагивала статуса православной церкви как господствующей и носила локальный характер. Речь шла не о новых правах, а о возвращении старых.

Второе решение было принято на несколько месяцев раньше, но носило глобальный характер, повлиявший и на отношения православной церкви с государством. Им стал предшествовавший Манифесту 17 октября указ Николая II «Об укреплении начал веротерпимости», изданный 17 апреля 1905 года как реакция на многолетний – и оказавшийся весьма эффективным – лоббизм со стороны старообрядцев, который был связан прежде всего с деятельностью Всероссийских съездов старообрядцев Белокриницкой иерархии, которые ежегодно собирались в Нижнем Новгороде начиная с 1900 года. Наличие активной группы (епископ Арсений (Швецов), предприниматели Д.В. Сироткин и М.И. Бриллиантов), опиравшейся на поддержку значительной части старообрядцев (под первым прошением на царское имя от имени старообрядцев, позиционировавших себя как «исконно русских людей, преданных государю и отечеству», в 1900 году в короткие сроки было собрано почти 50 тысяч подписей), сопровождалось способностью диверсифицировать взаимоотношения с лицами, принимающими решения. «Представители съездов неустанно посещали почти все министерства с своими ходатайствами, просьбами, разъяснениями; представляли им доклады и прошения, сообщали факты новых и старых преследований и стеснений на местах. Посещали с этой же целью и других важных лиц: членов Государственного Совета, сенаторов, придворных высоких персон и даже Высочайших особ», – писал известный старообрядческий деятель Ф.Е. Мельников [16, с. 396–397].

Ключевую роль сыграл выход старообрядческих лоббистов на влиятельного министра финансов С.Ю. Витте, который даже после своего перехода в 1903 году на менее значимый пост председателя Комитета министров сохранил не только обширные связи, но и репутацию генератора идей. Именно Витте продвинул идею издания царского указа, апеллируя к тому же старообрядческому тезису о консерватизме: по его словам, старообрядцы «всегда составляли элемент наиболее консервативный, наиболее преданный своему царю и родине» [4, с. 361]. Государство, как обычно, руководствовалось собственными интересами – мобилизацией консервативных сил для противодействия революции.

При этом консерватизм старообрядцев был весьма относительным, в самом старообрядчестве быстро происходила дифференциация – тот же Д.В. Сироткин дружил с Максимом Горьким и поддерживал связи с революционерами, хотя официально был конституционным монархистом, близким к «Союзу 17 Октября» [24]. Целый ряд других старообрядческих деятелей – от братьев Рябушинских до епископа Иннокентия (Усова) – по своему политическому позиционированию находились еще левее. Что же касается консервативной части старообрядцев во главе с московским архиепископом Иоанном (Картушиным), то их политические позиции были слабее, самостоятельная лоббистская деятельность – неудачной, а разногласия с Д.В. Сироткиным и его сторонниками, усилившиеся после издания царского указа (когда общие цели были достигнуты), ослабили эффективность старообрядческого лоббизма уже в Государственной думе.

Неэффективность указа с точки зрения консервативной мобилизации сопровождалась ослаблением позиций православной церкви. Он предусматривал свободу выбора религии и отправления религиозных обрядов и, как следствие, легализацию как старообрядцев, так и новых протестантских конфессий (евангельских христиан, баптистов, адвентистов седьмого дня). Видимо, неожиданным для самих инициаторов указа еще одним последствием стало возвращение в римо-католицизм и греко-католицизм 200 тысяч номинальных православных. Возникла парадоксальная ситуация: господствующая церковь находилась под более сильным контролем государства, чем ее конкуренты, и при этом в значительной степени утратила государственную поддержку в вопросе противодействия этим конкурентам.

Указ был принят без согласования с Синодом как институтом – в его подготовке из церковных иерархов участвовал лишь первоприсутствующий в Синоде митрополит Ан-

тоний (Вадковский). Апрельский указ и последовавший через полгода переход к дуалистической монархии с провозглашением свободы совести создали новую реальность для церкви. Согласно Основным государственным законам, «Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания», оставалась «первенствующей и господствующей в Российской Империи». На практике же церковь осталась первенствующей, но ее господствующий характер оказался размыт. Более того, в Государственной Думе религиозное законодательство рассматривалось не только православными, но и неправославными депутатами. Но даже православные нередко были религиозно индифферентными или по крайней мере не считали церковные интересы приоритетными.

В то же время церковь потенциально получала новые возможности, ее автономия могла увеличиться. Институционализация такой автономии могла произойти в случае, если бы церковь получила право восстановить в новых условиях традиционную для нее систему управления, основанную на двух составляющих – соборности (через созыв Поместного собора) и восстановлении патриаршества, упраздненного Петром I. В начале 1905 года идеи созыва Поместного собора содержались в записках за авторством митрополита Антония (Вадковского) и все того же С.Ю. Витте, в которой содержался реалистичный анализ ситуации в различных сферах церковной жизни, от приходской до образовательной, и комплексный набор реформаторских инициатив в церковной сфере, включая созыв собора с участием не только архиереев, но и клира, и мирян. Не будучи специалистом в религиозных вопросах, Витте использовал комбинацию ресурсов – интеллектуальный потенциал столичных профессоров духовной академии [29, с. 151] в сочетании с работой спичрайтера. Витте привлек к подготовке записки молодого чиновника Министерства финансов Фотия Белявского [18], что на первый взгляд выглядело странным решением и могло свидетельствовать о дилетантском подходе к сложной проблематике. На самом деле Белявский оказался идеальным спичрайтером (Витте это ценил – в 1906 году Белявский входил в состав группы близких к нему журналистов, включенных по его рекомендации в состав редакции газеты «Русское государство» – органа его недолговременного правительства), способным ярко и доступно (что и надо было Витте) обобщить мнения более статусных экспертов.

Выпускник Петербургской духовной академии, зять влиятельного протоиерея Исаакиевского собора Филимона Знаменского, участник Религиозно-философских собраний 1901–1903 годов, Белявский был в 1905 году по протекции Витте переведен в духовное ведомство в качестве члена-ревизора Учебного комитета, где удержался и после отставки своего патрона, дослужившись до чина статского советника. Он отличался хорошим стилем (был автором статей в ведущих российских СМИ своего времени) и разносторонней эрудицией – подготовил капитальный двухтомный труд о реформе духовной школы, опубликовал популярные «Очерки по истории культуры» в нескольких томах, писал об Алтае в фундаментальном издании «Россия: полное географическое описание нашего отечества», а в раннесоветское время выпустил краткую историю государственного контроля в России.

Идеи записки Витте – Белявского неожиданно оказались созвучны позиции большинства русского епископата, хотя главный противник автономизации церкви, обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев, был уверен, что консервативные архиереи, назначенные в основном в период его четвертьвекового управления церковью, выступят против реформ. Однако в своих отзывах по поводу состава и повестки будущего Поместного собора лишь шестеро архиереев выступили против участия в соборе клириков и мирян, а остальные в той или иной степени соглашались на их присутствие [11, с. 131–133]. И в других вопросах – например, о приходском самоуправлении или духовном образовании, поднятых в записке Витте – Белявского, архиереи оказались более либеральными, чем ожидалось [19]. Однако Победоносцеву удалось выступить в качестве вето-игрока, остановив за счет своего остаточного влияния церковное реформирование в 1905 году.

Казалось, что отставка Победоносцева и назначение главой правительства Витте в октябре 1905 года снимут последнее препятствие на пути церковного реформаторства. Тем более что в январе 1906 года Николай II учредил Предсоборное присутствие – орган, который должен был сформулировать повестку будущего собора. Однако Манифест 17 октября, означавший переход к дуалистической монархии, стал сильнейшим разочарованием для Николая II, так как означал психологически и политически неприемлемый для государя отказ от неограниченной монархии, который в то же время не позволил сразу прекратить революцию (более того, ее самая масштабная вспышка – в Москве – произошла уже после обнародования Манифеста) и обеспечить лояльный состав Государственной Думы. Как ставка на старообрядцев не способствовала консервативной мобилизации весной 1906 года, так и избирательный закон, обеспечивавший широкое представительство крестьянства, не привел к формированию консервативного большинства.

Таким образом, Витте оказался дискредитирован в глазах царя как реформатор, другого аналогичного генератора комплексных реформ не нашлось. П.А. Столыпин проявлял мало интереса к церковной тематике, лишь официально представляя в Думе вероисповедные законы, ставшие результатом политики Витте, а потом не отстаивая их, когда они столкнулись с противодействием. Отзывы архиереев только подтвердили, что, созывая собор и демонтируя привычную систему церковно-государственных отношений, государство попадает и здесь в зону неопределенности. Поэтому в отсутствие Победоносцева ключевую роль сыграл другой, еще более влиятельный вето-игрок – сам Николай II. В то же время и в церкви не появилось лидеров, способных настаивать на автономизации и выдвигать новые убедительные для царя аргументы в пользу предоставления церкви самостоятельности. Вместо этого наиболее активная консервативно настроенная часть священноначалия и клира (ее наиболее ярким идеологом и практиком был архиепископ Антоний (Храповицкий)) начала продвигать религиозную «контрреформу», добиваясь того, что они считали также полезным церкви и более реалистичным – сворачивание религиозной либерализации, начатой в 1905 году. Что предусматривало внутреннюю консолидацию церкви на консервативной основе и противодействие миноритарным религиозным организациям, стремившимся закрепить и расширить полученные ими права.

Таким образом, уже в 1906 году государство отказалось от институционализации церковной автономии – восстановления соборного управления (с созывом Поместного собора) и патриаршества, снижения государственного контроля над церковью, реформирования прихода – повестки, которую тогда отстаивало большинство иерархов.

Церковь при дуалистической монархии

В этих условиях церковь как институт в революционных бурях 1905–1907 годов и в последующий период осталась на стороне государства. Она сделала ставку на защиту собственной идентичности и встраивание в контекст политической реакции, проводимой под руководством П.А. Столыпина, рассматривая их как взаимосвязанные явления. В 1905–1916 годах можно зафиксировать лишь два примера оппозиционных настроений среди высшего духовенства. Столичный викарий епископ Антонин (Грановский) выступал с умеренно-либеральных позиций и был отправлен на несколько лет на покой; в 1913 году он возглавил бедную и отдаленную Владикавказскую епархию. Депутат IV Государственной Думы епископ Никон (Бессонов) проделал эволюцию от правого к левому популизму и был отправлен на еще более отдаленную Красноярскую епархию. Протест этих иерархов был в немалой степени связан с личными чертами их характеров, приведших первого позднее к конфликту со всей иерархией, а второго – к снятию сана и женитьбе.

Попытка митрополита Антония (Вадковского) дистанцировать церковь как от крайне левых, так и от крайне правых партий на основе поддержки монархии, но не сотрудничества с радикальными монархистами, и строгого соблюдения законов, потерпела неудачу. Владыка Антоний с его отстаиванием законности и деполитизации оказался в длинном ряду администраторов, которых царь считал слишком слабыми в борьбе с революцией. Отличие состояло в том, что он так и не был уволен на покой, хотя несколько позднее, перед смертью, в 1910–1912 годах, ему «постоянно грозила такая перспектива», так как «если в годы революционных выступлений власти старались быть осторожнее, то теперь процесс вытеснения нежелательных настроений в церковной среде набирал силу» [25, с. 189]. Похоже, что от увольнения в более ранний период его спасала ограниченность административных функций – он мог исполнять их, и то с существенными ограничениями, связанными с неформальным влиянием двора, только в пределах Петербургской епархии.

На фоне владыки Антония «выигрышно» для двора и правительства выглядел московский митрополит Владимир (Богоявленский), решительно осудивший революцию в самый сложный для царской власти период – 16 октября 1905 года, во время всеобщей забастовки, вынудившей царя на следующий день издать Манифест. Он распорядился зачитать во всех церквях Москвы поучение, составленное его викарием, крайне консервативным серпуховским епископом Никоном (Рождественским). Инициаторы забастовок сравнивались в нем с «гадинами ядовитыми», «зачумленными животными», назывались «извергами рода человеческого». В поучении также содержался призыв быть «беззаветно преданным слугой своего царя», исполнять то, «чего потребуют от тебя слуги царицы» и быть готовым «умереть за царя и за Русь» [5, с. 49–53; здесь поучение атрибутировано самому митрополиту Владимиру]. Поучение оказалось неэффективным и вызвало лишь размежевание в среде московского духовенства. Однако оно стало демонстрацией твердой политической позиции владыки Владимира на контрасте с осторожным позиционированием первоприсутствующего в Синоде.

Лидер Союза русского народа (СРН) А.И. Дубровин инкриминировал в 1906 году митрополиту Антонию фразу совершенно иного характера: «Правым Вашим партиям я не сочувствую и считаю Вас террористами – левые бросают бомбы, а правые партии вместо бомб забрасывают камнями всех несогласных». Позиции митрополита как формального лидера Синода оказались ослаблены в связи с его ранее имевшим место покровительством Григорию Гапону как клирику Петербургской епархии, близостью к Витте (недавнее преимущество стало уязвимым местом после отставки премьера в апреле 1906 года) и ростом оппозиционной активности апеллировавшего к нему за поддержкой либерального духовенства. Несмотря на отказ поддержать либералов, первоприсутствующий член Синода стал объектом резких публичных нападок со стороны крайних приверженцев политической реакции, таких как Дубровин, возмущенный тем, что владыка не поддержал «союзников», отказавшись в 1906 году лично освящать хоругвь и знамя СРН и обещав прислать для этого своего викария [7, с. 70–71]. Из-за своих связей с Витте владыка Антоний как возможный кандидат в патриархи стал неприемлем для царя и его окружения, которые к тому же рассматривали Союз русского народа в качестве приемлемой политической силы.

В этих условиях митрополит был вынужден не просто примириться с Дубровиным, не дезавуировавшим публично своих высказываний, но и в 1908 году лично служить молебен перед открытием Всероссийского съезда СРН. «Революционные бури в определенном смысле сломали митрополита», он вплоть до самой смерти не поднимал вопрос о созыве собора, ожидая так и не последовавшего Высочайшего соизволения [29, с. 75]. Зато профессор Киевской духовной академии В.З. Завитневич, опубликовавший статью в защиту митрополита от нападок Дубровина и в развитие его мыслей выступивший с развернутой критикой втягивания церкви как института в партийность (которой свойственны «борьба,

кипение страстей, вражда, злоба, ненависть») и с неприятием как красной, так и черной сотни, как бомбометателей, так и устроителей погромов [12, с. 162–163], через несколько лет, еще при жизни владыки Антония был вынужден хотя и с почетом, но покинуть штат академии. Виленский архиепископ Агафангел (Преображенский), конфликтовавший с местным СРН, был переведен в другую епархию [14, с. 21].

После некоторых колебаний со стороны митрополита Антония (Вадковского) произошло ужесточение внутреннего контроля, выразившееся в целом ряде жестких мер. Среди них лишение сана оппозиционных священников – депутатов Государственной Думы, подписавших Выборгское воззвание или принадлежавших к левым думским фракциям. Характерно лишение сана популярного оппозиционно настроенного священника Григория Петрова, издававшего газету «Правда Божия» и избранного депутатом II Государственной Думы, но не относившегося к перечисленным выше категориям. В заключении духовной консистории, на основании которого было принято синодальное решение отправить его в монастырь с запрещением публицистической деятельности, говорилось, что «сочинения священника Петрова мало касаются догматической стороны христианства, и сами по себе не представляя чего-либо еретического, могут... своим тенденциозным подбором порождать семена мысли, нежелательные в интересах чистоты православия». Таким образом, осудить его за догматические нарушения не удалось. И.В. Воронцова в качестве реальной причины наказания называет сугубо политическую – «очевидная необходимость закрыть газету, которая содействовала нестабильности внутривнутриполитической обстановки в стране и дискредитировала Русскую Церковь, поскольку ее издавал священник», причем само издание исследователь называет «умеренно-либеральным» и отмечает его близость к кадетской партии [6, с. 18–24].

После возвращения из монастыря (куда он дисциплинированно отправился) Петров, будучи заштатным священником, в начале 1908 года написал письмо митрополиту Антонию (Вадковскому), в котором подверг критике «угодничество и прислужничество властям», которое «вошло в нравы духовенства, стало чуть не догматом церкви», и завершил текст словами: «Я верую во единую святую, соборную, апостольскую церковь. Но раболопное монашеское византийство, бездушную победоносцевщину под видом православия я отмечаю всем моим разумением и всею крепостью сил» [20, с. 9, 17]. После этого он был немедленно лишен сана.

В то же время священнослужители, участвовавшие в политической деятельности в рядах крайне правых партий и также делавшие резкие заявления, как правило, не подвергались прещениям. Многие иерархи входили в состав СРН и других крайне правых организаций или поддерживали их деятельность. Протоиерей Иоанн Восторгов возглавлял политическую партию и был вовлечен в публичные конфликты как с либералами, так и со своими идейными единомышленниками из крайне правого лагеря.

Исключения лишь подтверждали правило. Один из основателей черносотенного движения, игумен Арсений (Алексеев), находившийся в затяжном конфликте с митрополитом Антонием (Вадковским), был лишен должности синодального миссионера еще в 1898 году, а в начале 1906 года в развитие этого конфликта уволен от управления Воскресенским монастырем Новгородской епархии. Но вместо пребывания в монастырской ссылке, куда его определил Синод, игумен жил в Петербурге, много ездил по стране, встречаясь с единомышленниками, и даже посетил Иерусалим, заявляя, что подчиняется лишь царю и черносотенцам, то есть де-факто выйдя из подчинения Синоду. Только в 1909 году после отказа поехать на жительство в монастырь в Абхазии он был запрещен в служении, но не лишен сана. Через три года запрет был снят, и игумен отбыл на Афон, где вскоре ввязался в имяславский спор и после смерти в 1913 году был погребен без отпевания по сугубо религиозным основаниям [26, с. 51–64].

Еще более скандальный характер носила история иеромонаха Илиодора (Труфанова), не останавливавшегося в своей борьбе против либерализма, революции, толстовства и иного «неверия» перед применением насильственных действий. Политическая лояльность лично императору (при резко конфликтных отношениях с представителями гражданских властей, которых он обвинял в потворстве либералам и недостаточной преданности царю) и покровительство епархиального архиерея, епископа Гермогена (Долганёва) привели к тому, что он использовал модель поведения игумена Арсения, только доведя ее до крайнего радикализма. Иеромонах не подчинялся синодальным решениям о направлении его на исправление в монастырь, а один раз все же подчинившись, вскоре бежал из монастыря и продолжил свою деятельность. Покровительство со стороны царя и двора «в противовес требованиям внутриполитической целесообразности и “здравому смыслу”» [28, с. 216] приводило к тому, что несмотря на многочисленные грубые нарушения церковной дисциплины, он не запрещался в служении в течение нескольких лет, пока вместе со своим покровителем владыкой Гермогеном не вошел в конце 1911 года в конфликт с Г.Е. Распутиным. Только после этого его карьера рухнула. В результате он стремительно «переменил фронт», не только подав прошение о снятии сана, но и отрехшись от православной церкви, и перейдя в ряды критиков монархии. Лишь затем он был лишен сана и монашества [28, с. 208–223].

Феномены Илиодора и епископа Никона демонстрировали размытость грани между разными типами популизма – экзальтированный монархист мог перейти в другой лагерь, стремясь при этом сохранить в скорректированном виде образ «народного заступника». Славянофильская идея прямой связи царя с народом в обход элитного «средостения» приводила в ее радикальном варианте к столкновениям политизированных представителей клира с государственным аппаратом, основанным на выполнении бюрократических процедур и следовании принципу законности. Но деятельность Илиодора имела и другую сторону – она не только дискредитировала церковь в глазах либеральной части общества, но и вызывала раздражение представителей высшего духовенства, которые не могли применить санкции в отношении бунтаря-иеромонаха, стоявшего значительно ниже по иерархической лестнице. Царь, исходя из своего статуса главы церкви, создал прецедент вмешательства в сферу, которую священноначалие традиционно считало своей.

Еще одной мерой внутреннего контроля и одновременно повышения политической лояльности стала ревизия духовно-учебных заведений с увольнением «неблагонадежных» преподавателей. Из Петербургской академии были уволены такие видные ученые как филолог и историк Н.К. Никольский, литературовед Д.И. Абрамович, специалист по церковному праву и византолог В.Н. Бенешевич; из Московской академии – канонист И.М. Громогласов (ныне причисленный к лику святых как новомученик), церковный историк А.И. Покровский, сектовед Д.Г. Коновалов, из Киевской академии – профессор нравственного богословия В.И. Экземплярский. В большинстве случаев речь шла об увольнении по политическим мотивам, но даже в тех случаях, когда основания носили религиозный характер, то присутствовала и политическая составляющая. Так, увольнению Коновалова «за неправославный образ мыслей» предшествовали как лишение его магистерской степени, присужденной до этого советом академии, так и заявление московского отдела Союза русского народа, назвавшего кощунственной его диссертацию о религиозном экстазе в русском мистическом сектантстве.

Миссионерская деятельность церкви проводилась теперь в менее комфортных условиях конкуренции с другими конфессиями и с апелляцией к государственной поддержке, которая в условиях дуалистической монархии была не гарантирована и носила более ограниченный характер (так, невозможным стало прямое полицейское давление на старообрядцев, которое нередко использовали миссионеры). Всероссийский миссионерский

съезд 1908 года в Киеве продемонстрировал доминирование церковных консерваторов, выступавших с охранительных позиций и настаивавших на прекращении либерального курса государства в религиозной сфере [8, с. 497–501]. Характерна полемика на этом съезде между консервативным протоиереем Иоанном Восторговым и либеральным священником Константином Аггеевым. Когда Аггеев заявил о том, что Восторгов «ищет, чтобы священник по-прежнему оставался жандармом», тот парировал: «Жандарм – почтенное звание» [23, с. 80], получив поддержку со стороны большинства участников съезда. Публичная поддержка Аггеевым Указа о веротерпимости диссонировала с настроениями большинства участников съезда [25, с. 193].

Одновременно церковь активно лоббировала свои интересы в Государственной Думе, настаивая на частичной ревизии вероисповедного курса, закрепленного в Указе 1905 года. Священнослужители включались в непривычные для себя сферы деятельности – обсуждение законопроектов в парламентских комиссиях, выступления на пленарных заседаниях, создание политических коалиций, публичную полемику в прессе, в том числе по острому вопросу о функционировании церковно-приходских школ и их соответствии задачам модернизации страны. В результате ей удалось добиться провала всех законодательных инициатив по старообрядческой тематике или хотя бы незначительной либерализации в вопросах, имеющих прямые отношения к церковным делам. Единственный такой законопроект, прошедший через обе палаты (Государственную Думу и Государственный Совет) – об отмене правовых ограничений для лиц, утративших духовный сан, отклонил лично император, используя свое право вето. Таким образом, церковь смогла добиться сворачивания религиозной либерализации – внесенные в Государственную Думу законы в развитие апрельского указа Николая II приняты не были, хотя сам указ и не подвергся ревизии. Такая компромиссная позиция государственной власти в отношении религиозных свобод в полной мере не устраивала ни первенствующую церковь, не получившую ни возвращения своих привычных прав, ни желанной автономии, ни религиозных меньшинств, которым не была гарантирована необратимость преобразований.

Демонстрацией стремления священноначалия отстаивать идентичность церкви стала канонизация патриарха Гермогена в 1913 году, состоявшаяся в год празднования трехсотлетия династии Романовых. Формально она вписывалась в ряд канонизаций, проведенных в царствование Николая II, когда в рамках царской традиционалистской политики были проведены шесть новых общецерковных канонизаций и восстановлено почитание святой Анны Кашинской (больше, чем за период с 1721 по 1894 годы, когда было только пять общецерковных канонизаций). Однако прославление Гермогена выбивалось из общего ряда – оно было проведено по инициативе Синода, причем основной чертой его образа стали даже не мученическая смерть в период Смуты, а чин патриарха, что выглядело демонстрацией на фоне отказа царя созывать Поместный собор и восстанавливать патриаршество. Показательно, что государь проигнорировал канонизационные торжества, проходившие в Москве. В это время он находился с визитом в Берлине на свадьбе дочери кайзера, такое решение стало для церкви неожиданным [31, с. 207–216]. «Отсутствие Николая на канонизации Гермогена символизировало раскол между самодержавием и православием», – отмечал Г. Фриз и добавлял, что, «как показала канонизация Гермогена, даже самые консервативные представители духовенства стали отстаивать интересы и автономию церкви» [31, с. 216–217]. Канонизация готовилась под руководством консервативного московского митрополита Владимира (Богоявленского) и была проведена уже после того, как он стал преемником скончавшегося митрополита Антония в качестве петербургского митрополита и первоприсутствующего в Синоде.



Кризис и революция

Запрос на автономию так и не был реализован вплоть до 1917 года. Напротив, феномен Г.Е. Распутина показал сохранение и даже усиление влияния государства на церковные процессы. В отличие от политической сферы, где роль Распутина преувеличивалась, в церковной она была существенно более значительной [28, с. 223–224], что вызывало сильное недовольство иерархии, клира и паствы. Если церковь вынужденно осваивала технологии, свойственные дуалистической монархии, то сама монархия исходила из того, что может управлять церковью, методами, присущими абсолютизму. При этом в целом сохраняя утилитарный подход к церковным проблемам. Государство в период дуалистической монархии фактически перешло к ситуативному реагированию на церковные проблемы без масштабных инициатив, которые вышли бы за рамки внутриведомственных проектов (тем более что после протезе Витте, либерального реформатора А.Д. Оболенского, на посту обер-прокурора Синода в 1905–1917 годах сменилось семь человек, причем протезевавшийся четыре года В.К. Саблер был администратором-оппортунистом, что и помогло ему занимать должность дольше других). Власть воспринимала как должное союзничество церкви, не видя необходимости в том, чтобы позволить ей в ответ быть более самостоятельной.

Это ярко проявилось в конфликте, истоки которого были заложены в 1911 году, когда под сильнейшим давлением двора Синод был вынужден дать согласие на епископскую хиротонию связанного с Распутиным архимандрита Варнавы (Накропина), который по своему образовательному цензу не соответствовал обычным критериям. Как и в случае с Илиодором, царь использовал прерогативу главы церкви. Уже в 1913 году Варнава стал правящим архиереем Тобольской епархии (из которой происходил Распутин) и принялся активно лоббировать канонизацию митрополита Иоанна (Максимовича), управлявшего этой епархией в начале XVIII века. Столкнувшись с нежеланием Синода ускорять процесс канонизации, он начал действовать в обход принятой процедуры, причем в условиях Первой мировой войны, когда все торжества были отложены. Под непосредственным влиянием Распутина в 1915 году Николай II, только что принявший на себя обязанности верховного главнокомандующего терпевшей неудачи армии, разрешил «пропеть величание» Иоанну (Максимовичу), запретив, однако, его официальное прославление. Однако своим решением, принятым без совета с Синодом и, видимо, вообще с кем-либо из клира, царь невольно создал двусмысленную ситуацию, так как величать непрославленного святого не разрешается церковными правилами. Таким образом, Варнава поставил Синод перед свершившимся фактом самовольного прославления.

Попытка Синода и действовавшего совместно с ним недавно назначенного обер-прокурором московского консервативного общественного деятеля А.Д. Самарина наказать Варнаву привели к тому, что царь под влиянием императрицы и Распутина не только взял провинившегося епископа под защиту, но и уволил Самарина [31, с. 222–229]. Митрополит Владимир сохранил звание первоприсутствующего, но был переведен из Петербурга в Киев, что рассматривалось как ссылка; его сменил лояльный Распутину митрополит Питирим (Окнов). В отличие от Владимира, бывшего безупречным образцом благочестивого монаха, с ним были связаны неподтвержденные, но распространенные слухи нравственного характера, что сказывалось на его репутации [30, с. 55–59]. В следующем году состоялась официальная общецерковная канонизация святителя Иоанна, которая стала триумфом Варнавы, получившего орден святого Владимира II степени и сан архиепископа.

Однако этот триумф стал сильным репутационным ударом для государства, не только добавив аргументы сторонникам версии о всемогуществе старца, но и унизив конкретных синодальных архипастырей, а также и церковь как институт. Немаловажным фак-

тором стала и дезориентация церкви – она привыкла к утилитарному подходу со стороны государства, который в случаях с Илиодором и особенно Распутиным и Варнавой дополнился непривычным иррациональным, связанным со стремлением царя и двора к поиску близких к народу и обладавших особой «духовностью» альтернатив официальной иерархии. Для опытных священнослужителей было очевидно, что истовая религиозность новых фаворитов носила мнимый характер, а их действия вели к дискредитации не только царя и двора, но и церкви. Такая ситуация не только вызывала раздражение, но и повышала неопределенность из-за нестабильности «правил игры».

Существовавший и ранее раскол между церковью и самодержавием расширялся, превратившись из вялотекущего в обвалный процесс. Слабость лидерства вела к тому, что церковь не просто не могла сама инициировать свою автономизацию, но и была вынуждена уступать в важных для нее вопросах. Но тихая нелояльность в предреволюционной ситуации продолжала нарастать и стала фактором риска для монархии, которая этого не осознавала.

Резкое снижение лояльности института сыграло ключевую роль в феврале 1917 года. Непоследовательность дуалистической монархии разочаровала и сторонников, и противников религиозных свобод. Первые приняли участие в Февральской революции, вторые, включая и митрополита Владимира, ей не противодействовали и быстро признали Временное правительство [1, с. 277–323]. Известный диалог товарища обер-прокурора Синода князя Н.Д. Жевахова и владыки Владимира на последнем при монархии заседании Синода 26 февраля свидетельствует не только о личной обиде первоприсутствующего. Когда тот (в передаче Жевахова) сказал, что «когда мы не нужны, тогда нас не замечают, а в момент опасности к нам первыми обращаются за помощью» [9, с. 288], то речь прежде всего шла о крахе системы коммуникаций между властью и церковью и ориентацией власти только на собственные интересы в условиях укоренившегося утилитарного подхода к отношениям с церковью. Кроме того, собственный московский опыт 1905 года давал понять митрополиту, что ресурс церкви в политических вопросах весьма ограничен, особенно в чрезвычайных ситуациях, которыми являются революции. Если бы архиереи вступились за Николая II, их просто никто не стал бы слушать, восприняв Синод как «распутинский» и не дифференцируя его членов.

К февралю 1917 года монархия оказалась в беспрецедентной общественной изоляции, что было связано с сильнейшим моральным кризисом: даже безусловно консервативное Объединенное дворянство демонстративно избрало своим председателем опального Самарина и призвало к созданию правительства, способного взаимодействовать с оппозиционной Государственной Думой. И церковь здесь не составляла исключения – она не играла активной роли в революционных событиях, а просто отошла в сторону, действуя в интересах не монархии, а своих собственных как института (подобную позицию из гражданских учреждений заняли Правительствующий Сенат и судебная система, что помогло им сохраниться и при Временном правительстве). Ее позиция во время Февральской революции позволила не только сохранить церковную организацию и минимизировать кадровые перемены в рядах иерархии (своих постов лишились архиереи, либо обвиненные в связях с Распутиным, либо вошедшие в конфликт со значительной частью клира своих епархий), но и начать подготовку к Поместному собору, который так и не созвал Николай II.

Литература

1. *Бабкин М.А.* Священство и Царство (Россия, начало XX в. – 1918 г.): Исследования и материалы. 2-е изд., испр. и доп. М.: Индрик, 2021. 920 с.
2. *Бежанидзе Г.В.* Проекты устройства высшего управления Русской Церкви середины XIX в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 5 (48). С. 7–24.

3. *Бижанидзе Г.В.* История появления и рецепция указа 1722 г. «Об объявлении священникам открытых им на исповеди преднамеренных злодейств» // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 1 (29). С. 98–111.
4. *Витте С.Ю.* Воспоминания: в 3 т. Т. 2 (1894 – октябрь 1905): Царствование Николая II. М.: Соцэкгиз, 1960. 639 с.
5. *Владимир, митр. Киевский и Галицкий, сщмч.* Проповеди, слова, поучения. Т. 3. Тверь: Булат, 2008. 495 с.
6. *Воронцова И.В.* Священник Г.С. Петров и его «дело»: процесс над церковным публицистом 1906–1907 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 11–29.
7. *Дубровин А.И.* Открытое письмо митрополиту Санкт-Петербургскому Антонию // За Родину, против крамолы. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 70–82.
8. *Ефимов А.Б.* Очерки по истории миссионерства Русской православной церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. 683 с.
9. *Жевахов Н.Д.* Воспоминания. Т. 1. М.: Издательский отдел Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря; Родник, 1993. 345 с.
10. *Исмаил-Заде Д.И.* Граф И.И. Воронцов-Дашков. Наместник Кавказский. М.: Центрполиграф, 2005. 511 с.
11. *Каннингем Дж.В.* С надеждой на собор: Русское религиозное пробуждение начала века / пер. с англ. Г. Сидоренко. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. 353 с.
12. *Киселев В.Н.* Исследователь внимательный и трудолюбивый: О жизни и деятельности историка и богослова, профессора В.З. Завитневича. Минск: Ильин, 2007. 383 с.
13. *Леонтьева Т.Г.* Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX – начале XX вв. М.: Новый хронограф, 2002. 353 с.
14. *Макаркин А.В.* Люди казенного века. М.: Школа гражданского просвещения, 2019. 312 с.
15. *Макаров И., свящ.* Пастырские коллизии XVIII века: судьба основателя Петербургской лавры и семинарии архиепископа Феодосия (Яновского) в контексте деятельности Святейшего Синода // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 176–183.
16. *Мельников Ф.Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. 556 с.
17. *Нечаева М.Ю.* К исправлению чина монашеского: замыслы и результаты реформы // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2020. Вып. 92. С. 39–60.
18. *Ореханов Г.Л., свящ.* Витте contra Победоносцев: дискуссия о церковной реформе весной и летом 1905 года // Журнал Московской патриархии. 2001. № 11. С. 48–70.
19. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: в 2 т. М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории. 2004. 2086 с.
20. Письмо священника Григория Петрова митрополиту Антонию. СПб.: Б.и., 1908. 17 с.
21. *Пушкин А.С.* История Петра / А.С. Пушкин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 8. М.: ГИХЛ, 1962. 493 с.
22. *Римский С.В.* Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов). М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1999. 567 с.
23. *Рожков В.С., прот.* Церковные вопросы в Государственной Думе. М.: Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории. 2004. 560 с.
24. *Селезнев Ф.А.* Д.В. Сироткин и всероссийские съезды старообрядцев в начале XX века // Отечественная история: 2005. № 5. С. 78–90.
25. *Соловьев И.В.* Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Антоний (Вадковский) и российская церковно-общественная жизнь в начале XX столетия: дис. ... канд. ист. наук. М., 2002. 226 с.
26. *Степанов А.Д.* Главный учредитель Союза русского народа. Игумен Арсений (Алексеев) (1845–1913) // Воинство святого Георгия: Жизнеописание русских монархистов начала XX века. СПб.: Царское дело, 2006. С. 41–66.
27. *Федорук В.Н.* Реформа духовно-учебных заведений при обер-прокуроре Н.А. Протасове // Среднерусский вестник общественных наук. 2010. № 2. С. 176–181.
28. *Фирсов С.Л.* Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. 660 с.
29. *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2002. 623 с.
30. *Фирсов С.Л.* Искусившийся властью: История жизни митрополита Петроградского Питирима (Окнова). М.: ПСТГУ, 2011. 232 с.
31. *Фриз Г.* «Губительное благочестие»: Российская церковь и падение империи: сборник статей / пер. с англ. А. Глебовской, М. Долбилова; под ред. П. Рогозного. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 350 с.
32. *Чехов А.П.* Кошмар / А.П. Чехов // Полн. собр. соч. и писем: в 30 т.; Соч.: в 18 т. / Т. 5: Рассказы, юморески, 1886. М.: Наука, 1976. С. 60–73.
33. Династия Романовых в письмах митрополита Филарета (Архивные находки) / сост. С. Шевченко, М: [б.и.], 1999. 92 с.

Аннотация. В рамках абсолютной монархии церковь в России играла двойственную роль. С одной стороны, она имела господствующий характер по отношению к другим конфессиям как эксклюзивный сакральный институт, легитимирующий власть. С другой стороны, воспринималась государством как инструмент политики. Отсюда жесткий внешний контроль и утилитарный подход государства к церковной сфере. Государство рассматривало церковь с позиций общественной пользы и стремилось повысить ее эффективность в деле выполнения государственных задач. Указ Николая II от 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости» стал либеральной реформой и одновременно односторонним решением еще сохранявшегося абсолютистского государства. Возникла парадоксальная ситуация – господствующая церковь находилась под более сильным контролем государства, чем ее конкуренты, и при этом в значительной степени утратила государственную поддержку в вопросе противодействия этим конкурентам. Апрельский указ и последовавший через полгода переход в результате издания Манифеста 17 октября (вводившего в том числе и свободу совести) к дуалистической монархии создали для церкви новую реальность. Она официально осталась «господствующей и первенствующей», но на практике стала только первенствующей.

В этих условиях церковь как институт остается на стороне государства. Она делает ставку на защиту собственной идентичности и встраивание в политическую реакцию, проводимую под руководством П.А. Столыпина, рассматривая их как взаимосвязанные явления. Произошло ужесточение внутреннего контроля – лишение сана оппозиционных священников, ревизия духовно-учебных заведений с увольнением «неблагонадежных» преподавателей. В то же время государство отказалось от институционализации церковной автономии – восстановления соборного управления (с созывом Поместного собора) и патриаршества, снижения государственного контроля над церковью, реформирования прихода – повестки, которую отстаивало большинство иерархов в 1906 году. Монархия исходила из того, что может управлять церковью методами, присущими абсолютизму. В результате произошло снижение лояльности института, что сыграло ключевую роль в феврале 1917 года, – к этому времени монархия оказалась в беспрецедентной общественной изоляции, и церковь здесь не составляла исключения.

Ключевые слова: Русская православная церковь, Дуалистическая монархия, Реформы в России, Церковь и революция.

Alexey V. Makarkin, Professor, “Higher School of Economics” National Research University.
E-mail: a_makarkin@mail.ru

Church in the Russian Empire. On Absolute and Dualistic Moarchy

Abstract. Within the framework of the absolute monarchy, the church in Russia played a dual role. On the one hand, it had a dominant character in relation to other confessions as an exclusive sacred institution legitimizing power. On the other hand, it was perceived by the state as the instrument of politics. Hence the strict external control and utilitarian approach of the state to the church sphere. The state viewed the church from the standpoint of public benefit and sought to increase its effectiveness in fulfilling state tasks. The decree of Nicholas II of April 17, 1905 “On strengthening the principles of religious tolerance” appeared to be a liberal reform and, at the same time, a unilateral decision of the still-existing absolutist state. A paradoxical situation arose – the dominant church was under stronger state control than its competitors – and at the same time, it largely lost state support in countering those competitors. The April decree and the transition to dualistic monarchy that followed six months later as the result of the Manifesto of October 17 (which also introduced freedom of conscience) created a new reality for the church. It officially remained “dominant and first-rate”, but in practice it became only first-rate.

Under those conditions, the church as an institution remained on the side of the state. It relied on the protection of its own identity and embedding in the political reaction conducted under the leadership of P.A. Stolypin, considering them as interrelated phenomena. There was tightening of internal control – the defrocking of opposition priests, revision of spiritual educational institutions with the dismissal of “unreliable” teachers. At the same time, the state refused to institutionalize church autonomy – the restoration of conciliar administration (with the convocation of a Local Council) and the patriarchate, the reduction of state control over the church, the reform of the parish – the agenda that most hierarchs advocated in 1906. The monarchy proceeded from the fact that it could manage the church by the methods inherent in absolutism. As the result, the loyalty of the institute decreased, which played a key role in February 1917 – by this time the monarchy was in unprecedented social isolation, and the church was no exception there.

Keywords: Russian Orthodox Church, Dualistic Monarchy, Reforms in Russia, Church and Revolution.

Духовно-нравственные аспекты семейного воспитания в династии Романовых

Современный мир переживает глубокий духовный кризис, а семья как главный институт воспитания личности перестает быть школой ее духовно-нравственного становления, что влечет за собой деградацию человечества.

Поскольку прогностический и методологический потенциал семейного воспитания непосредственно связан с качеством анализа исторического прошлого, для выявления причин ослабления нравственной доминанты семейного воспитания и эффективного поиска идей и концепций ее восстановления необходимо обратиться к изучению образовательных парадигм тех эпох, когда семья представляла собой устойчивый социальный институт, сохраняющий духовно-нравственные императивы в обществе, а именно, к истории семейного воспитания в монархической России.

Поиску путей решения проблемы духовно-нравственного воспитания современно-го подрастающего поколения, в том числе в семье, с учетом отечественного культурно-исторического опыта посвящены труды исследователей С.И. Беленцова, Е.П. Белозерцева, В.И. Ильченко, Н.В. Маслова, А.А. Остапенко, Т.В. Склярской, В.М. Меньшикова, Т.И. Петраковой и др.

Задача выявить подходящую эпоху и среду, сохранившую максимальное количество документальных источников, фактов и свидетельств о семейном воспитании, привела нас к изучению истории воспитания в царской династии Романовых.

Несмотря на значительное количество статей и монографий о царских особах, их личности и судьбы продолжают вызывать живой интерес в современном обществе. Внимание к династии Романовых обострилось в начале 1990-х с выходом в свет хранившихся ранее в спецархивах работ о царской семье Н.А. Соколова, М.К. Дитерихса, С.С. Ольденбурга, а также трудов западных историков Марка Ферро, Доминика Ливена, Роберта Масси и др. В 2018 году Государственный архив Российской Федерации разместил электронную публикацию документов, связанных с екатеринбургской трагедией. Свободный доступ к данным трудам явился переломным моментом в хронике научного исследования жизни и воспитания детей в семьях русских правителей.

Формирование педагогических концепций всегда шло параллельно с формированием государственной идеологии. Духовно-нравственные ориентиры в воспитании монарших наследников, являясь характеристиками их поведения в соответствии с принятыми в обществе духовными и морально-этическими нормами, своим происхождением обязаны факту Крещения Руси, давшей толчок историческому самосознанию русского народа, чьи ум и душа оказались онтологически готовыми к принятию Евангельской вести, что определило дальнейшую эволюцию русской культуры и воспитания. Уже первые правители Руси:

Токмачева Марина Алексеевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры романо-германской филологии Луганского государственного педагогического университета. E-mail: tok_marina@mail.ru

княгиня Ольга, Владимир Великий, Ярослав Мудрый, Владимир Мономах – оценивались сквозь призму поступков, характеризующих их как истинных христиан (покровительственное отношение к подданным, милосердие, нравственная высота, аскетизм, жертвенность и т.д.).

Основными сводами законов, которыми руководствовались русские семьи при воспитании детей, от крестьянина до князя, были «Кормчая книга» и «Домострой», отличающиеся ветхозаветной строгостью. Учебный курс дисциплин носил церковно-богослужебный характер и состоял из обучения азбуке, чтению и письму, евангельских и апостольских бесед.

О нравственных ценностях, которые прививались родителями княжичам с ранних лет, позволяет судить «Поучение» Владимира Мономаха, адресованное наследникам, в котором четко обозначено понятие о главном долге правителя: «страх Божий имейте превыше всего» [14, с. 166–167]. Мономах, как и многие другие князья, задавал идеал богобоязненного и аскетичного правителя, который по мере утверждения на Руси православия укоренялся в сознании все большего числа людей и невольно вынуждал его соответствовать. Княжеская семейная педагогика, таким образом, представляла собой систему воспитания и обучения, базирующуюся на священном Писании и Предании, где воспитание было доминантным над обучением и высшей своей задачей ставило спасение души. На разнообразие путей восхождения к Идеалу указывают принятые в православии различные лики святости в зависимости от трудов и подвигов, предпринятых в течение земной жизни: через благочестивую жизнь, через милосердие, через подвижничество, через аскезу, через нестяжательство, через ученость, через труд, через целомудрие, через исповедничество, через мученичество и т.д.

В XIV–XVII веках, когда Русь начинает складываться в централизованное государство, происходит всплеск религиозно-педагогической мысли, отраженной в наставлениях епископа Семена Тверского, архиепископа Геннадия Новгородского, Епифания Славенецкого, Епифания Премудрого. Появляются трактаты, регламентирующие внутрисемейные взаимоотношения, наиболее известным из которых стал «Домострой» в обработке духовника Иоанна Грозного протопопа Сильвестра. В домашнем образовании используется учебная литература (азбуки, буквари, прописи, часовники), которая носит нравственно-поучительный характер. Общей идеей средневековой мысли о семье является ее целостность, иерархичность, преемственность, устройство по подобию Церкви.

Династия Романовых, взойдя в 1613 году на престол, во многом переняла эти нравственные императивы. Религия впитывалась маленькими царевичами «с молоком матери». Первыми учебниками становились священные книги; церковные обряды и пение перенимались в храме в ходе богослужений; из проповедей черпались азы догматического и нравственного богословия; иконы и настенные росписи знакомили со смыслом иконографии и евангельскими событиями. В царском быту практиковалось обучение по иллюстрациям в книгах, посвященных житию древних святых и притчам из Библии. Царские дети заучивали многочисленные тексты из Деяний апостолов и Евангелия, что способствовало развитию памяти и впоследствии являлось «могучим пособием в государственных делах» [5, с. 21]. Особое внимание среди книг Священного Писания обращают на себя Часослов и Псалтирь, которые использовались как учебники чтения («издревле российским детоводцем обычай бе и есть учить дети малыя в начале азбуце, потом же часословцу и псалтыри» [12, с. 285]). Так, цесаревич Алексей Михайлович к десятилетнему возрасту полностью знал порядок церковного богослужения, а Петр Алексеевич наизусть читал все Евангелие и Псалтирь. П.Ф. Каптерев подчеркивает высокий воспитательный потенциал древнего образования: «оно на каждом шагу твердило о Боге, грехе, покаянии, добродетелях, пороках» [9, с. 66].

С середины XVII века в царских библиотеках все большее место начинают занимать светские иноязычные книги. По мере сближения с Европой православные святоотеческие традиции семейного воспитания постепенно вытесняются духом законничества. Уже в правление Алексея Михайловича Романова дают о себе знать западные гуманистические подходы к воспитанию (Симеон Полоцкий). Эпоха Возрождения, наиболее яркими представителями в области педагогики которой стали Я.А. Коменский и Э. Роттердамский, еще удерживает христианские императивы. Наиболее ранним научным трактатом о воспитании будущего монарха можно считать труд западного гуманиста Эразма Роттердамского «Воспитание христианского государя». Помимо выработки собственных духовно-нравственных качеств – «посвящения себя Христу», справедливости, умеренности, радении об общем благе – мыслитель называл важнейшей обязанностью правителя воспитание достойных наследников: «Ничто не говорит в пользу славного государя больше, чем то, что он оставил государство такому человеку, в сравнении с которым он сам показался бы недостаточно хорошим» [17, с. 14]. Однако уже в «эразмизме», а затем и в трудах гуманистов эпохи Просвещения наблюдается критика традиционных институтов, обычаев и морали, которая вносит кардинальные изменения в сферу воспитания, придав его методологии рационалистические черты.

Несмотря на то, что в XVII веке в простом народе еще жила искренняя религиозность и сам «тишайший» царь Алексей Михайлович строго держался православных канон, влияние вестернизированной мысли начинает повсеместно проявлять себя. На московскую церковную жизнь оказывают влияние еретичествующие переводчики богослужебных греческих текстов, выходцы из Малороссии, о которых Епифаний Славинецкий писал: «Наши киевляне учились и учатся только по-латыни и чтут книги только латинские и оттуда мудрствуют, а гречески не учились и книг греческих не чтут и того ради, истины не ведают» [19, с. 432]. Снижается и религиозность подданных, прежде всего из высших сословий: об этом свидетельствуют царские грамоты 1650 года, предписывающие «поститься со всяким благоговением» и «почитать Святые Божии Тайны со страхом и трепетом» [6, с. 245–246; 7, с. 246–247]. Самоочевидно, что верующему христианину нет необходимости высочайше приказывать соблюдать посты и с благоговением относиться к величайшим православным святыням.

Отмечается усиливающееся влияние западной мысли на формирование мировоззрения подрастающих царевичей. Родительское воздействие в семейном воспитании ослабевает, и его место занимают наемные учителя и воспитатели, зачастую не отличающиеся высокими духовно-нравственными качествами. Так, в качестве наставника для старших детей Алексеем Михайловичем был приглашен Симеон Полоцкий, сторонник западноевропейского образования, «папешник и лукав человек» [10, с. 215], чья просветительская деятельность стала своего рода культурно-идеологическим приложением к изменениям, реализованным впоследствии Петром I.

«Торжество светского государства над священным царством» окончательно установилось в правление Петра I, попытавшегося, как подметил Н.Я. Данилевский, «сделать прививку европейской цивилизации к русскому дичку» [8, с. 187]. Воспитанный «немецкой слободой» Петр переинформирует русский уклад жизни на западный манер, начав с собственных детей, к которым применяет новое по духу воспитание. Попечение о наследниках полностью поручается наемным наставникам иностранного происхождения, усугубляется тенденция к разделению воспитательного и обучающего процессов при доминировании последнего. Старшего сына Алексея, забрав из рук «мамок и нянек», Петр передает «ученым немцам», а позже женит его на лютеранке, принцессе Шарлотте, что положило начало междинастическим альянсам в царской фамилии, способствовавшим отходу от семейных православных традиций.

В качестве духовного наставника для багрянородного внука Петр приглашает архиепископа Феофана Прокоповича, известного сторонника лютеранства, автора скандального «Духовного регламента», упразднившего патриаршество в России. Традиционное воспитание было сорвано с его религиозных устоев и брошено в незнакомое русло западных педагогических идей, плохо сочетавшихся с русской действительностью, что породило, по словам П.Ф. Каптерева, «состояние педагогического хаоса» [9, с. 178] как в монаршей семье, так и во всей России.

С петровских времен государство начинает активно внедряться в область домашнего воспитания, изменяя его прежний строй: издается ряд законоположений, направленных на разрушение семьи: запрет на вступление в брак не окончившим арифметическую школу, насильственный отбор детей на службу, принудительные расторжения старообрядческих браков, законоположение о наставниках [9, с. 183].

Поскольку при Петре I не был до конца четко сформулирован порядок престолонаследия, его смерть положила начало «эпохе дворцовых переворотов», длившейся почти сорок лет, тридцать два из которых пришлось на правление женщин, что свидетельствует о значительном к тому времени отступлении от традиционной женской модели поведения в обществе. Образование царских детей в этот период ведется бессистемно ввиду неопределенности наследника престола. Православные семейные традиции претерпевают упадок вследствие расточительных празднеств, расцвета фаворитизма и усиления немецко-протестантского влияния во дворце.

Западная идеология Просвещения, возникшая под влиянием французских буржуазных лозунгов, проникла в русскую аристократическую среду и достигла своего апогея в правление Екатерины II. Опираясь на идеи европейских гуманистов Гоббса, Монтескье, Руссо, Вольтера, Локка, императрица запустила проект выведения «новой породы» людей, опробовав его на собственных внуках. Наряду с православными праведниками и святыми, лично-нравственными идеалами для подрастающих великих князей стали герои античности, мифологические персонажи.

Родители практически не допускались к непосредственному участию в воспитании собственного потомства, что приводило к сближению детей с наемными наставниками, которые, как правило, были не православного вероисповедания. Внедрение в обучение западных стандартов, а также большая доля вероятности будущего брака с лицом протестантского вероисповедания не способствовали вызреванию в детях национально-религиозных чувств и православного мировоззрения.

Ценностями, лежащими в основе царского воспитания екатерининской эпохи, становятся такие универсалии, как человек, справедливость, правда, рассудок, благородство, свобода, однако их высокое сoterиологическое смысловое наполнение приобретает нерелигиозные профанные черты, что не может не сказываться на цели семейной педагогики, которая видится в подготовке ребенка лишь к социализации, в ориентации его на самореализацию и успех.

В дворцовой библиотеке того времени книги православного содержания отсутствовали: все полки в ней были отведены многотомным изданиям Вольтера, Руссо, Дидро, Монтескье, Мабли, Лафонтена, Парни и т.д. Единственная книга религиозного содержания, Библия, нашлась у супруги Александра Павловича, Елизаветы Алексеевны, но и та была римско-католического издания на французском языке [5, с. 144].

Уже в зрелом возрасте Александр I дает такую характеристику своей бабушке: «Императрица Екатерина была пронзительная, умная, великая жена, но, что касается воспитания сердца в духе истинного благочестия, при петербургском дворе было как почти везде» [21, с. 128].

Как вспоминают современники, сам великий князь Александр Павлович в юношестве «предавался лени и наслаждениям» [21, с. 89], тем более что атмосфера во дворце

всячески способствовала сибаритству. По замечанию графини Головиной, императрица делала все, чтобы «удовольствиям не было конца» [21, с. 89]. Разнообразные развлечения, балы, придворные маскарады, охота, карточные игры, нескрываемый фаворитизм создавали неблагоприятные условия для выработки православной картины мира великих князей.

Приобщение детей к Церкви как к стержневому социокультурному институту носило скорее внешний характер. Сакральная сущность православия, которое всегда воспитывало не нормативами, а культом святости, постепенно уступала внешней поведенческо-церемониальной стороне. Черты формальной религиозности, лишенной свойственных православию одухотворенных форм исповедания веры, приводили к оторванности от соборной жизни и социально-культурному разрыву между августейшими наследниками и детьми из простых семей.

«Я был, как и все мои современники, не набожен» [21, с. 43], – писал по поводу своих юношеских религиозных чувств сам Александр I. Это же подтверждали и сторонние свидетели его взросления: «к религии был равнодушен», «о народной церкви не имел никакого понятия» [5, с. 105–106]. В целом царские дети эпохи конца XVIII века прошли достойную этическую школу, но не получили глубокого духовного воспитания, целью которого в православной традиции считается приобщение к Богу как к источнику вечной жизни. Их постижение православной культуры происходило исключительно благодаря самостоятельному духовному поиску и самовоспитанию, чему немало поспособствовал общий духовно-культурный подъем и рост национального самосознания, пробудившийся в результате Отечественной войны 1812 года.

«Пожар Москвы просветил мою душу» [21, с. 111], – признавался Александр I. С тех пор он не расставался с Библией, беря ее с собой в военные походы [20, с. 157]. Триумфально войдя в Европу и заслужив себе имя Благословенного, император велел высечь на медалях слова из псалма «Не нам, не нам, а Имени Твоему», тем самым признавая, что победа в Отечественной войне над Наполеоном I полностью принадлежит Богу, о чем заявил и в Манифесте об окончании Отечественной войны [16].

Первая попытка систематизации воспитания происходит в семье Павла I, чему в значительной степени способствует подписание им Акта о престолонаследии [15], установившего порядок передачи верховной власти и предопределившего субъектов и задачи педагогического процесса внутри династии. К сожалению, сам Павел I так и не смог в полной мере реализовать свой отцовско-педагогический потенциал: от воспитания старших сыновей он был отстранен собственной матерью, а с младшими его разделила смерть от рук заговорщиков.

Тем не менее современники свидетельствуют о том, что в семье Павла Петровича в основном соблюдались сохранившиеся с допетровских времен принципы православного семейного воспитания: священность брачного союза, патриархальность, многодетность. Показывая детям пример личной благочестивой жизни, державные родители закладывали фундамент нравственного становления подрастающего поколения. Однако достаточно высокие стандарты организации семейного воспитания ослаблялись чертами формальной религиозности, духовной индифферентности, доминированием иностранного кадрового состава среди наставников великих князей, крайностями в виде чрезмерной суровости и удаления царских детей от общения с подданными. Некоторые методы воспитания, такие, как телесные наказания, сигнализировали о непризнании добра в душе ребенка, что отдавало «религиозным законничеством», противным христианству.

В целом демонстрируя высокую степень развитости морально-этических качеств, августейшие воспитанники конца XVIII века признавались в собственном недостаточном

духовном развитии и вынуждены были заниматься им самостоятельно, раскрывая для себя спасительную сущность православной веры уже в довольно зрелом возрасте.

Наполеон подвел черту под оптимистическими надеждами эпохи Просвещения, чем открыл новую культурно-историческую веху. Отечественная война 1812 года пробудила русскую научно-религиозную мысль, а декабрьский переворот 1825 года стал причиной создания теории «официальной народности», предложенной министром народного просвещения С.С. Уваровым. Написанный наставником великих князей, поэтом В.А. Жуковским, гимн «Боже, Царя храни!» гармонично в нее укладывался.

Научно-педагогическая мысль о национальных основах воспитания, родоначальником которой признан К.Д. Ушинский, нашла свое отражение как в школьной реформе [1, с. 42–46], так и в семейной педагогике царствующей династии и утвердила новые ценности, наложившие отпечаток на общественное и семейное воспитание: православие, самодержавие, Отечество, патриотизм, соборность и т.д.

О необходимости возвращения к христианским идеалам в воспитании, кроме К.Д. Ушинского, заявляют Н.И. Пирогов, П.Д. Юркевич, С.С. Гогоцкий и др. В воспитательный процесс начиная с семьи Николая I постепенно возвращаются православные принципы христоцентричности и церковности, закладывающие фундамент нравственного выбора потомков. Основной целью воспитательного процесса становится подготовка достойных сынов Отечества, самоотверженных и преданных своим вере, царю и народу.

При этом в дворянских кругах еще сильны педагогические заимствования европейских методов, программ, учебников, кадров, что продлевало влияние гуманистических идей. Это породило противоречия в обществе: с одной стороны, возрождение православных ценностей, проводимое русскими монархами и поддерживаемое народом, с другой – отвергавшая традиции аристократическая прослойка, заразившаяся духом атеизма и нигилизма.

Конфликт эпохи, выраженный столкновением европейской цивилизации и русской культуры, не мог не отразиться на монаршей династии в виде несогласованности воспитательных действий родителей и наставников: среди вторых по-прежнему доминировали иностранцы, придерживающиеся системы ценностей немецкой реформации, что подверглось острой критике со стороны отца русской педагогики К.Д. Ушинского в его переписке с императрицей и стало причиной смены преподавательского состава в пользу русской профессуры, среди которой были классики истории, литературы и искусства: С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин, К.П. Победоносцев, И.А. Гончаров, Ф.И. Буслаев. Императорская публичная библиотека пополнилась научно-педагогическими трудами на русском языке. Великие князья изучали Священную историю, постигали азы богословия, приобщались к церковному искусству.

Если в семье Николая I главным «транслятором» новых ценностей был державный отец, то в семье Александра II эту роль взяла на себя августейшая мать, императрица Мария Александровна. Занявшие активную педагогическую позицию родители обустроивали семейную жизнь согласно евангельским заповедям о любви к Богу и ближнему, целомудрии, верности, жертвенности. Евангельская этика, переданная наследникам, благоприятно сказывалась на вызревании в них православной картины мира и самоопределении в духовно-нравственном и национально-культурном аспектах.

Последняя четверть XIX века – период, когда достояние педагогической мысли стало научно осмысленным и активно вошло в жизнь российского общества и семьи: русская педагогика стала развиваться как наука. Высочайший Манифест «О незыблемости Самодержавия» [2], подписанный Александром III после гибели отца от рук террористов, призвал уделить пристальное внимание нравственному воспитанию подрастающего поколения на религиозных основах. Бесспорно, принципы православного воспитания государь применял и в собственной семье.



Все задачи и цели семейного воспитания были направлены на развитие духовно-нравственных качеств, необходимых для спасения души: скромность, милосердие, почитание родителей, жертвенность, аскетизм, способность к различению добра и зла. Чувство патриотизма и верности православию вызревало в царских детях естественно, без дополнительных усилий, в условиях подражания родителям и ближайшему окружению.

Главным методом воспитания стал личный пример родителей, являвших образец семейного согласия, любви, верности, неукоснительного следования евангельским заповедям. Все другие методы, формы и средства воспитания, такие как планирование быта, участие в литургической жизни, совместный досуг, нравоучительные беседы, применялись в духе любви и уважения к личности ребенка. Значимое место в царской семейной педагогике занимало трудовое воспитание, нравственную ценность которого подчеркивали К.Д. Ушинский, С.А. Рачинский, К.П. Каптерев.

Осознавая высокое предназначение наследников престола, августейшие родители уделяли особое внимание их национально-культурному воспитанию, стараясь обеспечить русским окружением. Преподаватели великих князей С.Ф. Платонов и В.О. Ключевский активно использовали на уроках истории Отечества нравственно-воспитательный потенциал дисциплины.

Уклад жизни в семьях Александра III и Николая II отличался простотой и религиозностью: обязательные утренние молитвы, после них чтение отрывков из Евангелия и Апостола, неременное благословение отцом трапезы, молитвенное правило на сон грядущим. В вопросах воспитания родители всегда демонстрировали солидарность и педагогическую согласованность: семейное воспитание проводилось при опоре на христианско-антропологическую теорию в педагогике и полностью соответствовало православным традициям воспитания в семье.

Благодаря антропологическим трудам К.Д. Ушинского, М.М. Манасеиной, В.И. Несмелова в педагогическом тезаурусе закрепляются понятия «дух», «душа», в семейное воспитание возвращается христианская аксиоматика о трихотомичной природе человека. Семьи двух последних императоров отчетливо строятся по модели «малой церкви» с ее иерархичностью, четкой полоролевой структурой. Тип семейного уклада носит соборный характер, что выражается в тесном общении с подданными, преемственности поколений и соблюдении заветов благочестивых пращуров. Отношения в браке и семье строятся на основе жертвенной любви, которую императрица Александра Федоровна трактует как «забыть свое “я” и посвятить себя другому». Значимое место занимает участие в делах милосердия, благотворительности, социального служения.

Важным признаком высокого уровня духовного и нравственного состояния детей Николая II является прославление Православной церковью их членов как фактор «легитимизации» праведной и подвижнической жизни.

Принципы воспитания собственных детей Николай II желал видеть и в народном образовании. Реформы в образовательной сфере проводились императором последовательно, непрерывно и на серьезной концептуальной основе, сформированной в результате широкого общественного обсуждения. Именно в его правление установилась существующая и сегодня школьная система, были созданы условия для всеобщего бесплатного и обязательного образования. Суть требований императора к правительству в части просвещения выглядела следующим образом: «Чтобы в школе с образованием юношества соединилось воспитание его в духе веры, преданности престолу и Отечеству и уважения к семье» [11, с. 58–62].

Однако идеология русского консерватизма, проводимая двумя последними императорами, вошла в еще большее противоречие с западным либерализмом. Столкновение двух антагонистичных систем ставило русских царей перед сложным выбором: твер-

дое решение оставаться преданным православным ценностям неизбежно вовлекло их в неразрешимое противоречие с большей частью интеллектуальной элиты, пораженной секулярно-западническим мышлением.

Важно подчеркнуть, что последние царские семьи открыто исповедовали православные идеалы в атмосфере всеобщего «угашения духа», которое дало о себе знать во многих сферах русской жизни: в политике – активизацией подпольного движения, работающего над разрушением России, в литературе – появлением среди творческих гениев богоборческо-нигилистического духа, оказывавших колоссальное влияние на формирование мировоззренческих установок молодежи, в Синоде – антицарскими умонастроениями высшего духовенства.

Находясь под арестом, последняя царская чета не прекращала заниматься воспитанием, что позволяло им в какой-то мере абстрагироваться от бедственного положения. Николай Александрович, находясь в тобольской и екатеринбургской ссылках, смог принять непосредственное участие в обучении детей. Преподавание дисциплин было распределено между ним, Александрой Федоровной и теми верными слугами, которые решили разделить невзгоды царской семьи. Насколько позволяла обстановка, для поднятия духа организовывались игры, отмечались праздники, ставились сценки. Вся царская семья с энтузиазмом трудилась на отведенной им территории: пилили дрова, разбили огород, даже соорудили небольшой пруд для уток, о чем узнаём из дневников Николая II [3].

Однако главным утешением и духовным подкреплением для арестантов стала православная вера. Архивные материалы об убийстве царской семьи обнаруживают, что августейшие арестанты проявили высочайшую степень смирения и христианского терпения при оскорбительном отношении к себе, их дневниковые записи не содержат ни тени осуждения и порицания в адрес карателей [3]. Вещи, сохранившиеся в Ипатьевском доме, проливают свет на то, чем жила царская семья накануне гибели: здесь были найдены Библия, Новый Завет, Псалтирь, личный молитвослов государя, труды святых отцов с многочисленными закладками и пометками, пузырьки со святой водой и миром, четки, множественные иконки и образа [4, с. 45–46].

В книге «О терпении скорбей», принадлежащей великой княжне Татьяне, были подчеркнуты слова: «Верующие в Господа Иисуса Христа шли на смерть как на праздник... Они шли спокойно навстречу смерти потому, что надеялись вступить в иную, духовную жизнь, открывающуюся для человека за гробом» [13, с. 219]. Данные свидетельства, так же, как и слова царского отрока «если будут убивать, то только бы не мучили», свидетельствуют о том, что все члены царской семьи, включая младших детей, ясно осознавали предстоящую смертельную угрозу и смиренно, по-христиански, готовились принять мученическую кончину.

Эту жертвенность, или осознанный выбор «худшего» в глазах мира ради высшего в духовном измерении Николай Сербский называет «мистерией, пронизывающей всю русскую историю», начиная от князя Владимира и заканчивая последним русским императором. «Если бы царь Николай прилепился к царству земному, царству эгоистических мотивов и мелких расчетов, – сказал в одной из проповедей святитель, – он бы, по всей вероятности, и сегодня сидел на своем престоле в Петрограде. Но он прилепился к Царствию Небесному, к царству небесных жертв и евангельской морали; из-за этого лишился головы и он сам, и чада его, и миллионы собратьев его» [18, с. 151–161].

Проведенный анализ семейного воспитания в романовской династии позволил обнаружить отчетливую связь духовно-нравственного развития царских отпрысков с доминирующими мировоззренческими парадигмами: гуманистической, основанной на западных ценностях эпохи Просвещения, и традиционной, основанной на ценностях русской православной культуры.

Было выявлено, что духовно-нравственное развитие царских детей, а именно, сформированность их сознания: наличие представлений о нравственных ценностях, о доброте, любви, щедрости, дружбе, родине, семье, человеке, предвидение результатов своего выбора и его связи с последствиями для себя и других людей; развитость эмоциональной сферы: любовь к Богу, Отечеству, народу, семье, всему человечеству, желание совершенствоваться, преображаться, следовать евангельским заповедям, совесть, ответственность, порядочность, самоотверженность, умение прощать, сопереживать, жертвовать; развитость воли, способность к управлению своим поведением, послушание, почитание старших, смирение, терпение, стойкость против зависти, уныния и соблазнов, мужество, добротворчество, бескорыстное служение ближнему – в процессе семейного воспитания проходило *успешно при условиях* опоры на православные нормы, каноны и традиции; личностного характера воспитания в духе преемственности поколений; комплексного характера воспитания, включающего духовное, нравственное, трудовое, эстетическое, умственное и физическое направления; сочетания элитарных подходов в воспитании с народными приемами и традициями; актуализации мотивов божественного призвания, высокой государственной миссии, ответственности и служения ближнему, Отечеству, державе, народу.

Духовно-нравственному развитию детей *препятствовали следующие факторы*: ослабление семейных связей ввиду недостатка родительского воздействия и заменой его наемными воспитателями; нарушение внутрисемейной коммуникации и реализации принципа преемственности; утрата целостного педагогического подхода в результате доминирования процесса обучения над воспитанием; внедрение государства в сферу семейного воспитания; усваивание чуждых русскому менталитету гуманистических идей вследствие ангажирования иностранных учителей и воспитателей.

Таким образом, русская история демонстрирует качественные изменения в области семейного воспитания и отчетливые закономерности: усиливающаяся тенденция духовно-нравственного аспекта в педагогическом процессе совпадала с возвращением русских правителей к православным традициям воспитания детей, обеспечивая соответствие их внутренней природы культуре, вероисповеданию, ценностям и мировосприятию русского народа.

Литература

1. *Беленцов С.И.* Влияние идей К.Д. Ушинского на содержание школьной реформы 1871 года в России // Материалы VII Всероссийской научно-практической конференции «Педагогическое наследие К.Д. Ушинского и современные проблемы модернизации российского образования» (17–19 февраля 2004 г.). Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2004. Ч. I. С. 42–46.
2. О призыве всех верных подданных к служению верою и правдою Его Императорскому Величеству и Государству, к искоренению гнусной крамолы, к утверждению веры и нравственности, доброму воспитанию детей, к истреблению неправды и хищения, к водворению порядка и правды в действии учреждений России: Высочайший Манифест Государя Императора Александра Александровича. 29 апреля 1881 г. // ПСЗРИ. Собр. 3-е. Т. 1. СПб., 1881. С. 53–54.
3. ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 266. Л. 71–92.
4. Гибель Царской семьи: материалы следствия по делу об убийстве Царской семьи (август 1918 – февраль 1920). М.: Посев, 1997. 664 с.
5. *Глинский Б.Б.* Царскія дети и ихъ наставники. СПб.; М.: Изд. т-ва М.О. Вольфъ, 1912. 330 с.
6. Грамота в Свяжск стольнику и воеводе Федору Плещееву. 25 октября 1650 г. // ПСЗРИ: Царствование Государя Царя и Великого князя Алексея Михайловича. Собр. 1-е. Т. 1.: с 1649 по 1675. СПб., 1830. С. 245–246.
7. Грамота во Владимир стольнику и воеводе Ивану Плещееву. 25 октября 1650 г. // ПСЗРИ: Царствование Государя Царя и Великого князя Алексея Михайловича. Собр. 1-е. Т. 1.: с 1649 по 1675. СПб., 1830. С. 246–247.
8. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: ООО «Де Либри», 2015. 768 с.
9. *Каптерев П.Ф.* История русской педагогики. СПб.: Алтейя, 2004. 560 с.

10. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Минск: Белорусский Экзархат, 2007. 589 с.
11. *Майоров В.Н.* Образование в России в эпоху правления Императора Николая II // Вестник Воронежской митрополии. 2018. № 1 (2). С. 58–62.
12. *Миропольский С.Н.* Очерк истории церковно-приходской школы: от ее возникновения на Руси до настоящего времени. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. 405 с.
13. Небесные покровители Санкт-Петербурга / сост. О.С. Надпорожская. СПб.: Изд. дом «Нева», 2003. 352 с.
14. Поучение Владимира Мономаха / сост. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова // Златоустрой. Древняя Русь. X–XIII вв. М.: Молодая гвардия, 1990. 303 с.
15. РГИА. Ф. 1329. Оп. 1. Д. 191. Л. 13–15.
16. РГИА. Ф. 1329. Оп. 1. Д. 355. Л. 172–175 об.
17. *Роттердамский Э.* Воспитание христианского государя. М.: Мысль, 2010. 365 с.
18. *Николай Сербский, свят.* Слово о святом Владимире // Новый журнал. М., 1995. № 2. С. 151–161.
19. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен: в 15 т. Т. 5. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1961. 270 с.
20. *Чулков Г.И.* Императоры: Психологические портреты. М.: Худ. лит-ра, 1993. 382 с.
21. *Шильдер Н.К.* Император Александр I: его жизнь и царствование: в 4 т. Т. 1. СПб.: Изд. А.С. Суворина, 1904. 450 с.

Аннотация. Статья посвящена семейному воспитанию в царской династии Романовых. Автор проводит анализ влияния доминирующих в российском обществе исследуемого периода мировоззренческих парадигм – западно-гуманистической и русской традиционной, православной – на становление духовно-нравственных качеств августейших воспитанников, рассматривает тенденции данного педагогического процесса и выявляет его закономерности.

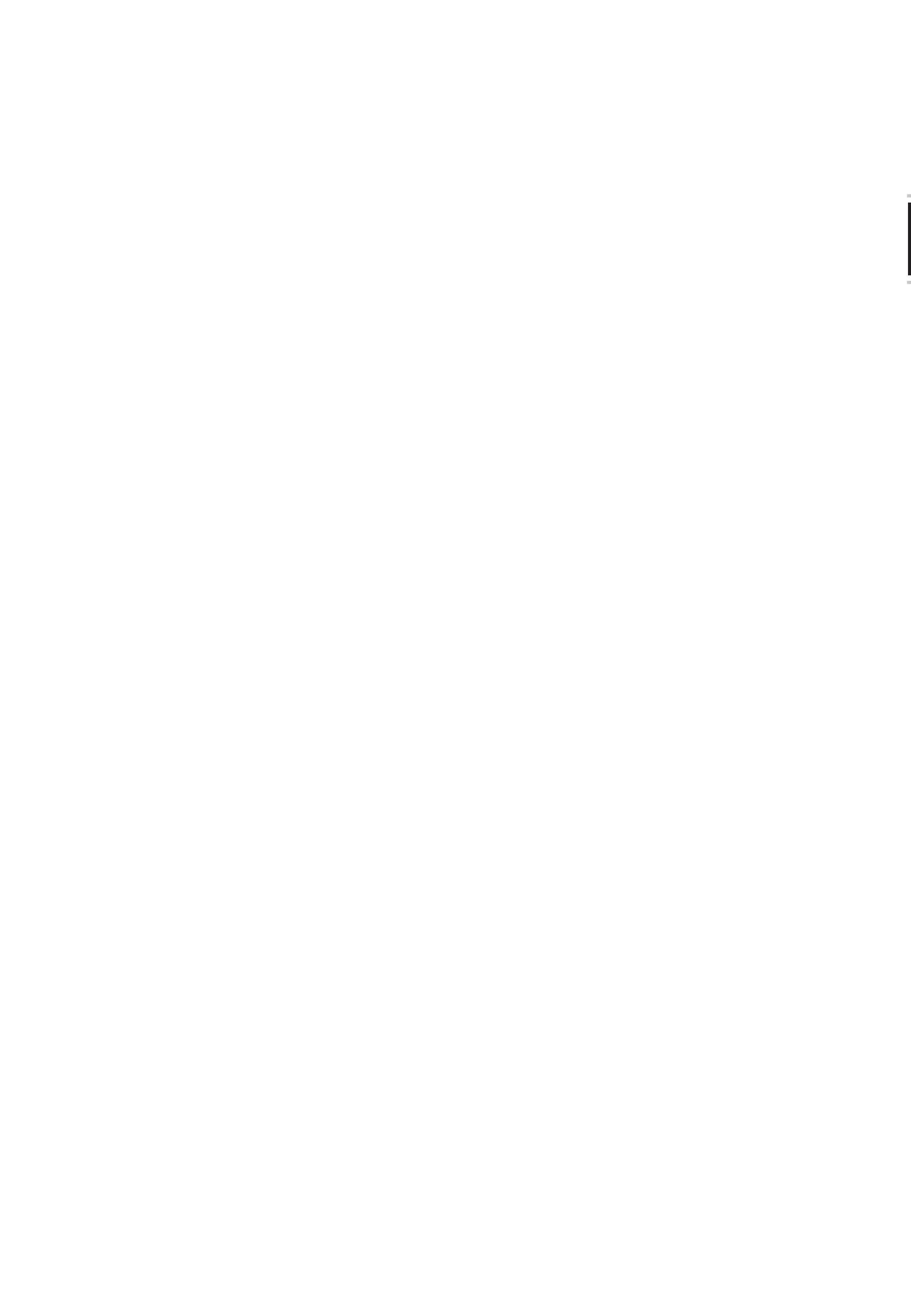
Ключевые слова: семейное воспитание, династия Романовых, православие, духовно-нравственное развитие.

Marina A. Tokmacheva, PhD in Pedagogical Sciences, Associate Professor, Romano-Germanic Philology Department, Lugansk State Pedagogical University. E-mail: tok_marina@mail.ru

Spiritual and Moral Aspects of Family Education in the Romanov Dynasty

Abstract. The article is devoted to the issue of family education in the royal dynasty of the Romanovs. The author analyzes the influence of the worldview paradigms dominating in the Russian society of the period under study – Western humanistic and Russian traditional, Orthodox – on the formation of the spiritual and moral qualities of the royal students, examines the tendencies of this pedagogical process and identifies its patterns.

Keywords: Family Education, the Romanov Dynasty, Orthodoxy, Spiritual and Moral Development.



Величие Екатерины

{ Раздел четвертый }

А.Ю. Бендин

Рожденный нетерпимостью: создание и эволюция института управления «русским расколом» в период правления Петра I и Екатерины II

Протоиерей Александр Романчук

Возвращение к православию белорусско-украинских униатов в правление императрицы Екатерины II (1780–1795).

Опыт интеграции в Российской империи

В.Н. Рудаков

Екатерина Великая и память о святом благоверном князе Михаиле Черниговском в XVIII веке

Е.В. Перевалова

«Знаменитая собирательница русских земель»: образ императрицы Екатерины II в консервативной публицистике второй половины XIX века (по материалам журнала «Русский вестник»)



Рожденный нетерпимостью: создание и эволюция института управления «русским расколом» в период правления Петра I и Екатерины II*

Старообрядчество в России обязано своим появлением богослужебной реформе, которая разделила Русскую церковь на старообрядческую и новообрядческую¹. Последовавший затем церковный раскол привел к тому, что впервые в русской истории церковная иерархия навсегда утратила духовную власть над миллионами православных людей. Это было тяжелое поражение Русской церкви, нанесенное себе самой. Разделилась не только церковь, на «своих» и «чужих» разделился и восточный русский народ (великорусы), ранее объединенный единой православной верой и властью московского царя. Потеря церковного единства привела к появлению множества самостоятельных православных общин, объединивших часть великорусов, которые сохранили «старую веру», воплотив собой национальный «дух русского народа».

Церковный «раскол» и его дальнейшее развитие привели также и к переменам в области управления православными подданными Российского государства. Традиционно православные подданные России находились под двойной властью. На них распространялась духовная власть церковной иерархии (патриарха и соборов) и власть русского царя, а затем, с 1721 года – Святейшего Синода и российского императора. После того как иерархия Русской церкви утратила право на управление старообрядческой частью духовенства и мирян, отлучив их от церкви, отношения государства с этой религиозной группой подданных приобрели особый характер.

Прежде всего это было связано с тем, что Православная церковь, возглавляемая патриархами, а с 1721 года – Святейшим Синодом, и в Московском царстве, и в Российской империи, была наделена государством исключительными привилегиями и правовой защитой. Старообрядческие общины, отделившись от Русской церкви, оказывались в состоянии конфликта не только с церковью, но и с государством, глава которого царь, а затем и император, являлся верховным защитником и хранителем догматов господствующей веры и блюстителем правоты и всякого в Церкви святой благочиния [1, ст. 40, 42].

Отпадение от привилегированной «господствующей» церкви в «раскол» старообрядчества ставило часть коренного великорусского населения в положение религиозно гонимого и дискриминируемого православного меньшинства, управление которым осуществлял особый государственно-церковный институт, ведавший делами «раскола». В рамках этого института, действовавшего в системе государственного управления, православные

¹ И новообрядцы, и старообрядцы принадлежат к истинной Церкви Христовой – Церкви Православной. В статье православная церковь, возглавляемая патриархом, а затем Святейшим Синодом, в зависимости от изучаемой ситуации именуется русской, новообрядческой, синодальной, государственной или господствующей. «Русский раскол», в свою очередь, именуется православным старообрядчеством.

* Предпринятое исследование поддержано грантом БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211.

Бендин Александр Юрьевич, доктор исторических наук, профессор кафедры богословия Института теологии Белорусского государственного университета. E-mail: bendin26256@yandex.by



старообрядцы становились объектом церковной миссии, которая опиралась на поддержку администрации. По отношению к ним проводилась особая конфессиональная политика, основанная на применении репрессивного и дискриминационного законодательства, свидетелем которого было нетерпимое отношение к «расколу». Действовавший до 1905 года церковно-государственный институт управления «расколом», используя нетерпимость как инструмент, ставил своей конечной целью присоединение старообрядцев к господствующей Русской церкви.

Изучению отношений старообрядчества с государством посвящена обширная историографическая литература, как дореволюционная, так и современная [2–8]. Однако история создания и функционирования имперского института управления «расколом» все еще остается предметом научного изучения.

Российская империя, отличавшаяся конфессиональным и этническим многообразием, для обеспечения внутренней и внешней безопасности использовала различные административно-правовые и религиозные механизмы управления своими многочисленными подданными. Так, для управления духовенством и мирянами Православной церкви в 1721 году был учрежден Святейший Синод, ставший особым институтом права, и управления церковью и православными подданными империи.

Для управления и правовой регламентации религиозной жизни неправославных подданных был сформирован институт веротерпимости [9]. Названные институты права и управления регламентировали религиозную жизнь православного и неправославного населения с помощью государственно-духовного аппарата управления, действующего на основе общих имперских законов и конкретного церковного и светского законодательства. Процесс формирования институтов начался в эпоху Петра Великого и завершился в период правления императора Николая I.

В петровскую эпоху начался процесс создания государственно-церковного института управления «расколом», который имел свои специфические особенности. «Русский раскол», представлявший собой в XVIII веке совокупность многочисленных православных общин, состоявших в основном из великороссов, существовал в условиях дискриминационного законодательства, и его религиозная жизнь не регламентировалась ни церковной иерархией, ни государством.

Ситуация с организацией институционального управления этим разнообразным, религиозно независимым сообществом осложнялась еще и тем обстоятельством, что ни конфессиональный состав «раскола», ни особенности вероучений и культов, ни его численность не были досконально известны правительству и иерархии синодальной церкви [10, с. 147, 167–168; 11, с. 2]. В связи с этим стоит ли удивляться, что только в середине XIX века в правительственных кругах стало формироваться представление о том, что отношения государства с «расколом» становятся *«одной из важнейших отраслей государственного управления»* [12, с. 71].

Существовала еще одна важная проблема, напрямую связанная с вопросами управления «расколом». Особое религиозное, правовое и социокультурное положение, которое занимал «раскол» в русском обществе, позволяло правительству рассматривать его в качестве потенциального источника политических и религиозных угроз для внутренней безопасности Российского государства [13–15].

Таким образом, государственно-церковная нетерпимость к «расколу», вопросы государственного управления и угрозы религиозной безопасности государства оказались взаимосвязанными. Источником нетерпимости и появления внутренних угроз оказались решения церковных соборов 1656 и 1667 годов, которые поставили старообрядчество как религиозную группу подданных вне закона вплоть до начала XVIII века. Основы института управления «расколом» оформились именно в XVIII веке, когда два этапа модернизации

России, петровский и екатерининский, стали одновременно этапами становления как самого института, так и объекта его управления – старообрядчества.

Цель статьи – раскрыть особенности формирования, функционирования и эволюции государственно-церковного института управления «расколом» в Российской империи в XVIII веке. Задачами исследования являются: 1) изучение причин государственно-церковного отношения к «русскому расколу» как объекту религиозной нетерпимости и угрозе политической безопасности; 2) анализ особенностей формирования института управления «расколом» в период правления Петра I и Екатерины II; 3) выявление сходства и различия в законодательстве, устройстве и функционировании петровского и екатерининского институтов в контексте веротерпимости, а также религиозной и политической безопасности Российской государства; 4) изучение эволюции института управления «расколом» в контексте религиозно-правового деления российских подданных на «своих», «иных» и «чужих».

Прежде чем приступить к изучению проблем управления старообрядческой частью населения России, следует обратить внимание на официальную терминологию имперской эпохи. Государственное управление «расколом» осуществлялось правительственными органами, действовавшими на основе особого дискриминационного законодательства, которое объединяло старообрядцев и сектантов в единое юридическое целое. На этом основании официальное определение «раскола» наряду со старообрядцами (поповцами и беспоповцами) включало в себя и сектантов (хлыстовщина, скопчество и духоборство), которые, с точки зрения православного вероучения, являлись еретиками¹. При этом следует указать, что помимо различий догматических и канонических между сектантами и старообрядцами существовали различия этнокультурные.

На данное обстоятельство обратил в свое время внимание известный исследователь старообрядчества П.И. Мельников-Печерский: «Все эти еретики, говоря каноническим языком, – все эти секты – не наши, не русские; они возникли и развились не на русской народной почве, а занесены к нам в разные эпохи из чужих краев и привились к русскому народу, как нечто чуждое и доселе. У них нет никаких преданий, ни исторических, ни догматических, ни обрядовых, между тем как предание всегда нераздельно со всяким верованием русского человека. У них нет преданий, связанных с историческими преданиями русского народа. И беспоповщинская и поповщинская секты возникли на русской земле. В них нет ни малейшей примеси чего-либо чужеземного. Они сложились из народных элементов. Это в полном смысле русский раскол» [17, с. 51]. Таким образом, П.И. Мельников строго отделял «русский раскол» от ересей, ограничивая его исключительно «поповщиной и беспоповщиной» [18, л. 15].

Вместе с тем великорусская этническая составляющая «раскола» определялась не только его автохтонным происхождением и отсутствием в вероучении и чинопоследованиях «примеси чего-либо чужеземного». «Русский раскол» как религиозное сообщество был и оставался православным, или, учитывая особенности его происхождения, древлеправославным, в котором верность церковному преданию была неразрывно связана с традиционной культурой и великорусским этническим самосознанием.

¹ «Старообрядцев обвиняли сразу в двух церковных преступлениях – в ереси и расколе. Непримируемое отношение Церкви к раскольникам и еретикам вытекало из церковных правил, согласно которым, под ересью понималось лжеучение, подрывающее основы христианского вероучения, искажающее догматы веры и отчуждающее своих последователей от Православной церкви. Раскол же – это отделение от Церкви по несогласию с ней в каких-нибудь частных мнениях или таких предметах, заблуждения в которых не причиняет существенного вреда вере или спасению. Принадлежность к ереси или расколу приводит к отделению от Православной церкви. Только в первом случае речь идет о совершенном отчуждении от Церкви, а во втором, о временном уклонении от нее» [16, с. 69–70].

Явлением сугубо русским «раскол» стал также и в силу своего канонического происхождения. Русским в узком смысле его делали клятвенные определения соборов, под которые попадали только те православные великорусы, которые упорно соблюдали дониконовский церковный обряд [19, с. 32]¹. В связи с этим не только церковные, но и этнокультурные границы «русского раскола» старообрядчества определялись клятвами соборов, которые отделяли его от сектантов (еретиков), отчужденных от Православия вероучением, культом и культурными традициями.

Следовательно, под «расколом» в широком смысле следует понимать официально принятое церковно-государственное определение, которое охватывало всех лиц, которые либо сами, либо их предки принадлежали к «господствующей» Православной церкви, а затем отделились от нее либо канонически в старообрядчество, либо канонически и догматически в сектантство. Использование в статье исторически возникшего понятия «русский раскол» предусматривает понимание этого уникального явления не только в узком, каноническом, но и в этническом, культурном смысле.

Под этим собирательным понятием понимается совокупность великорусских православных общин, объединенных общим соборным отлучением от новообрядческой церкви, верностью древнерусскому церковному обряду и Священному Преданию, соборностью в управлении общинами и согласиями, а также приверженностью русским культурным традициям Московского царства².

«Русский раскол»: трагедия церковного взаимонепонимания

Событиями, которые привели к трагическому разделению Русской церкви и русского народа, стали решения патриарха Никона и церковных Соборов 1654–1656 годов об установлении единообразия древнерусских богослужебных чин и обрядов с таковыми же, употребляемыми в греческих Православных церквях. Затем на большом Московском соборе 1667 года древнерусские чины и обряды были объявлены «зловредными, пагубными и еретическими». Соборным определением 13 мая 1667 года употребление древнерусских обрядов было запрещено, а лица, которые отказывались принимать новоисправленный обряд, были преданы проклятию и анафеме и отлучены от церкви как «еретики и непокорники» [2, с. 180].

По утверждению Н.Ф. Каптерева, «Собор 1667 года, руководимый восточными патриархами, не только безусловно запрещает употребление старого обряда, но и налагает соборную клятву, вечное отлучение от церкви на всякого, который бы впредь стал держаться обряда, налагает клятву именно только за употребление старого обряда, который ни под каким видом не должен существовать впредь в православной церкви, – никаких исключений, никаких уступок в этом отношении собор не делает» [3, т. 2, с. 391].

Клятвенные определения собора 1656 года и Большого Московского собора 1667 года, на котором ведущую роль играли греческие патриархи, являлись «совершенно неосновательными», так как возвели «обрядовые детали на догматическую высоту» [5, т. 1, с. 230]. Константинопольский патриарх Паисий еще в 1655 году предупреждал патриарха Никона

¹ Комиссия Министерства внутренних дел, созданная для разработки и составления проекта закона «О некоторых гражданских правах раскольников» в ноябре 1868 года, подтвердила, что к «русскому расколу» относятся только поповцы и беспоповцы. Об это же говорилось в документах Святейшего Синода и в уголовном законодательстве Российской империи [20, л. 15].

² Различия, существовавшие между старообрядчеством и сектантством, отмечало и российское законодательство в начале XX века. В этом отношении законодательство становилось на сугубо формальную точку зрения. Старообрядческими признавались, согласно указу 17 апреля 1905 года, все учения, приемлющие основные догматы Православной церкви, но не признающие лишь некоторых ее обрядов [21].

о том, что нельзя отождествлять истины вероучения и частности богослужебного устава: «Когда сохраняется неизменно одна и та же вера поместными церквами, то различие в чинопоследованиях не может служить основанием признавать их еретическими или схизматическими». В связи с этим патриарх Паисий советовал Никону вводить греческие обряды в Русской церкви с помощью убеждения своих пастырей и пасомых [22, с. 243].

Собор русских иерархов 1666 года пытался уврачевать назревающий церковный раскол с помощью увещаний и церковных прецедентов, однако безуспешно. Реформа, проведенная патриархом Никоном, оказалась для русских традиционалистов столь радикальной и духовно опасной, что применить на деле советы патриарха Паисия оказалось крайне затруднительно для обеих сторон конфликта. «Говоря беспристрастно и серьезно, – утверждал известный канонист Н. Суворов, – подобной радикальной ломки существующего церковного обряда, какая сделана была Никоном, не вынес бы православный русский народ даже в настоящее время, а не только 200 лет тому назад» [19, с. 27].

В связи с этим духовные вожди старообрядцев требовали от церковной иерархии и царя Алексея Михайловича полной отмены этой пагубной для церкви реформы [4, с. 77]. Их нельзя было убедить в том, что старые церковные обряды являются «еретическими», а вот новые, наоборот, – православными и спасительными. «Ведь грозная анафема провозглашена была на всех придерживающихся тех обрядов, которые за 12 перед тем лет содержала вся Россия, от царя и патриарха до последнего нищего» [23, с. 177].

Для протопопа Аввакума и его единомышленников «неправильные воззрения» соборов на старый обряд были очевидны изначально. «И возложенная Собором анафема стала роковой: окончательное разделение Русской Православной Церкви совершилось» [24]. Совершив раскол, иерархия Русской церкви отказала в общении своему непокорному духовенству и его пастве, что привело к утрате единства в таинствах (догматически), церковной иерархии и канонах [25, с. 161].

Только спустя более трех столетий Русская церковь вынуждена была соборно признать богословскую, литургическую и каноническую «неправильность» решений, принятых на соборах в 1656 и 1667 годах. В 1971 году Поместный собор Русской церкви признал «старые русские обряды спасительными, как и новые обряды, и равночестными им». Собором было принято решение об упразднении клятв Московского собора 1656 года и Большого Московского собора 1667 года, наложенных «ими на старые русские обряды и на придерживающихся их православных христиан, и считать эти клятвы, яко не бывшие» [26, с. 129–131].

Поместный собор 1971 года, пусть даже и косвенно, подтвердил известную правоту старообрядцев, которые изначально были убеждены в том, что: «Собор 1666–1667 гг. объеретичил и проклял всю Русскую Церковь со всеми ее святыми, чудотворцами и огромным сонмом угодников Божиих, так как, начиная с крещения князя Владимира, она учит всему тому, что предал проклятию и объеретичил собор» [7, с. 58]. Отлучение от церкви ревнителей древнерусского обряда отнюдь не упразднило «русский раскол». Наоборот, старообрядцы лишь укрепились в своей решимости сохранять верность истинной вере «благочестивых предков». Соборное проклятие древнерусских церковных традиций не могло не спровоцировать мощное протестное движение церковного народа, не способного примириться с утверждением соборов о том, что священная и спасительная для него церковная старина была «еретической», проникнутой невежеством, неразумием и самоchinием [3, с. 385]¹.

¹ Ответы на вопросы, в чем смысл старообрядчества и почему церковная старина, святыни церковные, чины и богослужебные обряды были столь дороги русскому народу, дает известный церковный историк А.В. Карташев: «Старообрядчество было разряжением того творческого напряжения русского духа, которое сделалось осью его самосознания и сводилось к идее Третьего Рима, т.е. мировой миссии хранения чистой

Протопоп Аввакум в своих посланиях убеждал царя Алексея Михайловича, что в старом Православии, которое так кощунственно проклято собором, нет ни малейшей погрешности. «Если в нашем православии, – писал Аввакум, – или в наших отеческих книгах и в содержимых ими догматах есть хоть одна ересь или хула на Христа или Церковь его, то рады мы прощаться за них перед всеми православными, особенно за то, что сами внесли что-либо соблазнительное в Церковь». «Но несть, несть ни раскольства, ни ереси за нами, – убежденно восклицал стойкий и непреклонный пастырь, – мы содержим истинную и правую веру, умираем и кровь свою проливаем за Церковь Христову» [28, с. 195–201, цит. по: 7, с. 99–100].

Веруя в неизменную спасительную силу древнерусского обряда, «которые в существе дела был древнегреческим православным обрядом» [3, т. 2, с. 392], старообрядцы решительно отвергли «еретические никоновские нововведения» как безблагодатные и не спасительные. В связи с этим и Большой Московский собор 1667 года был воспринят старообрядцами как «никонианское» еретическое собрание, следовательно, и его определения являлись для них «кощунственными» и канонически ничтожными [10, с. 118].

Сами же они сознавали себя неизменно пребывающими «в истинной вере благочестивых предков и святых угодников Божиих». С их точки зрения, не старообрядцы, не покидавшие спасительное лоно древнего Православия, а «богопротивные никониане» своими нововведениями, клятвами и анафемой разорвали общение со святой Русской церковью, оказавшись тем самым за ее оградой.

Выступив инициатором церковного раскола и отлучив от себя великорусских старообрядцев, новообрядческая иерархия оказалась не в состоянии вернуть их в лоно патриаршей церкви. Вряд ли можно было найти худший богословско-канонический аргумент в защиту нового обряда как православного и спасительного, чем соборное объявление его противников – ортодоксальных христиан – «еретиками и непокорниками»¹.

В этом случае миссионерская аргументация новообрядческой церкви была бессильна и лишь оправдывала и поощряла государственное преследование «раскола». В 1667 году был издан «Жезл правления», в 1682-м – «Увет духовный», а затем «Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их и о делах их» свт. Димитрия Ростовского (1709), «Обличение неправды раскольнической» (1745), составленное тверским епископом Феофилактом (Лопатинским) и др. Названные работы должны были опровергнуть аргументы старообрядческих писателей-полемистов, в которых они отстаивали православность древнерусских обрядов и спасительность их употребления.

В этой литературе старообрядцы назывались «невеждами», «еретиками», «злодеями», «бесноватыми неуками» и «ложными учителями». В ней порицались старые обряды (например, традиционное двуперстное перстосложение именовалось *армянским кукишем и чертовым преданием*), прежнее написание имени Иисус переводилось как «равноухий» и пр. Применялись в антистарообрядческой полемике и откровенные

истины Православия. И раз оно эту истину связало с обрядом – в этом не может быть случайности. Перерационализировали над нежной русской душой умные начальники: патриарх Никон, киевские ученые, чужие нам греки, не почуяли ее святой ревности о первой ее любви (ибо мечта о Третьем Риме последнего на земле Православия есть первая и единственная любовь русской души), ранили ее и заставили пролить пучину слез умиления над загубленными неземным блаженством обладания бытием святой Руси. А святая Русь – это уже и есть творимый «град Божий», начало «нового небесе и новой земли, в них же правда живет» [27, с. 154–155].

¹ Клятвенным определением собора 1667 года православных старообрядцев, упорствующих в верности «старой вере», «проклятию и анафеме предаем, <...> и от православного всесочленения и стада, и от церкви Божия отсекаем, дондеже уразумится и возвратится в правду покаянием. А кто не уразумится и не возвратится в правду покаянием и пребудет во упрямстве своем до скончания своего, да будет и по смерти отлучен, и часть его и душа его со Иудею предателем и с распятыми Христа жидовы, и со Арием, и с прочими проклятыми еретиками». [3, т. 2, с. 389–390].

подлоги, как например, «Соборное деяние на еретика Мартына», которое использовал в «Пращице духовной» епископ Питирим, или «Требник митр. Феогноста» [16, с. 45–49, 170–173; 4, с. 170–173]¹. Богословская и церковно-археологическая несостоятельность аргументации, порицающей старые обряды, как и откровенная недобросовестность новообрядческих полемистов, были убедительно раскрыты в старообрядческой литературе и прежде всего в знаменитых «Поморских ответах», составленных братьями Денисовыми [5, т. I, с. 329; 29].

Нельзя не обратить внимание и на методы миссионерской деятельности, которая осуществлялась в это время среди «еретиков и раскольников». «Обязанности епархиальной власти по “искоренению» раскола», – отмечал П.С. Смирнов, – выражались в «сыскивании» раскольников», и в «увещевании» их. Архиереи, не исключая и патриарха, производили «увещания» как устно, – лично и через нарочитых, наедине и публично, даже приводили раскольников «на действо» в неделю православия, – так и письменно. Увещатели посылались большей частью с готовыми увещаниями; выдающихся успехами миссионеров за это время не было» [4, с. 170]. Очевидную бесплодность миссионерских усилий иерархии и духовенства, не способных удержать паству от растущего «обольщения расколом», пришлось компенсировать аргументами светского характера.

Чтобы силой принудить великорусских людей, убежденных в правоте «старой веры», к раскаянию и покорности своей власти, архиереи новообрядческой церкви призвали на помощь государство и его административные и судебные органы. Как отмечал митрополит Макарий (Булгаков): «Собор 1667 г. произнес общий приговор, общую анафему на всех последователей раскола и постановил по примеру древней церкви общее правило – подвергать их наказанию не только церковному, но и по градским законам». Необходимость и правильность соборного решения митрополит Макарий объяснял следующим образом: «И нельзя не признать, что эта общая анафема на раскольников была неизбежна и совершенно справедлива. Сущность их учения <...> состояла не в том только, что они хотели держаться одних старопечатных книг и мнимо старых обрядов и не покорялись Церкви, не принимали от нее новоисправленных печатных книг, но вместе и в том, что они считали эти последние книги исполненными ересей, самую Церковь называли еретической и утверждали, что Церковь более не Церковь, архиереи ее не архиереи, священники не священники и все ее таинства и чинопоследования осквернены антихристовой скверной» [2, кн. 7, с. 384].

В этой связи нельзя не заметить, что сами соборы своими «неправильными воззрениями» на старый обряд посеяли «смуты и нестроения» в Русской церкви. Осуждая древнерусский православный обряд и церковные традиции греческие патриархи, руководившие Московским собором, опирались на византийский соборный опыт осуждения еретиков и раскольников. Такие соборные решения традиционно принимались для защиты ортодоксального вероучения и канонического единства Православной церкви [30, с. 22–26; 22, с. 221–222; 31]. Однако церковная ситуация в Московском царстве была принципиально иной. Осуждению подлежал православный древнерусский обряд, по сути же, древний византийский обряд, принятый еще при крещении Руси. В связи с этим применение универсального византийского опыта борьбы с еретиками и раскольниками в конкретной ситуации русского церковного противостояния было безответственным и чрезвычайно опасным.

¹ О том, какой миссионерский эффект принесли подобные полемические сочинения против «раскола», с иронией писал П.И. Мельников-Печерский: «Когда же за неимением подлинных доказательств о древности трехперстного сложения и других никоновских нововведений, решились прибегнуть с согласия Петра I, к неизвинительной хитрости, к составлению подложного деяния *небывалого собора на Мартина Армянина*, – тогда раскольники потеряли всякое доверие к православным пастырям» [23, с. 179].

Византийский опыт свидетельствовал также, что соборные осуждения, подкрепленные государственными преследованиями еретиков и раскольников, приводили к исчезновению последних. И это укрепляло самонадеянность греческих и русских участников собора, включая царя Алексея Михайловича, в их решимости покончить с «богохульным плодоношением душепагубных расколов» с помощью средств традиционных и универсальных [32, с. 5]. Однако на русской церковной почве византийский опыт, преподнесенный греческими патриархами, привел к результатам совершенно противоположным тем, на которые рассчитывали участники соборов.

Провозгласив древнерусские православные обряды «еретическими» и «пагубными», иерархия новообрядческой церкви вызвала массовую ответную реакцию глубоко оскорбленных в своей вере великорусских поборников церковной старины¹. Оказалось, что «русский раскол» – это не только группа невежественных «расколотчиков», сеящих «куколь душевредный», а часть глубоко верующего церковного народа, которая перестала доверять свое спасение и жизнь вечную новообрядческой церковной иерархии.

Так как речь шла о вечном спасении, старообрядцы с такой же непримиримостью отнесли к «никоновским нововведениям», как и церковные соборы 1656 и 1667 годов к древнерусским богослужебным книгам и обрядам. Новые обряды, насаждавшиеся церковной иерархией взамен проклятых старых, не могли восприниматься иначе как «еретические», противные «истинной Христовой церкви и самому Христу»².

С канонической точки зрения квалифицировать решения церковных соборов как «еретические» означало поднять мятеж против власти духовной иерархии. Аргументами в споре с «церковными мятежниками» были не только увещания, проклятия и общая анафема. Не покоряясь и противясь иерархии «еретической» церкви, старообрядцы неизбежно сталкивались с государством, у которого были свои весомые аргументы в пользу принятия нового обряда как истинного и православного.

Решением Большого Московского собора 1667 года было канонически узаконено применение к нераскаившимся старообрядцам не только церковных, но и уголовных наказаний, так как уголовная наказуемость «русского раскола» основывалась на уравнении его с ересью. При этом греческие патриархи – участники собора, ссылались на «пример отцов времен вселенских соборов, которые по окончании над еретиками суда церковного требовали наказания им и по градским законам» [22, с. 253]³.

¹ Помимо религиозной составляющей, следует обратить внимание и на культурные аспекты поведения старообрядцев: «Существенно, что никоновские реформы не касались содержания, догматики – они касались формы. Тем не менее они вызвали необычайно резкую реакцию, поскольку форма и содержание принципиально отождествлялись в традиционном культурном сознании. ... Старообрядцы исходят из того, что их обряд является безусловно правильным; они опираются при этом на традицию, на мистический опыт предшествующих поколений, включая и святых, которые на протяжении многих веков придерживались этих обрядов и тем самым практически доказали их действенность и силу. Для новообрядцев же главное – это культурная ориентация: они ориентируются на греков, стремясь привести русские обряды в соответствие с греческими» [см. 33, с. 333].

² «Типикон спасения – вот тайна раскола, нерв его жизни, его мучительная жажда, в отличие от *summa regulorum* [сумма правил (*лат.*)], которую руководится наша, да и всякая, впрочем, церковь» [34, с. 27].

³ Следует указать и на московскую традицию преследования еретиков, которая основывалась на опыте, тоже заимствованном из Византии. В частности, М.А. Дьяконов отмечает, что «охрана правоверия» и принятие «энергических мер к искоренению ереси», в данном случае жидовствующих, стали одной из первых политических задач, которые пришлось решать московскому государю» [35, с. 91, 94]. При этом необходимо обратить внимание и на «освященные соборы, в которых наряду с представителями церковной власти непременно принимал непосредственное участие царь со своим синклитом. Все появившиеся от времени до времени ереси в России были осуждаемы на таких соборах. Так были осуждаемы, например, стригольники, жидовствующие, Башкин, Максим Грек, Вассиан, игумен Артемий, Висковатый и т.д.» [36, с. 7].

В силу причин, указанных митрополитом Макарием, светское правосудие в это время отождествляло «раскол» с богохульством, за которое, согласно Соборному уложению 1649 года, следовала смертная казнь – сожжение в срубе [37, с. 523]. Таким образом, общая анафема, возложенная Собором на православных подданных московского царя, открыла для них эпоху жестоких религиозных гонений. Для старообрядцев была очевидна и категорически неприемлема их конечная цель – силой принудить к отступничеству от спасительной «старой веры» и присоединить с «богопротивным никонианам» – «отступникам от древнерусского и вселенского православия» [38, с. VII].

Соборное провозглашение общей анафемы превращало верность старому обряду в церковное преступление, наказывать за которое должен был не только церковный суд, но и органы государственной власти¹. Следуя соборному определению 1667 года, собор 1681 года обратился к царю Федору Алексеевичу с прошением о привлечении нераскаянных «раскольников» ко градскому суду, чтобы «казнить их разным томлением и различными муками» [30, с. 145–147].

Отныне сама принадлежность к «русскому расколу» становилась не только церковным, но и уголовным преступлением, за которым следовало жестокое наказание. Поводом к усилению государственных репрессий стало сопротивление старообрядцев, которых мучениями, пытками и казнями принуждали к принятию новопечатных книг и обрядов. В этот период священников, монашествующих и мирян, упорствующих в верности «древнему благочестию», светские власти начали сжигать в срубках, пытать, отрезать языки, рубить пальцы, заточать в тюрьмы и отправлять в ссылку [2, с. 327].

Гонения на «раскол» в Московском царстве

Подвергаясь бесчеловечным преследованиям за верность «древнеотеческой православной вере», старообрядцы осознавали и вели себя как мученики и исповедники, являя выдающиеся примеры стойкости, мужества и самопожертвования. В это ужасное время гонений, писал Ф.Е. Мельников, великие и многотерпеливые страдальцы – русские православные христиане – явили миру необычайную силу духа. Оплотом старой веры стал Соловецкий монастырь, иноки которого не приняли новые никоновские книги как соблазнительные и погрешительные. С 1668 до начала 1676 года длилась осада непокорного монастыря, которая завершилась его взятием и жестокой расправой над монашествующими и мирянами.

Страдалицами и исповедницами «святой старой веры» стали Феодосия Морозова, Евдокия Урусова, Мария Данилова и инокиня Иустинья, замученные и казненные в 1675 году в Боровске. Духовные вожди старообрядчества – протопоп Аввакум, священник Лазарь, диакон Федор и инок Епифаний, долгие годы томившиеся в земляной тюрьме, в апреле 1682 года были сожжены в срубе в Пустозерске [7, с. 102; 39, с. 112. 142–144, 352]. В июле 1682 года в Москве был казнен суздальский священник Никита Добрынин, духовный лидер старообрядцев в «прениях о вере» с патриархом Иоакимом и архиереями, которые происходили в Грановитой палате Кремля во время «хованщины» [40–43].

¹ «Юрисдикция государства вступала в действие уже после того, как Церковь, по увещании, заканчивала свой суд над непокорными и прекращала всякие с ними отношения... На самых первых порах положение раскольников перед законом гражданским определялось по силе той вины, какая была признана за ними по суду церковному. Тех, которые отделились от Церкви по поводу церковных – книжных и обрядовых исправлений – собор 1667 года признал за еретиков и раскольников. Как таковые, осужденные являлись преступниками и против государственных законов. По действовавшему тогда “Уложению” (1649 г.) царя Алексея, подписанному и русскими иерархами во главе с патр. Иосифом, за преступления против веры и Церкви полагалась смертная казнь» [4, с. 167–168].

Особенно нетерпимым отношением к старообрядцам отличался закон 1685 года, инициированный патриархом Иоакимом и получивший название «двенадцать статей царевны Софьи». Абсолютной целью этого закона являлось полное уничтожение «русского раскола», а также «соблазнов», к нему приводящих. Непокорные старообрядцы, хулившие гнавшую их церковь и «производившие в народе соблазн и мятеж», воспринимались теперь не только как «церковные бунтовщики» – враги власти духовной, но и враги власти светской, которых следовало казнить «без всякого милосердия» [44]. На этом основании уничтожение «русского раскола» стало рассматриваться как необходимое условие обеспечения единства Русской церкви и вместе с тем религиозной и политической безопасности Московского государства.

За свой выбор – оставаться верными древнерусским богослужебным книгам и обрядам – православные старообрядцы заплатили страшную цену. Ошибочные канонические определения церковного собора 1667 года, реализованные в уголовном законодательстве 1685 года, стали правовой основой беспримерно жестокой репрессивной политики, которая привела к страданиям и гибели множества русских людей¹.

О том, какой была практика правоприменения «двенадцати статей царевны Софьи», писал старообрядческий историк Ф.Е. Мельников: «Духовенство и гражданское правительство с дьявольской жестокостью истребляло своих же родных братьев – русских людей – за их верность заветам и преданиям святой Руси и Христовой Церкви. Никому не было пощады: убивали не только мужчин, но и женщин, и даже детей» [7, с. 97, 111–112].

Безжалостность, с которой церковная и светская власть принуждала ревнителей «древлего благочестия» к отступничеству (раскаянию) и возвращению в новообрядческую церковь, давала основание многим старообрядцам утверждать, что исправление богослужебных книг и начавшиеся гонения свидетельствуют о близкой кончине мира и воцарении на Руси духовного антихриста. Иначе трудно было объяснить, почему Московское царство – Третий Рим, бывшее оплотом истинного православия [45, с. 400–410, 411], вдруг превратилось в свирепого и беспощадного гонителя верных Христу защитников русской церковной старины. Для ревнителей «старой веры» Русская церковь и Московское государство представляли отныне как чужое и враждебное «царство антихриста», воинство которого «разорило церкви Божии, все таинства истребило и всякую святыню омрачило» [46, с. 45].

Мученичество подвижников и исповедников «истинной старой веры», принявшее массовый характер, лишь усилило уверенность старообрядцев, что «еретический» новый обряд, насаждаемый с таким злобным упорством, есть дело рук «сынов беззакония» и «слуг антихриста». В ответ на воинствующую нетерпимость и беспощадные гонения старообрядцы, не желавшие попасть в руки «антихриста» и изменить «самой Церкви Христовой и самому Богу», начали прибегать к массовым саможжениям – «гарям» [47, с. 23–29]. Преследуемые светской и церковной властью, множество старообрядцев бежало за границу – в Речь Посполитую, Австрию, Пруссию, Швецию и Османскую империю [48, с. 131–132].

Как уже отмечалось, соборные проклятия не уврачевали «раскол», а лишь способствовали его росту и распространению. Государственные же гонения, в свою очередь,

¹ Как отмечал А. Синайский: «Характер мер против раскола со стороны церковной власти и гражданской нельзя оправдать ни со стороны теоретической, ни со стороны практической, т.е. со стороны достижения цели... Правда, в оправдание церковной власти некоторые историки (напр. Макарий) жестокие меры против раскола называют гражданскими, но это верно лишь с формальной стороны, а в действительности было не так; хотя церковная власть непосредственно не определяла ни штрафа, ни ссылки, ни смертной казни раскольникам, предоставляя это гражданскому суду, но она и не отклоняла светскую власть от наложения тяжких наказаний и лишений раскольников, ни тем более не протестовала; ясно, что церковная власть разделяла и одобряла совершавшиеся преследования и казни раскольников» [38, с. IX].

усилили упорство и стойкость старообрядцев, сделав их непримиримыми врагами новообрядческой церкви. Неудивительно, что результаты книжных реформ, соборных проклятий и «градских казней» привели к последствиям, на которые явно не рассчитывали ни патриарх Никон, ни греческие патриархи Паисий и Макарий, руководившие работой собора 1666–1667 годов, ни царь Алексей Михайлович.

Начался стремительный рост сторонников и ревнителей «старой веры»: «Еще при жизни расколначальников, около 1676 года, по словам одного из них, в Великороссии насчитывалось до 100 000 одних готовых умереть за раскол, только скрытых “страха ради властелинска”» [32, с. 6–7]. Обширна была и география распространения старообрядчества на Руси. Старообрядческие общины, скиты и обители появились в Пошехонье, Вязниковских лесах Владимирского края, Новгородском крае, в Поморье и на Русском Севере, в Сибири, на Средней и Нижней Волге, на Дону и в Стародубье [5, с. 281–291; 49].

Ответной реакцией старообрядцев на церковно-государственные преследования стали не только радикальные учения о наступлении на Руси «царства антихриста», но и прекращение традиционной молитвы за царя, которая являлась церковным свидетельством верности подданных своему православному государю [50, с. 835–847]. Соборные проклятия и последовавшие за ними гонения провоцировали старообрядцев на ответные антигосударственные выступления. В них принимали участие казаки-старообрядцы на Дону, Тереке, Куме и Кубани, которые сражались с царскими войсками за право свободно исповедовать старую веру [51, с. 196–213]. Старообрядцы-казаки участвовали в восстании Кондратия Булавина в 1707–1708 годах и Емельяна Пугачева (1773–1775) [5, с. 304].

Однако старообрядчество как широкое религиозное сообщество, разделившееся в конце XVII – начале XVIII века на поповцев и беспоповцев, несмотря на враждебное отношение к новообрядческой церкви, не представляло в своей совокупности силу, политически опасную для Российского государства [52, с. VI]. Тем не менее для того чтобы официально снять с «русского раскола» подозрение в политической нелояльности государству, понадобился длительный период имперской истории [53, 54].

Неправильные клятвенные определения соборов 1656 и 1667 годов не только разрушили каноническое единство Русской церкви. Они открыли ящик Пандоры, ставший для великорусов неиссякаемым источником тяжких страданий, разделений и взаимной враждебности. Негативные последствия соборных клятв, усугубленные государственными репрессиями, сказались в первую очередь и на самой новообрядческой церкви, от которой стало отпадать все больше и больше ее пасомых. «Русский раскол», учиненный соборами, вышел из-под контроля и церкви, и государства и, найдя прочную и органическую опору в церковном народе, обрел собственную силу, внутреннюю религиозную свободу и способность к самоуправлению. Начался необратимый рост «схизматического общества», появление его разных направлений, толков и согласий, включая и многочисленные враждебные православиям секты [52, 55, 56].

Выступив в роли безжалостного гонителя древлеправославных христиан, новообрядческая иерархия оказалась отвергнутой не только частью церковного народа, но и сделалась ее непримиримым врагом. Возникшая взаимная враждебность разделила православных великорусов на «своих» и «чужих», добавив к экономическому неравенству, различиям сословным и культурным, отчужденность фундаментальную, церковную.

Инициировав появление «русского раскола», новообрядческая иерархия привела в действие механизм массовых религиозных гонений, который придал церковному конфликту неизбежное в тех условиях криминальное и политическое измерение. Новообрядческая церковь, умножая количество своих врагов, привлекла к этой миссии государство, которое, в свою очередь, жестокими репрессиями провоцировало великорусских старообрядцев на антигосударственные выступления.

Таким образом, церковная иерархия и русские цари, действуя в соответствии с византийскими традициями двоевластия, совместными усилиями создали условия для появления угроз религиозной и политической безопасности, сначала для Московского царства, а затем и Российской империи. Известная закономерность полученных результатов была вызвана тем обстоятельством, что, отлучив от церкви часть великорусского населения и сделав его объектом гонений, соборные определения внесли изменения как в порядок управления православными подданными Московского государства, так и в его идейно-религиозное обоснование.

Как отмечал известный канонист А.С. Павлов: «По идеям XVI в., церковь и государство имеют одну высшую цель – вечное спасение душ, и по отношению к этой цели государственная власть со своими материальными средствами действует в подчинении духовной» [37, с. 509]. Общая анафема собора 1667 года внесла изменения в традиционные представления о характере и содержании соработничества двух властей, духовной и светской, необходимым для обретения Царства Небесного православными подданными Московского государства. Соборное решение перевернуло иерархию соработничества и теперь уже государство, используемое церковью как инструмент насилия над совестью старообрядцев, стало играть ведущую роль в достижении названной «высшей цели». Основания для такого вывода давали клятвенные определения соборов, в соответствии с которыми над проклятыми и отлученными старообрядцами уже не простиралась вероучительная и каноническая власть церковной иерархии.

Обладая правом «связывать и разрешать», новообрядческая иерархия располагала огромной силой воздействия на совесть своей паствы, чему способствовали церковная дисциплина и употребление духовных наказаний (запрещений, отлучений от церкви, анафемы). Опираясь на подвластное ей приходское духовенство, иерархия обеспечивала соблюдение правил веры и норм христианской жизни, а также установленного церковью порядка послушания духовенства, монашествующих и мирян власти епископата. С помощью церковной дисциплины и богослужения обеспечивалась также законопослушность и политическая лояльность православных подданных Московского царства.

Теперь же церковная дисциплина как инструмент иерархического управления и контроля утратила над старообрядцами свою властную, наказующую силу [4, с. 167]. Отказав старообрядцам в святых таинствах и вечном спасении, церковная иерархия возложила дело обретения Царства Небесного на государство, которое своим репрессиями должно было принудить их к раскаянию и возвращению в спасительное лоно новообрядческой церкви. В этом случае нельзя не отметить, что государство формальным образом практически добилося этой «высшей цели».

В результате действия закона 1685 года раскол «решительно был запрещен в России, и никто ни в городах, ни в селениях не смел открыто держаться его» [2, с. 333]. Однако абсолютная цель – полное уничтожение «русского раскола» – оказалась недостижимой ни для церкви, ни для государства в силу того, что старообрядчество опиралось на глубинные слои православной народной веры, неразрывно связанной с традиционным богослужебным укладом. Как выяснилось, «русский раскол» нельзя было уничтожить, так как старообрядцы либо исповедовали «старую веру» тайно, либо уходили из центра на окраины, либо за границы Московского государства [57, с. 22–27].

Пребывание в разделении с Русской церковью значительной массы православного великорусского населения, официально объявленного церковными и уголовными преступниками, неизбежно провоцировало вопросы об их политической лояльности государству, законопослушности и нравственном состоянии. Ведь соработничество церкви и государства в гонениях на «русский раскол» породило такое явление как крайняя нетерпимость,

выраженная в целенаправленном уголовном преследовании многочисленной группы православных подданных, исповедовавших «старую веру»¹.

В связи с этим в позднем Московском царстве ни идеологически, ни политически не ставилась задача управления «раскольниками» как особой религиозной группой подданных, отлученных от новообрядческой церкви. Перед церковью и государством ставилась иная задача: с помощью миссионерских усилий возвращать раскаявшихся «раскольников» на путь спасения в лоне отлучившей их церкви, непрерывно преследуя при этом тех, кто упорствовал и искал спасение в верности древнерусскому обряду. Последовательное достижение «высшей цели» после издания указа 1685 года означало целенаправленное уничтожение религиозно и политически опасного «русского раскола», который ни в каноническом, ни в правовом отношении не имел право на существование.

Следует отметить, что в московскую эпоху постановка и реализация названной цели стала возможна в условиях «существования двоевластия царя и патриарха», простиравшегося «в равной мере на все государство» [58, с. 111]. В сложившихся государственно-церковных отношениях, унаследованных от Византии, Русская церковь обладала пусть и ограниченным, но все же субъектным статусом, который позволял ей отстаивать свои интересы перед светской властью [10, ч. 1, с. 111–112]. Более того, в случае с уголовным преследованием «русского раскола» соработничество церкви и государство подменялось зависимостью государства от церкви, так как патриарх и соборы, обладавшие субъектной канонической властью, обращались к царям за помощью в уголовном преследовании старообрядцев.

Принятая в Московском царстве византийская система отношений между государством и церковью, действовавшая в форме двоевластия, налагала на царя обязанность участвовать «в управлении церковном не столько в силу создаваемой им государственной власти, сколько по сознанию долга служить Богу и церкви всеми могущественными средствами, находящимися в распоряжении царя, ибо за неисполнение этого долга самому царю грозил гнев Божий, о котором напоминала ему духовная иерархия» [59, с. 333].

Сложившееся в этих условиях «принципиальное единство церковно-государственного организма и церковно-государственной власти московских царей» обязывало органы светской власти не только содействовать выполнению требований церковной дисциплины, но и оказывать «полное содействие духовенству по делам о расколе» [59, с. 335; 2, с. 328]. Таким образом, утвердившееся в Московском царстве двоевластие, обязывавшее царей выполнять канонические решения соборов относительно старообрядцев, с неизбежностью обрекало старообрядцев, поставленных вне закона, на путь мученичества и гибели за «старую веру».

Идеи «общего блага» и законодательство Петра I о «расколе»

Однако «русскому расколу» удалось выжить благодаря не только своему исключительному упорству, силе веры и способности к самоорганизации, но и появлению идейных, социально-политических и культурных трансформаций, направленных на модернизацию

¹ Причину жестоких церковно-государственных гонений на старообрядцев епископ Макарий усматривал не только в их религиозном, но и в политическом поведении, утверждая: «Меры эти были вызваны необходимостью. Раскол в начале своем, как обыкновенно бывает, отличался величайшим фанатизмом и ненавистью к Православной церкви, так что наставления и убеждения духовенства не оказывали почти никакого действия на тогдашних изуверов, и они позволяли себе изрыгать самые дерзкие хулы на св. крест и другие святыни православной Церкви, за что – по действовавшему уложению, определена была смертная казнь. А с другой стороны – раскол в первые годы существования своего явился величайшим злом не только для Церкви, у которой похищал бесчисленное множество чад, но и для государства, в котором производил непрерывный ряд возмущений, даже страшных бунтов, и погубил бесчисленное множество несчастный поселян, увлекая их к самосожигательству и другим видам самоубийства [2, с. 333–334].

государственных институтов российского общества. В спасении «русского раскола» от угрожавшей ему гибели не обошлось без парадоксов, на которые была столь щедра эпоха петровских преобразований. Ревностных церковных традиционалистов уберегла от опасности уничтожения начавшаяся европеизация России, к которой решительно приступил царь Петр I (1672–1725) [60, с. 154–158].

Одним из направлений модернизации страны стала секуляризация государственно-церковных отношений, которая привела к ограниченной легализации «русского раскола» и упразднению двоевластия царя и патриарха. Начало процессу секуляризации московского «церковно-государственного организма» положили указы Петра I, в период правления которого произошел переход от политики уничтожения «русского раскола» к практике управления подданными, отлученными от новообрядческой церкви¹. Начался процесс юридического признания за «раскольниками» как подданными права исповедовать православную «древнерусскую веру» частным образом.

Это был принципиально новый, до этого времени не применявшийся на Руси тип государственного управления подданными, которые вопреки канонам, законам и традициям подняли «церковный мятеж» и вышли из повиновения власти церковной иерархии. В ситуации массового религиозного неповиновения великорусских подданных постановлениям церковных соборов по-своему радикальными становились и решения государственной власти, впервые в российской истории, признавшей за «церковными мятежниками» право на легальное существование.

Осмысление причин произошедшего следует начать с анализа идейных представлений, которыми руководствовался великий российский реформатор. Отметим прежде, что петровская эпоха внесла существенные коррективы в представления о «высшей цели», к достижению которой, согласно традиции, должны быть устремлены совместные усилия церкви и государства, царя и патриарха. «По идеям Петра Великого и его преемников, – писал А.С. Павлов, – церковь и государство имеют также одну цель – общее благо, и по отношению к этой цели духовная власть со своими духовными средствами действует в подчинении государственной» [37, с. 509].

Впервые западноевропейскую идею «общего блага» Петр высказал в 1702 году в Манифесте «О вызове иностранцев в Россию с обещанием им свободы вероисповедания». В Манифесте говорилось о том, что Петр как «христианский монарх» намерен управлять государством таким образом, «чтобы все наши подданные, попечением нашим о всеобщем благе, более и более приходили в лучшее и благополучнейшее состояние» [61].

Н.И. Павленко, восстанавливая собирательный смысл петровского понятия «общего блага», поясняет: «Под ним подразумевались: развитие ремесел, торговли и мануфактур, соблюдение правосудия, искоренение “неправды и тягости” в сборах налогов и наборах рекрутов, распространение просвещения через сеть отечественных учебных заведений и отправку волонтеров за границу, защита безопасности границ и целостности территории государства» [62, с. 485].

Далее, анализируя петровское понимание «общего блага» применительно к положению и интересам социальных групп российского общества, Н.И. Павленко делает сле-

¹ На различие в подходах к «расколу» в Московском царстве и в петровскую эпоху указывал в свое время А. Синайский: «До Петра Великого на раскол смотрели с церковной точки зрения, состоявшей в том, что, стесняя и преследуя раскол, гражданская власть действовала не столько в своих интересах, которых раскол еще не касался, сколько в интересах церкви, защищая целостность ее учения и обрядов, ее права и власть; задача правительства тогда состояла в возвращении раскольников к единению с церковью; благо и спокойствие церкви было тогда главной заботой правительства. В действиях Петра усматривается иная точка зрения на раскол. Благо и польза государства были главной заботой Петра. С точки зрения государственной пользы смотрел Петр и на церковь, и на раскол». [38, с. XIII].

дующий вывод: «Петр исходил из представления, что гармония и благоденствие наступят тогда, когда каждый из подданных будет безоговорочно выполнять обязанности, возложенные на них государством. Только тогда возможны успехи в торговле, промышленности, соблюдении правосудия. “Общее благо” – это в конечном счете способность подданных служить государству» [62, с. 497].

Следует добавить, что идея монаршего попечения о «всеобщем благе» подданных Российского государства, высказанная в Манифесте 1702 года, оказалась неразрывно связанной с идеей веротерпимости, тогда же получившей в России силу действующей правовой нормы: «Мы по дарованной нам от всевышнего власти, совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому христианину на его ответственность пецись о блаженстве души своей». Согласно Манифесту, право на веротерпимость, под которой понималось «свободное отправление богослужения всех других, хотя с нашей церковью несогласных христианских сект» [61], распространялось только на иностранцев-христиан, протестантов и католиков, поступивших на государственную службу.

Следовательно, в собирательный смысл понятия «общее благо» необходимо включить также и правовой принцип веротерпимости, пусть эксклюзивной, рассчитанной только на иностранцев-христиан, однако необходимой, с точки зрения Петра, для успешного служения государству [63]. В петровском понимании «общее благо» приобрело отчетливо выраженный секулярный смысл, так как главной целью его достижения являлось земное благополучие, обретаемое в законопослушности и служении государственной пользе, а спасение подданных для жизни вечной утратило свое приоритетное значение. Секуляризация, проводимая Петром, видоизменила «принципиальное единство церковно-государственного организма», дав государству «собственную политическую жизнь» [10, ч. 2, с. 201].

Новая система секулярных ценностей исключала абсолютизм религиозной нетерпимости, которая в позднем Московском царстве приняла крайне жестокие формы физического уничтожения и уголовного преследования «раскола». Петровское понятие «общего блага», имевшее западноевропейское, протестантское происхождение, по мере развития своего содержания, распространялось на новые социальные группы реформируемого российского общества. К одной из них принадлежали и отвергнутые церковью старообрядцы, от которых, как и от остальных подданных, требовалось служение пользе Российского государства. Основанием для такого вывода становилась практика исправного несения «раскольниками» «государева тягла» и деятельное участие в «развитии ремесел, торговли и мануфактур».

Приоритетной задачей государства в таком случае становилась создание условий для достижения экономической пользы, которую приносило, или могло принести ему управление «русским расколом» [38, с. 292]. Следовательно, эксклюзивный принцип веротерпимости, подчиненный достижению «общего блага», должен был, согласно логике Петра, получить расширительное значение и пусть в ограниченной степени, но все же распространиться и на «русский раскол», обреченный на уничтожение указом 1685 года.

Побудительными мотивами к секуляризации церковно-государственного отношения к «русскому расколу» стали с одной стороны, веротерпимость, присущая Петру, с другой, соображения практические, связанные с экономическими и военными интересами государства [52, с. 11–12]. Процесс легализации старообрядцев, скрывавшихся в подполье и на окраинах страны, начался с отказа от применения «двенадцати статей царевны Софьи», что привело к прекращению открытых гонений за выявленную церковью принадлежность к «русскому расколу» [30, с. 211].

Затем, в феврале 1715 года, последовала фискальная легализация старообрядцев Стародубья, которых Петр велел «обложить в оклад». В феврале 1716 года были изданы

два закона, согласно которым все российские старообрядцы должны быть переписаны (зарегистрированы) и обложены двойным подушным окладом [65]. Только под таким неизменным условием, включая строгий запрет пропаганды старообрядчества, «раскольники могли уже открыто, подобно другим подданным государя, жить в селениях и городах без всякого сомнения и страха» [2, с. 334]¹.

Зарегистрировавшиеся (записные) старообрядцы обязаны были носить особое платье, ставшее внешним стигматизирующим знаком принадлежности их к дискриминируемому «расколу». Тем самым государство маркировало старообрядцев, выделяя их с помощью принудительной внешней идентификации из массы новообрядческого населения. Был принят также и ряд указов, существенно ограничивавших гражданские и имущественные права старообрядцев [4, с. 173–175]².

Эти меры, преследовавшие формально цели фискального характера, призванные к пользе государства и церкви экономически принудить старообрядцев к принятию нового обряда, в действительности произвели переворот в традиционно сложившихся государственно-церковных отношениях. Впервые возникло явление, ранее неизвестное ни Русской церкви, ни Московскому государству, – терпимое отношение к «еретикам и раскольникам», установленное светскими законами, изданными православным царем.

Нетерпимые отлучившей и проклявшей их церковью, они стали терпимыми для государства, следовательно, и управляемыми с помощью соответствующих законов и особых административных органов. Принципиальная новизна произошедшего заключалась в том, что Петровское государство отказалось от абсолютной цели, которую преследовало карательное законодательство Московского царства, основанное на византийской традиции, согласно которой, «еретики и раскольники не только церковным наказанием имут наказаться, но и царским, сиречь градским законом и казнением» [2, с. 327].

Принципы веротерпимости, сформулированные лидерами и богословами европейской Реформации, получили благодаря Петру правовое применение в российских государственно-церковных отношениях [65, с. 68]. С этого времени церковное преступление в форме отпадения в «русский раскол» уже не влекло за собой неизбежное уголовное преследование. Зарегистрированные (записные) и обложенные двойным окладом старообрядцы получили право на легальное существование. Началось «гражданское бытие раскольников» [37, с. 524] в качестве религиозно дискриминируемых подданных Российского государства.

Петровское законодательство внесло принципиальные изменения не только в положение старообрядцев, оно положило начало реформированию традиционной московской веротерпимости, которая распространялась на христиан-иностранцев. Появившееся законодательство имело разновекторную направленность, принципиально разделявшую и одновременно сближавшую положение столь различных религиозных групп российского общества.

¹ Отмена Петром жестокого указа 1685 года ослабила страх старообрядцев, продолжавших тайно исповедовать «старую веру», перед карающей силой государства. Поэтому легализация их, влекущая за собой усиление налогового гнета, неизбежно принимала принудительный характер. По словам А. Синайского: «К записи в раскол староверы относились враждебно, с суеверным страхом и зловещим предчувствием. При приближении переписчиков раскольники то разбегались, то прогоняли переписчиков... Опасение записываться в раскол, помимо денежного расчета, поддерживалось и усиливалось распространенным тогда мнением о господстве антихриста, печать которого и представляли, между прочим, под видом *записи* в раскол <...> таким образом, указ 1716 года остался без исполнения до 1718 года. С 1718 года Петр стал энергичнее и последовательнее действовать в достижении дела переписи раскольников. Распоряжения Петра в это время от 1718 до 1720 года, отличаются строгостью, идущей в разрез с прежним снисходительным образом действий его по отношению к раскольникам [38, с. 181].

² Как отмечал П.И. Мельников-Печерский, «Он хотел, чтобы все раскольники были у него и у всех на виду и на счету, не теряясь в общей массе» [11, с. 9].

В первом случае петровские указы были направлены на разрушение византийско-московской традиции криминализации ересей и расколов, легализуя существование лиц, принадлежавших к «русскому расколу», с помощью дискриминационного законодательства, фискального давления и социальной стигматизации. Во втором указы Петра модернизировали существовавшие ранее традиции веротерпимости к инославным христианам, облекая их в новую правовую форму универсальных прав и привилегий. С этой целью государство наделяло иностранцев полнотой гражданских прав, признавало существование инославных общин, предоставляя им легальную возможность «свободного отправления богослужения» [10, ч. 2, с. 109–110]. Начался процесс формирования института веротерпимости, управлявшего инославными и иноверными исповеданиями, находившимися на территории России.

Противоречия, заложенные религиозным законодательством Петра, обладали своей исторической динамикой, которая обусловила его дальнейшие трансформации вплоть до начала XX века. К этому времени присущее имперскому законодательству принципиальное разделение было преодолено, а тенденция к сближению «русского раскола» с положением «иностранных исповеданий», управляемых институтом веротерпимости, стала доминирующей.

Петровский институт управления «русским расколом»

Параллельно процессам становления и развития института веротерпимости происходило формирование иного института права и управления, в ведении которого находился «русский раскол». Указы Петра заложили основы принципиально иной взаимосвязи, призванной обеспечить как управление отлученными от церкви старообрядцами, так и безопасность Российского государства. Принципиальной правовой основой, на которой покоилась данная взаимосвязь, была ограниченная, инструментальная терпимость к раскольникам как подданным государства и нетерпимость к их религиозным организациям. Эта противоречивая парадигма определила вектор движения и правовые границы, в которых развивались церковно-государственные отношения с «русским расколом» на протяжении длительного исторического периода.

Петровское законодательство купировало лишь те элементы византийско-московской традиции, которые прочно связывали канонические клятвы соборов с уголовными преследованиями «еретиков и раскольников». Однако легализация старообрядцев в качестве особой группы налогоплательщиков отнюдь не означала признания законом их религиозных общин и духовенства. Петровское государство, преследуя цели модернизации России, не порывало с византийско-московской традицией защиты православия, по-прежнему строго охраняя привилегированную государственную церковь от новых расколов и отпадений [66, с. 231].

Дозволяя записным «раскольникам» исповедовать веру «благочестивых предков», петровское законодательство вводило одновременно жестокие уголовные наказания за пропаганду и распространение «раскола» среди духовенства и паствы государственной церкви.

В соответствии с указами Петра I (1722 и 1724) за соращение в раскол, а соращением считалось и всякое старообрядческое богослужение или совершение треб, например, причащение или крещение, по-прежнему полагалась смертная казнь. Старообрядческих священников ссылали и казнили тотчас по их обнаружении. Их объявляли либо расколоучителями, если это были старообрядческие наставники, либо изменниками православию, если они раньше были православными священниками, и наказывали и за то, и за другое.

«Раскольничьи» скиты и часовни разорялись. Распространенными уголовными каррами в это время были каторга, ссылка и телесные наказания старообрядцев. Эти наказания налагались и применялись к «раскольникам» неодинаково, в той или иной степени, «смотря по обстоятельствам, степени заблуждения и упорства». В результате пойманные расколоучители и тайные староверы так заполонили Сибирь, что с 1722 года пришлось запретить их туда ссылать. Местом ссылки осужденных стали галеры (по французскому и испанскому образцу) и верфи на Балтике [67, с. 441; 68, с. 376; 70].

И, как уже отмечалось, официальная принадлежность к «русскому расколу» влекла за собой ущемление гражданских и имущественных прав, налоговый гнет и меры жесткого церковного и административного контроля за религиозной жизнью старообрядцев. В это время сложился своеобразный церковно-государственный механизм воздействия на «русский раскол» для «сокращения и умиротворения заблуждавшихся». С этой целью наказанию «подвергались как совратители в раскол, так и потаковники, защитники и укрыватели раскольников. Гражданским наказаниям предшествовали духовные; недействительность последних вела к гражданским наказаниям». В то же время раскаяние и возвращение старообрядцев в лоно новообрядческой церкви «возвращало им их права с прощением всех их содеянных в расколе вин» [67, с. 438; 38, с. 261–269].

Названные ограничения, взятые в совокупности, можно определить, как религиозную нетерпимость к «русскому расколу», политико-правовое содержание которой проявлялось в форме особого дискриминационного законодательства, запретов на легализацию общин, духовенства, храмов, публичных богослужений, а также в актах преследований по религиозным мотивам [70, с. 173]. Старообрядцам оставалась лишь внутренняя, частная «свобода веры и богослужения» в стенах своих жилищ и моленных домах, не имевших отличительных признаков православных церквей.

И все же нельзя не признать, что петровские реформы в этой области, начавшиеся накануне превращения России в империю, имели историческое значение. Они означали необратимый поворот от политики физического уничтожения «русского раскола» к государственному управлению «еретиками и раскольниками» с помощью специального административного аппарата и дискриминационного законодательства. Старообрядцы, поставленные в Московском царстве вне закона, получили в ранней Российской империи дискриминационно-принудительную легализацию, которая превращала их в объект государственного управления и контроля.

Произошедшее в эпоху Петра реформирование церковно-государственных механизмов нетерпимости к «еретикам и раскольникам» не означало окончательного отказа от конечной цели, поставленной церковными соборами. «Меры против раскола в первые годы синодального управления, – отмечал Синайский, – составляли традиционную и не прерывавшуюся прямую обязанность церковной власти. К исполнению этой обязанности высшей церковной власти побуждали в указанное время и указы Петра I и особые обстоятельства раскола» [38, с. 159].

В связи с этим изменилась тактика борьбы с «расколом», обусловленная постановкой достижимых целей со стороны приобретающего светский характер государства, и решительными переменами в высшем управлении новообрядческой церковью. Новая тактика борьбы с «русским расколом» стала результатом начавшейся секуляризации государственно-церковных отношений, которая привела к упразднению патриаршества и учреждению Святейшего Синода.

Эпоха государственно-церковного двоевластия завершилась в 1721 году. Святейший Синод, или Духовная коллегия, учрежденная Петром I, являлась государственным учреждением, зависящим от светской власти. Моделью для Духовной коллегии послужили созданные Реформацией протестантские консистории Западной Европы, в первую оче-

редь Лифляндии и Эстляндии. Создание Святейшего Синода в качестве органа высшего церковного управления означало законодательное подчинение церкви власти абсолютного монарха, что неизбежно делало церковь государственной [10, ч. 1, с. 101–102, 111–112; 58, с. 500–502]. С этого времени Синод начинает постепенно выделяться из общего комплекса государственного управления в качестве особого института права и управления подданными империи, принадлежавшими к господствующей Православной церкви [10, ч. 1, с. 120].

Появление государственной церковности означало утрату церковью традиционного субъектного статуса¹. Утрачивалось и тождество целей церкви и государства, которое существовало при двоевластии царя и патриарха. Следовательно, Святейший Синод как государственное учреждение уже не мог проводить самостоятельной церковной политики в отношении «русского раскола». Верховным источником власти в церкви отныне являлся абсолютный монарх, и дальнейшие судьбы старообрядчества зависели теперь только от его воли и политических решений. Теперь уже само государство определяло степень нетерпимости к «расколу» и методы борьбы с ним. Синодальная церковь в этом случае должна была следовать в фарватере государственной религиозной политики [38, с. 178–179].

Парадоксальность сложившейся ситуации заключалась в том, что, подчинив себе церковь, петровское государство в вопросах управления «расколом» сохранило свою зависимость от церкви и ее исключительного статуса в империи. Степень этой зависимости определялась законодательно установленным уровнем религиозной дискриминации старообрядцев как подданных, и нетерпимостью к «расколу» как совокупности православных общин. Сохранившаяся зависимость модернизирующегося государства от зависимой синодальной церкви обусловила в итоге появление института управления «русским расколом».

Вместе с тем упразднение субъектного статуса церкви, осуществленное в русле секуляризации государственно-церковных отношений, имело для старообрядцев далеко идущие положительные последствия. Ведь петровское государство, движимое западноевропейской идеей «общего блага» и протестантскими принципами веротерпимости, стало преследовать собственные интересы, которые далеко не всегда были тождественны интересам Православной церкви.

В данном случае ни сам великий реформатор, ни его преемники уже не были заинтересованы в физическом истреблении и уголовном преследовании массы своих великорусских подданных лишь за их верность древним церковным преданиям. Петр и в зрелые годы оставался верен своему пониманию веротерпимости, которая была характерна в это время лишь для некоторых философов и протестантских богословов [71, с. 127; 65, с. 64–93]. В грамоте польскому королю Августу II от 9 марта 1718 года Петр писал: «Совесть человеческая единому Богу токмо подлежит и никакому государю не позволено оную силою в другую веру принуживать» [72, с. 146].

О том, что образование Синода способствовало легализации старообрядцев уже со стороны церкви, свидетельствовал Духовный регламент, написанный епископом Феофаном Прокоповичем и утвержденный Петром в 1721 году. Духовный регламент, ставший основным законом церковного управления, содержал аргументы в пользу коллегиальной системы, введение которой в форме Синода кардинально изменило отношения между государством и церковью [10, ч. 1, с. 89].

Написанный под воздействием протестантского опыта церковного управления, Духовный регламент давал резко негативную оценку старообрядчеству, как церковную, так и политическую. Вместе с тем в нем содержалось признание легального существования «за-

¹ Как отмечает А.Б. Каменский, «церковная реформа в России середины XVII в., продолженная и завершенная Петром I, и приведшая к нейтрализации духовенства как политической силы, явилась, видимо, одним из важнейших факторов, обеспечивших успех преобразователя» [60, с. 184].

писных» старообрядцев, выраженное, как и в петровских указах, в форме мер дискриминационного характера. Однако содержание их было таково, что их можно скорее назвать мерами оборонительными, призванными защитить церковь и государство от неукротимо разрастающегося «русского раскола», как записного, так и тайного. Так, в пункте шестом Регламента говорилось: «По всей России никого из раскольников не возводить на власти, не токмо духовные, но и на гражданские, даже до последнего начала и управления, чтоб не вооружать нам на нас же лютых неприятелей, и государству и государю непрестанно зло мыслящих» [73, с. 91].

В то же время в Духовном регламенте была сформулирована общая программа церковных действий по отношению к «русскому расколу». По утверждению регламента: «Наши русские раскольники возмущались от грубости и невежества; когда они богословствуют, то не могут не еретичествовать <...> Раскольники опасны и вредны для церкви и государства как по своим заблуждениям и злоумышлениям, так и по своей скрытности и лицемерию. Поэтому является необходимость открывать их, дабы иметь сведения о числе их» [38, с. 15].

По указанию регламента Святейший Синод сформулировал основные положения этой программы, направленной на возвращение старообрядцев в «недра церкви». Для достижения этой цели следовало обратить внимание: «1) на заблуждения раскольников, происходившие от невежества и грубости; 2) на количественное и качественное состояние раскола, опасное и враждебное для церкви и государства; 3) на признаки, по которым следовало различать раскольников и православных и 4) на ограничение прав раскольников на общественной и государственной службе» [38, с. 16].

Таким образом, с учреждением Святейшего Синода стали утверждаться одновременно и новая тактика «искоренения» «русского раскола», и практика государственного управления православными подданными, отлученными от новообрядческой церкви и воспринимаемыми как враги государства. С начала возникновения старообрядчества дела о «раскольниках» и «вероотступниках» рассматривались и обсуждались высшими духовными учреждениями и властями – соборами и патриархами. Со времени царствования Петра Великого эти дела последовательно переходят в ведение Святейшего Синода, которому было поручено «ведать все дела по расколу как обращательные, так и розыски раскольников, и сборы с них». На деле это означало установление точного числа старообрядцев в России, выявление тайных «раскольников», уклонявшихся от государственной регистрации и двойного налогообложения, и организацию церковной миссии среди старообрядцев.

Вместе с Синодом делами «раскольников» занималась также Московская тайная канцелярия, Тиунское правление (особая канцелярия в Санкт-Петербурге при Святейшем Синоде и с отделением в Москве, учрежденная в апреле 1721 года согласно Духовному регламенту), Приказ церковных дел в Москве, созданный в период правления патриарха Иоакима (1674–1690) и действовавший до 1724 года, а также Московская канцелярия розыскных раскольнических дел [74; 75, с. 509–510; 38, с. 185–200].

С января 1725 года функции управления старообрядцами были возложены на Московскую раскольническую контору, находившуюся в ведении Сената. Раскольническая контора являлась «полицейско-административным учреждением, в ведении которого постепенно вошли сбор двойного оклада и налога за ношение бороды, преследование потаенных раскольников, дела о неуказном платье, совершении треб по старопечатным книгам, женитьбе в расколе, перекрещивании, выдаче паспортов» [76; 77, р. 45–46; 4, с. 177].

Таким образом, в эпоху петровского абсолютизма начался процесс формирования церковно-государственного института управления «русским расколом», который преследовал в первую очередь экономические интересы государства, выступая одновременно в качестве инструмента принуждения старообрядцев к переходу в новообрядческую цер-

ковь. Основы этого института были заложены Петром, который властно направлял и контролировал его деятельность в отношениях со старообрядчеством.

Каноническую основу института составили клятвенные определения соборов 1656 и 1667 годов, положения Духовного регламента и указы Святейшего Синода, светскую – дискриминационное законодательство в форме указов о фискальной легализации и стигматизации «раскольников» [78, с. 26–27, 34–35, 38–39, 42; 79; 80]. В качестве организационной основы института был создан особый церковно-правительственный аппарат, управлявший «записными раскольниками» и преследовавший «раскольников тайных», то есть формально принадлежавших к новообрядческой церкви.

«Раскол» становится «русским»

Однако западноевропейское происхождение идей «общего блага» и практики веротерпимости к «русскому расколу», как и модернизация России, предпринятая Петром, имели и обратную сторону, вызвавшую не только тяжелые столкновения старообрядцев с государством, но и культурно-политические и религиозные трансформации внутри самого старообрядчества. Начавшиеся петровские реформы перевели прежние конфликты в новое качество, добавив к ним культурный, сословный и правовой факторы, что обусловило особенности развития старообрядчества на длительную историческую перспективу.

Православные ревнители великорусской церковной старины в силу своего традиционного мировоззрения и культурного уклада не могли принять насаждаемые силой западноевропейские реформы Петра I (брадобритие, курение табака, ношение немецкого платья, перемена празднования Нового года, упразднение патриаршества и др.) [23, с. 178]. Старообрядцы решительно отторгали чуждую им секуляризацию и европеизацию русской культуры, отстаивая древнерусские церковные традиции как главное условие сохранения своей религиозной, культурной и этнической идентичности.

В то же время старообрядцы по-прежнему сохраняли непримиримую враждебность к новообрядческой, ставшей уже синодальной церкви как еретической, ведущей православных христиан к сатане и антихристу [81, с. 16; 82, с. 43–44]. В добавление к этому изначальному, основополагающему конфликту старообрядцы неизбежно втягивались в качественно новые конфликты, во-первых, с государством, которое небескорыстно даровало им дискриминационно-принудительную легальность, во-вторых, с чуждой им западноевропейской культурой, которую это государство упорно насаждало.

В ответ на непокорных старообрядцев вновь обрушились суровые репрессии, на этот раз уже по обвинениям в преступлениях политических, которыми ведали Преображенский приказ и Тайная розыскных дел канцелярия [83, с. 137–143; 84, с. 355–413]¹. «Церковные мятежники» – великорусские традиционалисты, «бородачи», стали восприниматься Петром как подданные, политически враждебные для модернизируемого им Российского государства [38, с. 326–328]. В это время в старообрядческой среде и появляется миф о Петре I как земном воплощении антихриста и «враге добрых старых обычаев и покровителе обычаев иноземных» [84, с. 3–7; 23, с. 511–518].

Возник еще один парадокс, характерный для эпохи петровского абсолютизма: старообрядчеством отвергалась западноевропейская и протестантская культура, где сформировались идеи «общего блага» и веротерпимости, петровская реализация которых впервые

¹ «Петр не был похож ни на своих предшественников, ни на своих современников, ни даже на своих преемников, – отмечал П.И. Мельников-Печерский. – Он вел с раскольниками борьбу гласную, борьбу открытую. Одной рукой карая их, как противников совершаемой им реформы, карая их, как людей, противопоставивших ему страшную даже и для его железной воли силу отрицания, другой рукой он осыпал их благодеяниями, если замечал, что гражданская деятельность их для него полезна» [11, с. 8].

даровала «еретикам и раскольникам» право на легальное существование. И в то же время опорой религиозно-этнической идентичности старообрядчества становилась сакрализация московской церковной и светской старины, традиционного двоевластия царя и патриарха, которое в итоге и предопределило неотвратимость и жестокость гонений, обрушившихся на старообрядцев после решения соборов.

Петровская эпоха породила не только новое качество конфликтов и парадоксов в отношениях старообрядчества с модернизируемым российским государством и процессами европеизации традиционной русской культуры. Под воздействием реформ произошли серьезные изменения и внутри самого старообрядчества. Возобновленное противостояние старообрядчества с синодальной церковью, отчуждение от реформируемого петровского государства, а затем и от европеизируемого русского общества окончательно превратили церковный «раскол» в «русский»¹.

Можно указать на ряд причин, обусловивших возникновение новых явлений в «расколе», которые стали маркером его религиозной, социокультурной и этнической самоидентификации². Это произошло потому, что структура идентичности раннего старообрядчества в петровскую эпоху начала видоизменяться. Реакцией старообрядчества на происходившие в России административно-политические, правовые и культурные перемены стало усиление процессов отождествления великорусской этничности и церковного традиционализма. В связи с этим основной религиозный уровень в структуре самоидентификации «раскола» стал дополняться и усложняться уровнями культурными и этническими, которые стали восприниматься как сакральные, освященные спасительной церковной стариной [11, с. 31–33].

Начался процесс сакрализации культурных традиций XVI–XVII веков, обусловленный их органической связью с древнерусским богослужебным укладом, что обусловило своеобразную консервацию особой великорусской этничности. Ее воспроизводство в условиях нарастающей культурной и религиозной самоизоляции, превратило традиционное русское самосознание в маркер самоидентификации старообрядчества в модернизирующемся российском обществе. В результате этническая общность православных великорусов оказалась разделенной не только каноническими и юридическими, но и этнокультурными перегородками. Возникли также и перегородки сословные, так как к «русскому расколу» принадлежали, как правило, крестьяне, мещане и купечество, в то время как великорусская социальная элита, европеизированное дворянство, принадлежало к господствующей Православной церкви [10, ч. 2, с. 118–119; 67, с. 365, 370–372].

Еще одним отличительным признаком русскости церковного «раскола» стала нарастающая отчужденность старообрядчества от культурных перемен, происходивших в России под воздействием петровских реформ. В этих условиях отмеченный выше процесс самоизоляции старообрядческих общин становился инструментом защиты «древнерусского православия» от миссионерского воздействия синодальной церкви. С помощью самоизоляции старообрядцы консервировали и защищали культурные традиции и велико-

¹ По словам В. Кельсиева, «отличительная черта нашего раскола есть его крайняя национальность. Он всегда и везде великорусский. Мы не знаем примера, чтобы он успешно распространялся между малороссами, поляками, финскими племенами или кем-нибудь из других народов, кроме великорусского племени» [85, с. XII; 19, с. 46].

² «Петровский указ 1716 г. о записи в “раскол” способствовал и образованию старообрядческих сельских общин, поскольку в рамках одного сельского мира крестьяне-общинники, бывшие обычными налогоплательщиками, не желали платить двойной оклад за крестьян-старообрядцев. Этот же указ способствовал появлению еще одной особенности бытовой культуры старообрядцев – практике “неядения” с иными православными. Запрет на бытовое общение с православными (прежде всего на совместную трапезу) привел к появлению в бытовой культуре старообрядцев понятий “поганое”, “мирское” и “чистое”» [86, с. 166].

русскую этничность Московской Руси от культурного влияния общества, направляемого абсолютистским государством на путь европеизации и секуляризации.

Средством защиты «старой веры» становилась также древнерусская общинность, основанная на самоорганизации и самоуправлении, которая определяла уклад жизни старообрядчества и организацию церковной жизни (моленные дома, выборы наставников, прием беглых попов, созыв соборов, богослужения, духовная дисциплина, а также строгий порядок постов и праздников). Устойчивость согласиям, объединявшим старообрядческие церковные общины, придавала соборность, позволявшая сохранять связь со Священным Преданием и Вселенским Православием [7, с. 17–18; 86, с. 46, 187; 87, с. 280–290].

Русский характер церковного «раскола» определяла и формирующаяся книжная культура старообрядчества, продолжившая в новых условиях традиции древнерусской книжности. Начало этой книжной культуре положили полемические и богословские сочинения писателей-старообрядцев – протопопа Аввакума, инока Епифания, диакона Феодора, Андрея и Семёна Денисовых [46, с. XXXVIII–XCIV; 88; 5, с. 253–274, 329–334]. С этого времени «русский раскол» стал обретать ярко выраженную религиозную, культурную и этническую самобытность, для которой было характерно особое великорусское самосознание.

Как отмечает С.Е. Никитина, «стержневой оппозицией старообрядческой культуры являлась оппозиция свое – чужое, которая чаще всего реализовалась в форме противопоставления старое – новое». В основе названной оппозиции лежал фактор церковного разделения великорусов, который оказывался решающим в характере и степени взаимных культурных контактов. Ни территориальная близость, ни общность в роде занятий (там, где она была) не смогли сделать эти контакты достаточно близкими» [89, с. 43–45].

Петровская эпоха создала условия для организационного оформления старообрядческого движения, роста и распространения старообрядческих общин и обителей. Многочисленные старообрядческие поселения, общины и обители возникли в Поморье, на Выге, на Ряпиной мызе, в керженских лесах (в Костромской губернии), во многих местах Нижегородской губернии, на Ветке, в Стародубье, на Дону, в Заволжье, Казани, на Урале и в Сибири. В то же время суровость государственных репрессий, имевших теперь и политическую мотивацию, вынуждало старообрядцев продолжить бегство за границу и по-прежнему прибегать к самоожжениям [38, с. 167, 172–173; 90, с. 81–86, 88–91; 91, с. 42–43; 92, с. 56–65; 93, с. 291].

Произошли перемены и внутри старообрядческого движения, которое, утратив свое единство, стало разделяться на общины консервативных поповцев и радикально настроенных беспоповцев [5, с. 307–334]. Поповцы воспринимали новообрядческую церковь как «еретическую», которая «неисцельно испроказилась» латинскими ересями и превратилась в богопротивное *никонианство*. Однако же они, за неимением епископов, вынуждены были окормляться «бегствующим от великороссийской церкви иерейством» на основе принятого учения о вечном священстве в Церкви. Беспоповцы же, не признавшие священства и спасительной силы таинств, были настроены более радикально, указывая на воцарение в новообрядческой церкви «последнего антихриста», под которым понималась совокупность ересей, нечестие, отступление (антихрист мысленный) [4, с. 4, 93–132; 50, с. 835–847; 53, с. 534–535].

Разделение среди старообрядчества происходило и во взглядах на отношения с Российским государством. По утверждению В. Фармаковского: «У поповцев государство есть бессознательное орудие в руках дьявола; у беспоповцев государство становится сознательным орудием антихриста. У поповцев государство безблагодатно; у беспоповцев богоборно. Поповцы проповедуют внешнее почтение к авторитету

государства. Беспоповцы не признают этого авторитета и покоряются, уступая только силе [13, с. 631]¹.

В это период сложились характерные особенности старообрядчества, прежде всего беспоповского, которые заключались в постоянном разделении его на толки и согласия [12, с. 10–23; 85, вып. 1, с. VII–VIII, вып. 2, с. VIII]. Причинами разделений стали возникавшие и углублявшиеся различия в учениях о священстве, таинствах, безбрачной жизни и антихристе, а также в отношениях к верховной власти. Старообрядчество, не имевшее своих епископов (согласно каноническим правилам, «Церковь без епископа быть не может»), не представляло собой церковь как организацию, единую в каноническом, вероучительном и богослужебном отношениях.

Это уникальное явление религиозной жизни великорусов представляло собой совокупность разъединенных между собой православных общин, которых объединяли как внешние, так и внутренние факторы. К внешним относились клятвенные постановления соборов 1656 и 1667 годов и синодальное миссионерство, светское дискриминационное законодательство и акты церковно-государственного преследования. К внутренним – верность спасительной «древнерусской вере» и памяти своих мучеников и исповедников, а также общинность и соборность в устройстве церковной жизни, связь со Священным Преданием и святоотеческим наследием. Связующим звеном для разделенных поборников «древлего благочестия» стала ревностная приверженность великорусским этнокультурным традициям XVI–XVII веков и общая книжная культура, становление которой происходит в ранний период истории старообрядчества (60-е годы XVII – 20-е годы XVIII века) [95; 48, с. 277–278; 96; 98, с. 82–91].

Таким образом, в эпоху петровского абсолютизма начал формироваться новый объект государственно-церковного управления – неудержимо растущий «русский раскол» – подвижный и одновременно чрезвычайно устойчивый, внутренне разделенный и продолжавший разделяться, традиционалистский и постоянно обновляемый.

Решения Петра, которые привели к упразднению двоевластия царя и патриарха и утрате синодальной церковью своей юридической самостоятельности, обеспечили право государства распространять над старообрядцами власть легализующего их закона. В связи с этим в рамках формировавшегося государственно-церковного института управления «русским расколом» сложилось своеобразное разделение функций между Святейшим Синодом, который действовал на основе положений Духовного регламента, клятв соборов и собственных указов, и специальным административным аппаратом, применявшим дискриминационно-фискальное законодательство на практике. Постепенно Синод сосредоточил в своих руках общее руководство борьбой с «расколом» и миссионерскую работу, а специальный государственный орган, подчиненный Сенату, решал фискальные и репрессивные задачи [4, с. 177].

Особенность этого института заключалась в том, что функции управления и функции борьбы с «расколом», правительственные и церковные, оказались в нем неразрывно

¹ Утверждение автора выражает распространенную в это время точку зрения на «русский раскол» как явление, политически опасное и даже враждебное интересам безопасности Российского государства. Дальнейшие события российской истории стали свидетельством ошибочности подобных взглядов. Вот, например, как выглядит современное понимание отношения беспоповцев к Российскому государству: «В императорской России их отношения к государству определялись тем, что светская власть не только последовала, но и покровительствовала православной Церкви, в которой, по мнению беспоповцев, царствовал антихрист. Беспоповцы, в принципе признавая необходимость царской власти, все же, кроме некоторых согласий, исключали моление за царя из богослужения. Все течения беспоповщины, за отдельными редкими исключениями, были согласны в том, что в случае гонений со стороны властей необходимо до конца оставаться преданными «древнему благочестию», стойко переносить мучения и, если это необходимо, предать себя огненной (или какой-либо другой) смерти; самоубийство «Христа ради» помогает душевному спасению, возводя людей в лик мучеников за веру» [94, с. 703].

связанными и подчиненными общей цели – возвращению старообрядцев в новообрядческую церковь. Еще одной особенностью его функционирования стало юридическое установление прямой зависимости между принадлежностью к «расколу» и ограничениями в гражданских, имущественных и религиозных правах.

Легализованный и ставший объектом права и управления «русский раскол» оказался единственной в России религиозной группой подданных, которая стала целенаправленно подвергаться правовой дискриминации и, отчасти, преследованиям, а их религиозные общины и духовенство были нетерпимы, так как законом не признавались.

Становление и развитие института управления «русским расколом» происходившее в русле петровских реформ, хронологически совпало, во-первых, с началом формирования особого института права и управления господствующей синодальной церкви в лице Святейшего Синода, а во-вторых, института веротерпимости, который управлял инославными и иноверными исповеданиями России [10, с. 109–110; 58, т. I, с. 590–596; 98, кн. 74, с. 3–4, кн. 76, с. 139–140]. Тем самым внутри коллегиальной системы государственного управления ранней империи начался длительный процесс создания институтов, в ведении которых оказалась религиозная жизнь практически всех ее подданных (православные новообрядцы, инославные и иноверные, православные старообрядцы, а впоследствии еще и сектанты).

Иерархически выстраиваемые правовые различия между тремя названными институтами обуславливали их постепенно формируемую организационную структуру и функциональную направленность. Заложенные законодателем различия и противоречия между ними стали укладываться в понятийную триаду «свой – иной – чужой» [9, с. 8–31].

Наделяя господствующую синодальную церковь максимальным объемом прав и привилегий, верховный законодатель заявлял тем самым, что православные подданные, принадлежавшие к ней, являются для империи «своими». В свою очередь, ограниченные права и привилегии, даруемые монархом инославным и иноверным исповеданиям, позволяли неправославным подданным империи обрести статус «иных», которые не принуждались к принятию православия, были, подобно «своим», равны перед законом и не воспринимались правительством как сила, политически враждебная государству [99, с. 5–14].

В принципиально ином правовом положении находились православные старообрядцы, отлученные соборными клятвами от новообрядческой церкви как «еретики и раскольники». Продиктованная проклятиями соборов каноническая нетерпимость к старообрядцам, бывшим «своим», делала их «чужими» как для патриаршей, так и для синодальной церкви. Будучи нетерпимыми для синодальной церкви, старообрядцы как подданные оказались в положении «чужих» и для ранней петровской империи, которая к тому же видела в них своих политических врагов.

Названные обстоятельства позволяют определить различия между «иными» и «чужими», которые были установлены законодателем и политической практикой государственного управления. «Иные» – инославные и иноверные исповедания, их духовенство и паства, защищенные и управляемые институтом веротерпимости, являлись объектами интеграции, регламентации и контроля [100, 101]. «Чужие» – православные старообрядцы – являлись объектом церковной миссии, правового принуждения и фискального интереса.

Институт веротерпимости осуществлял государственное управление религиозными организациями «иных», которые в свою очередь управлялись соответствующими духовными властями. Институт управления «русским расколом» управлял «чужими» записными старообрядцами непосредственно, исключительно как дискриминируемые подданными, не признавая юридически ни их религиозные организации, ни духовные власти, ни священство.

В системе государственного управления империей деятельность трех рассматриваемых институтов, управлявших «своими», «иными» и «чужими», подчинялась общей

цели – обеспечению внутренней и внешней безопасности Российского государства. Надежной опорой трона считались «свои» – православные, принадлежавшие к государственной синодальной церкви, наделенной исключительными привилегиями. Менее надежными считались «иные», которыми управлял институт веротерпимости. Задачей этого института являлось обеспечение внутренней и внешней безопасности империи на основе соучастия в инкорпорации присоединенных территорий и интеграции неправославных народов в состав законопослушных российских подданных [102, т. 1, с. 145].

Духовенство «своей» господствующей церкви, как и духовенство «иных» инославных и иноверных исповеданий, было обязано молиться за здоровье российского императора и всей августейшей фамилии. Происходившая таким образом сакрализация императорской власти прививала подданным – «своим» и «иным» – лояльность к государству и закону. Особенно важным для безопасности империи было приобретение лояльности инославных и иноверных подданных с помощью их духовенства и духовных властей, утверждаемых государством на свои должности.

Если для православных подданных сакрализация власти русского царя, исторически утвердившаяся еще в XVI веке, была явлением религиозно органичным, то инославному и иноверному населению, которое в разное время стало подданными российского императора, представления о сакральном характере царской власти нужно было внушать. Эту задачу выполняли духовенство и духовные власти, обязанностью которых было воспитание лояльности неправославных и нерусских подданных православному российскому монарху. Для достижения этой цели государство наделяло их правами и привилегиями [103, т. 7, ч. 1, с. 334–335; 72, с. 83–84; 66, с. 277–293; 98, кн. 74, с. 3–4, кн. 76, с. 139–140].

Церковно-государственный институт управления «русским расколом» проблемы безопасности государства решал принципиально иначе, с помощью дискриминации, нетерпимости и синодальной миссии. В имперский период религиозная безопасность Российского государства определялась степенью защищенности господствующей синодальной церкви от внешнего прозелитизма и внутренних расколов. В этой связи «русский раскол» рассматривался не только как угроза религиозная, но и политическая. Не признаваемые законом старообрядческие общины были единственными религиозными организациями, в которых происходил процесс десакрализации царской власти, что заставляло государство подозревать старообрядцев в нелояльности российской монархии.

Старообрядцы ставили верность древнерусскому обряду и своему согласию выше лояльности Российскому государству. Вот почему записные «еретики и раскольники» увещались церковью и принуждались государством к переходу в новый обряд. Присоединение к государственной церкви означало, что из религиозно и политически враждебных, «чужих», старообрядцы сразу же становились «своими», причем не только в церковном, но и политическом, юридическом, этническом и культурном отношениях [104].

Особое положение старообрядчества в его отношениях с господствующей синодальной церковью, государством и обществом обусловило дальнейшую правовую и административную эволюцию государственно-церковного института управления «расколом». Ведущую роль в процессе этой эволюции, в основу которой легли государственно-церковные реформы Петра I, стала играть российская монархия, отношение которой к «расколу» во многом диктовалось личными воззрениями ее представителей.

Кризис петровского института управления «расколом» и первые попытки его преодоления Петром III и Екатериной II

Правовые и организационные основы института управления «русским расколом», заложенные Петром Великим, просуществовали без каких-либо серьезных изменений до

времени правления императора Петра III (1761–1762). При этом, однако, следует указать на устойчивую тенденцию к ужесточению законодательства, направленного на ограничение прав старообрядцев, происходившую во время правления императриц Анны Иоанновны (1730–1740) и Елизаветы Петровны (1741–1762), а также усиливавшийся произвол местных властей, духовных и светских [4, с. 175; 105, 106].

В начале своего краткого пребывания на российском троне Петр III издал указ от 29 января 1762 года, согласно которому «беглым российским раскольникам, которые живут в Польше и в других заграничных местах», разрешалось свободно селиться на лесостепной равнине в южной части Западной Сибири (Барабинская степь) и в «других тому подобных местах». Старообрядцам гарантировалась беспрепятственное исповедание своей веры по старопечатным книгам, «ибо внутри всероссийской его императорского величества империи и иноверные, яко магометане и идолопоклонники состоят, а те раскольники христиане, только в едином застарелом суеверии и упрямстве состоят, что отвращать должно не принуждением и огорчением их, от которого они, бегая за границу в том же состоянии множественным числом проживают бесполезно» [107].

За этим указом последовали сенатские указы от 1 и 7 февраля 1762 года. В первом из них ставилась цель прекращения самосожжений старообрядцев, которые происходили в период правления Елизаветы в результате притеснений и арестов [67, с. 619; 47, с. 64]. Было объявлено о прекращении всех разбирательств по делам старообрядцев и освобождении подследственных из-под стражи [108]. Во втором Сенат в целях защиты старообрядцев от разорений и убытков, которые они претерпевали от местного православного духовенства, вымогавшего взятки при сборе налогов, приказал «положенные за раскол деньги» платить «прямо в Раскольническую контору» [109]. И наконец 28 февраля 1762 года императором был издан манифест, которым продлевался до 1 января 1763 года срок возвращения в Россию из Польши, Литвы и Курляндии бежавших из нее «разного звания людей», включая и «раскольников» [110].

Начатый Петром III поворот в обновлении правовой основы института управления «русским расколом» был продолжением традиций петровского прагматизма в области религиозной политики. Следует отметить, что во времена правления императрицы Елизаветы (1741–1762) произошли изменения в социально-экономическом и правовом положении старообрядчества. Предприимчивые старообрядцы, имевшие «торги и промыслы», начали обогащаться, но в то же время стали усиливаться и ограничительные меры, ущемлявшие социально-экономические интересы и религиозную жизнь «раскольников». Однако действия законов о «расколе» не достигали своей цели – ни фискальной, ни церковной, ни политической. Так, существенные недостатки в организации сбора двойного оклада, вызвавшие рост недоимок, не приносили реальной прибыли государству. Кроме того, убытки казне в области сбора налогов наносили поборы и вымогательства со стороны синодального духовенства [111, с. 48]. Усилившаяся «строгость законов» и грабительская практика их применения по-прежнему заставляли старообрядцев либо бежать за границу, либо прибегать к такой крайней мере самозащиты, как самосожжения.

Постоянная гибель налогоплательщиков и продолжавшееся бегство их за границу вкупе с ростом недоимок и разорением старообрядцев наносили ущерб фискальным интересам казны. В то же время происходило укрепление «духа раскола», продолжался его нелегальный рост и распространение в России [4, с. 176–177].

Плачевные практические итоги религиозной политики Елизаветы Петровны недвусмысленно свидетельствовали о том, что основанный Петром I институт управления «русским расколом» в руках его преемников оказался в состоянии глубокого кризиса. Данное обстоятельство подвигло Петра III начать первые преобразования в области законода-

тельства о «расколе», которые облегчали участь старообрядцев, страдавших от злоупотреблений духовенства и местных властей, однако не вносили принципиальных новшеств в законодательство, основы которого были заложены его великим дедом.

Екатерина II (1762–1796), восшедшая на престол после свержения Петра III, продолжила преобразования в области законодательства о «расколе», руководствуясь теми же прагматическими соображениями, что и ее предшественники. 14 декабря 1762 года был издан сенатский указ, который конкретизировал положения указа Петра III от 29 января 1762 года. Старообрядцы, бежавшие за границу от гонений, вновь призывались вернуться в Россию.

Императрица обещала возвратившимся беглецам право поселиться «особливыми слободами» в местностях не только в Сибири, в Барабинской степи, но и на указанных в реестре свободных и «выгодных» землях в Воронежской, Белгородской и Казанской губерниях. Указом было подтверждено, что «возвращающимся из-за границы раскольникам и их детям, яко записавшимся в двойной оклад <...> никому и не от кого никакого притеснения чинено не будет». К тому же вернувшимся на родину старообрядцам давалась льготы в виде освобождения «от всяких податей и работ» на шесть лет с освобождением от обязательного ношения позорящего их «указного платья и бритья бород» [112].

Продолжая своим указом процесс преодоления кризиса института управления «расколом», начатый Петром III, Екатерина II считала необходимым в данном случае возвращение к точному исполнению указов Петра I, изданных им в 1716–1724 годах. Правильное исполнение дискриминационного законодательства Петра I должно было стать средством защиты возвратившихся в Россию и ставших записными старообрядцев от произвола и злоупотреблений на местах. Главная же цель указа заключалась в восстановлении платежеспособности старообрядческого населения, решении проблем колонизации окраин и освоения новых земель в Европейской части России.

Предоставление государством необходимых условий для колонизации новых земель позволило старообрядцам начать заселение Поволжья и Сибири. Поселения старообрядцев появляются вдоль реки Иргиз. Как результат, возрождаются Керженские скиты, ставшие одним из духовных центров поповского согласия [113, с. 289].

Призыв Екатерины II к старообрядцам, бежавшим за рубеж, не возымел на них должного воздействия. В это время в Речи Посполитой, где под властью польского короля-католика и местных магнатов нашли убежище множество старообрядцев и где существовал один из центров поповцев – Ветка, иностранное правительство предоставило беглецам-великорусам относительную религиозную свободу для исповедания «старой веры» [93, с. 72]. В Речи Посполитой ни польские власти, ни господствующая Римско-католическая церковь не принуждали православных старообрядцев – поповцев и беспоповцев – к переходу в католичество латинского или греческого обряда. Для них «русский раскол» был чужой проблемой, своего рода схизмой в схизме, который лишь ослаблял «схизматическую» Православную церковь в России. Будучи для польского католичества религиозно и этнически «чужими», старообрядцы воспринимались государством как «иные», как принятое в подданство терпимое и законопослушное иностранное религиозное меньшинство, экзотическое, но полезное как в социальном, так и в экономическом отношениях [48, с. 253–255, 257–260].

Неудивительно, что переход в подданство польского короля-католика оказался куда более привлекательным для старообрядцев-великорусов, нежели возвращение в подданство российского православного императора. В связи с этим общины беглецов, обустроившие свою религиозную и хозяйственную жизнь на чужбине и привыкшие к условиям веротерпимости, отнюдь не стремились вернуться на родину, чтобы стать там объектом петровского законодательства, произвола местных властей и синодального миссионерства. В ответ в

1764 году русские войска, выполняя волю Екатерины II, разорили Ветку и выселили старообрядцев обратно в Россию. Старообрядцы теперь уже в вынужденном порядке стали заселять земли, предусмотренные для них указом императрицы [114, с. 86–90].

Предпринятые Петром III, а затем и Екатериной II попытки реанимировать деятельность института управления «русским расколом», приобрели неожиданный оборот в 1763 году. Не желая «изнурять» подвластный ей народ «от разных приключений, а особливо от поставленных над ним начальников и правителей», Екатерина II приступила к реорганизации структуры и функций Сената. Это решение и положило начало процессу реформирования петровского института. Указом от 15 декабря 1763 года был упразднен специальный полицейско-административный орган, ведавший управлением «раскола» как особой группой подданных, – Раскольническая контора в Москве, находившаяся в ведении Сената. Отныне управление «раскольниками» должно было осуществляться административными органами, общими для всех подданных империи, – губернскими, провинциальными и воеводскими канцеляриями, а также городскими магистратами и, как отмечалось в указе, «без притеснения» [115, с. 88–89, 824–826; 116].

Перевод «раскольников» в ведение местных органов государственного управления еще не делал их равноправными подданными империи наряду с подданными православными, инославными и иноверными. Правовой статус дискриминируемой группы православного великорусского населения по-прежнему определяло действовавшее петровское законодательство о «расколе», ставшее результатом сохранявшейся зависимости государства от синодальной церкви. Если судьба особого административного учреждения, который ведал управлением «раскола», была решена радикально путем его упразднения, то реформирование законодательной базы института и расширение его функций потребовало определенного времени.

Ликвидировав Раскольническую контору, Екатерина в первые годы своего правления, действуя прагматически, старалась придать новый импульс петровской практике использования «раскола» в качестве источника дополнительного дохода казны. Одновременно с фискальными преследовались и церковные цели, направленные на возвращение старообрядцев в синодальную церковь. При этом следует отметить, что в указах Петра III и Екатерины II появляется принципиально новая тенденция, свидетельствующая о переменах в тактике и идеологии государственного отношения к «раскольникам». Не признавая старообрядцев православными, Петр III впервые называет их «христианами», к которым власть должна относиться столь же терпимо, сколь терпимо она относится к своим иноверным подданным.

Одновременно происходит расширение функций института управления «расколом», который превращается в инструмент государственной политики хозяйственного освоения свободных земель в центре, колонизации и обрусения имперских окраин [52, с. VI]. Оба монарха признают практику снижения уровня дискриминации «раскола» в качестве средства, которое способствует росту функциональной эффективности института и обеспечения религиозной и политической безопасности государства.

Например, манифестом Екатерины от 3 марта 1764 года было объявлено о том, что «потаенные раскольники» мужского и женского пола должны зарегистрироваться в «губерниях, провинциальных и воеводских канцеляриях» для «обложения в двойной раскольнический оклад». Записавшимся в оклад законопослушным «раскольникам» не следовало чинить «никакого притеснения и принуждения в бритье бород и ношению указного платья».

От «раскольнического» налога освобождались лица, принимавшие церковные таинства от православных священников, но сохранявшие старый обряд. Таким образом, лица, колеблющиеся в окончательном церковном выборе, получали экономический стимул для окончатель-

ного возвращения в новообрядческую церковь. В случае же уклонения от регистрации «незаписные потаенные раскольники» должны были отвечать «по всей строгости законов» [117].

Порядок сбора «раскольнического» налога и его размеры для лиц мужского и женского пола, купечества, государственных и помещичьих крестьян был изложен в сенатском указе от 29 декабря 1764 года [118]. Продолжение Екатериной петровской фискальной политики по-прежнему встречало сопротивление старообрядцев, считавших себя не вправе подчиняться государству, которое требует от них записываться в «раскол» и принуждает переходу из «истинной христианской веры» в свою «неправую». Старообрядцы, не желавшие исполнять указ от 3 марта 1764 года и записываться в двойной оклад, подлежали ссылке в работу на Нерчинские заводы [119, 120].

Наведение порядка в сборе «раскольнического» налога потребовало от Екатерины принятия мер для прекращения произвола местного епархиального духовенства, разорявшего своими поборами старообрядцев и принуждавшего их к переходу в синодальную церковь. В связи с этим Святейший Синод указом от 20 декабря 1765 года запретил епархиальным архиереям создание «особливых по раскольническим делам комиссий, <...> но, если где таковые есть, оные отставить и содержащихся в них людей освободить». Архиереям было указано, «дабы они по всем раскольническим делам, ничего собой не предпринимая, отписывались бы о том в Святейший правительствующий синод» для получения «потребной резолюции» [цит. по: 113, с. 290]¹.

Веротерпимость «просвещенного абсолютизма». Реформы Екатерины II в области управления «расколом»

Первые преобразования, осуществленные Екатериной II в устройстве, законодательной базе и порядке функционирования института управления «расколом», свидетельствовали о том, что государственная терпимость к старообрядцам, опиравшаяся на петровские идеи «общего блага», начинает приобретать новую идейную мотивацию. Речь идет о появлении идей веротерпимости, которые были характерны для эпохи екатерининского «просвещенного абсолютизма».

Концепция веротерпимости в отношении «русского раскола» была разработана обер-прокурором Святейшего Синода И.И. Мелиссино и представлена Екатерине в 1763 году. С точки зрения обер-прокурора, государственная веротерпимость к старообрядцам – поповцам и беспоповцам, поддержанная церковной миссией, будет способствовать воссоединению «раскола» с Православной церковью гораздо сильнее, нежели традиционные меры принуждения. Веротерпимость в данном случае понималась инструментально, как гуманное средство для достижения конечной цели – упразднения «раскола».

Некоторые тактические предложения Мелиссино, например, о прекращении именовать старообрядцев «раскольниками» («Не называть их больше раскольниками, а употреблять другое название...» [122]), об упразднении двойного оклада, о разрешении строить церкви и служить по старопечатным книгам, были использованы позднее Екатериной II в реформировании законодательной базы института управления «расколом».

Действуя как реформатор и идеолог реформ, Екатерина II вышла за границы инструментального представления о веротерпимости, основанного на прагматическом подходе

¹ По замечанию одного из авторов «Вестника Европы», «эти законы не затрагивали существа старообрядческой жизни и даже во многом не остановили прежних порядков в отношении управления раскольниками. Синод и Сенат еще не усвоили нового и оставались верными старому направлению; низшие власти, светские и духовные, не переставали теснить раскольнические общества. Внешние заботы отвлекли тогдашнее правительство от внутренних интересов; но беспрестанные факты самосожжения и возмутительных расправ снова обратили внимание лучших людей и императрицы на жизнь старообрядчества» [121, № 4, с. 508].

к решению проблем управления «расколом». В понимании императрицы веротерпимость стала представлять собой универсальный принцип, на котором должны основываться прагматически мотивированные отношения большого имперского государства со всеми своими подданными – инославными, иноверными и отпавшими от государственной церкви [123, 124].

Отношение к веротерпимости как универсальному принципу государственного управления религиозным многообразием Российской империи императрица сформулировала в 494–496 статьях своего Наказа, данного Комиссии о сочинении проекта нового Уложения 1767–1768 года. В этой работе Екатерина опиралась на гуманистические идеи эпохи Просвещения, используя труды Ш. де Монтескье, Ч. Беккария, Я.Ф. фон Бильфельда, а также статьи Д. Дидро и Ж. Д’Аламбера из французской «Энциклопедии» [115, с. 250–266; 125, с. 96–101, 193–204]. Идеи, изложенные в «Наказе», сохраняли преемственность с петровским понятием «общего блага» и веротерпимости, выводя их в то же время на качественно новый уровень идеологии «просвещенного абсолютизма», которая учитывала реальные сложности управления обширной Российской империей¹.

В названных выше статьях Наказа Екатерина сформулировала положения, которые должны были определить отношение депутатов Комиссии не только к инославиям и иновериям, но и «русскому расколу». «И нет подлинно иного средства, – утверждала императрица, – кроме разумного иных законов дозволения, православной нашей верой и политикой не отвергаемого, которым бы можно всех сих заблудших овец паки привести к истинному верных стаду. Гонение человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону умягчает и самые жестоковольные сердца и отводит их от заматорелого упорства, утушая споры их, противные тишине государства и соединению граждан» [126, с. 134].

Сформулированный Екатериной II универсальный принцип веротерпимости получил свое законодательное воплощение в практике реформирования петровского законодательства и децентрализации управления «расколом», а также в формировании законодательства и административного аппарата института веротерпимости для инославия и иноверия [127, с. 107].

Ревизия дискриминационного законодательства Петра I и его преемников началась с сенатского указа от 17 февраля 1769 года, согласно которому старообрядцы получали право приведения к присяге и свидетельствования в суде [128]. Сенатским указом от 8 ноября 1782 года старообрядцы освобождались от уплаты «двойного оклада», уравниваясь в фискальном отношении с членами государственной церкви [129]. В 1783 году последовало запрещение употреблять – и в официальных актах, и в «разговоре» – наименования «раскольник».

Отныне в книги, ревизские сказки и прочие списки «вписывается каждый по своему званию: купец – в купечество, мещанин – в мещанство, цеховой – в цех, крестьянин – в крестьянство, не касаясь ни мало, кто и какими правилами закону Христову и правилам св. церкви повинуются». Это значило, что «светская власть» не должна была «вмешиваться в различие, кого из жителей в числе правоверных, или кого в числе заблуждающихся почитать», признавая своей обязанностью лишь наблюдение за тем, «дабы каждый поступал по предписанным государственным узаконениям» [130, с. 37]. 12 августа 1785 года последовал сенатский указ, разрешавший выбирать старообрядцев на должности в городских магистратах [131].

¹ «В центре Наказа как важнейшая самостоятельная программная установка, – создание “справедливого” законодательства, предназначенного для всего населения, охватывающего все сферы жизни страны и являющегося основой “общего блага”» [60, с. 370].

Еще раньше, в 1771 году, с соизволения Екатерины II старообрядцам-поповцам Москвы был передан в собственность участок земли на Рогожском кладбище. Затем правительство разрешило общине старообрядцев построить три храма: свт. Николая (1776), Покрова (1790) и Рождества (1804), а также более 50 разного рода зданий. С этого времени Рогожское кладбище стало церковным центром московского старообрядчества [132, с. 9]. Также в 1771 году правительство выделило в Москве участок земли под Преображенское кладбище, которое стало духовным центром российских федосеевцев-беспоповцев [133, с. 192–194]. Земельные участки для кладбищ, полученные от государства в Москве, стали правительственной наградой старообрядцам – поповцам и беспоповцам – за их деятельное участие в борьбе с эпидемией чумы.

Существенно сокращая уровень дискриминации записных старообрядцев в гражданских правах, Екатерина, будучи преемницей византийских императоров и русских царей, не отказывалась от конечной цели – упразднения «раскола», которая вменялась ей традиционными обязанностями православного монарха перед Церковью. Однако политико-правовая реализация сформулированного ею принципа веротерпимости откладывала достижение этой церковно-государственной цели на длительную историческую перспективу. Изменялись и методы, применяемые духовной и светской властью для возвращения старообрядцев в синодальную церковь¹.

Более того, тактические действия государства, начавшего процесс интеграции наделенных правами старообрядцев в состав подданных империи, стали противоречить церковной стратегии и миссионерской тактике «искоренения раскола». Растождествление целей церкви и государства в отношении «русского раскола», начавшееся при Петре I, при Екатерине II приняло устойчивый, юридически оформленный характер.

Причиной такого явления стали противоречия между канонической и светской составляющими законодательной базы института управления старообрядчеством, которые возникли при Петре I и усилились во времена правления Екатерины II. В этом законодательстве одновременно действовали, с одной стороны, клятвенные определения соборов 1656 и 1667 годов, положения Духовного регламента и указы Синода, направленные на «искоренение раскола». С другой – вышеназванные указы Екатерины II.

Если Петр I, исходя из соображений государственной пользы, создал правовые условия для выживания «русского раскола», то Екатерина II сформировала юридическую основу для его усиления, развития и самоорганизации. На практике деятельность реформированного Екатериной петровского института управления записным «расколом» приобрела автономный характер, подчиненный в первую очередь решению сугубо государственных задач – превращению старообрядцев в политически лояльную, законопослушную и сохраняющую свою идентичность группу российского общества. Веротерпимость к «раскольникам», пусть и в весьма ограниченном виде, впервые становится инструментом обеспечения политической безопасности империи.

Порожденные либеральным протестантизмом петровские идеи «общего блага» позволяли рассматривать легализующую дискриминацию старообрядцев как привилегию, которая обязывала их быть законопослушными и полезными прежде всего для государства. Екатерина же, опираясь на представления о веротерпимости эпохи Просвещения, считала

¹ Екатерининский закон предписывал, чтобы «не токмо де светская, но и духовная власть <...> обязана управлять своей паствой на таком основании, дабы закон Спасителя нашего вяще и вяще сиял в сердцах христианских, церковные правила принимаемы были яко истинный путь ко спасению, приводя слабомыслящих и зыблующихся в избрании сего пути кротостью, терпением и усердным настоянием, в преподании истинных правил, на путь спасения ведущих, соболезна о заблуждении ближнего, а не наказуя и не истязуя, ибо болезнь ума человеческого требует совсем других правил ко врачеванию, нежели припадки тленного тела» [130, с. 37–38].

привилегией надление старообрядцев рядом гражданских прав и создание условий для повышения благосостояния, с тем чтобы сделать их законопослушными и политически лояльными российской монархии.

К тому же Екатерина II уже не воспринимала «русский раскол» как безусловную внутреннюю политическую угрозу, опасную для общества и государства. Для нее была неприемлема связь, установленная статьями царевны Софьи и петровским Духовным регламентом, когда «церковный мятежник» отождествлялся с мятежником политическим. Уничтожая петровский «двойной оклад» и церковное наименование «раскольник», Екатерина устанавливала главное правило, которому должен был следовать каждый подданный, независимо от его церковной принадлежности. Проявлять законопослушность, добросовестно выполнять обязанности, предписанные сословным положением, означало, с точки зрения Екатерины, быть ее усердным верноподданным [130, с. 37].

Законодательная деятельность Екатерины II, направленная на ликвидацию наиболее острых проявлений религиозной дискриминации, способствовала снижению уровня отчужденности старообрядцев от русского общества и государства. Возникшее доверие к политике императрицы со стороны старообрядческого общества привело к переменам и в отношении к иерархии новообрядческой церкви. Однако на пути церковного примирения лежали клятвенные определения соборов 1656 и 1667 годов, которые по-прежнему определяли зависимое положение государства от церкви и неизбежную в таком случае дискриминацию старообрядцев и необходимость существования института управления «русским расколом».

Впервые вопрос об отмене соборных клятв был поднят старообрядцами в 1783 году, когда стародубский инок Никодим в поданном им от имени старообрядцев прошении, состоявшем из 12 пунктов, выразил их желание соединиться с Православной Греко-Российской Церковью на определенных условиях [2, с. 356–359]. Тогда же был предложен и способ разрешения этой проблемы. На полях прошения поддерживающий просьбу старообрядцев князь Г.А. Потемкин сделал примечание: «Клятва касается только до не покоряющихся Святой Церкви, а которые присоединяются, те не подлежат». Таким образом был создан прецедент, к которому обращались позже при учреждении единоверия [134, с. 296]¹. В ответ на прошения старообрядцев-поповцев Екатерина II разрешила епархиальным архиереям поставлять старообрядческим общинам священников, которые бы служили по старым книгам [10, ч. 2, с. 137–138; 2, с. 360–361].

После присоединения к России Крыма в 1783 году правительство начало процесс освоения новых территорий на юге империи, к которому привлекались и старообрядцы. В связи с этим наместнику в Новороссии князю Г.А. Потемкину был дан именной указ от 13 августа 1785 года, согласно которому для поселения старообрядцев-колонистов отводились места в Таврической области. Для служения по старопечатным книгам общины колонистов должны были получать священников от синодального архиерея этой области. На тех же условиях старообрядцам, проживавшим в слободах Черниговского и Новгород-Северского наместничеств, также разрешалось служить по старопечатным книгам [136]. Так появилась община согласников, обязанная возможностью отправлять свои богослужения указу Екатерины II, а не решению Синода [10, ч. 2, с. 137–138]. Таким образом, «чужие» старообрядцы-согласники становились условно «своими», сохраняя при этом свою религиозную идентичность.

Веротерпимость, предоставленная старообрядцам в форме ограниченных гражданских прав, свидетельствовала о том, что во время правления Екатерины II в структуре

¹ В XIX – начале XX века единоверие считалось «условным единением» старообрядцев с Православной Церковью в отличие от безусловного присоединения старообрядцев к Православной Церкви, предполагавшего отказ от старого обряда [см. 135, с. 42].

государственно-церковных отношений сформировалось стойкое противоречие. Святейший Синод продолжал настойчиво бороться с «русским расколом», тайным и записным, государство же, руководствуясь принципом веротерпимости и собственными интересами, способствовало укреплению религиозных и социально-экономических позиций старообрядчества в российском обществе, иницируя одновременно процессы воссоединения старообрядцев с синодальной церковью.

В этой связи следует отметить, что великорусское старообрядчество, будучи явлением самоуправляемым, глубоко органичным и народным, обладало необычайной внутренней силой, умноженной на выдающиеся способности к самопожертвованию, самоорганизации и саморазвитию. И как только сверху ослабевала сила государственного принуждения, так сразу же снизу начинался неудержимый рост и распространение сторонников «старой веры».

«К концу царствования Екатерины II, – отмечал В.Г. Сенатов, – в старообрядчестве уже имеются крупные центры, безусловно признаваемые своими согласиями, – у беспоповцев Преображенское кладбище, у приемлющих священство – кладбище Рогожское и многочисленные монастыри. В числе деятелей при том почти всех согласий появляются крупные промышленники, торговцы и т.д. <...> Эти старообрядцы, в глазах великосветской знати, уже не “раскольники”, а могучие создатели русской промышленности и торговли. Также могущественно проявляется и собственно религиозное творчество. Выдвигаются видные учителя, богословы-мыслители, религиозные писатели. Необычайно дружная работа захватывает всех во всех согласиях. Соборность развивается чрезвычайно широко» [137, с. 747–748].

Европеизация России, начатая Петром I, позволила не только легализовать «раскол», но и сделала его русским, признаками становящейся идентичности которого стала верность сакральным традициям: церковным, этническим и культурным, на которых основывалась нелегальная религиозная свобода, общинность, соборность и старорусское самосознание старообрядцев. Процессы европеизации российского общества и растущего имперского государства, вышедшие при Екатерине II на качественно новый уровень, способствовали усилению старорусской идентичности «раскола». Между названными процессами сложилась определенная взаимосвязь.

Екатерининская европеизация государственно-религиозных отношений, принявшая форму модернизированной веротерпимости, сократила правовой уровень дискриминации «раскола», уменьшив тем самым степень государственного принуждения старообрядцев к переходу в синодальную церковь. Последовавшее за этим развитие церковной, социально-экономической и культурной жизни старообрядчества, происходившее в обособленных общинах, сельских и городских, способствовало росту нелегальной свободы в устройстве церковной жизни и самобытности великорусского «раскола». Вместе с обособленностью и самобытностью культуры старообрядческих общин шел процесс усиления их особой великорусской идентичности.

Екатерининский институт управления старообрядчеством: устройство и функции

Екатерининский институт управления записным старообрядчеством с точки зрения законодательства, устройства и функционирования выглядел следующим образом. Святейший Синод и подведомственное ему духовенство, действуя в соответствии с ранее принятыми каноническими решениями, определяли подвижные границы объекта государственного управления, выявляя тайных старообрядцев и присоединяя к церкви отпавших от нее. Так как обязательная государственная регистрация «раскольников»

была отменена, теперь записными старообрядцами считались лица, внесенные приходским духовенством в «исповедные росписи» [138]. Объект управления становился одновременно и объектом синодальной миссии, которая опиралась на поддержку закона и администрации¹.

Границы синодальной церкви, отделявшие ее от самоуправляемого и постоянно растущего «раскола», охранялись государством. Так, в 1774 году были изданы правила об «увещании раскольников к возвращению в Православие», а также о мерах государственного принуждения, направленных против старообрядцев, упорствующих в приверженности к «старой вере». В целях недопущения развития, пропаганды и совращения в «раскол», местные власти обязаны были наблюдать, «чтобы в селениях не было раскольнических ересей и развратников от Православия» [139, 140].

Необходимость управления старообрядчеством как особым религиозным объектом подвигла Петра I на создание особого законодательства и особого аппарата управления «расколом», который вышел из-под власти церковной иерархии и обрел нелегальную религиозную свободу и самоуправление. Взятые в совокупности меры Петра вывели записных «раскольников» из сферы действия общих государственных законов и учреждений, которые распространялись на всех подданных империи. Превращением «поборников и приверженцев старины церковной» в особую, дискриминируемую группу общества устанавливалось принципиальное правовое неравенство между православными великорусами, которое демонстрировало превосходство государственной церкви, с одной стороны, и униженное положение «русского раскола» – с другой.

В то же время установленное законом особое положение старообрядцев ставило их в правовом отношении принципиально ниже инославных и иноверных подданных, находившихся под защитой общих законов империи. Реформы Екатерины позволили изменить особый, низший статус старообрядцев и частично вернуть их под действие общих государственных законов, а управление «расколом» возложить на губернские и провинциальные администрации, общие для всех подданных империи. В законодательной базе екатерининского института возникла граница, отделявшая гражданские права, дарованные Екатериной II, от особых дискриминационных ограничений, которым по-прежнему подвергались записные старообрядцы как лица, «выступившие из законных отношений к Православной церкви» [141].

Например, записные старообрядцы исключались из действия общих государственных законов в области семейного права. Российское законодательство не признавало супружеских союзов между старообрядцами, которые не были освящены венчанием в синодальной церкви и внесены в метрические книги, которые вело приходское духовенство. В результате записные старообрядцы и их потомство юридически считались незаконнорожденными, а их браки прелюбодейством, что порождало проблемы с наследованием и разделом родового имущества, опекой, сословной принадлежностью и пр. [20, л. 5; 142]. Следовательно, границы «раскола» как объекта управления и дискриминации определялись не только пределами духовной власти синодальной иерархии, но и зоной дискриминации, в которой не действовали общие государственные законы.

Причиной такого положения была государственная нетерпимость к «расколу», так как законодательство не признавало ни старообрядческих общин как отдельных исповеданий, ни их духовенство. В то же время духовенство веротерпимых инославных и иноверных исповеданий было обязано вести метрические книги, в которых фиксировались акты состояния его паствы. В результате православные старообрядцы-великорусы по

¹ «Как известно, правительствующий Синод еще со времени Екатерины II отстранил себя от прямого участия в преследовании вероотступничества и совратительства, уступив это дело светской власти» [121, № 5, с. 91].

объему гражданских прав существенно уступали инославным и иноверным подданным империи, например, иудеям, которые получили гражданское равноправие в России в 1786 году [102, с. 130–131; 115, с. 808; 143, с. 79–82]

Ставшее проявлением веротерпимости частичное признание законом гражданских прав записных старообрядцев сочеталось с нетерпимостью к правам религиозным. Данное обстоятельство определило своеобразие института управления «расколом» в эпоху «просвещенного абсолютизма». Институт управлял старообрядцами и как подданными, и одновременно как «церковными мятежниками», используя методы принуждения. Однако устройство и религиозная жизнь старообрядческих общин, в отличие от терпимых инославных и иноверных исповеданий, не подлежали государственному управлению и регламентации. В отношении внутреннего церковного управления старообрядцы подчинялись только своим духовным властям, независимым от государства и не признаваемым им.

Сохраненная екатерининским институтом дискриминация и религиозная нетерпимость к «русскому расколу», унаследованные от законодательства Петра I, имели своим основанием общий канонический источник – действовавшие клятвенные определения соборов 1656 и 1667 годов. Как уже отмечалось, религиозные общины, обители, скиты и духовенство старообрядцев не признавались законом. Вне закона были поставлены и внешние проявления религиозной жизни, включая общественные богослужения, крестные ходы и колокола. Разрешения на строительство храмов, даваемые властями, были явлением редким, распространяемым на окраинные регионы империи [144, с. 4–7; 4, с. 197].

Лишение старообрядцев права на «свободу веры и богослужений», которой обладали инославные и иноверные подданные империи, государство и церковь рассматривали как меру необходимую, которая препятствует *соблазну* отпадения в «русский раскол» паствы и духовенства государственной церкви [37, с. 527; 145, с. 10–12].

Петровский институт управления «расколом» во главу угла своей деятельности ставил не только фискальный интерес, но и методы жесткого принуждения – правового, экономического, социального и церковного [146]. Целью принуждения было сокращение и как конечный результат – полное исчезновение объекта государственного управления. В деятельности екатерининского института принуждение старообрядцев к переходу в синодальную церковь перестало быть доминирующим средством управления. И хотя канонический источник нетерпимости сохранил свою прежнюю церковную силу, градус государственной нетерпимости к старообрядчеству был значительно снижен.

Объект государственно-церковного управления – «русский раскол» – подлежал упразднению в качестве конечной цели обоих институтов, петровского и екатерининского. Вот только в последнем случае процессу его ликвидации следовало быть умеренно принудительным и постепенным на основе гуманного отношения к старообрядцам светских властей и эффективной миссионерской деятельности синодальной церкви.

Конечная цель, которую ставили перед собой синодальная церковь и государство, была категорически неприемлема для основной массы старообрядчества, которое в основных своих согласиях осознавало себя истинной Церковью Христовой, решительно отторгавшей синодальную новообрядческую церковь как «еретическую» и «бесовскую» [12, с. 57].

Расходились правительство и старообрядчество и в понимании веротерпимости в области гражданских прав, которая должна была обеспечить достижение конечной цели. Старообрядцы стремились максимально использовать дарованные им гражданские права в интересах своего церковного развития, роста и распространения общин, обителей и поселений, добившись на этом поприще немалых успехов. В то же время

политически эффективными были и последовательные действия Екатерины, которая стремилась соединить интересы своих подданных, отпавших от государственной церкви, с интересами государства, перелагая основную тяжесть борьбы с «расколом» на плечи Синода [4, с 199].

Перемены, которые произошли в период правления Екатерины Великой, заключались в том, что государство не только реформировало методы управления «русским расколом», но и внесло радикальные изменения в правовое положение объекта управления. За это время действовавший в системе государственного управления империей институт управления «расколом» в результате дальнейшей секуляризации государственно-церковных отношений отчасти утратил свое особое устройство и функции жесткого принуждения.

Являясь преемником Петра I в области институционализации религиозной политики, Екатерина II продолжила легализацию «русского раскола», выведя ее на качественно новый уровень. Проклятые соборами «еретики и раскольники» были наделены рядом гражданских прав, которые, за исключением зоны дискриминации, уравнивали их с православными, принадлежавшими к господствующей синодальной церкви, а также с инославными и иноверными подданными империи.

Действуя таким образом, Екатерина II отодвинула канонические границы соборных проклятий до тех рубежей, за которыми уже следовало юридическое признание старообрядческих общин в качестве веротерпимых христианских церквей со всеми вытекавшими отсюда гражданскими и религиозными правами «раскольников». Однако препятствием на пути к такому признанию стали охраняемые монархией исключительные привилегии и клятвы соборов господствующей церкви, отпадения от которой, как и религиозные общества отпавших, не признавались законом. Вот как писал об этом А.С. Павлов: «Наше гражданское правительство смотрит на раскольников как на *отпадших* от господствующей церкви и долженствующих с ней воссоединиться: вот почему они до сих пор не получили еще той степени свободы, какой пользуются у нас последователи других христианских и даже нехристианских вероисповеданий» [37, с. 527].

Петровский, а затем и екатерининский институт управления «русским расколом», который стал своеобразной рецепцией идеи «просвещенного абсолютизма», определил и каноническое, и правовое пространство дискриминации и нетерпимости, выстроив тем самым нижнюю границу российской веротерпимости. В то же время ее верхней границей стали находившиеся в ведении института веротерпимости права и привилегии инославных и иноверных исповеданий. Уровни государственной веротерпимости, как и нетерпимости, установленные в правовой базе названных институтов, стали определяться степенью близости или отдаленности неправославных исповеданий и «русского раскола» от вероучения и канонического устройства господствующей церкви.

Различия в правах, гражданских и религиозных, вызванные принадлежностью к трем институтам права и управления (господствующей церкви, инославным и иноверным исповеданиям и «русскому расколу»), обусловили религиозно-правовое деление российских подданных на «своих», «иных» и «чужих». Институционально установленные различия, указывавшие на неравноправное положение «чужих» великорусов в российском обществе, были юридически закреплены последующим российским законодательством и начали преодолеваться лишь во второй половине XIX – начале XX века.

Литература

1. Основные государственные законы // Свод законов Российской империи. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1832.
2. *Макарий (Булгаков), еп.* История Русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1855.
3. *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1–2. Сергиев Посад, 1909–1912.
4. *Смирнов П.С.* История русского раскола старообрядства. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1895.
5. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. Т. I–II. М., 2009.
6. *Ершова О.П.* Старообрядчество и власть. М., 1999.
7. *Мельников Ф.Е.* Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999.
8. *Савенкова С.Р.* История развития правительственной и церковной политики по старообрядчеству в России с 1667 по 1800 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Н. Новгород. 2004.
9. *Бендин А.Ю.* Государственно-религиозные институты Российской империи в XVIII – начале XX в.: эволюция отношений «свой – иной – чужой» // Вестник РУДН. Серия: История России. Т. 20. 2021. № 1. Февраль. С. 8–31.
10. *Смолич И.К.* История Русской церкви. 1700–1917: в 2 ч. М., 1997.
11. *Мельников-Печерский П.И.* Письма о расколе. М., 2011.
12. *Липранди И.П.* Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном, так и в политическом их значении. Лейпциг, 1883.
13. *Фармаковский В.* О противогосударственном элементе в расколе // Отечественные записки. 1866. Т. 169. Ч. 12. С. 487–518, 629–659.
14. *Субботин Н.И.* Раскол как орудие враждебных России партий. М., 1867.
15. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1. Л. 7.
16. *Плотников К.* Руководство по обличению русского раскола, известного под именем старообрядства. 3-е изд. СПб., 1893.
17. *Мельников-Печерский П.И.* Письма о расколе. М., 2014.
18. РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 90. Л. 15.
19. *Суворов Н.С.* О происхождении и развитии русского раскола. Ярославль, 1886.
20. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. Изд. 1857 г. Кн. 1. Разд. 2. Гл. 2. Отд. II // РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 90.
21. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 8. Л. 25.
22. *Бердников И.С.* Краткий курс церковного права православной церкви. 2-е изд. Казань, 1903.
23. [*Мельников П.И.*] Записка о русском расколе, составленная Мельниковым для в.к. Константина Николаевича по поручению Ланского (1857) // Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. 1. Лондон, 1860.
24. [*Никодим, митр.*] Об отмене клятв на старые обряды: Доклад митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима на Поместном Соборе 31 мая 1971 года // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 7. С. 63–73.
25. *Смолич И.К.* К вопросу периодизации истории Русской Церкви // Альфа и Омега. 1998. № 3 (17).
26. Деяние Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их (2 июня 1971 года) // Поместный Собор РПЦ 30 мая – 2 июня 1971 года: Документы, материалы, хроника. М., 1972.
27. *Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // Север. 1996. № 7.
28. Житие протопопы Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1960.
29. *Бубнов Н.Ю.* Поморские ответы – главная книга старообрядцев // Старообрядчество: история, культура, современность. Т. II: Материалы. М., 2005. С. 97–115.
30. *Попов А.В.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 22–26.
31. *Поснов М.Э.* История Христианской церкви (до разделения Церквей –1054 г.). Брюссель, 1994.
32. *Щапов А.П.* Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием Русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII: Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. Казань, 1859.
33. *Успенский Б.А.* Раскол и культурный конфликт XVII века / Б.А. Успенский // Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994.
34. *Розанов В.В.* Психология русского раскола // Религия и культура: Сборник статей. СПб., 1899.
35. *Дьяконов М.А.* Власть московских государей: Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI века. СПб, 1889.
36. *Суворов Н.С.* Светское законодательство и церковная дисциплина в России до издания уложения о наказаниях уголовных и исправительных 1845 года. СПб., 1876.
37. *Павлов А.С.* Курс церковного права. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1902.
38. *Синайский А.* Отношение русской церковной власти к расколу старообрядства в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721–1725 г.). СПб., 1895.
39. *Чумичева О.В.* Соловецкое восстание 1667–1676 годов. М., 2009.
40. *Шашков А.Т.* Аввакум // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 83–87.
41. *Панченко А.М.* Боярыня Морозова – символ и личность / А.М. Панченко // Русская история и культура: работы разных лет. СПб., 1999. С. 422–436.

42. *Азеева Е.А., Юхименко Е.М.* Добрынин Никита Константинович // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 514–516.
43. *Денисов С.* Виноград Российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. М., 1906.
44. ПСЗРИ. Собр. I. Т. II. СПб., 1830. № 1102.
45. *Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916.
46. *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898.
47. *Пулькин М.В.* Самосожжения старообрядцев (середина XVII–XIX в.). М., 2013.
48. *Поташенко Гр.* Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв.: Исследования, документы и материалы. Вильнюс, 2006.
49. *Кочергина М.В.* Стародубье и Ветка в истории русского старообрядчества (1760–1920 гг.): демографическое развитие старообрядческих общин, предпринимательство, духовная жизнь, культура. Брянск, 2011.
50. *Смирнов П.С.* Антихрист по учению раскола // Православная богословская энциклопедия. Т. I. СПб., 1900.
51. *Дружинин В.Г.* Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889.
52. *Андреев В.В.* Раскол и его значение в русской народной истории: Исторический очерк. СПб., 1870.
53. *Мельников П.И.* Официальные записки по вопросу о даровании раскольникам общегражданских прав и свободы в отправлении богослужения // Странник. 1886. № 8. С. 544–548.
54. Общий журнал Комиссии для всестороннего обсуждения и разработки высочайше утвержденных 16 августа 1864 года предначертаний // Свод действующих постановлений о раскольниках. Б/м, б/г. С. 12–15.
55. *Пругавин А.С.* Раскол-сектанство: Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа. Вып. первый. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887.
56. *Андерсон В.М.* Старообрядчество и сектанство: исторический очерк русского религиозного разномыслия. СПб., 1908.
57. *Лилеев М.И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. XVII–XVIII вв. Вып. 1. Киев, 1895.
58. *Верховский П.В.* Учреждение духовной коллегии и духовный регламент: К вопросу об отношении Церкви и государства в России: Исследование в области истории русского церковного права. Т. I. Исследование. Ростов-на-Дону, 1916.
59. *Суворов Н.С.* Учебник церковного права. М., 1908.
60. *Каменский А.Б.* От Петра I до Павла I: Реформы в России XVIII века: Опыт целостного анализа. М., 2001.
61. ПСЗРИ. Собр. I. Т. IV. СПб., 1830. № 1910.
62. *Павленко Н.И.* Петр Великий. М., 1990.
63. *Терновский Ф.А.* Император Петр I в его отношениях к католичеству и протестанству // Труды Киевской Духовной академии. 1869. Кн. 3.
64. ПСЗРИ. Собр. I. Т. V. СПб., 1830. № 2889, 2991, 2996.
65. *Руффини Ф.* Религиозная свобода: история идеи. М., 1995.
66. *Бердников И.С.* Краткий курс церковного права. Казань, 1888.
67. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Семнадцатый – девятнадцатый века. Т. II. М., 2009.
68. *Владимирский-Буданов М.Ф.* Обзор истории русского права. 5-е изд.. СПб.; Киев, 1907.
69. *Кистяковский А.Ф.* О преступлениях против веры // Наблюдатель. 1882. № 10. С. 102–122.
70. *Литтл Д.* Изучение религиозных прав человека: методологические основания // Права человека и религия: Хрестоматия / сост. и науч. ред. игумен Вениамин (Новик). М., 2001.
71. *Локк Дж.* Послание о веротерпимости / Дж. Локк // Соч.: в 3 т. Т. 3.
72. *Красножен М.Е.* Иноверцы на Руси. Т. 1: Положение неправославных христиан в России. Юрьев, 1900.
73. Духовный регламент. М., 1804.
74. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 13. Л. 1.
75. *М-в Н.* Канцелярия розыскных раскольнических дел // Православная богословская энциклопедия. Т. VIII. СПб., 1907.
76. *Мельников П.И. (Андрей Печерский).* Счисление раскольников / Полн. собр. соч. 2-е изд. Т. 7. СПб., 1909. С. 384–409.
77. *Федотова М.А.* О расспросных речах старообрядцев: По материалам первой половины XVIII в. фонда Канцелярии Синода // *Revue des études slaves*. 1997. Vol. 69. No. 1/2. Vieux-Croyant set sectes russes du XVII-e siècle à nos jours.
78. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 1: 1721. 2-е изд. СПб., 1879.
79. ПСЗРИ. Собр. I. Т. V. СПб., 1830. № 2991.
80. ПСЗРИ. Собр. I. Т. VI. СПб., 1830. № 3944; 4009, п. 12; 4052; 4596.
81. *Дружинин В.Г.* Памятники первых лет русского старообрядчества: Пустозерский сборник. СПб., 1914.
82. *Крыжин А.* Официальные записки по вопросу о даровании раскольникам общегражданских прав и свободы в отправлении богослужения // Странник. 1887. № 1.
83. *Онисимов Е.В.* Дыба и кнут: политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999.
84. *Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1861.
85. Сборник правительственных сведений о расколе, составленный В. Кельсиевым. Вып. 1, Лондон, 1860.
86. *Давыденкова А.Г., Козлова Т.И., Баев В.Г.* Старообрядчество в культуре России: Философские и социально-правовые аспекты: Монография // под общ. ред. М.А. Арефьева. СПб., 2015.

87. *Мальцев А.И.* Московский филипповский собор 1769 г. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. М., 1999.
88. *Бубнов Н.Ю.* Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. СПб., 1995.
89. *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
90. *Ивановский Н.* Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. Казань, 1892.
91. *Арцыбашев И.Г.* Великий раскол: причины и последствия конфликта в разных подходах // Проблемы истории, филологии и культуры. 2008. № 19.
92. *Юхименко Е.М.* Выголексинское общежитие // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10.
93. Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный древлеправославного христианства. Вильнюс, 2011.
94. *Юхименко Е.М.* Беспоповцы // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002.
95. *Кожурин К.Я.* Миросозерцание и культура русского старообрядчества XVII–XX вв. СПб., 2020.
96. Сочинения писателей-старообрядцев второй половины XVIII века / науч. ред. Н.Ю. Бубнов; авт.-сост.: Н.Ю. Бубнов, В.А. Клишева, при участии А.А. Кудрина. СПб., 2019.
97. *Романова Н.И.* Книжная культура старообрядчества // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2007. № 1. С. 82–91.
98. *Кузнецов Н.Д.* Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии // Временник Демидовского юридического лицея. 1898.
99. *Андреев А.Н.* Западно-христианские вероисповедания и общество в России XVIII в.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Челябинск, 2011.
100. *Щапов Я.Н., Васильева О.Ю., Зырянов П.Н.* и др. Христианские вероисповедания и государственная власть в России в XVIII – первой половине XX в. // Отечественная история. 1998. № 3. С. 155–163.
101. *Тихонов А.К.* Власти и католическое население России в XVIII–XIX вв. // Вопросы истории. 2004. № 3. С. 140–146.
102. *Миронов Б.Н.* Российская империя: от традиции к модерну: в 3 т. Т. 1. СПб., 2014.
103. *Градовский А.Д.* Начала русского государственного права: О государственном устройстве / А.Д. Градовский // Собр. соч.: в 7 т. СПб., 1901. Т. 7. Ч. 1.
104. *Бендин А.Ю.* Оппозиция «свой – чужой» в государственно-церковных отношениях Московского царства и петровской империи (вторая половина XVII – начало XVIII в.) // Свеча-2020: Религии в России и мире: диалог, веротерпимость и конструирование идентичности: сб. науч. докл. / под ред. проф. Е.И. Аринина; Владим. гос. ун-т имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. Владимир, 2020. Т. 36. С. 236–253.
105. ПСЗРИ. Собр. I. Т. X. СПб., 1830. № 7702.
106. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XII. СПб., 1830. № 9155.
107. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XV. СПб., 1830. № 11420.
108. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XV. СПб., 1830. № 11434.
109. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XV. СПб., 1830. № 11435.
110. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XV. СПб., 1830. № 11456.
111. *Пулькин М.В.* Господствующая церковь и старообрядчество в XVIII – начале XX в.: проблемы разграничения (По материалам Олонецкой епархии) // Вестник Тверского государственного университета. Серия «История». 2016. № 3.
112. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XVI. СПб., 1830. № 11725.
113. *Левашева А.В.* Законодательная политика Екатерины Второй в отношении старообрядцев // Пробелы в российском законодательстве. 2009. № 1.
114. *Гарбацкі А.А.* Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст. ст. Брест, 1999.
115. *Мадариага, Исабель де.* Россия в эпоху Екатерины Великой. М., 2002.
116. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XVI. СПб., 1830. № 11989. П. 19.
117. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XVI. СПб., 1830. № 12067.
118. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XVI. СПб., 1830. № 12301.
119. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XVI. СПб., 1830. № 12272.
120. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XVI. СПб., 1830. № 12281.
121. *Е.Р.* Русский раскол и законодательство: Исторические очерки новейшего времени // Вестник Европы. 1880. № 4, 5.
122. Предложения обер-прокурора Святейшего синода И.И. Мелиссино Екатерине II о необходимости изменения законодательства о раскольниках. 1763 г. // Отечественные архивы. 2007. № 4. С. 5–9.
123. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XIX. СПб., 1830. № 13996.
124. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXII. СПб., 1830. № 16188.
125. *Вульфийус А.Г.* Очерки по истории идей веротерпимости и религиозной свободы в XVIII веке. Вольтер, Монтескье, Руссо // Записки историко-филологического факультета императорского С.-Петербургского университета. Ч. III. СПб., 1911.
126. *Императрица Екатерина Вторая.* Наказ императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения / под ред. Н.Д. Чечулина. СПб., 1907.
127. *Крюс Р.* Империя и конфессиональное государство: Ислам и религиозная политика Российской империи в XIX в. // Русский сборник: исследования по истории России / ред.-сост. О.Р. Айрапетов и др. Т. II. М., 2006.
128. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XVIII. СПб., 1830. № 13255.
129. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXI. СПб., 1830. № 15581.
130. *Варадинов Н.В.* История Министерства внутренних дел. Восьмая, дополнительная книга: История распоряжений по расколу. СПб., 1863.

131. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXII. СПб., 1830. № 16238.
132. Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставою. 2-е изд., испр. и доп. М., 2012.
133. Агеева Е.А. И.А. Ковылин // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 36.
134. Кравецкий А.Г. К истории снятия клятв на дониконовские обряды // Богословские труды. Сб. 39. М., 2004.
135. Миролюбов Иоанн, свящ., Саранча Евгений, свящ. Единоверие // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008.
136. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXII. СПб., 1830. № 16239.
137. Сенатов В.Г. Полицейские преследования при Екатерине Великой // Церковь. 1912. № 31.
138. Марков Н.Ф. Исповедные росписи // Православная богословская энциклопедия. Т. V. Пг., 1904. Стб. 1119–1121.
139. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XIX. СПб., 1830. № 14231 п. 2.
140. ПСЗРИ. Собр. I. Т. XXXX. СПб., 1830. № 13948а.
141. РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 89. Л. 37.
142. Внутреннее обозрение // Вестник Европы. 1874. № 12. С. 866–869.
143. Тихонов А.К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. 2-е изд., перераб. и доп. СПб., 2008.
144. Собрание постановлений по части раскола. Т. I: Постановления Министерства внутренних дел. Лондон, 1863.
145. Ивановский Н.И. По поводу новых законов относительно раскольников // Православный собеседник. 1883. № 9.
146. Ляпкина А.А. Политика в отношении раскольников России XVIII в. (на основе правовых актов, опубликованных в Полном собрании законов Российской империи) // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 325 (август). С. 75–78.

Аннотация. В статье рассматривается обширный круг вопросов, связанных с историей становления и развития государственно-церковного института управления «русским расколом» в XVIII веке. В этой связи предметом исследовательского интереса стали в первую очередь проблемы возникновения раскола Русской церкви и вызванная им церковная и государственная нетерпимость к старообрядцам, сохранившим верность древнерусскому церковному обряду. В статье анализируются причины участия государства в преследовании старообрядцев, а также мотивы и формы их сопротивления государственному принуждению и церковному миссионерству. Автор рассматривает вопросы дискриминационной легализации старообрядцев и создания петровского института управления «русским расколом», его идейное обоснование, правовое и административное устройство и функции. Исследуются также перемены, происходившие в старообрядчестве под воздействием модернизационных реформ Петра I. Выявляется зависимость между клятвенными определениями Соборов 1656 и 1667 годов и появлением петровского института управления «расколом». Рассматриваются вопросы реформирования петровского института указами Екатерины II, которые распространили принцип веротерпимости на область гражданских прав старообрядцев. Однако нетерпимость к их религиозным правам, основанная на зависимости светского законодательства от соборных клятв, сохранялась как в петровском, так и в екатерининском институте управления «русским расколом».

Ключевые слова: церковные соборы 1656 и 1667 годов, клятвы соборов, «русский раскол», церковь, старообрядчество, религиозная нетерпимость, «общее благо», институт управления, религиозная дискриминация, реформы Петра I, веротерпимость, «просвещенный абсолютизм», реформы Екатерины II.

Alexander Yu. Bendin, PhD in History, Professor, Department of Theology, Institute of Theology, Belarusian State University. E-mail: bendin26256@yandex.by

Born by Intolerance: the Formation and Evolution of the “Russian Schism” Management Institution in the Reign of Peter I and Catherine II

Abstract. The article examines the wide range of questions related to the history of formation and development of the state and church institution of the “Russian schism” management in the 18th century. In this regard the primary subject of the research appears to be the issues of the Russian schism origin and the generated by it state and church intolerance towards the Old Believers adhering to ancient Russian religious rites. The author analyzes the reasons for the state participating in the Old Believers persecution, as well as the motives and forms of the letters’ resistance to the duress of the state and missionary outreach of the church. The author examines the problems of the discriminatory legalization of the Old Believers and the formation of the Peter’s “Russian Schism” management institution, its ideological substantiation, legal and administrative arrangement and functions. He also pays attention to the changes in the Old Belief under the influence of the modernization reforms of Peter I. He reveals the relation between the sworn definitions of the Synods of 1656 and 1667 and the appearance of the Peter’s “schism” management institution. He studies the issues of Peter’s institution reforms by the decrees of Catherine II that extended the principles of religious toleration to the sphere of the civil rights of the Old Believers. Still the intolerance to their religious rights based on the civil legislation dependence on the Synod oaths, was preserved both in Peter’s and Catherine’s “Russian Schism” management institutions.

Keywords: Synods of 1656 and 1667, Oaths of the Synods, “Russian Schism”, Church, Old Belief, Religious Intolerance, “Common Good”, Management Institution, Religious Discrimination, Reforms of Peter I, Religious Toleration, “Enlightened Absolutism”, Reforms of Catherine II.

* The research was carried out with financial support of the “БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211” grant. -

Возвращение к православию белорусско-украинских униатов в правление императрицы Екатерины II (1780–1795). Опыт интеграции в Российской империи

В ходе своего территориального расширения Российская империя, обеспечивая вхождение в имперское тело разных народов, регулярно решала сложные религиозные и этнокультурные проблемы, используя широкий спектр подходов и средств. Ее усилия не всегда были успешными. К примеру, более чем за столетие – с 1815 по 1917 год – империя так и не сумела добиться безусловной лояльности населения польских этнических территорий. С серьезным вызовом процессу цивилизационной интеграции империя столкнулась также в западных губерниях – белорусско-украинских землях, в течение нескольких столетий находившихся в составе сначала Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой. Здесь основным препятствием на пути имперского строительства было враждебное отношение к российской государственности со стороны местной католической шляхты. Второй по значимости проблемой являлось действие Брестской церковной унии 1596 года, которая являлась средством отрыва западнорусского населения от его православных духовных корней и воспитания народа в антироссийском духе. Симбиоз русофобской колонизированной белорусско-украинской шляхты и униатского церковного объединения ставил вопрос о возможности прочного включения этих территорий в состав Российской империи. Поскольку политика России во всех новоприсоединяемых регионах состояла в сохранении местных элит, а лояльность шляхты, как это понятно в наши дни, представляла собой недостижимую цель, надежная интеграция западных губерний могла быть достигнута исключительно при условии упразднения Брестской церковной унии. Прекращение ее действия в границах Российской империи заняло период с 1780 по 1875 год, что обеспечило объединение всех трех ветвей русского народа в едином государстве вплоть до 1991 года. Начало решения униатской проблемы в России было положено в правление императрицы Екатерины II. Подходы, которые применялись ее правительством для изменения конфессиональной принадлежности белорусско-украинского населения, весьма интересны. Учитывая события, разворачивающиеся в начале XXI века на наших глазах, их рассмотрение представляется весьма актуальным.

Межконфессиональное противостояние в западнорусском регионе в течение нескольких столетий, вплоть до последней четверти XVIII века, складывалось не в пользу православия. После Крещения Руси в течение почти 400 лет на территориях, ныне составляющих Республику Беларусь и Украину, безраздельно господствовало православие, ставшее духовным фундаментом жизни предков современных белорусов и украинцев. Во второй половине XIII–XIV веке Западная Русь – западные и юго-западные русские княжества – вошли в состав языческого Великого княжества Литовского (ВкЛ). С конца

Протоиерей Александр Романчук, председатель Синодальной исторической комиссии Белорусского Экзархата Московского Патриархата, кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной семинарии. E-mail: romanchuk_alex@mail.ru



XIV века ВкЛ становится католическим государством, а в 1569 году соединяется с католическим Польским королевством в единое государственное образование – Речь Посполитую. Подчинение православного населения правителям-католикам обеспечило проникновение на западнорусские земли католичества и усиление его влияния. Завершением католической экспансии стало заключение в 1595–1596 годах между иерархией Киевской митрополии Константинопольского патриархата, в которую входили западнорусские епархии, и Католической Церковью унии, повлекшее за собой законодательное запрещение деятельности Православной Церкви в пределах Речи Посполитой, продолжавшееся до 1632 года. После Брестского Собора 1596 года, на котором было объявлено о заключении унии, католичеству оставалось только освоение новоприобретенных позиций. Оно со многими сложностями и не в полном объеме, но все же произошло к последней четверти XVIII века. К 1772 году в Речи Посполитой действовала единственная православная епархия – Могилевская, которая объединяла разбросанные на огромных пространствах современных Беларуси, Украины, Литвы и восточных областей Польши 470 приходов с 550 тыс. верующих [22, с. 287]. В унии в это время на этих же территориях действовали 8 епархий с 9452 приходами [23, с. 21]. Число униатов составляло не менее 9 млн человек. Надо сказать, что православие в Речи Посполитой не было окончательно искоренено лишь благодаря тому, что Могилевская епископия после 1686 года находилась в составе Русской Церкви и, соответственно, под защитой российского государства, обеспеченной соответствующими положениями межгосударственных договоров.

Религиозная ситуация на западнорусских землях изменилась с их вхождением в состав Российской империи по итогам трех разделов Польско-Литовского государства в 1772–1795 годах. В границах России католичество, несмотря на свое политическое и экономическое могущество, а также влияние на широкие массы населения, перешло в разряд терпимой религии, а православие, длительное время подвергавшееся дискриминации, малочисленное и подавленное, приобрело юридический статус господствующего вероисповедания. Эти изменения поставили на повестку дня вопросы о деятельности униатского церковного объединения, его жизнеспособности в новых общественно-политических условиях и месте в интеграционных процессах.

События, развернувшиеся вокруг унии в царствование Екатерины II, свидетельствуют о скептическом отношении императрицы к существованию греко-католичества среди ее подданных и к полезности униатского церковного объединения для имперского строительства. Она организовала массовый отход верующих от унии, который шел волнами: в промежутки между 1780 и 1784 годами к православному исповеданию вернулись 117 187 униатов [17, л. 8, 10–11 об., 17–17 об., 24–24 об., 28; ср. 2, с. 299]; в 1794–1795-м – 1 572 067 верующих [18, л. 11–12]. Эти волны возвращения униатов в Православную Церковь можно объединить в один этап по следующим признакам. Во-первых, в обоих случаях инициатором выступила православная сторона в лице как Высшей власти империи, так и православной иерархии (в первую очередь святитель Георгий (Конисский)) [2, с. 246–331]. Во-вторых, общий подход состоял в непосредственном, минуя греко-католическую иерархию, обращении к униатскому приходскому духовенству и верующим с призывом переходить в православие. Правительственная политика и действия православного духовенства в Екатерининскую эпоху опирались на представление о том, что значительная часть униатов удерживается в унии либо насильно, либо не по религиозным мотивам, а по житейской привычке, а потому склонна вернуться к православию. Исключительно к этой части белорусско-украинских униатов правительство совместно с православной иерархией и обращалось. Очевидно, что, с одной стороны, применение такого подхода не нарушало принцип веротерпимости (принцип веротерпимости не попирался, поскольку вопрос о полном прекращении действия Брестской унии не ставился), а также не требовало православной

миссии и длительной подготовки людей к перемене вероисповедания. С другой стороны, соблюдение принципа веротерпимости препятствовало полному прекращению действия Брестской церковной унии, имевшей почти двухсотлетний опыт существования.

Несмотря на то, что волны воссоединения униатов с православными в последней четверти XVIII века составляют единый этап упразднения унии в Екатерининскую эпоху, они существенно различались не только масштабом, но и целями правительственной политики, что было вызвано складывавшимися историческими обстоятельствами.

Чтобы разобраться, нужно обратить внимание на следующее. По первому разделу Речи Посполитой к Российской империи отошли территории, на которых проживали 300 тыс. православных (130 приходов и 8 монастырей [22, s. 287]), 100 тыс. католиков-латинян и 800 тыс. униатов [22, s. 277]. Цель правительственной политики после первого раздела Речи Посполитой на присоединенных землях состояла в обеспечении их прочного включения в состав империи. Для этого предпринимались правовые и социально-экономические реформы, призванные сделать российское подданство привлекательным не только для шляхты как наиболее влиятельной, способной на сопротивление новым властям социальной группы, но и для всех слоев населения. Конфессиональная составляющая этой политики учитывала многовековое господство католичества, религиозный фанатизм польской и полонизированной западнорусской знати, а также ослабленное состояние православных церковных структур, помноженное на низкое социальное положение остатков православного населения. Всем без исключения новым подданным России гарантировалась свобода вероисповедания, главам Могилевской и Псковской губерний вменялось в обязанность поддерживать религиозный мир на подведомственных им территориях. В новоприсоединенном регионе ограничивалось поощрение иноверцев к переходу в православие, католическому духовенству было определено материальное содержание за счет государственной казны, дети, рожденные от родителей, принадлежавших разным конфессиям, подлежали крещению: сыновья в вере отца, а дочери в вере матери. Исключения составляли те случаи, когда вероисповедание детей в смешанных семьях шляхты оговаривалось брачным контрактом. Правовой статус господствующей религии за Православной Церковью обеспечивался тем, что католическому духовенству латинского и униатского обрядов под страхом строгой ответственности запрещалось совращать православных в латинство и унию. Одновременно с этим униатам разрешалось свободно переходить в православие, и правительство запретило обнародовать папские буллы без своего дозволения [24, с. 827–833, 831; 25, с. 688–689].

В результате конфессиональной политики императрицы Екатерины II в приобретенных от Польши губерниях установился религиозный мир, о котором униаты отзывались вполне положительно [11, с. 32; 24, с. 827–833, 831; 1, с. 1–2]. Однако этот мир был очень хрупким. На руках управляющего Могилевской православной епархией святителя Георгия (Конисского) к 1775 году имелось 80 прошений о принятии в православие, поступивших от целых униатских приходских общин во главе со своими священниками [16, л. 36; ср. 2, с. 268]. Святитель Георгий постоянно обращался в правительственные инстанции с требованиями позволить ему присоединить этих униатов, подчеркивая, что в униии они удерживаются насильно, но неизменно получал отказ. Петербург надеялся терпимостью к униатам добиться их лояльности, за которую в жертву приносились как принцип свободы совести в отношении желавших оставить унию верующих, на что в своем послании от 24 февраля 1775 года на имя императрицы Екатерины II указывал Конисский [16, л. 35–38], так и интересы Православной Церкви, стремившейся к восстановлению своего влияния в крае [19, с. 327].

Таким образом, в первые годы после раздела Речи Посполитой в 1772 году приверженность российского правительства веротерпимости ограничивала свободу совести

как склонной к православию части униатского населения, так и тех людей, которые желали стать католиками латинского или униатского обрядов. Такой подход препятствовал восстановлению в крае позиций православия и не способствовал решению униатской проблемы. Более того, он отдавал греко-католической иерархии инициативу в интеграционных процессах, поскольку, очевидно, на нее возлагалась надежда на воспитание униатской паствы в лояльности России. Это была плата имперских властей за поддержание спокойствия в новоприсоединенных губерниях, которую, учитывая государственные интересы, в целом можно признать оправданной.

Положение изменилось на рубеже 1770–1780-х годов. В 1779 году управлявший униатами в России Полоцкий архиепископ Иасон (Смогоржевский) предпринял попытку возглавить в сане митрополита всю униатскую церковь, разделенную границами России, Австрии, Пруссии и Речи Посполитой, выйти из подданства России, но при этом оставить за собой управление Полоцкой архиепископией через коадьютора. В случае успеха своего предприятия Смогоржевский становился униатским митрополитом, непосредственно управлявшим российской частью унии из-за границы. Это в значительной степени ограничивало возможности российских властей контролировать унию. Авантюра Смогоржевского свидетельствовала о том, что лояльность униатов России не может быть достигнута благожелательным отношением. В результате в июле 1780 года императрица Екатерина II разрешила архиепископу Иасону перейти в австрийское подданство, но распорядилась издать указ об упразднении Полоцкой униатской кафедры и учреждении Полоцкой униатской духовной консистории. В указе, помимо прочего, государственным чиновникам предписывалось в случае возникновения священнической вакансии на каком-либо униатском приходе спрашивать прихожан, не желают ли они иметь православного священника. Если они соглашались, то местным православным архиереям – Могилевскому и Псковскому – вменялось в обязанность принимать такие приходы в состав своих епархий [26, с. 953–954]. Одновременно с этим святителю Георгию (Конисскому) было позволено присоединить к Православной Церкви давно просившиеся из унии приходские общины, что и явилось первой волной воссоединения, продолжавшейся с 1780 по 1784 год.

Можно заключить, что в начале 1780-х годов униатское священноначалие само вывело конфессиональную ситуацию из равновесия, которое, вполне допустимо предположить, могло продолжаться еще долго. Однако деятельность митрополита Иасона (Смогоржевского) была только одним из толчков, которые привели к наступлению на позиции униатского церковного объединения в России. В 1780 году императрица упразднила Полоцкую униатскую епархию и разрешила святителю Георгию (Конисскому) присоединить к Православию более 117 тыс. униатов, которые давно просились из унии, не для того чтобы просто приобрести для православия небольшую часть верующих. В это время самыми актуальными для нее в конфессиональной сфере вопросами были: назначение главой католиков латинского обряда в России Могилевского латинского архиепископа Станислава (Сестренцевича) [10, с. 200–201], а также учреждение в Польше православной епископии, которая должна была правильно канонически оформить жизнь Православной Церкви в Польше и, без сомнения, послужить дальнейшей дестабилизации польского общества, обезумевшего в католическом фанатизме. Упразднение униатской епархии в России в 1780 году, вне всякого сомнения, представляло собой подготовку выгодной позиции для дипломатических переговоров: во-первых, с высшим руководством Католической Церкви вокруг кандидатуры на пост главы католиков латинского обряда в России; во-вторых, с польским правительством и польским католическим высшим обществом, которые противились появлению православного епископа в пределах Речи Посполитой. Упразднением Полоцкой униатской кафедры и разрешением перейти в православие тем униатам, которые уже в течение ряда лет просились оставить унию, Екатерина II заставила встрево-

житься Римскую курию, униатскую иерархию и все польское католическое общество. Тем самым она добилась того, что король Станислав Понятовский вынужден был просить ее о восстановлении канонического порядка церковной жизни униатов на российской территории, а это, в свою очередь, стало поводом для императрицы жестко поставить вопрос об открытии православной кафедры в Польше.

О развернувшейся дипломатической игре свидетельствует конфиденциальная переписка. В 1780 году от папы Пия VI императрице Екатерине поступило письмо, в котором папа выступал в защиту унии. Папу тревожило то, что произошло с Полоцкой архиепископией. Это письмо в начале 1780 года уже было широко известно в Белоруссии. В начале февраля 1781 года в Риме был получен ответ императрицы, содержание которого сводилось к тезису о том, что «для спасения унии папа должен быть покорным исполнителем желаний русской императрицы» [10, с. 200]. Так же известно письмо Пия VI королю Станиславу Понятовскому, в котором Римский первоиерарх выражает сомнение в преданности Риму архиепископа Станислава (Сестренцевича) и просит короля способствовать назначению униатского епископа в Полоцк. При этом папа просил короля заботиться об униатах как о полноценных католиках [14, с. 394–395].

В итоге разыгранной императрицей Екатериной II дипломатической партии произошел размен: в 1785 году в Речи Посполитой была учреждена православная Переяславская викарная кафедра, на которую был назначен епископ Виктор (Садковский) [27, с. 329], а в России восстановлена униатская Полоцкая архиепископия во главе с архиепископом Ираклием (Лисовским) [28, с. 277]. Лисовский в полной мере устраивал императрицу, поскольку демонстрировал согласие с правительственной политикой, а также был известен широкими взглядами на принцип церковной унии, за которые вызывал у приверженцев Рима подозрение в симпатиях к православию [21, с. 243]. По сути, фигура Лисовского для униатов в глазах Петербурга представляла собой полный аналог фигуры Сестренцевича для католиков латинского обряда.

Таким образом, первая волна воссоединения в Екатерининскую эпоху не являлась началом широкомасштабного православного наступления на унию, как это часто подается в исторической литературе [8, с. 6–7]. Воссоединению 1780–1784 годов отводилась роль демонстрации силы и устрашающего фактора в дипломатической игре. Оно ограничилось небольшим масштабом и не было да и не могло быть продолжено. Продолжение наступления на унию автоматически вело к обострению отношений с Речью Посполитой, ухудшению положения православного населения в Польше, обвинениям России в средневековом варварстве и падению авторитета императрицы в европейском обществе, которым, как известно, она очень дорожила. К этому нужно добавить, что присоединение к православию 80 униатских приходов нанесло серьезный удар по межконфессиональному миру в присоединенных от Польши по первому разделу губерниях. По-видимому, императрица полагала это приемлемой ценой за достижение своих целей.

Вторая волна воссоединения униатов в царствование императрицы Екатерины II была связана с тем, что в процессе окончательного упразднения Речи Посполитой перед правительством Российской империи открылась перспектива решительного изменения конфессиональной ситуации в новоприсоединенных областях. Об этом прямо говорится в «Записке об упразднении греко-униатских монастырей в Западной России», датированной 28 февраля 1828 года и подготовленной в канцелярии министра народного просвещения А.С. Шишкова. Этот не подлежащий обнародованию документ был составлен в ходе подготовки реформирования унии согласно плану общего воссоединения униатов, предложенного прелатом Иосифом Семашко 5 ноября 1827 года. В нем сообщается о том, что Екатерина II в 1795 году предпринимала шаги по ослаблению церковно-административных структур унии, отстраняла от деятельности униатских епископов, ограждала униатов от

влияния польского общества и латинского духовенства в целях полного искоренения унии в России [7, с. 517–538, 524–525].

Воссоединение униатов с православными в 1794–1795 годах представляло собой начало реализации широкомасштабного проекта упразднения унии. Этот проект был теоретически обоснован и детально разработан архиепископом Евгением (Булгарисом) в трактате под названием «О лучшем способе воссоединения униатов с Православной Церковью» [5]. Трактат был написан в первой половине 1793 года по инициативе обер-прокурора Святейшего Синода графа Алексея Ивановича Мусина-Пушкина [20, р. 85]. Интерес представляет то, как Екатерина II сформулировала задачу антиуниатского проекта. Она дала распоряжение Мусину-Пушкину, чтобы Святейший Синод рассмотрел и составил развернутый ответ на вопрос: «Как лучше и пристойнее можно польских униатов обратить и соединить с Православной Греческой Церковью?» [6, с. 155]. То есть речь шла о составлении такого проекта воссоединения униатов, в котором не предусматривалось нарушение принципов свободы совести и веротерпимости.

Архиепископ Евгений (Булгарис) блестяще справился с поставленной задачей. Всего в своемopusе он описал семь способов воздействия на униатов в целях их возвращения в православие. Он исходил из православного представления о том, что Римская Церковь откололась от тела Вселенского Православия, из-за чего оказалась неспособной хранить Истину, не сумела противостоять появлению неизвестных древней Церкви догматов. В результате она стала еретической, хотя Булгарис нигде в своей рукописи прямо не называет латинство ересью.

Преосвященный Евгений высказал мысль, что униатов нельзя вернуть в православие: 1) с помощью насильственных мер; 2) посредством церковного православно-униатского Собора; 3) проведением открытых дискуссий; 4) изданием полемической литературы. Эти четыре способа, согласно его взгляду, не могут привести к желаемому результату, более того, они могут иметь прямо противоположные последствия, то есть униаты еще более укрепятся в своих заблуждениях.

Пятый способ состоит в назначении в местности компактного проживания грекокатоликов специально подобранных, образованных, благоразумных, благочестивого жития священнослужителей всех рангов и степеней.

Шестой способ заключается в открытии среди униатов православных школ, в которых дети униатов и православных должны были бы обучаться совместно. Особое внимание автор акцентирует на тщательном подборе преподавательского состава.

Седьмой способ – наставление униатов в православной вере православным духовенством и учителями школ. Упор должен был делаться не на споры, а на постоянное напоминание того факта, что в первые века христианства Церковь была едина; после разделения в Восточной ее части не были введены никакие новые догматы, а в Западной части появились неизвестные ранее истины веры [5].

Способы с пятого по седьмой, рассмотренные в едином комплексе, – это не что иное, как совет развернуть среди униатов – подданных православного монарха – православную миссию, такую, какая на основании православной экклезиологии должна организовываться среди иноверцев. Трактат Евгения (Булгариса) представлял собой проект государственно-церковной миссии. По его замыслу, государство должно было инициировать, организовать и обеспечить всестороннюю поддержку просветительской и церковной миссии среди униатов. Надо отметить, что проект Булгариса в полной мере отвечал требованию соблюдения принципов свободы совести и веротерпимости. Он не предусматривал насильственного разрыва Брестской унии, а также морального давления, правовой и экономической дискриминации пожелавших оставаться в унии людей.

Непосредственным поводом для наступления на унию в целях ее полного упразднения послужили многочисленные обращения самих униатов, письменно выражавших желание отказаться от унии [10, с. 340–348]. 22 апреля 1794 года по распоряжению Екатерины II от имени архиепископа Виктора (Садковского) в границах Минской епархии было опубликовано обращение, в котором униаты призывались безбоязненно присоединяться к православию. При этом императрица вменяла в обязанность генерал-губернатору Т.И. Тутолмину всеми имеющимися в его распоряжении средствами предотвратить беспокойство среди местного населения и пресекать любые беспорядки. Тутолмин должен был наблюдать, чтобы никто из помещиков-католиков, чиновников, а также представителей духовенства униатского и латинского обрядов не препятствовал желающим оставлять унию. Всякое нарушение как действие, направленное против государства и монаршей воли, должно было приравняться к уголовному преступлению, подлежало суду и влекло за собой лишение имений. Гражданская власть освобождалась от введенной ранее обязанности проверять в каждом отдельном случае подлинность желания каждого униатского прихода присоединиться к православию. Прошения униатов должны были прямо поступать к архиепископу Виктору (Садковскому) для немедленного исполнения, а униатское священноначалие лишь ставилось в известность о случившемся [29, с. 509–511]. 18 мая 1795 года, убедившись в том, что униаты в Минской епархии массово переходят в православие, императрица повелела распространить действие этого обращения на Могилевскую епархию [30, с. 699–700]. Несколько позже был издан указ, запрещавший всякое насилие в делах веры и утверждавший неизменную приверженность правительства веротерпимости. В этом законодательном акте, помимо прочего, впервые однозначно раскрывалась цель правительственной политики в отношении униатов. В его тексте прямо говорилось, что воссоединение униатов с православными «наивышше сблизит их с Россиянами, и они ни мало не должны уже бояться, чтобы когда либо от Нашей Державы отторгнуты были» [31, с. 617].

Действия правительства послужили возвращению к православному вероисповеданию 1552 священнослужителей и 1 572 067 верующих [9, с. 124]. Не во всех приходах униатские духовные лица соглашались присоединяться к Русской Православной Церкви. Для замещения возникавших вакансий Святейшим Синодом было постановлено из соседних с западными губерниями православных епархий – Киевской, Новгородской, Смоленской, Черниговской, Могилевской – присылать лучших священников, чтобы они стали достойными помощниками местному воссоединенному духовенству в деле возрождения православия. Например, из Черниговской епархии в западные губернии было отправлено 57 священнослужителей [10, с. 354].

6 сентября 1795 года Екатерина изменила иерархическую структуру униатского церковного объединения. Были уволены на покой униатский митрополит Феодосий (Ростоцкий) и все прочие униатские епископы. Учреждалась единственная епархия – Белорусская, управление которой поручалось архиепископу Ираклию (Лисовскому). Эта епархия простиралась от Киева до Каменец-Подольска на юге и по Гродно, Курляндию, Вильно и Полоцк на севере [32]. Она объединяла 2,5 млн верующих [23, с. 34]. Монастыри ордена базилиан лишались орденского управления и переводились в подчинение преосвященному Ираклию. Та часть монастырей, в которых монахи не содержали школы и не занимались социальным служением, признавалась «обществу бесполезной» и подлежала закрытию [33]. Это было последнее действие императрицы Екатерины II в отношении унии. Оно ослабляло греко-католические церковные структуры, делало их малоспособными противодействовать православной миссии, которая должна была развернуться в ближайшее время. Однако со смертью императрицы Екатерины II в ноябре 1796 года процесс искоренения унии остановился.

События воссоединения униатов 1794–1795 годов отличались следующими характерными особенностями. Во-первых, российское правительство не готовило униатов к воссоединению с помощью миссии специально подобранным православным духовенством и деятельности сети школ, в которых детей униатов должны были учить основам православной веры. Опираясь на наличие официально зафиксированных фактов желания многих верующих украинско-белорусского региона отказаться от униии, всем без исключения униатам, ставшим подданными императрицы Екатерины, просто было предложено перейти в православие. Во-вторых, переводы православных священников в западные губернии не были связаны с развертыванием православной миссии. Они стали следствием неожиданно возникшей проблемы отказа значительного числа униатских духовных лиц идти в православие вслед за своей паствой и заранее не входили в планы правительства и Святейшего Синода.

Резкое наступление на унию в 1794–1795 годах выявило: во-первых, несоответствие многих российских чиновников высоким требованиям, которые в своем трактате архиепископ Евгений предъявлял представителям православной государственной власти, ответственным за православную миссию; во-вторых, эти события открыли трагическую неготовность православного духовенства к выделению из своей среды миссионеров высокого уровня и общению с воссоединенной паствой. Об этом свидетельствуют многочисленные исторические источники как официального, так и личного происхождения [см., напр., 15; 4, с. 301–302]. Негативные факты такого рода, имевшие место во время этой волны воссоединения подробно описаны в исторической литературе и очень любимы историками, выступающими на современной Украине и в Белоруссии с националистических позиций, а также теми исследователями, которые критикуют синодальный период истории Русской Церкви [см., напр., 12, 3]. Тем не менее нельзя отрицать того, что действия правительства России в отношении униатов в это время отличались прагматизмом, учитывали сложность задачи и особенности региона. Действительно, не имело никакого смысла организовывать православную миссию среди тех униатов, которые и так были настроены отказаться от униии. Нужно было принимать во внимание фактор времени, а также конфессиональную, социально-экономическую и общественно-политическую обстановку в крае. Белорусские и украинские крепостные крестьяне-униаты находились в полной моральной и материальной зависимости от помещиков-католиков. Большое влияние на них имело латинское духовенство. В таких обстоятельствах задержка наступления на унию вела к быстрой утрате того положительного для православия положения, которое сложилось сразу после второго раздела Речи Посполитой. В руках католической знати и католического духовенства имелось много рычагов, с помощью которых можно было отвлечь от перехода в православную веру даже тех униатов, которые официально выразили такое желание без всякой православной миссии.

Таким образом, в ходе воссоединения униатов с православными в правление императрицы Екатерины II прослеживается: 1) понимание того факта, что без прекращения действия Брестской церковной униии полноценная и прочная имперская интеграция приобретенных от Речи Посполитой регионов была затруднена; 2) построение системы действий в отношении униатов с учетом складывавшихся обстоятельств как во внутренней, так и во внешней политике империи; 3) неуклонное стремление следовать принципам веротерпимости и свободы совести. Отступлением от последнего принципа можно назвать искусственное удерживание в униии тех верующих, которые желали перейти в православие в период с 1772 по 1780 год, а также запрещение переходить в унию и латинский обряд тем, кто формально числился членом Православной Церкви. Первое было обусловлено государственным интересом поддержания межконфессионального мира на вновь присоединенных территориях и обеспечивалось подчинением Православной Церкви государству. Второе являлось следствием законодательного оформления господствующего положения православия в Российской империи.

Усилия правительства императрицы Екатерины II, направленные на упразднение церковной унии, можно рассматривать как оправданные с точки зрения государственно-церковных интересов Российской империи. В то же время очевидно, что реализуемые подходы не позволяли быстро решить униатскую проблему и не могли привести к полному прекращению действия Брестской церковной унии в пределах России. Значительным препятствием на пути разрыва унии являлась неготовность к осуществлению антиуниатского проекта православного духовенства и представителей государственной власти на местах. Оба эти недостатка были преодолены через несколько десятилетий тем, что инициатива упразднения унии в правление императора Николая I исходила уже не от правительственных структур и Православной Церкви, а из среды униатского духовенства.

Литература

1. Акты, издаваемые Виленскою Археографическою комиссиею. Т. XVI: Документы, относящиеся к истории церковной Унии в России. Вильна: Тип. А.Г. Сыркина, 1889. 704 с.
2. *Буглаков М., свящ.* Преосвященный Георгий Конисский, Архиепископ Могилевский. Минск: Виноград, 2000. 656 с.
3. *Галанов М.М.* Политика российского самодержавия и позиция Русской Православной Церкви в отношении католиков и униатов в годы царствования Павла I: дис. ... докт. ист. наук. СПб., 2014. 536 с.
4. *Добрынин Г.* Истинное повествование, или Жизнь Гавриила Добрынина, им самим писанная в Могилеве и в Витебске. 1752–1823: в 3 ч. 2-е изд. СПб.: Печатня В.И. Головина, 1872. 380 с.
5. *[Евгений (Булгарис), архиеп.]*. Записка архиепископа Евгения Булгариса о лучшем способе воссоединения униатов с православною церковью // Христианское чтение. 1887. Ч. 2. С. 19–93.
6. *Евгений (Болховитинов), митр.* Евгений Булгар, бывший Славенский и Херсонский архиепископ // Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина грекороссийской церкви: в 2 т. 2-е изд. Т. 1. СПб.: В тип. Ивана Глазунова и его попечением, 1827. С. 145–163.
7. Записка об упразднении греко-униатских монастырей в Западной России 28 февраля 1828 года // Русская старина. 1870. 2-е изд. Т. 1. С. 517–538.
8. Канфессіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; навук. рэд. У.І. Навіцкі. Мінск: ВП «Экаперспектыва», 1998. 340 с.
9. Канфессійны фактар у сацыяльным развіцці Беларусі (канец XVIII – пачатак XIX ст.) / В.В. Яноўская [і інш.]; навук. рэд. В.В. Яноўская; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т гісторыі. Мінск: Беларуская навука, 2015. 496 с.
10. *Коялович М.О.* История воссоединения западнорусских униатов старых времен. Минск: Лучи Софии, 1999. 400 с.
11. *Коялович М.О.* Ясон Смогоржевский, полоцкий униатский архиепископ, в последствии униатский митрополит // Журнал Министерства народного просвещения. 1873. Ч. CLXV. С. 31–59.
12. *Марозава С.В.* Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). Гродна, 2001. 352 с.
13. Полное собрание законов Российской Империи (ПСЗРИ). Собрание Первое. 1649–1825 гг.: в 50 т. / под ред. М.М. Сперанского. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. 1830. Т. 19, 20, 22, 23.
14. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов: в 2 т. Т. 2: 1781–1839. СПб.: Синодальная тип., 1907. 1631 с.
15. Рапорт Минского губернатора Корнеева имп. Павлу о Православии в Минской губернии. 6 июля 1797 г. // Русский архив. 1869. Т. 12. Стб. 1559–1566.
16. По донесению белорусского Епископа Георгия с требованием указа о том, как поступать с людьми, желающими вступить из униатской веры в православную // РГИА. Ф. 796. Оп. 53. Д. 322. Л. 35–38.
17. По определению Синода, о затребовании от синодального члена, Псковского архиепископа Иннокентия и Могилевского епископа Георгия ведомостей о количестве униатских церквей, ставших православными в их епархиях и уездах, и о количестве православных церковнослужителей в этих церквах // РГИА. Ф. 796. Оп. 62. Д. 217.
18. О сообщении в Департамент духовных дел иностранных исповеданий сведений о числе присоединившихся униатов в Западных губерниях // РГИА. Ф. 797. Оп. 16. Д. 38385.
19. *Смолич И.К.* История Русской Церкви 1700–1917: в 2 ч. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. Ч. 2. 799 с.
20. *Batalden S.K.* Catherine II's Greek prelate: Eugenios Voulgaris in Russia. 1771–1806. New York: East European Monographs, 1982. 197 p.
21. *Likowski Edw.* Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku, uwazane glownie ze wzgledu na przyczyny jego upadku. Poznan, 1880. 495 s.
22. *Mironowicz A.* Diecezja bialoruska w XVII i XVIII wieku. Bialystok: Wydawnictwo uniwersytetu w Bialymstoku, 2008. 351 s.
23. *Radwan M.* Carat wobec kościoła greckokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839. Roma; Lublin: Polski instytut kultury chrześcijańskiej, 2001. 504 s.

24. Трактат между Россией и Польшей – о восстановлении мира между обеими Державами и о присоединении к России некоторых от Польши земель // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 19. № 14042.
25. О препоручении в Духовное управление Католическому Епископу всех Римских Католических монастырей и церквей, как в присоединенных от Польши Провинциях, так и во всех городах находящихся, а Униатскому Архиепископу всех Униатских монастырей и церквей в одних только новоприобретенных Провинциях; о бытии при них Духовных Консисториям; о содержании их; о подаче жалоб на решения их и об необнародовании Папских булл и повелений без Высочайшего соизволения // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 19. СПб., 1830. № 13922.
26. Об учреждении Консисторий для управления духовными делами Униатских церквей в Полоцком и Могилевском Наместничествах // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 20. СПб., 1830. № 15028.
27. О бытии в Польше для удобнейшего охранения исповедующих Греко-Российский закон Епископу и о именовании его Епископом Переяславским и Бориспольским // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 22. СПб., 1830. № 16173.
28. О бытии всем вообще монастырям и всему духовенству Униатского исповедания в зависимости у Полоцкого Архиепископа // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 22. СПб., 1830. № 16122.
29. Об устранении всяких препятствий к обращению Униат к Православной Греческой Церкви // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 23. СПб., 1830. № 17199.
30. О публикации в Губерниях Могилевской и Полоцкой Пастырской грамоты о восстановлении Православной Восточной веры и о причислении Полоцкой Губернии в число Епархии Могилевского Архиепископа // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 23. СПб., 1830. № 17333.
31. О неупотреблении никаких принуждений и насилий при обращении Униатов в Греческую веру // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 23. СПб., 1830. № 17290. С. 615–617.
32. О учреждении в Губерниях: Минской, Волынской, Подольской и Брацлавской Православной Епархии и об устройстве Униатских церквей // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 23. СПб., 1830. № 17391. С. 791–793.
33. Именной, данный Минскому, Волынскому, Подольскому и Брацлавскому Генерал-Губернатору Тутолмину. О приписании остающихся по сим Губерниям в Унии монастырей и церквей к Епархии Белорусской // ПСЗРИ. Собр. 1. Т. 23. СПб., 1830. № 17384. С. 772–773.

Аннотация. В статье прослеживаются этапы воссоединения униатов с православными в пределах Российской империи в последней четверти XVIII века. Рассматриваются основные события, их предпосылки, подходы, применявшиеся правительством императрицы Екатерины II и Русской Православной Церковью к прекращению действия Брестской церковной унии, их особенности и эффективность. Делается вывод о том, что правительственные круги Российской империи в конце XVIII века хорошо понимали значение униатской проблемы для прочного включения приобретенных от Польши территорий в общеимперское тело, в своей политике руководствовались государственными интересами, неуклонно стремились соблюдать принципы веротерпимости и свободы совести. Значительным препятствием на пути разрыва унии являлась неготовность к осуществлению антиуниатского проекта православного духовенства и представителей государственной власти на местах.

Ключевые слова. Российская империя, Екатерина II, православие, католичество, уния, Церковь, правительственная политика, воссоединение, интеграция, веротерпимость, свобода совести.

Protopriest Alexander Romanchuk, MA in Theology (Grodno), Head, Department of Church History and Church-Practical Disciplines, Minsk Theological Seminary, Chairman, Synodal History Committee, Byelorussian Exarchate, Moscow Patriarchy, E-mail: romanchuk_alex@mail.ru

The Return to Orthodoxy of Byelorussian and Ukrainian Uniats During the Reign of the Empress Catherine II (1780 – 1795). The Experience of Integration in the Russian Empire

Abstract. In the article the author examines the stages of the Uniats reunification with the Orthodox Christians in the Russian Empire in the last quarter of the 18th century. The author examines the main events, their preconditions and approaches that were used by the government of the empress Catherine II and Russian Orthodox Church to terminate the activities of Brest Church Union, he also pays attention to the specific features and effectiveness of those activities. The author comes to the conclusion that the ruling circles in the Russian Empire in the end of the 18th century were acutely aware of the importance of the Uniats problem for incorporating the former Polish territories into the empire and were guided by the state interests in their policy while aspiring to stick to the principles of liberal tolerance towards religion and liberty of conscience. The process of breaking the Union was hindered by the unpreparedness of the local Orthodox clergy and administration to pursue the anti-Union project.

Keywords: Russian Empire, Catherine II, Orthodoxy, Catholicism, the Union, Church, Government Policy, Reunification, Integration, Religious Tolerance, Liberty of Conscience.

Екатерина Великая и память о святом благоверном князе Михаиле Черниговском в XVIII веке

В день Введения во Храм Пресвятой Богородицы, 21 ноября (2 декабря) 1774 года, по именному указу императрицы Екатерины II в Архангельском соборе Московского Кремля была установлена серебряная рака с мощами святых мучеников – великого князя Михаила Всеволодовича Черниговского и его боярина Федора, которая с тех пор находится на этом месте. «В ногах» святых было помещено специально написанное по этому случаю «Житие и страдание», в котором подчеркивалось, что великомученики пролили свою кровь «за Христа Господа и Отечество» [7, л. 36 об.]. Это было уже третье по счету (если считать с момента принесения останков святых из Орды в Чернигов в середине XIII века) перенесение мощей Михаила и Федора, убитых в ставке хана Батыя 20 сентября 1246 года. Второе перенесение – из Чернигова в Москву – произошло в 1570-х годах по инициативе Ивана IV. С этого момента мощи хранились в специально возведенном в Кремле храме святых Михаила и Федора Черниговских в Кремле.

Представление о том, что убиенные в Орде великомученики князь Михаил Черниговский и боярин его Федор пострадали не просто за веру, но и «за веру и Отечество», к этому времени уже сформировалось. Это произошло, по-видимому, уже к середине XVI века. По крайней мере в «Слове похвальном Филолога черноризца», посвященным памяти святых и помещенном в Великие Четыи Минеи митрополита Макария [20, с. 86–101], уже читается обращение к святым: «О мучеником изряднии! Вы же насъ свыше назирайте! Аще бо страдати *изволисте церкви ради и за люди отечства вашего* тогда, много паче нынъ *заступайте церковь и отечство свое от враговъ навѣта!*» [2, стб. 1335; 38, с. 276]. Текст писался в период, когда черниговские мученики, наряду с Александром Невским и другими князьями, были канонизированы в качестве общерусских святых. Тема служения «вере и Отчеству» получила развитие и в кондаке на перенесение мощей святых (1570-е годы), авторство которого приписывается самому Ивану IV. В нем царь обращался к святым за молитвенной помощью в «соблюдении» Отчества от внешних врагов: «И нынъ в пренесении мощей твоихъ нас свыше назирай и Христа, Бога нашего, молитите бѣ о нас молимся, яко спастися намъ и державы царствия непоколебимо, *отечество ваше соблюсти о всѣхъ противныхъ иноплемнных, и междуособных ратей, и мятежа, и оскудения*» [41, с. 304–305; 31, с. 115–116].

Таким образом, еще при Иване IV религиозному подвигу благоверного князя и его боярина, отказавшихся проходить в ставке Батыя через языческий обряд поклонения идолам и за это поплатившихся своими жизнями, придавался государственный смысл. Этому не мешало даже то обстоятельство, что сам Михаил Всеволодович в момент нашествия не оказал сопротивления завоевателям, бежав от них за пределы Русской земли. О бегстве

Рудаков Владимир Николаевич, кандидат филологических наук, главный редактор журнала «Историк». E-mail: ps-rudakov@yandex.ru



Михаила Всеволодовича от татар открытым текстом говорилось не только в ранних летописях, составители которых, вполне возможно, не испытывали особых симпатий к черниговскому князю, но и в посвященных ему памятниках агиографии, созданных как раз во имя прославления христианского подвига святого [13, стб. 782–789; 35, с. 55, 59, 64]. В начале XIX века первый русский историограф Н.М. Карамзин, опиравшийся в своих изысканиях на эти источники, писал о том, что князь «долго бегал от татар из земли в землю» [15, с. 10, 13, 16, 25]. В этом смысле его полная героизма мученическая смерть в Орде, последовавшая за отказом князя пройти языческие обряды, стала своеобразным искуплением за далекое от героического поведение во время самого нашествия [36, с. 52–61].

«В Кремле оказывает непристойный вид»

Сам по себе осуществленный Екатериной II перенос мощей святого благоверного князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора был вызван обстоятельствами вполне бытового характера, однако впоследствии получил «идеологическое измерение».

Еще 31 августа 1762 года Комиссия, занимавшаяся организацией коронации Екатерины II, направила в Синодальную контору представление, из которого следовало, что храм святых чудотворцев Черниговских на Тайницких воротах, где в то время находились мощи Михаила и Феодора, своим обветшавшим видом портит панораму Кремля. В документе, в частности, отмечалось, что «при Черниговском соборе имеются неисправности, и стены собора зачернели, а как оный собор состоит между коллежскими апартаментами, кои починкою исправляются, а оный не исправляется, чем в Кремле оказывает непристойный вид» [37, с. 16]. Спустя семь лет, в 1769 году, проблема получила комплексное решение: в связи с началом строительства по проекту В.И. Баженова Большого Кремлевского дворца приказные палаты и находящуюся над ними церковь святых Михаила и Феодора решено было снести. Тогда же было произведено исследование мощей. По его итогам 3 октября 1769 года московский архиепископ Амвросий (Зертис-Каменский) писал о том, что в храме удалось обнаружить лишь мощи одного человека, а не двух. «В помянутой церкви оказались точию благоверного князя Михаила мощи, положенныя в неукрашенной ничем и весьма просто сделанной из красной меди в два аршина с четвертью гробнице с имеющеюся на раке и на покровах надписью имени единого святого Михаила; боярина же его святого Феодора мощей во оной раке и церкви не явствует» [11, с. 70, 74].

Архиепископ Амвросий предложил избрать новым местом упокоения мощей Архангельский собор Московского Кремля и даже указал возможное место в соборе, где следовало бы поместить раку («у втораго столпа по правую сторону, на которой почивают мощи св. благоверного царевича Димитрия, удобно, и прилично могут быть оныя поставлены», – отмечал владыка) [37, с. 16–17]. Впрочем, тогда перенос мощей осуществлен не был. Год спустя, 25 августа 1770 года, они были на время помещены в кремлевский Сретенский собор на Сенях, где в итоге находились еще более четырех лет. Именно столько времени заняли подготовительные мероприятия к переносу мощей в Архангельский собор, постоянно прерываемые разного рода привходящими обстоятельствами [12, с. 42].

На всех этапах императрица проявляла значительный интерес к работам. Именно Екатерина поручила академику живописи А.П. Лосенко создать «на медных досках» новый образ черниговских чудотворцев, чтобы этот образ можно было разместить на крышке раки (чтобы «прикладываться»), а также икону «Черниговские чудотворцы» для надгробного иконостаса. Однако из-за скоростной смерти художника заказ был передан профессору Петербургской академии живописи Г.И. Козлову, который выполнил его в 1773 году [11, с. 72–73, 10, с. 200–203].

При этом с самого начала предполагалось, что вместе со специально созданной серебряной ракой в соборе будет помещена памятная доска с сопроводительной надписью. Работа над текстом велась с конца 1760-х годов, Екатерина II лично участвовала в редакции [35, с. 96–97]. Однако из-за начавшейся русско-турецкой войны, а затем и разразившейся в Москве эпидемии чумы изготовление раки и памятной доски, в итоге обошедшее казне в немалую сумму (14 980 рублей) [11, с. 71]), было приостановлено. К тому же в ходе чумного бунта 1771 года был убит инициатор переноса мощей – архиепископ Амвросий, активно трудившийся над составлением памятной надписи. Работы удалось возобновить лишь с весны 1772 года. Однако после заключения 10 (21) июля 1774 года Кючук-Кайнарджийского мира с Османской империей – в связи с долгожданной победой над турками – в текст надписи, над которой работал Амвросий, потребовалось внести существенные дополнения, которые были выполнены его преемником на московской кафедре – епископом Крутицким Самуилом (Миславским) [35, с. 95–98; 11, с. 70].

В итоге получилась надпись из 44 строк начинавшаяся с посвящения «Приспомятному Святому Михаилу, князю Черниговскому, от корня равноапостольна Владимира Великого в седмой степени происшедшему, за *Веру и Отечество* с другом своим Феодором боярином во Орде от Батыя в 1244 лето 20-го семптемвриа пострадавшему». (В текст вкралась явная хронологическая ошибка: свв. Михаил и Феодор погибли в Орде не в 1244, а в 1246 году [см. 21, стб. 471].) Впрочем, сюжету гибели святых в Орде было посвящено всего 9 строк. Остальное пространство в 35 строк занимал текст, прославлявший саму «Благочестивую, Великую, Премудрую, Победами и Миром превознесенную Императрицу Екатерину II, Матерь Отечества». При этом в основном перечислялись ее заслуги, связанные с недавними победами над турками («кичение Оттоманской Порты низложившая, неприступную Бендерскую крепость в прах и пепел обратившая, победоносное свое оружие за Дунай распространившая, сожжением и совершенным турецкого флота в архипелаге при Чесме истреблением прославившаяся, Молдавии, Валахии и архипелагским островам вожделенные выгоды утвердившая, народам, обитающим в Крыму, Кубане и Тамане свободу даровавшая, одержанием пристаней Керчи, Ениколи и Кинбурна к новым промыслам и кораблеплаванию в Черное и Белое море путь отверзшая»). В тексте, помещенном на раке с мощами святых, Екатерина была поименована как «всех единоверных грековосточных христиан надежда, покров и избавление», а также (в связи с произошедшим незадолго до этого первым разделом Речи Посполитой) отмечалось, что она «всю вселенную великими своими делами, в России и Полше собывшимися» удивила [35, с. 97].

По воле низложительницы орд

Очевидно, что после победы над Портой перенос мощей почитаемых мучеников в глазах Екатерины приобрел более актуальный политический смысл. В именном указе от 14 октября 1774 года императрица специально отмечала, что это делается «в благодарность Господу Богу за победоносно оконченную войну с турками» [22, с. 246]. Прекрасно понимая значение православия в жизни русских людей, а также – вслед за Петром Великим – силу и значение церковной проповеди (в самом широком смысле слова), она использовала акт перенесения мощей для пропаганды собственных военно-политических побед. Еще летом 1771 года императрица с удовлетворением сообщала Вольтеру о своих впечатлениях от успеха русских войск: «Эта война была для меня чрезвычайно удачна, что меня, разумеется, очень радовало; я говорила: “Россия делается известной благодаря ей; все увидят, что это народ неутомимый; что у него есть люди высокого достоинства, со всеми качествами, образующими героев; увидят, что она не нуждается в средствах и что она может защищаться и энергично воевать, когда на нее несправедливо нападают» [3, с. 138].

Немудрено, что Екатерина II была довольна заключенным в Кючук-Кайнарджи мирным договором, который оказался весьма благоприятен России [24, с. 378]. «Этот мир достался нам нежданно-негаданно. Он хорош и почетен, и все им довольны, и я также», – писала императрица 3 августа 1774 года барону Ф.М. Гримму [1, с. 430].

Действительно, помимо некоторых территориальных приобретений и свободного судоходства в Босфоре и Дарданеллах Россия получила право защищать единоверцев в Османской империи, «то есть в сущности была признана покровительницей православных за пределами своих границ», а, значит, приобретала возможность вмешиваться во внутренние дела соседней – исторически враждебной ей – державы [9, с. 68]. К тому же эта победа ставила точку в многовековой истории противостояния с Крымским ханством – последним осколком некогда могущественной Золотой Орды. По условиям мирного договора, этот давний вассал Порты приобретал независимость от Османской империи, что в будущем открывало дорогу для его присоединения к России. Все это рассматривалось как крупный успех не только в длительной борьбе с враждебными по отношению к России государствами (Османской империей и Крымским ханством), но и существенно шире – в противостоянии православия с «поганством» [30, с. 16–17].

В известном смысле победа в русско-турецкой войне 1768–1774 годов была своеобразным реваншем за поражения, многократно случавшиеся в прошлом. Актуализация памяти о погибших по приказу Батыя святых мучениках, увязанная с победой над турками, как нельзя лучше позволяла вписать екатеринскую викторию в более широкий исторический контекст. Ведь именно черниговский князь и его боярин стали одними из первых жертв периода гонений «поганных» на «Веру и Отечество», во имя которых, как было сформулировано в надписи на раке, святые приняли страдания и мученическую смерть. Правда, имя Батыя в самой надписи было упомянуто лишь однажды, зато более пространная отсылка к эпохе нашествия была сделана за счет изобразительных средств. К сожалению, сами серебряные пластины, которыми была декорирована рака, были утрачены в 1812 году во время пребывания в Кремле французской армии [11, с. 72]. Однако в «Книге записи поступивших в Архангельский собор вещей» за 1774–1781 годы сохранилось описание утраченных частей раки. Согласно этому описанию, изначально на самой раке «в квадратной раме на серебре с украшением приличным, черною работою» был изображен «приступ ко граду Киеву нечестиваго Батыя с его воинством», а также «в таковом же квадрате с равным подобием <...> начертано взятие святого князя с боярином его к Батыю» [11, с. 71–72; 12, с. 43].

Изображение «приступа ко граду Киеву нечестиваго Батыя с его воинством» на раке с мощами черниговского князя в этом смысле весьма показательны. Ведь в действительности самого Михаила Черниговского в конце 1240 года [19, с. 17–18] – то есть в тот момент, когда Батый штурмовал «мать городов русских», в Киеве не было. Более того, как следует из Ипатьевской летописи, еще задолго до взятия Киева Батыем князь покинул город, власти над которым добивался долгие годы, и «бежал», по выражению летописца, вслед за сыном в Венгрию [13, стб. 782]. Поэтому, строго говоря, помещенное на княжеской раке изображение взятия Киева татарами не могло иметь никакого отношения к биографии самого святого. Зато оно вполне вписывалось в общую «идеологию» прославления Михаила Всеволодовича Черниговского не просто в качестве князя-мученика, но и как пострадавшего за «Веру и Отечество» правителя русской земли, поскольку Киев к этому времени давно уже рассматривался в качестве предшественника Москвы как центра русской государственности [42, с. 536–541], и в этом смысле Михаил воспринимался как предок всех последующих русских правителей, в том числе и самой Екатерины.

Таким образом, можно предположить, что, используя соответствующие зрительные и вербальные образы, Екатерина недвусмысленно давала понять: победоносным завер-

шением войны с Османской империей она подводила черту под обширной главой русской истории, начавшейся с покорения Батыем русских земель. Судя по всему, эта мысль «считывалась» не только современниками, но и ближайшими потомками императрицы. Не случайно в вышедшей в 1839 году книге Н.Д. Иванчина-Писарева, фактически первой светской биографии «Михаила, великого князя Киево-Черниговского и боярина его Феодора», было специально отмечено, что перенос мощей святых в 1774 году произошел по воле «победоносной Екатерины, конечной низложительницы Орд Могольских» [12, с. 28].

«Сим открытием не очень довольны»

Впрочем, это был лишь «первый подход» к теме. Вскоре, вероятнее всего в конце 1770-х – начале 1780-х годов [14, с. 329], императрица, всегда имевшая интерес к прошлому России, приступила к систематическим занятиям историей. Их итогом стало написание ею обобщающих «Записок касательно российской истории». Начиная с 1783 года она анонимно печатала их в журнале «Собеседник любителей российского слова» (впервые под именем Екатерины «Записки» были выпущены отдельным изданием в 1787–1794 годах) [31, с. 170].

Это время – важный рубеж не только в эволюции мировоззрения самой императрицы, но и в общественной жизни России. Именно с этого периода начинается активное изучение прошлого: «попытки осмыслить новое состояние России с неизбежностью приводили к вопросу о том, чем была Россия до привития ей европейских форм культуры» [38, с. 7–11]. Фактически стране, выдвинувшейся усилиями Петра Великого да и самой Екатерины на первые роли в европейской политике, суждено было не просто «заново обрести собственную историю», но и доказать ее древность, не менее почтенную и героическую, чем у других европейских народов.

При этом «ко второй половине XVIII века были в значительной мере утрачены механизмы воспроизводства исторической памяти, существовавшие в Московской Руси», и в этом смысле «русская история была еще почти неизвестна самим русским людям». В новых исторических условиях «новая» Россия нуждалась в воссоздании собственной истории уже в иных формах, соответствующих ее «политическому» статусу и его подтверждающих» [14, с. 328–330]. Откликом на эту потребность стало зарождение собственно российской исторической науки, и как результат появление обобщающих трудов о прошлом России, отвечающих актуальным на тот период веяниям времени. В их числе «Записки» Екатерины II занимали далеко не последнее место.

Всерьез занявшись изучением русской истории, императрица приложила руку к корректировке образа Михаила Всеволодовича Черниговского в той части, которая касалась его поведения во время нашествия Батыя. В своих «Записках» «конечная низложительница Орд Могольских» предложила свою версию того, почему черниговский князь покинул Русскую землю в самый драматический для нее момент. При этом Екатерина не стала использовать (вероятно, с ее точки зрения, не вполне достойное памяти святого) слово «бегство». Она изложила дело куда более тонко: по ее версии, князь «уехал из Киева во след сына своего Ростислава во Угры, дабы домогаться помочи от них; татары же гнались за ним, но не достигли» [6, с. 110]. И хотя источники по истории XIII века не сохранили свидетельств в пользу такой трактовки событий, императрица, судя по всему, сочла ее более соответствующей представлениям о том, как должен был вести себя в подобной обстановке правитель, снискавший благодарную память потомства.

Работая над своими «Записками», Екатерина II «без всякого сомнения создавала официальную версию истории России, своего рода канон, согласно которому, как она счи-

тала, должны были быть написаны и все новые исторические сочинения» [14, с. 330]. При этом она, видимо, ставила целью дать более рациональные трактовки тех непонятных, с ее точки зрения, мест летописей, которые, как она полагала, могли бросить тень как на русскую историю в целом, так и на деятельность тех или иных русских князей. «Дневник» кабинет-секретаря императрицы А.В. Храповицкого, помогавшего Екатерине в том числе и в работе над «Записками», дает ясное представление на этом счет. Например, в записи от 27 июля 1791 года он описал работу Екатерины над историческим сюжетом, связанным с гибелью на реке Сити великого князя владимирского Юрия Всеволодовича.

Самые ранние из дошедших до нас версий этого события содержатся в Ипатьевской, Новгородской первой старшего извода и Лаврентьевской летописях. При этом последние две, передавая рассказы, составленные во второй половине XIII века [34, с. 55], по-разному трактуют обстоятельства гибели князя. (Ипатьевская само место смерти князя – реку Сить – и вовсе не упоминает, рассказывая лишь о факте гибели Юрия Всеволодовича [13, стб.779]).

Лаврентьевская, отразившая взгляд книжников Суздальской земли, сообщала, что великий князь Юрий накануне нашествия Батыея покинул Владимир-на-Клязьме, чтобы собрать войска для дальнейшей борьбы с татарами. И только в этой летописи говорится о том, что между русскими и татарами произошла битва («быть съча зла»). Согласно Лаврентьевской летописи, великий князь отправился на Волгу, ожидая там подхода своих братьев Ярослава и Святослава Всеволодовичей, и вместе с племянниками Васильком, Всеволодом и Владимиром Константиновичами остановился на реке Сити. Там и произошло сражение с татарами, неожиданно для Юрия окружившими его войска [21, стб. 461]. Князь принял бой, в ходе которого и был убит. Однако критически настроенный по отношению к Юрию Всеволодовичу составитель Новгородской первой летописи, подтверждая факт отъезда великого князя из столицы, давал совершенно иную трактовку этого поступка. По словам новгородского летописца, «князь же Юрьи выступи из Володимира и бѣжа на Ярославль» [29, с. 75]. При этом новгородец весьма нелицеприятно писал и о гибели Юрия. Упомянув, что князь «бежал на Ярославль», летописец отметил, что татары «погнашася по Юрьи князи», тот же, узнав об этом, «начал полкъ ставити около себе». То есть из этого сообщения следовало, что Юрий вопреки тому, что сообщала о нем Лаврентьевская летопись, вовсе не собирался изначально оказывать сопротивление, а всего лишь пытался спастись бегством. И только известие о начавшейся погоне заставило его собирать вокруг себя войска. Но было поздно: «не успѣвъ ничтоже», он опять «побѣже», и только в результате продолжающегося бегства оказался на реке Сити. Здесь татары и настигли Юрия, «и животь свои сконча ту». «Богъ же въсть, како скончася: много бо глаголють о немъ инии» [29, с. 76], – заметил новгородский книжник не просто без всякого сожаления, но, как будто намекая на какие-то не слишком украшающие князя подробности его гибели. «Новгородский летописец, который в своем рассказе о событиях 1237–1238 годов относится к Юрию непочтительно, бросал тень сомнения на обстоятельства его смерти, – писал в свое время Дж. Феннел. – Такого рода догадок об исходе битвы на Сити трудно избежать, когда собственный летописец Юрия столь поразительно избегает подробностей: легко предположить, что он пытался скрыть какие-то, возможно неприятные обстоятельства того, что в действительности произошло» [43, с. 120–121; ср. 8, с. 407, а также 16, с. 149; 18, с. 91–92; 25, с. 91].

Екатерина, судя по всему, имела возможность ознакомиться с обеими версиями. С версией Новгородской первой летописи – непосредственно, поскольку текст был издан в 1781 году [23]. Лаврентьевская же версия к тому времени еще не была известна (рукопись самой летописи лишь в 1792 году оказалась в коллекции графа А.И. Мусина-Пушкина, в силу чего некоторое время носила наименование «Пушкинская»; впервые она была ве-

дена в научный оборот Н.М. Карамзиным при написании «Истории государства Российского». Тем не менее сама трактовка событий на реке Сити, аналогичная рассказу Лаврентьевской, вероятно, была знакома Екатерине в передаче более поздних летописных памятников [15, с. 355; 17, с. VIII].

Судя по всему, императрице хотелось, чтобы в ее «Записках» великий князь Юрий Всеволодович предстал как пусть и неудачливый, но все же отважный правитель. Однако попытка подтвердить более комплиментарную по отношению к Юрию версию Лаврентьевской летописи при помощи «рациональных» рассуждений ей так и не удалась. По словам кабинет-секретаря императрицы, «показывал я реку Сить, в Ярославской губернии. Она впадает в Мологу, а Молога в Волгу. На Сите убит князь Владимир Юрьевич Рязанский от Татар [речь шла о Юрии Всеволодовиче – А.В. Храповицкий допустил ошибку в имени князя, на что обратил внимание еще первый публикатор его «Дневника» Н.П.Барсуков – В.Р.]. *Думали доказать, что он перешел Волгу гораздо ниже, чтобы Татар атаковать; но река Сить показывает, что Владимир [то есть Юрий – В.Р.] бежал к Твери. Сим открытием не очень довольны для сочиняемой Истории»* [5, с. 215] [курсив мой – В.Р.].

Впрочем, это не помешало Екатерине изложить события, избегая обидной для памяти Юрия Всеволодовича трактовки. Прежде всего она представила дело так, что среди советников великого князя были разные мнения по поводу тактики противостояния татарам и поэтому он вынужден был выбирать между двумя предложенными ему, как оказалось, плохими сценариями поведения. «Многие советовали княгиню и все имение и утвари церковныя вывезти в лесные места, а в городе оставить только одних военных для обороны, что татары, уедав не так ко взятию онаго без имения прилежать будут; а хотя и возьмут, нужнейшее и драгоценное сохранено будет». Однако была и иная точка зрения, которая в итоге и возобладала: «другие говорили, что все вывезти вскоре не возможно, токмо тем людей более в робость приведут, и оборонять града прилежно не будут; и для того в городе оставить с княгинею и молодыми князи войска довольно, а великому князю со всеми полками собравшись стать не далеко от града в крепком месте, дабы татары, ведая войска вблизи, не смели города добывать» [6, с. 70–71].

Великий князь выбрал второй вариант и покинул город, однако, Владимир все равно был взят. Узнав об этом, Юрий Всеволодович, который ждал подкрепления на Сити, решил сражаться с татарами («постражду за веру и людей, яже ми дал еси» – якобы произносит он в своей молитве, обращенной к Господу), которые к этому моменту, как оказалось, обошли его полки. Далее в «Записках» показан бой, в котором Юрий Всеволодович проявляет себя мужественным воином: «полки великаго князя весьма храбро бились, и долгое время никто не хотел уступить, но к вечеру стали татары одолевать, и смяв полки великаго князя, убили самага Юрия Всеволодовича и братанича его Всеволода Константиновича, и многих воевод и бояр со множеством войска Владимирскаго и Ростовскаго на месте том» [6, с. 78–79].

Итак, судя по свидетельству А.В. Храповицкого, Екатерина рассчитывала не просто воспроизвести, но и на рациональных основаниях более твердо обосновать комплиментарную версию поведения князя Юрия на реке Сити.

Видимо, из этих же соображений исходила она и рассказывая о действиях Михаила Черниговского. Предложив читателю свою трактовку целей отъезда князя в Венгрию, Екатерина II не стала тиражировать представление о том, что мотивом для побега Михаила стало якобы совершенное им убийство татарских послов

Как сообщала одна из ранних редакций жития святых Михаила и Феодора, «*видѣвъ словеса лести ихъ* [Михаил – В.Р.], *повель я избити, а сам побѣже въ Оугры с домашними своими*» [36, с. 64]. Житийный рассказ о Михаиле Черниговском и боярине его Феодоре был дополнен известием об убийстве Михаилом татарских послов, судя по всему, не позднее начала XIV века [27, с. 198], при этом в более ранних летописных и житийных

рассказах об этом событии не сообщалось. Несмотря на то, что такая трактовка получила дальнейшее распространение в более поздних источниках, А.А. Горский полагает, что нет оснований считать убийство Михаилом послов реальным фактом [4, с. 150–151]. Тем не менее в тексте, помещенном в 1774 году на серебряной раке с мощами черниговских мучеников, этот сюжет был описан в соответствии с приведенной житийной трактовкой: «Егда седяше он на великом княжении киевском, тогда же нечестивый Батый посла татаров своих к нему, прильщая его, да поклонится ему: он же разумев прелесть его, повеле послов тех погубити» [7, л. 36].

Судя по всему, к тому времени, когда Екатерина взялась за составление «Записок касательно российской истории», приписываемый князю поступок в глазах просвещенных людей XVIII века мог выглядеть предосудительным. Об этом свидетельствует, например, «История российского государства» академика И.М. Стриттера, вышедшая в 1800–1802 годах, но написанная им несколько раньше (работу над ней автор начал в 1783 году). Как отмечал И.М. Стриттер, не желая вести переговоры с татарскими послами и «подозревая умысел на его особу», Михаил Всеволодович *«приступил к явному нарушению народного права и к поступку весьма неблагоприятному, а именно к умерщвлению татарских посланников. Поелику за таковой поступок должен был он непременно ожидать мщениа татар, но не рассудил за благо остаться в Киеве, а ушел в Венгрию, куда заблаговременно отправил своего сына. Коль скоро татары о побеге великого князя узнали, послали за ним несколько войск по погоню, которья однакож ни как его настичь не могли»* [39, с. 65–66].

Екатерина, видимо, тоже посчитав, что убийство послов не красит святого, изложила историю несколько иначе, чем это было принято излагать: «князь Михаил Всеволодович Черниговский, военачальники и граждане не приняли льстивых речей татар, и отказали им в здаче города Киева; *посланных же долго задержали, от чего татары заключили, что убили»* [6, с. 110]. Интересно, что ранее примерно такой же прием использовал и автор «Ядра российской истории» А.И. Манкиев, писавший свой труд в шведском плену в 1715 году (впервые он был издан в 1770-м): «полководец Мачакан [то есть Менгу-хан – В.Р.] пришед под Киев, вельми красоте этого города удивлялся, и пославъ ко князю тамошнему Михаилу и гражданам, прельщал их, чтобы город ему здали, но *они его лесть узнав, ничего ему не отвечали*, и так он от города отступив» [26, с. 113–114].

Приведенные примеры редакторской работы императрицы совершенно очевидно показывают, что те средства, которые вполне подходили для церковной пропаганды, в произведениях, посвященных светской трактовке исторических событий, с точки зрения Екатерины, нуждались в существенной корректировке.

В целом же, оценивая подвиг князя Михаила и боярина Феодора, Екатерина II посчитала необходимым отметить их выдающуюся заслугу в сохранении православной веры, угроза которой, по ее мнению, исходила от Батыя, принуждавшего русских князей поклоняться языческим идолам. «Аще не бы сии святые мученики возразили Батыю, он бы всю православную веру низложить старался, но, не надеясь уже после сего преуспеть в том, волю и хотение свое скрыл», – отметила императрица [6, с. 169]. Собственно, именно в этом, с точки зрения просвещенных людей конца XVIII столетия, и состоял гражданских подвиг черниговских святых – подвиг, совершенный во имя «веры и Отечества».

Литература

1. Бумаги императрицы Екатерины II, хранящиеся в государственном архиве Министерства иностранных дел // Сборник Русского Императорского исторического общества. Т. 13. СПб., 1874.
2. Великие Четыи Минеи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 14–24. СПб., 1869.
3. Вольтер и Екатерина II / изд. В.В. Чуйко. СПб., 1882.
4. Горский А.А. Гибель Михаила Черниговского в контексте первых контактов русских князей с Ордой // «Бежисленья рати и великия труды...»: Проблемы русской истории X–XV вв. СПб., 2018.
5. Дневник А.В. Храповицкого. 1782–1793. СПб., 1874.
6. Екатерина II. Записки касательно российской истории. Ч. 6. СПб., 1801.
7. Житие и страдание святых мучеников Михаила, князя Черниговскаго, и Феодора, боярина его // РГАДА. Ф. 18. Д. 245.
8. Золотая Орда в источниках. Т. 1: Арабские и персидские сочинения. М., 2003.
9. Зорин А.Л. Кормя двуглавого орла...: Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX в. М., 2004.
10. Зыбалов Ю.М. Живописный образ XVIII в. черниговских чудотворцев из Архангельского собора // Московский Кремль в XV столетии: Сб. ст. М., 2011. Т. 2.
11. Зыбалов Ю.М. Почитание святого благоверного князя Михаила Черниговского в Московском Кремле // Православные святыни Московского Кремля в истории и культуре России: Сб. ст. М., 2006.
12. Иванчин-Писарев Н.Д. Михаил, великий князь Киево-Черниговский и боярин его Феодор. М., 1839.
13. Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. М., 2001.
14. Каменский А.Б. Россия в XVIII столетии: Общество и память. СПб., 2017.
15. Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 4. М., 1992.
16. Каргалов В.В. Русь и кочевники. М., 2008.
17. Клосс Б.М. Предисловие к изданию 2000 г. // ПСРЛ. Т. 10. М., 2000.
18. Комаров К.И. О нашествии Батыя на Северо-Восточную Русь в 1237–1238 гг. // Вопросы истории. 2012. № 10.
19. Кучкин В.А. Завоевание Руси Батыем // Российская история. 2020. № 4.
20. Кучкин В.А. О формировании Великих Миней Четиих митрополита Макария // Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976.
21. Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. М., 2001.
22. Лебедев А.Н. Московский кафедральный Архангельский собор. М., 1880.
23. Летописец новгородский, начинающийся от 6525 (1017) года и кончающийся 6860 (1352) годом. М., 1781.
24. Мадариага И. Россия в эпоху Екатерины Великой. М., 2002.
25. Майоров А.В. Завоевание русских земель в 1237–1240 годах // Золотая Орда в мировой истории. Казань, 2016.
26. Манкиев А.И. Ядро российской истории. СПб., 1770.
27. Милютенко Н.И. Сказания о Михаиле Черниговском // ТОДРЛ. Т. 64. СПб., 2016.
28. Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 10. М., 2000.
29. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. Т. 3. М., 2000.
30. Письма Екатерины Второй к барону Гримму // Русский архив. 1878. № 9.
31. Пыпин А.Н. Исторические труды Екатерины II // Вестник Европы. 1901. № 9.
32. Рамазанова Н.В. Тропарь и кондак на перенесение честных мощей князю Михаилу Черниговскому «Творение Ивана, богомудрого царя, самодержца Российского» // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988.
33. Рудаков В.Н. Древнерусские книжники о бегстве князей от татар // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2012. № 1.
34. Рудаков В.Н. Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв. М., 2017.
35. Ряжев А.С. Новые документы о надписи на памятной доске в Архангельском соборе Московского Кремля – источники по идеологии русского «Просвещенного абсолютизма» // Вестник Самарского государственного университета. История и археология. 2010. № 1 (75).
36. Серебрянский Н.И. Древнерусские княжеские жития. Тексты. М., 1915.
37. Скворцов Н.А. Архив Московской Св. Синода Конторы: Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII в. Вып. 1. М., 1911.
38. Стенник Ю.В. Идея «древней» и «новой» России в литературе и общественно-исторической мысли XVIII – начала XIX века. СПб., 2004.
39. Степенная книга царского родословия // ПСРЛ. Т. 21. СПб., 1908.
40. Стриттер И.М. История российского государства. Ч. 2. СПб., 1801.
41. Тропарь и кондак на перенесение мощей Михаила Черниговского // БЛДР. Т. 11. XVI век. М., 2001.
42. Усачев А.С. Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М., СПб., 2009.
43. Феннел Дж. Кризис средневековой Руси. 1200–1304. М., 1989.

Аннотация. Статья посвящена анализу исторической памяти о великом князе Михаиле Всеволодовиче Черниговском в эпоху императрицы Екатерины II. На период ее правления приходится перенос мощей святого в Архангельский собор Московского Кремля (1774), совпавший по времени с заключением победного для России Кючук-Кайнарджийского мира с Османской империей. Но и позже фигура великого князя привлекает внимание Екатерины II. На страницах своих «Записок касательно российской истории» она корректирует образ великого князя, сглаживая те места его биографии, которые, по ее мнению, могут нанести урон репутации Михаила, – не только святого, но и героя, послужившего, одновременно, вере и Отечеству.

Ключевые слова: великий князь Михаил Черниговский, Екатерина II, историческая память, нашествие Батя, перенос мощей.

Vladimir N. Rudakov, PhD in Philology, Editor-in-chief, «Historian» Magazine. E-mail: ps-rudakov@yandex.ru

Catherine the Great and the Memory of the Holy Prince Mikhail of Chernigov in the 18th Century

Abstract. The article is devoted to the analysis of the historical memory of the Grand Duke Mikhail Vsevolodovich of Chernigov in the era of Empress Catherine II. During her reign, the relics of the saint were transferred to the Archangel Cathedral of Moscow Kremlin (1774), and that event coincided in time with the conclusion of the victorious for Russia Kuchuk-Kaynardzhiy peace treaty with the Ottoman Empire. But even later, the figure of the Grand Duke attracted the attention of Catherine II. In her “Notes on Russian History”, she adjusted the image of the Grand Duke, smoothing out those parts of his biography which, in her opinion, could damage the reputation of Mikhail – not only the saint, but also the hero who served both the faith and the Fatherland.

Keywords: Grand Duke Mikhail Vsevolodovich of Chernigov, Catherine II, Historic Memory, Invasion of Batu, Transfer of Relics.

**«Знаменитая собирательница русских земель»:
образ императрицы Екатерины II
в консервативной публицистике
второй половины XIX века
(по материалам журнала «Русский вестник»)**

Современные исследователи относят Екатерину II к умеренным консерваторам, испытывавшим влияние идей Просвещения, а ее практические начинания рассматривают как проявления консервативного реформаторства, справедливо отмечая, что только таким путем она, как и другие европейские монархи той эпохи, могла сохранить и упрочить абсолютистский строй в условиях зарождающихся новых экономических отношений. «Заняв трон, она поняла, что удержать его возможно, только выражая национально-государственные интересы, что найдет поддержку в среде русского дворянства, ставшего к тому времени значительной политической силой... – пишет профессор В.И. Моряков. – Для этого в стране необходимо было провести реформы, дабы сделать существующий строй жизнеспособным в условиях развивавшихся в стране <...> буржуазных отношений» [18, с. 24–25].

Управленческий опыт Екатерины оказался весьма востребованным во второй половине XIX века, когда Российская империя неуклонно «вращалась» в новый экономический уклад, создавала принципиально иные механизмы административно-хозяйственного управления, стремительно прирастала новыми территориями, покрывалась сетью железных дорог, заводов, фабрик, активно осваивала мировые товарные рынки – словом, из аграрной превращалась в мощную индустриальную державу. Государственная стратегия императрицы, ориентированная на умеренные преобразования и просветительские идеи и одновременно не выходящая за рамки абсолютизма, во многом отвечала политическому курсу российских консерваторов, в первую очередь тех из них, которые группировались вокруг московского общественно-политического и литературного ежемесячника «Русский вестник».

В отсутствие в Российской империи иных возможностей легального продвижения политических идей этот «толстый» общественно-политический журнал, основанный в 1856 году профессорами М.Н. Катковым и П.М. Леонтьевым, стал своего рода центром, объединившим представителей умеренно настроенной русской интеллектуальной элиты. Сохраняя приверженность традиционализму, настойчиво доказывая необходимость сохранения единоличной власти монарха и ее укрепления в рамках существующей политической системы, издатели-редакторы журнала в то же время выступали в поддержку постепенных и умеренных преобразований, предлагая в качестве фундамента прогрессивного развития страны «разумный консерватизм» [20, 21]. Последний понимался ими как «улучшение существующего», то есть устранение недостатков при сохранении всего позитивного, жизнеспособного, «всего того, что удовлетворительно», а реформы, в свою



очередь – как придание «естественно сложившемуся» порядку новых качеств и свойств, но отнюдь не как радикальная трансформация и замена устаревших форм на принципиально новые.

Главной движущей силой преобразований, по мнению издателей, должна была стать сама власть, а залогом устойчивости общества и государства, обеспечением целостности империи – крепкий союз монархии с крупным землевладением. «Истинно прогрессивное направление должно быть, в сущности, консервативным, если только оно понимает свое назначение и действительно стремится к своей цели. Чем глубже преобразование, чем решительнее движение, тем крепче должно держаться общество тех начал, на которых оно основано и без которых прогресс обратится в воздушную игру теней. Все, что будет клониться к искоренению какого-нибудь существенного элемента жизни, должно быть противно прогрессивному направлению. <...> всякое преобразование, всякое усовершенствование может происходить только на основании существующего с сохранением всех его сил, всех его значительных элементов» [3], – это заявление, сделанное Катковым еще в 1862 году в статье «К какой мы принадлежим партии», определяло программу журнала в последующие десятилетия. Активно участвуя в обсуждении идущих в России преобразований, «Русский вестник» неуклонно проводил мысль, что в их основании должна лежать «преданность Престолу и Царственному Вождю» [2] и что лучше идти путем мирных, «постепенных и рациональных» изменений и «держатъ двери открытыми к новым компромиссам», нежели отказом от реформ спровоцировать возникновение среди населения страны оппозиционных власти настроений.

В настоящей статье предпринята попытка анализа публикаций данного издания, посвященных императрице Екатерине II и ее эпохе, что позволяет, по мнению автора, дополнить и расширить представления о программных заявлениях русских консерваторов второй половины XIX века. Научная новизна исследования состоит во введении в научный оборот нового, мало изученного материала, в частности публикаций А.Г. Брикнера, Ф.А. Бюлера, А.Д. Градовского, П.К. Щебальского, Е.М. Феоктистова, С.Н. Глинки, Л.Н. Энгельгардта и др.

Консерватизм «Русского вестника», присущая ему установка на традиционализм, сохранение преемственности в развитии общества находили отражение и в материалах на историческую тематику. Постоянные авторы журнала – историки М.П. Погодин, С.М. Соловьев, П.К. Щебальский, Е.М. Феоктистов, М.Н. Лонгинов, М.И. Богданович, А.Г. Брикнер, Н.Ф. Дубровин, Н.А. Попов, экономист А.Н. Куломзин, правоведы А.Д. Градовский, Ф.А. Бюлер, К.П. Победоносцев, В.Н. Лешков, дипломат А.Н. Мосолов, земский деятель П.Б. Бланк и др. с интересом изучали опыт предшествующих правителей России: царевны Софьи и Федора Алексеевича, Петра I, Анны Иоанновны и Елизаветы Петровны, Петра III, Павла I и Александра I. Богатое на события 34-летнее правление Екатерины II, вместившее несколько победоносных для России войн и – как следствие – значительное расширение границ и приращение населения, кардинальные изменения в системе государственного управления и финансов, развитие наук и искусств, системы образования и здравоохранения, не могло не привлечь внимания публицистов, которые в поисках ответов на стоящие перед страной задачи модернизации неоднократно обращались к опыту этой императрицы и настойчиво изучали ее государственную практику.

В публикациях журнала фигура Екатерины II в ряду других русских монархов XVII – первой половины XIX века занимает одно из первых мест: ей лично, ее правлению, а также выдающимся деятелям ее эпохи – Г.Г. Орлову, Г.А. Потемкину, Н.И. Панину, Н.И. Новикову и др. было посвящено едва ли не больше материалов, чем императору Петру I и его реформаторской деятельности. Значение Екатерины в истории российской государственности, по мнению авторов «Русского вестника», было ничуть не меньшим, нежели значение

Петра. «Ни один русский не может не почтить глубокой признательностью памяти этих двух великих государей» [28, с. 577], – писал П.К. Щебальский, один из первых авторитетных исследователей екатерининского царствования. Имя Екатерины II упоминалось публицистами журнала, как правило, сразу же вслед за именем первого российского императора, минуя всех других русских монархов XVIII века – Петра II, Анну Иоанновну, Елизавету Петровну, Петра III, словно только она и была его единственной преемницей. Но если в Петре исследователи видели основателя Российской империи, великого «зачинателя» реформ, чьими усилиями Россия наконец-то начала избавляться от средневековой отсталости, то Екатерину характеризовали как выдающуюся продолжательницу его дел, которая с успехом «продлила его царствование, приведя к окончанию многое им начатое» [8, кн. 1, с. 14], а в ряде случаев и превзошла своего легендарного предшественника. В сравнении с инициативным, энергичным, но слишком жестким, не терпящим возражений, не знающим снисходительности и не склонным к уступкам Петром I Екатерина – предприимчивая, деятельная, доводившая все свои начинания до завершения в конкретных делах и проектах, но вместе с тем по-женски терпеливая, рассудительно сдержанная, гуманная и милосердная, снисходительная к чужим слабостям, твердо убежденная, что «народ надобно вразумлять, а не бранить» [10, с. 247] и «лучше простить десять виновных, чем наказывать безвинного» [26, с. 750], – однозначно воспринималась историками «Русского вестника» как мудрая правительница, сердцем угадывавшая потребности вверенной ее правлению империи и чаяния населяющих ее народов и потому сумевшая поставить Россию в один ряд с ведущими европейскими державами.

Настойчиво подчеркивая «идейное родство» Екатерины с Петром I, авторы «Русского вестника» тем самым утверждали и законность ее прав на российский престол, так как легитимность прихода к власти в результате дворцового переворота летом 1862 года подвергалась сомнениям как при жизни императрицы, так и после ее смерти. Современные историки отмечают, что «она не имела никаких прав на престол», и «своеобразным гарантом ее власти был сын, наследник», которого она при вступлении на трон включила в текст присяги, «как бы легализуя свою власть» [12, с. 120]. Для публицистов «Русского вестника» преданность Екатерины интересам России, ее твердая воля, ум и понимание своего долга перед государством были гораздо важнее, нежели соблюдение прав наследования, и тем решительнее они доказывали правомерность ее возведения на престол. Так, правовед Бюлер, ссылаясь на петровский «Указ о престолонаследии» 1722 года, согласно которому наследственная форма передачи верховной власти могла быть заменена на завещательную, то есть трон мог быть передан достойному идейному наследнику, причем даже в обход законных наследников, утверждал, что «и законность была на стороне одной только Екатерины II, т.к. ей и ее наследнику (одновременно, но сперва ей, а ему уже после нее и только в качестве ее наследника) принесена была присяга всеми служившими ей» [8, кн. 3, с. 197].

Авторы журнала неоднократно подчеркивали превосходство Екатерины над Петром III, неспособность последнего к управлению государством, его лень, мелочность, равнодушие и даже презрение к России и всему русскому. П.К. Щебальский, детально изучивший внешнюю и внутреннюю политику предшественника Екатерины в период его недолгого царствования, в статье «Политическая система Петра III» прямо писал, что «вся будущность России подверглась бы вопросу, если бы политическая его система имела время утвердиться» [29, с. 389]. Автор обширного исследования «Жизнь Петра III до вступления на престол» А.Г. Брикнер однозначно утверждал «перевес» Екатерины над Петром III [7, с. 752], повторяя вслед за С.М. Соловьевым, что последний остался «голштинским герцогом на императорском русском престоле со всеми привычками и взглядами мелкого германского князька», тогда как Екатерина «употребляла необыкновенную силу

воли, чтобы переродиться из немецкой принцессы в русскую великую княгиню и приобрести любовь русских людей» [7, с. 731], писал о настойчивости юной Екатерины в освоении русского языка и русской культуры, ее стремлении «образовать свой ум, расширить кругозор своих воззрений, учиться у замечательнейших писателей того времени, проникнуться духом настоящего просвещения и прогресса», отмечал ее «серьезное отношение к делу, надежду принести пользу России, чувство ответственности пред государством и народом» [7, с. 745, 747]. Превосходство Екатерины утверждалось не только по отношению к ее предшественнику на русском троне, но и по отношению к непосредственному преемнику Павлу I и даже к ее любимому внуку Александру I, которого историки «Русского вестника» сравнивали с «неуловимым Протеем»¹ [5, с. 385] и который в публикациях журнала представлялся как человек нерешительный, изменчивый, подверженный посторонним влияниям и способный лишь на прекраснодушные мечтания в компании таких же, как он, «идеалистов». Словом, если использовать современную терминологию, Екатерина II занимала первое место в рейтинге верховных правителей России, а правовед Ф.А. Бюлер даже назвал ее правление «до 19 февраля 1861 года самым популярным у нас царствованием» [8, кн. 1, с. 7–8].

Оценка консерваторами «Русского вестника» Екатерины как выдающейся правительницы во многом складывалась на основе суждений о ее дипломатической деятельности и проводимой ею национальной политике на вошедших в состав Российской империи территориях. Существенное расширение в годы ее правления границ государства, присоединение Чукотки и Курильских островов на Дальнем Востоке, Дунайских княжеств Валахии и Молдавии, земель Северного Кавказа и Причерноморья и, наконец, огромных территорий в Восточной Европе и Прибалтике в результате разделов Речи Посполитой в 1772, 1793 и 1795 годах – превратили Россию в могущественнейшую империю, влияние которой на европейскую геополитику к концу XVIII века стало определяющим. Стремление императрицы укрепить влияние и международный престиж России, расширить границы империи путем присоединения сопредельных земель, ее независимость и чувство собственного достоинства в отношениях с европейскими монархами, желание ни в чем, даже в мелочах не уступать своим европейским союзникам – все это полностью соответствовало ценностям установкам журнала, связанным с идеей Российской империи как великой державы. «Россия хотела действовать вполне самостоятельно, не связывая себя никакими обязательствами и сообразуясь только со своими интересами» [4, с. 377], – эта мысль звучала лейтмотивом в «Русском вестнике», когда речь шла о внешнеполитическом курсе екатерининского царствования. Именно такой хотел видеть внешнюю политику современной ему России главный идеолог «Русского вестника» М.Н. Катков, именно об этом он писал императору Александру III, подчеркивая, что «зло <...> исчезнет само собою, как только в Европе выступит во всем величии самостоятельная Россия, независимая от чужой политики, управляемая лишь своими, ясно сознаваемыми интересами. Могущество России, ее величие так всеми чувствуется, что достаточно ей стать во всем самою собою, чтобы смутить и парализовать всякую вражду, ободрить и оживить все дружелюбное ей, поднять авторитет России, возбудить к ней доверие. Не потребуется ни напряжений, ни кровавых жертв. Достаточно будет заявления очевидной для всех твердой решительности Вашего Величества сохранить полную свободу действий» [11].

Публицисты журнала – Е.М. Феоктистов, П.К. Щербальский, М.Н. Лонгинов, А.Н. Мосолов и другие чрезвычайно высоко оценивали стратегию Екатерины II в национальном вопросе, заявляя, что она «руководилась верным и вполне национальным взглядом в своей

¹ Протей в древнегреческой мифологии – морское божество, сын Посейдона и Геры, обладал уникальной способностью к перевоплощению, принимая любые облики.

политике» [24, с. 10], и считали «ее действия в высшей степени поучительными» [19, с. 28], а выдающийся российский историк С.М. Соловьев, постоянный автор журнала в 1850–1860-х годах, именовал императрицу «знаменитой собирательницей русских земель», признавая за ней «исторический народный взгляд» на национальный вопрос [23, с. 397].

Суть этого «исторического взгляда» состояла, по определению авторов «Русского вестника», в первую очередь в том, что во всех присоединенных территориях Екатерина изначально видела органическую часть Российской империи, навсегда соединенную с ней нерушимыми узами, и потому старалась ничем не выделять и не отличать их в правах от других российских провинций. С этой целью императрица устанавливала на новых российских землях законы, общие с теми, которые действовали во всех других губерниях России, ликвидировала особые права и привилегии населения, уравнивая его таким образом в правах со всеми остальными подданными. Примером истинно государственной мудрости и твердости Екатерины публицисты «Русского вестника» считали ее повеление в 1783 году распространить действие изданного в 1775 году «Учреждения о губерниях» на Лифляндию и Эстляндию, которые до той поры управлялись «на особом основании», а в 1795-м – и на территорию Курляндии, которая тогда же была присоединена к России, «без выстрела, мирно и безусловно признала над собой власть Екатерины II» [19, с. 28]. Сторонники сильной государственной власти, консерваторы «Русского вестника» видели в этом несомненную заслугу «великой учредительницы губерний» [9, с. 17], которая таким образом вернулась к порядкам, установленным Петром в 1708–1718 годах, и, ликвидировав посредничество в лице коллегий между верховной властью и местными учреждениями, в итоге – через наместников – сосредоточила в своих руках весь контроль за управлением на национальных окраинах империи. «Они [наместники – Е.П.] сделались представителями не только местной администрации, но и политики государства, и проводниками высших политических соображений», – подводил итоги этой деятельности Екатерины II А.Д. Градовский в историческом очерке учреждения в России генерал-губернаторства [9, с. 15].

Дипломат А.Н. Мосолов, автор статьи «Курляндия под управлением Екатерины Великой», признавал абсолютно верной стратегию императрицы в прибалтийских губерниях, заключающуюся в том, что она «не считала нужным прибегать к излишним приманкам и не скрывала своих намерений относительно управления своими тогдашними немецкими подданными», и с одобрением писал о ее твердости и постоянстве в этом вопросе: «Она была непреклонна, несмотря на протест местных привилегированных сословий. Городовое положение 1785 года встретило не меньшее противодействие в городских учреждениях, но еще за два года до издания этого закона, императрица лично убедилась, во время вторичного путешествия по Лифляндии, в неудовлетворительности существовавшего там управления. Екатерина достоверно знала, что, вводя общие положения в остзейских губерниях, она делала им благодеяние. Ум ее был по преимуществу государственный, чуждый узких и эгоистических местных воззрений; никакая сила в мире не могла бы убедить ее в пользу сохранения дворянских и городских привилегий Балтийского края. В главных своих действиях она руководилась любовью и уважением к великому и доброму народу, судьбою которого управляла и дух которого она понимала едва ли не лучше всех своих предшественников» [19, с. 40–42].

В контексте присоединения к России в 1860–1880-х годах обширных территорий в Средней и Центральной Азии (завоевание Чимкента, Ташкента, Туркестана, Самарканда, Кокандского ханства, подчинение Бухарского эмирата, установление протектората Российской империи над Хивинским ханством и т.д.) и усиления сепаратистских настроений на западных национальных окраинах империи – в Прибалтийских губерниях, на Украине, в Польше, Финляндии – данные заявления журнала приобретали весьма актуальный характер. В оживленных дискуссиях, которые велись в печати вокруг национального

вопроса [13, 22, 24], «Русский вестник» последовательно проводил мысль об исторических правах Российской империи на территории Средней Азии, подчеркивая их многолетние экономические связи с Россией, добровольность присоединения и благотворное влияние колонизации на местное население, а в отношениях с западными и прибалтийскими губерниями требовал лишить их каких-либо привилегий и «особых прав», активно поддерживал государственную политику обрусения Польши, настаивал на более активном введении на польских землях русского языка и русского землевладения в целях упрочения их связей с Российской империей. Не удивительно, что национальная политика Екатерины на окраинах империи и в первую очередь в Польше, ее стремление как можно скорее «обрусить» этот край, «ввести в него господствующим элементом *крупное* русское землевладение, сосредоточенное в руках заслуженных, по происхождению своему *вполне русских*» [курсив Бюлера – Е.П.] [8, кн. 10, с. 385–386], вызывала безусловное и однозначное одобрение публицистов «Русского вестника».

Логическим продолжением курса императрицы на «обрусение» Польши, стало, по мнению журнала, учреждение ею в 1782 году, в обход руководства Римско-католической церкви, Могилевского архиепископства и назначение во главе его «своего человека» – Станислава Богуша-Сестренцевича, подчинение ему всех католических епископов России и всех проживающих на территории Российской империи католиков латинского обряда. Два миллиона католиков, сотни монастырей и тысячи монахов, ставшие подданными Российской империи после присоединения в 1870-х годах польских территорий, «составили особое государство в русском государстве, имея не только интересы и цели, совершенно отличные от интересов и целей русского народа, но даже и признавая над собой власть совершенно особую и независимую от русского правительства», – писал Щебальский об «аномальности» и абсолютной недопустимости подобного положения в государстве, где власть «неделимо принадлежит монарху» [27, с. 622]. Предпринятые императрицей меры обнаружили, по мнению публициста, ее государственную мудрость и присущее ей истинно государственное мышление: не касаясь догматов католицизма и не возбуждая таким образом недовольства среди католического населения, она таким образом смогла ликвидировать зависимость своих новых подданных от Ватикана. Историк особо подчеркивал, что, как и большинство других «кадровых решений» императрицы, ее выбор и на этот раз оказался на редкость удачным. Честолюбивый, энергичный, смелый, наделенный высоким умом Сестренцевич, будучи искренним католиком, умел находить общий язык как со своей паствой, так и с российской администрацией и много способствовал установлению терпимых отношений католического населения к новой власти. «Римский двор не имел повода в этом случае соглашаться или отвергать: у него не спрашивали согласия¹, – горячо писал Щебальский, ставя в заслугу Екатерины ее демонстративный отказ идти на компромисс с Римом. – И на это была очень простая причина: никаким обязательством, никаким конкордатом² мы не были связаны тогда» [27, с. 623].

Связь этих рассуждений с реалиями 1860-х годов была очевидна: осенью 1866 года императором Александром II был подписан указ о прекращении действия заключенного в

¹ Спустя два года – в феврале 1784-го – папа Пий VI был-таки вынужден утвердить Сестренцевича на посту архиепископа.

² Конкордат (от лат. *Concordatum* – соглашение, *Concordo* – нахожусь в согласии) – по канонической терминологии, договор между папой Римским как главой Римско-католической церкви и каким-либо государством, регулирующий правовое положение Римско-католической церкви в данном государстве и его отношения со Святым престолом. Россия заключила конкордат с Римом в 1847 году, согласно которому Папа получил право определять границы римско-католических епархий в России, по согласованию с русским правительством замещать епископов и ряд других прав. Конкордат оказался неудовлетворительным ни для папства, ни для русского правительства, и в 1866 году сношения русского правительства с папским прерваны, а конкордат отменен.

1847 году конкордата с Римом. Причиной столь решительного разрыва отношений стали события польского восстания 1863 года, во время которого польское католическое духовенство открыто поддержало антироссийскую борьбу польских повстанцев и, по существу, стало их духовным вождем, а папа Пий IX официально выступил в поддержку восставших. Впоследствии в отношениях России с Ватиканом постепенно наметилось сближение, но конкордат так и не был возобновлен. Все это вылилось в весьма оживленную полемику на страницах российской печати 1860–1870-х годов, в которой консервативные издания, и в первую очередь «Русский вестник», решительно выступали против конкордата, усматривая в нем вмешательство во внутренние дела Российской империи.

Многие инициативы Екатерины рассматривались в журнале как новаторские, свидетельствующие о присущем ей недюжинном уме и прирожденных способностях к управлению государством. Так, в статье экономиста А.Н. Куломзина «Государственные доходы и расходы в царствование Екатерины II» высоко оценивались предпринятые императрицей финансовые реформы, позволившие ей в первые же годы своего правления существенно сократить дефицит государственного бюджета. По мнению ученого, введение строгого таможенного контроля, государственного регулирования в сфере сбора налогов от питейной торговли и цен на соль, замена некоторых натуральных податей денежными, секуляризация церковных земель в пользу государства и другие меры если и не решили кардинально проблему дефицита бюджета, то изрядно сократили разницу между доходной и расходной его частями и сделали возможным увеличить расходы на развитие путей сообщения, общественные постройки, научные заведения и народное здравие, суммы на которые в начале царствования Екатерины достигли до 700 тыс. руб., «небывалой в прежнее время цифры» [14, с. 151].

Среди заслуг императрицы исследователи особо выделяли ее инициативу собирать материалы по русской истории, в первую очередь – свидетельства Петровской эпохи: коллекции писем Петра I, летописи, сборники, указы и т.п., позволяющие восстановить историю российской государственности, а также пришедшиеся на годы ее правления первые попытки систематического изложения истории России М.В. Ломоносовым, В.Н. Татищевым, Ф.О. Туманским, Н.И. Новиковым, Г.Ф. Миллером и др. «Многие из этих трудов изданы были на счет императорского кабинета и производились по указаниям Екатерины, по ее личной инициативе, – писал П.К. Щербальский, – она сама собирала древние манускрипты и вступала в личные сношения с людьми, занимавшимися серьезно русской историей. Екатерина, наконец, и сама начала составлять популярное изложение русской истории, которое печаталось в Собеседнике под заглавием Записок»¹ [30, с. 539].

Одним из самых значительных реформаторских начинаний Екатерины II авторы «Русского вестника» считали созыв Уложенной комиссии для выработки нового свода законов и знаменитый «Наказ». Идеи этого документа, который современные исследователи рассматривают как попытку императрицы «вырваться из очерченного ее приближенными круга и найти поддержку у всего политически активного населения империи. <...> ограничить политическую диктатуру дворянства и подтолкнуть общество к процессу европейского буржуазного развития» [17, с. 17], были во многом созвучны консервативной программе «Русского вестника», издатели которого полностью разделяли выраженную в «Наказе» мысль Екатерины, что главным гарантом стабильности и порядка является государство в лице самодержавного монарха. «И она [Екатерина – Е.П.], но только гораздо ранее, говорила о необходимости улучшить положение крестьян, восставала против раздробления семейств, рекомендовала закон вместо произвола и внушала милосердие

¹ Имеются в виду написанные Екатериной II «Записки касательно российской истории», опубликованные в 1783 году в журнале «Собеседник любителей русского слова», издававшемся при Императорской академии наук.

власть имеющим; и она говорила о сенате как о «хранилище законов», о «вольности», о долге каждого государя отдаться заботам о благоденствии подданных, – писал Щербальский. – ...Мысли, заключающиеся в Наказе, получили даже некоторую обязательную силу для тогдашней администрации. В беседах Александра [императора Александра I – Е.П.] изредка появлялась, и притом очень неопределенно, мысль о собрании народных представителей, а Екатерина воплотила эту мысль» [31, с. 202–202]. Исследователь выражал твердую уверенность, что созданные императрицей депутаты «и более того сделали бы, если бы Турецкая война не началась» [31, с. 203]. В опубликованном в 1876 году обширном труде П.Б. Бланка «Екатерининская комиссия 1767–1769» отмечалось, что «ни сочинение наказа, ни созыв депутатов не были минутным капризом неограниченной воли», а «последующее ревностное участие Екатерины в трудах Комиссии, постоянная заботливость о предоставлении свободы в суждениях, неудовольствие за расточаемые ей похвалы, показывают, как серьезно смотрела императрица на это дело» [1, с. 135]. Публицист подчеркивал демократизм и широту взглядов Екатерины, которая прежде чем предложить свой Наказ Комиссии в качестве руководства, «призвала нескольких лиц, известных ей по своему разномыслию, и предложила им прочесть окончанный ею Наказ. Императрица сама вызывала прения, каждая строка подвергалась горячему спору, и по данному праву изменять и выбрасывать», в результате чего подготовленный ею проект «потерпел значительные исправления» [1, с. 130, 133].

Признавая, что, будучи самодержавной государыней, Екатерина II не могла избежать авторитарных приемов управления, публицисты журнала ставили ей в заслугу, что она гораздо в большей степени, нежели Петр I, доверяла своим министрам и военачальникам, и хотя все стратегически важные решения принимала самостоятельно, но давала при этом их исполнителям лишь общее направление деятельности, предоставляла им максимум свободы и не вмешивалась в подробности исполнения, чем поощряла их инициативу и активность. Любопытный эпизод, свидетельствующий об административной мудрости Екатерины, сохранился в воспоминаниях генерала Л.Н. Энгельгардта. Как-то раз на замечание фельдмаршала П.А. Румянцева, что ей «не нужно ни от кого принимать советы: свой ум царь в голове», Екатерина с улыбкой отвечала: «Правда, но есть и другая русская пословица, не менее справедливая: один ум хорош, а два лучше» [32, январь, кн. 1, с. 136]. Несомненно, подобное доверие со стороны императрицы не могло не вызывать у окружающих ее лиц ответного желания оправдать возлагаемые на них надежды и принести максимальную пользу своей государыне.

П.Щ. Щербальский, тщательно изучавший документы екатерининской эпохи в государственных архивах, так определял степень личного участия Екатерины в управлении государством: «Нам известно, что весьма многие указы, инструкции и манифесты были писаны рукой самой императрицы; нам случалось видеть в архивах собственноручные ее приказания незначительным военным начальникам, которые она пересылала через военную коллегию; но все-таки мы должны сказать, что она не принимала такого обширного, всестороннего и непосредственного участия в делах управления, как Петр I. <...> Екатерина действовала иначе: общее направление давала она, но и то большей частью по совещаниям со своими министрами: исполнение же вполне им предоставлялось» [26, с. 753].

По мнению правоведа А.Д. Градовского, именно умение Екатерины «выбирать людей и готовить их для государственной деятельности» во многом компенсировало недостатки самодержавной формы правления и служило гарантией эффективности выстроенной ею «вертикали власти». Как пишет этот исследователь, произведенная Екатериной реформа местного самоуправления и введение института наместничества принесли «чрезвычайную пользу» государству и способствовали уменьшению произвола местных губернских чиновников, сокращению взяточничества, казнокрадства на местах

и т.п. во многом благодаря тому, что императрица назначала на эти должности таких выдающихся деятелей, как Г.А. Потемкин, П.А. Румянцев, А.П. Мельгунов, Я.Е. Сиверс и др., которые пользовались ее «личной дружбой и полной доверенностью, <...> действовали совершенно самостоятельно, сосредотачивая в своих руках не только главный местный, но и общий административно-политический надзор» [9, с. 18]. Недостатки подобной системы управления, которая, как признавал исследователь, «едва ли могла послужить к укреплению государственного единства» и «скорее могла удалить страну от необходимой государственной централизации и привести к системе разрозненных сатрапий и многим замешательствам», не проявлялись при жизни императрицы именно потому, что она умело подбирала наместников, личный состав которых при ней «был действительно замечателен» [9, с. 15].

Среди вельмож екатерининского времени, «вполне честных, по крайней мере по понятию того времени, каких прежде у нас не бывало <...> стоявших в уровень с требованиями современной им степени просвещения», помимо уже перечисленных, историки «Русского вестника» называли графов Н.И. и П.И. Паниных, графа З.Г. Чернышева, А.И. Бибикова, П.Д. Еропкина, И.И. Бецкого, А.И. Черкасова, С.Х. Миниха и др. И даже те деятели екатерининской эпохи, для которых «интересы России были по преимуществу средством к достижению собственных целей», благодаря административному и управленческому таланту Екатерины честно выполняли свой долг. Таким, по словам А.Н. Мосолова, был граф П.А. Пален, первый генерал-губернатор Курляндии, который в годы ее царствования «успел оказать России великие услуги; с переменою правления он с тем же усердием, действуя в ущерб России, стал разрушать дело своих же рук»¹ [19, с. 43]. «Люди эти бывают хороши в хороших руках и опасны при иных условиях», – резюмировал Мосолов, подразумевая при этом, по всей вероятности, умение императрицы использовать в интересах империи не только достоинства, но даже и недостатки своих приближенных, и, сочетая в отношениях с ними настойчивость и строгость с присущими ей мягкостью и обаянием, добиваться исполнения своей воли.

Исследователи не могли не признавать, что нередко императрица была вынуждена искать поддержку среди людей авантюрного склада, «отчаянных удальцов, которые <...>, не думая о нравственных обязанностях, ставили ни во что даже собственную жизнь и жизнь других, чтобы только успеть захватить приманчивые дары фортуны» [15, с. 717]. Среди таковых историки в первую очередь называли Григория, Алексея и Федора Орловых, которые, как писал М.Н. Лонгинов, «были неразборчивы в средствах, не останавливались ни перед чем» и с которыми «сама Екатерина II <...> считает нужным советоваться в важных случаях, иногда призывая их на помощь, ласкать и, так сказать, закупать их, зная, что как друзья они бесценны, но что честолюбие их, однажды чем-нибудь обольщенное, не знает пределов и может заставить забыть их все прежнее, а тогда в руках бывших ее наперсников окажется не одно страшное оружие» [15, с. 717]. Показательно, что публицист не находил в этих фактах ничего, что бы компрометировало императрицу, а, напротив, подчеркивал, что она «сама нередко предпринимала хитрые и смелые планы», при осуществлении которых умело пользовалась как сильными сторонами, так и слабостями опасных союзников, благодаря чему братья Орловы, известные бесшабашностью и непредсказуемостью своих поступков и от которых было «можно ожидать всего в самых обширных размерах», верой и

¹ В годы правления Павла I граф П.А. Пален одним из первых попал в опалу, однако вскоре был помилован и вновь приобрел доверие императора, был назначен губернатором Санкт-Петербурга и начальником Остзейских губерний. Осознавая шаткость своего положения, Пален возглавил заговор против Павла, в результате которого последний был убит. Впоследствии граф Пален заслужил репутацию человека двуличного, предателя, умело скрывавшего свою истинную натуру под маской добродушия, веселости, беззаботности и прямоты.

правдой продолжали служить и Российской империи, и самой Екатерине, выполняя самые опасные и щекотливые ее поручения.

Как видим, даже столь распространенное в годы екатерининского правления явление, как фаворитизм, публицисты «Русского вестника» трактовали в пользу императрицы, причем объясняли его истоки нравами и традициями, господствующими еще при дворе Елизаветы Петровны, то есть в те времена, когда молодая Екатерина, «не имея ни друга, ни наставника, <...> не могла не привыкнуть к обдуманному, расчетливому действиям. При дворе, где фаворитизм играл столь важную роль, где каждый был занят своими частными интересами, более или менее тайными сношениями с разными лицами, и Екатерина должна была рано или поздно искать опоры в подобных сношениях» [6, с. 751].

Историк В.В. Макушев в одной из своих публикаций приводил любопытное мнение итальянского посла в Петербурге генуэзца Стефано Риваролы, который утверждал, что «чудовищное влияние его [фаворита – *Е.П.*] на государственные дела, замечаемое во всех государствах, где фавориты когда-либо существовали, не имеет ныне места при русском дворе» [16, с. 19–20]. Итальянский дипломат, проживший в России два года, был очарован русской императрицей, о которой с восхищением писал, что при ее дворе «все дышит величием, великолепием, славой, энтузиазмом», а сама она «внушает почтение даже самым предубежденным и недовольным и подчиняет их своей воле. По качествам души эта великая государыня заслуживает названия милосердной, справедливой, свободомыслящей и разумно славолубивой, т.е. мыслящей оставить по себе бессмертную славу <...> она все видит, все испытывает и служит уздой и примером для министров, предотвращая гибельные последствия летаргического и всегда пагубного усыпления» [16, с. 19].

Подобные характеристики Екатерины можно найти едва ли не в каждой посвященной ей публикации «Русского вестника». С нескрываемым восхищением исследователи и мемуаристы журнала писали о способности Екатерины II «внушать восторг, привлекать и располагать к себе население» [8, кн. 3, с. 168], о том, что она «удивительно понимала народное чувство», «понимала, какой великий политический рычаг есть народная преданность» [26, с. 752], подчеркивали ее стремление всеми силами заслужить признание своих подданных. По словам Щербальского, «обаяние, которое эта женщина распространяла вокруг себя, независимо от своего сана, еще в то время, когда ее положение при дворе было очень сомнительно, когда едва ли кто мог предвидеть в ней будущую императрицу, – обаяние, которое доставило ей горячих приверженцев и, наконец, возвело ее на престол» [26, с. 749]. «Екатерина, бесспорно, принадлежала к числу самых светлых умов своего времени, – писал Ф.А. Бюлер. – Девизом императрицы было *полезное* [курсив Бюлера – *Е.П.*]. В бумагах императрицы... везде преобладают искренняя любовь к России, уважение к ее обычаям и преданиям, справедливая гордость женщины, знающей себе цену, характер пылкий и энергический, желание совершить что-либо достославное или взять верх над политическим соперником; но при этом много осторожной, рассудительной сдержанности и терпения» [8, кн. 1, с. 7–8]. «В ее царствование Россия была славна и счастлива, подданные ее наслаждались спокойствием, каждый гражданин уверен был в безопасности личной и обладании своей собственностью, – вторил Бюлеру Энгельгардт. – ...Она сделала многие учреждения к управлению России, способствовавшие к утверждению благоустройства и скорому течению дел. Она основала и приобрела до 250 городов, торговля в ее царствование распространилась по всем морям, доходы государства, прежде бывшие не свыше 35 миллионов рублей, без наложения новых податей, знатно умножены; морская и сухопутная сила России в ее время приводила в ужас всю Европу. Покровительствовала науки и художества, и привела к концу то, что Великий Петр предпринимал. О всех ее делах вкратце сказать нет возможности» [32, декабрь, кн. 1, с. 576].

Искреннюю любовь и почитание подданных, по мнению публицистов, Екатерина заслужила своим неустанным попечением об их благе, тем, что вникала в мельчайшие подробности их быта и повседневных нужд, чему в немалой степени способствовали ее многочисленные путешествия по России. «Как кибитка Петра Великого перестала носиться по России, народ русский не видал царей своих», – писал Щебальский, замечая, что именно возможность увидеть вблизи свою государыню стала «одна из причин той огромной популярности, которою она до сих пор пользуется. Народ толпами сбегался в города и на станции, где она останавливалась, и ее поездка имела действительно вид триумфального шествия» [26, с. 751–752]. Вот как, к примеру, описывалась в мемуарах С.Н. Глинки встреча Екатерины с простонародьем на ее обратном пути из Белорусского края в 1781 году: «День был как будто праздником сельской природы. Яркие лучи полуденного солнца, разливаясь по густым вершинам деревьев придорожных, образовали какой-то светозарный свод, под которым медленно двигалось шествие Екатерины. По одну сторону крестьяне в нарядных одеждах, по другую – крестьянки с различными садовыми и полевыми цветами. Одни простирали руки с сокровищами нив своих, другие усыпали дорогу цветами и зеленью. Гремели хоры родных песен; по мере движения кареты, тянулись вереницы хоропроводные. С очаровательным приветом своим Екатерина раскланивалась во все стороны, часто останавливалась и спрашивала у радостных поселян: «Довольны ли вы, друзья мои, вашим капитан-исправником?» И раздался общий отклик: «Довольны, матушка–царица! Довольны! Он нам отец!». Лицо Екатерины сияло удовольствием. <...> Екатерина любила голос сердечный. Приветливо откушала она нашей хлеба-соли, выпила бокал липца за здоровье хозяев [10, кн. 1, с. 245, 247].

В отличие от тиражировавшегося впоследствии представления о поездках Екатерины по империи как об исключительно увеселительных вояжах, в которых на ее пути повсеместно являлись «потемкинские деревни», публицисты «Русского вестника» подчеркивали, что эти путешествия затевались с серьезными целями и являлись одним из действительных способов для осуществления лично императрицей административного контроля на местах. Они носили характер ревизий, программа которых была весьма обширна: лица, состоящие в свите Екатерины, были обязаны собирать сведения о состоянии губерний, уездов, статистические данные и т.п. и докладывать императрице об увиденном, а сама она многие часы проводила в беседах с представителями местной администрации.

Так, в статье известного исследователя истории России XVIII века профессора А.Г. Брикнера «Путешествие императрицы Екатерины II в Могилев в 1780 году» подчеркивалось, что во время этой поездки государыня в первую очередь решала внешнеполитическую задачу – вела переговоры с сопровождавшим ее австрийским императором Иосифом, результатом которых стало заключение в 1781 году выгодного для Российской империи союза с Австрией, а также осматривала «тот край, который был присоединен к России вследствие первого раздела Польши, ей хотелось лично удостовериться, насколько привилось учреждение наместничеств» [6, с. 465]. О поездке в Херсон и Крым в 1787 году историк писал, что ее целью было «посетить приобретенные в последнее время провинции, оба путешествия имели значение ревизий; обе они превратились в политические демонстрации и находились в тесной связи с восточным вопросом» [6, с. 465]. Несмотря на то, что императрица нигде долго не задерживалась, многочисленные выезды позволяли ей ближе познакомиться с местной администрацией, своими глазами увидеть, как и чем живет народ вверенной ей державы. «Я слышал от отца моего, в какую подробность и тонкость она входила, расспрашивая каждого с глазу на глаз, – читаем в записках генерала Л.Н. Энгельгардта, отец которого в годы правления Екатерины служил моголевским губернатором, – многие лишены были своих мест; многих при первых открывшихся местах пожаловала она в губернаторы и иные государственные долж-

ности, по способности каждого, некоторых оставила при себе и помнила каждого из них, так что без всякого постороннего покровительства жаловала в свое время» [32, январь, кн. 1, с. 128]. Нечто подобное произошло и в 1767 году, во время поездки в Казанскую губернию, когда, несмотря на усилия местной администрации скрыть от Екатерины неблагоприятное положение дел в губернии и тягостное положение крестьянства, «нужды края, однако ж, не замедлили открыться» [26, с. 752]. Любопытный эпизод сохранился в воспоминаниях Е.П. Янковой, имение отца которой находилось под Калугой и которая, таким образом, стала очевидицей посещения Екатериной Калужской губернии в 1787 году. В этом году в губернии был плохой урожай зерновых, и наместник М.Н. Кречетников, пытаясь создать видимость довольства и зажиточности местного крестьянства, расставил вдоль пути следования царского кортежа скирды хлеба, а на вопрос Екатерины: «Хорош ли был урожай?» – отвечал: «Прекрасный». Однако эта уловка отнюдь не обманула проницательную императрицу, отличавшуюся наблюдательностью и умением отличать реальное положение дел от того, в каком виде их хотели ей представить местные чиновники. Реакция ее была скорой, но достаточно сдержанной: вечером, после спектакля (шла пьеса «Хвостун»), Екатерина посетовала, что ее не угостили самым дорогим – черным хлебом – и вслед за этим высказала свое неудовольствие наместнику: «Я желаю знать всю правду, а от меня ее скрывают и думают сделать мне угодное, скрывая от меня дурное! Здесь неурожай, голод, народ терпит нужду, а вы еще делаете триумфальные ворота из снопов! Чтобы мне угодить, не следует от меня таить правды, хотя бы и неприятной. Прошу это запомнить на будущее время» [33, с. 355].

В то же время в мемуарных публикациях «Русского вестника» содержится немало фактов, подтверждающих, насколько внимательна и предупредительна была Екатерина к тем, кто ей преданно и честно служил, как проста, доступна и обаятельна она была в общении. Так, в записках С.Н. Глинки приводится случай, произошедший во время визита Екатерины в Смоленск в 1787 году, где она во время представления дворянства вспомнила о первом смоленском губернском предводителе Я.И. Повало-Швейковском, который к тому времени уже давно находился в отставке и, страдая подагрой, отсутствовал на приеме. «Когда ей доложили, что он слаб ногами, она сказала: “пусть он назначит час и придет запросто”, – пишет Глинка. – Иван Яковлевич назначил десять часов утра, что и было утверждено императрицею. Ласково усадив своего бывшего оратора, Екатерина угощала его кофеем и шоколадом» [10, кн. 2, с. 656]. В другой раз Глинка приводит любопытный рассказ княгини Е.Р. Дашковой о посещении Екатериной М.В. Ломоносова незадолго до кончины ученого. Узнав, что тот «что-то слишком закручинился», императрица запросто, без доклада, «тихомолком» поехала его навестить и также запросто пригласила его приехать к ней завтра «откушать хлеба-соли» [10, кн. 7, с. 244]. Энгельгардт вспоминал о еженедельных собраниях в Эрмитаже, куда «приглашаемы были люди только известные» и где «всякая церемония была изгнана; императрица, забыв свое величество, обходилась со всеми просто; были сделаны правила против этикета» [32, январь, кн. 2, с. 264]. Простота и приветливость императрицы распространялись не только на лиц из ее «ближнего круга»: на маскарады, устраиваемые на Новый год в Зимнем дворце, «всякий имел право получить билет для входа, в придворной конторе. Купечество имело свою залу, но обе залы имели между собой сообщение, и не запрещалось переходить из одной в другую. <...> Императрица сама выходила маскированная одна без свиты» [32, январь, кн. 2, с. 263]. Мемуарные источники, подобные вышеприведенным, несмотря на свойственную этому жанру субъективность, придавали воссоздаваемому на страницах «Русского вестника» образу императрицы «человечность», глубину и многогранность. Именно в мемуарах рисовался тот самый образ милосердной «матушки-царицы», «великой государыни», перед памятью которой, «несмотря на четыре войны, несмотря на укрепление малороссийских крестьян,

на ужасы чумы и пугачевщины», продолжал благоговеть народ и прославлять ее царствование [8, кн. 1, с. 15].

Мудрая правительница, обладающая широтой взглядов, твердостью характера, политическим чутьем, стратегическим мышлением, блестящими организаторскими талантами, умевшая выбирать таких же, как и сама, волевых, талантливых и инициативных помощников, и одновременно с этим – гуманная и милосердная, обаятельная и простая в общении, способная к пониманию и прощению – такой предстает Екатерина II в публикациях «Русского вестника».

Для авторов журнала она не просто воплощала идеал монарха – мудрого государственного деятеля и дальновидного политика; она олицетворяла собой саму идею Российской империи как мощной мировой державы, ее политических традиций и политической культуры. Преданность Екатерины интересам России, которые она ставила превыше всего, ее независимость в отношениях с другими монархами, присущее ей чувство национальной гордости и собственного достоинства, самодостаточность ее внешней и внутренней политики, результатом которой стал сложившийся в годы ее правления комплекс имперских идей и ценностей, значительное расширение границ, существенное укрепление политического, экономического, военного могущества России, усиление ее международного авторитета – все это делало императрицу в глазах консерваторов «Русского вестника» образцовым примером для современных государственных деятелей Российской империи. Подчеркивая громадное значение екатерининского царствования на пути России к достижению национальных, политических и культурных целей, они убеждали в необходимости более глубокого осмысления опыта правления Екатерины II, извлечения исторических уроков из ее государственной практики, в первую очередь в области национальной политики, настаивали на широком использовании государственных принципов императрицы применительно к современным российским реалиям.

Литература

1. Бланк П.Б. Екатерининская комиссия 1767–1769 // Русский вестник. 1876. Кн. 1. С. 126–172.
2. Б.п. [Катков М.Н.] Современная летопись // Русский вестник. 1856. Январь. Кн. 1. С. 2–16.
3. Б.п. [Катков М.Н.] К какой мы принадлежим партии? // Русский вестник. 1862. Кн. 2. С. 832–844.
4. Б.п. Граф Мерси-Аржанто при дворе Екатерины II // Русский вестник. 1886. Кн. 5. С. 348–389.
5. Богданович М.И. Детство и юность Александра I // Русский вестник. 1866. Кн. 1. С. 382–396.
6. Брикнер А.Г. Путешествие императрицы Екатерины II в Могилев в 1780 году // Русский вестник. 1881. Кн. 8. С. 459–509.
7. Брикнер А.Г. Жизнь Петра III до вступления на престол // Русский вестник. 1883. Кн. 2. С. 711–755.
8. Бюлер Ф.А. Два эпизода из царствования Екатерины II // Русский вестник. 1870. Кн. 1. С. 5–59; Кн. 3. С. 163–202; 1871. Кн. 10. С. 348–392.
9. Градовский А.Д. Исторический очерк учреждения генерал-губернаторства в России // Русский вестник. 1869. № 11. С. 5–31.
10. Из записок Сергея Николаевича Глинки // Русский вестник. 1865. Кн. 7. С. 205–266; 1866. Кн. 1. С. 231–270; Кн. 2. С. 650–685.
11. Катков М.Н. Письмо Александру III. Май 1887 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 45. Л. 39–53.
12. Коршунова Н.В. Дворцовые перевороты как инструмент утверждения абсолютной монархии в России в XVIII – начале XIX века // Социум и власть. 2017. № 2 (64). С. 118–122.
13. Кудряшев В.Н. Восточная экспансия российской империи в оценке русских публицистов второй половины XIX в. // Вестник Томского государственного университета. История. 2015. 1 (33). С. 79–86.
14. Куломзин А.Н. Государственные доходы и расходы в царствование Екатерины II (1762–1769) // Русский вестник. 1869. № 11. С. 108–151.
15. Лонгинов М.Н. Княжна Тараканова: Эпизод из анекдотической хроники XVIII века // Русский вестник. 1859. Декабрь. Кн. 2. С. 716–736.
16. Макушев В.В. Россия и Польша в XVIII веке. По реляциям венецианца Д. Дольфина и генуэзца С. Риваролы // Русский вестник. 1870. Кн. 5. С. 5–25.
17. Минеева Т.Г., Мигунова Т.Л. Особенности законотворческой деятельности Екатерины II: Наказ, конкурсы и проекты // Sciencis of Europe. 2018. № 27-1 (27). С. 17–21.

18. *Моряков В.И.* Екатерина II – просветитель или консерватор? // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2010. № 3. С. 9–26.
19. *Мосолов А.Н.* Курляндия под управлением Екатерины Великой (1795) // Русский вестник. 1870. Кн. 5. С. 26–60.
20. *Перевалова Е.В.* Журнал М.Н. Каткова «Русские вестник» в первые годы издания (1856–1862 гг.). М: Изд-во МГУП, 2010. .
21. *Перевалова Е.В.* «Журналистика здравого смысла»: М.Н. Катков и его издания // Принтмедиа: традиции, инновации, перспективы: Сборник научных трудов. Вып. 2. М.: Московский Политех, 2019. С. 142–163.
22. *Соколов Д.В.* Особенности идеологии русских либеральных националистов второй половины XIX века // Вестник Томского государственного университета. История. 2012. № 4 (20). С. 130–132.
23. *Соловьев С.М.* Венский конгресс // Русский вестник. 1865. № 2. С. 375–438.
24. *Тимирязев Д.О.* Польский вопрос в отечественной консервативной и либеральной публицистике (1881–1887 гг.) // *Viaintempore*. История. Политология. 2016. № 8 (229). Вып. 38. С. 100–106.
25. *Феоктистов Е.М.* Польские интриги в первой четверти нынешнего столетия // Русский вестник. 1865. № 7. С. 5–55.
26. *Щебальский П.К.* Переписка Екатерины II с графом Н.И. Паниным // Русский вестник. 1863. Кн. 6. С. 748–762.
27. *Щебальский П.К.* Католичество в России при Екатерине и после нее // Русский вестник. 1864. Кн. 8. С. 620–644.
28. *Щебальский П.К.* Русская политика и русская партия в Польше до Екатерины II // Русский вестник. 1864. Кн. 10. С. 564–577.
29. *Щебальский П.К.* Политическая система Петра III // Русский вестник. 1869. Кн. 8. С. 379–404.
30. *Щебальский П.К.* Драматические и нравописательные сочинения Екатерины Второй // Русский вестник. 1871. № 6. С. 538–579.
31. *Щебальский П.К.* Идеалисты и реалисты // Русский вестник. 1871. Кн. 7. С. 184–252.
32. *Энгельгардт Л.Н.* Записки // Русский вестник. 1859. Январь. Кн. 1. С. 118–145; Кн. 2. С. 255–278; Декабрь. Кн. 1. С. 576–606.
33. *[Янкова Е.П.]* Рассказы бабушки: Из воспоминаний пяти поколений. Записанные и собранные ее внуком // Русский вестник. 1878. Кн. 3. С. 326–373.

Аннотация: В статье рассмотрены публикации журнала «Русский вестник» – ведущего органа российской консервативной печати второй половины XIX века, посвященные императрице Екатерине II и ее правлению. На основе анализа малоизученных выступлений П.К. Щебальского, Е.М. Феоктистова, А.Г. Брикнера, А.Н. Куломзина, А.Д. Градовского, Ф.А. Бюлера, А.Н. Мосолова, П.Б. Бланка и др. выявлено, что государственная стратегия Екатерины II, ориентированная на умеренные преобразования и просветительские идеи и одновременно не выходящая за рамки абсолютизма, во многом отвечала политическому курсу российских консерваторов. Для авторов журнала императрица воплощала идеал мудрого государственного деятеля и дальновидного политика, олицетворяла собой идею Российской империи как мощной мировой державы, ее политических традиций и политической культуры.

Ключевые слова: Екатерина II, «Русский вестник», консерватизм, реформы, национальный вопрос.

Elena V. Perevalova, Candidate in Philology, Associate Professor, Head, M.F. Nenashev Department of Journalism and Mass Communications, Moscow Polytechnic University. E-mail: helenpv@yandex.ru

“The Famous Collector of Russian Lands”: the Image of the Empress Catherine II in the Conservative Journalism of the Second Half of the 19th Century (On the Basis of the “Russian Vestnik” Magazine Materials)

Abstract. This article examines the publications of the “Russky Vestnik” journal – the leading organ of the Russian conservative press of the second half of the 19th century, devoted to the Empress Catherine II and her reign. On the basis of the analysis of the insufficiently studied speeches of P.K. Shchegalsky, E.M. Feoktistov, A.G. Brickner, A.N. Kulomzin, A.D. Gradovsky, F.A. Buhler, A.N. Mosolov, P.B. Blank, etc., the article author shows that the state strategy of Catherine II, focused on moderate transformations and educational ideas but not going beyond absolutism, largely corresponded to the political course of the Russian conservatives. For the authors of the magazine, she embodied the ideal of the wise statesman and far-sighted politician, personified the idea of the Russian Empire as mighty world power, its political traditions and political culture.

Keywords: Catherine II, “Russian Vestnik”, Conservatism, Reforms, National Question.

Имперский вопрос

{ Раздел пятый }

Д.А. Бадалян

Борьба элит и журналистика в России эпохи нациестроительства

С.М. Санькова, П.А. Шевченко

Имперский дискурс в творчестве М.О. Меньшикова

И.В. Демин

*Понятие власти в оптике русского консерватизма и либерализма
(на материале работ Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева)*

М.В. Медоваров

*Проблема самодержавия и государственного устройства Российской империи
в публицистике В.А. Грингмута в журнале «Русское обозрение»*

О.Ф. Гаспарян

*Обзор книги С.В. Лурье «IMPERIUM.
Империя – ценностный и этнопсихологический подход»
(К десятилетию ее выхода в свет)*



Борьба элит и журналистика в России эпохи нациестроительства

В XIX столетии происходит важный перелом в сознании русского общества: формируются представления о нации, национальной культуре, национальных интересах, то есть развивается то, что позднее назовут национальным сознанием, а весь этот процесс в целом мы сегодня именуем нациестроительством. Начало его в нашей стране обычно связывают с 1830–1840-ми годами, с распространением идей эпохи Романтизма, когда в публичной сфере возникают споры о «народности», о России и ее историческом своеобразии, ее отношениях с европейскими странами и месте в мире. Новые идеи постепенно вытесняли представления прошлой эпохи, эпохи Просвещения, с характерным для нее космополитическим сознанием.

Примечательно, что борьба этих идей в искусстве и литературе XIX века давно признана и исследуется, а противоборство представлений двух разных эпох в общественно-политической сфере мы зачастую и не ожидаем увидеть. То же самое относится и к журналистике как отражению общественно-политической сферы. И потому здесь будет представлен обзор хотя бы некоторых этапов и эпизодов журнальных столкновений, в которых проявились конфликты национально ориентированных и космополитических сил, составлявших окружение российского императора.

I

Однако первый конфликт «патриотов» и «европейцев» внутри российской элиты произошел за десятилетие-полтора до появления у нас идей Романтизма даже в их литературном оформлении (а в общественно-политическую мысль они проникли еще на десятилетие позже). Речь идет о придворных группировках, действовавших вокруг великой княгини Екатерины Павловны и государственного секретаря М.М. Сперанского. Про первую, противницу конституции и иных западных заимствований, А. де Коленкур писал: «Она старается быть более русской, чем ее семья, или по вкусам, или по обычаям» [1, с. 6]. Второй известен как поборник идей философов-просветителей, апологет конституционной монархии, стремившийся внедрить в русскую жизнь Кодекс Наполеона и другие европейские новшества. Характерно, что в борьбе со Сперанским великая княгиня искала себе в союзники не журналистов, а идеологов – таких как Н.М. Карамзин и граф Ф.В. Ростопчин. Условия, в которых протекала борьба, предполагали влияние не на общественное мнение, а на одного-единственного человека, ее родного брата, государя Александра Павловича. Как известно, Екатерина Павловна выиграла. Сперанский был смещен и оправлен в ссылку, а задуманные им нововведения не состоялись.

Бадалян Дмитрий Александрович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела книговедения Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург), доцент Высшей школы журналистики и массовых коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: dmit.bad@gmail.com

Если начало формирования национального сознания у общества и части элиты в России связаны с 1830-ми годами, то что же собой представляла русская журналистика до этого? Лучше всего это демонстрирует положение, сложившееся во время Отечественной войны 1812 года. В условиях борьбы с наполеоновской Францией, имеющей отлаженный механизм пропаганды, Российское государство озаботилось организацией собственной системы патриотической прессы. Такая роль была во многом возложена на попечителя Санкт-Петербургского учебного округа С.С. Уварова, который стимулировал создание ряда частных периодических изданий, предназначенных для ведения антинаполеоновской пропаганды на русском и немецком языках. Ими стали: «Сын Отечества» Н.И. Греча, «Der Patriot» («Патриот») Ф.-Э. фон Шрёдера, «Der Russische Invalide» П.В. фон Помиана де Пезаровиуса и его русскоязычная версия – «Русский инвалид» [2, с. 87–91; 3, с. 142–143]. Уваров же в 1813 году стал неофициальным соредактором и одним из авторов газеты на французском языке «Conservateur impartial» («Беспристрастный консерватор»), издававшейся на средства Министерства иностранных дел под официальным руководством Г.Т. фон Фабера [2, с. 89–90; 3, с. 143; 4, с. 630–655].

Итак, из этих пяти изданий три выходили на иностранных языках, и изначально все их редактировали российские подданные немецкого происхождения. Добавим еще четыре газеты, которые издавались за пределами столицы и активно участвовали в ведении антинаполеоновской пропаганды. Во-первых, это «Moskowsische Zeitung» («Московская газета»), которая до конца августа 1812 года выходила в Первопрестольной [2, с. 85; 3, с. 142]. Затем – «Der Russe» («Россиянин»), выпущенная в полевой типографии 1-й Западной армии на русском и немецком языках (параллельно) В.Э. Рамбахом и А.С. Кайсаровым. В-третьих, печатаемая Г.Г. Меркелем в Риге газета «Der Zuschauer» («Зритель»)¹. И, наконец, «Russische-deutsches Volksblatt» («Русско-немецкий народный листок»), которая в 1813 году печаталась в Берлине А. фон Коцебу.

Выходит, в решительный момент власть прекрасно понимала значение прессы как важнейшего инструмента пропаганды, но не нашла никого лучше немцев, чтобы учить русских любви к отечеству?! И для того оказывала издателям из немцев необходимую материальную поддержку?! Исключение из этого ряда – журнал «Русский вестник» – возник по личной инициативе С.Н. Глинки в 1808 году, на первой волне антифранцузских настроений. Причем в первые год-полтора он не отличался воинственными высказываниями. А между тем еще в 1806–1807 годах в России было издано значительное число патриотических сочинений. И, как заметил А.В. Предтеченский, «Вначале это были переделки или переводы с немецкого. Яркое выраженное антифранцузское направление их встречало широкий отклик в дворянской массе, и некоторые из переводов печатались одновременно в 2–3 изданиях» [6, с. 121].

Надо признать, приведенные факты лишь упрочивают звучащие в последнее время суждения о том, что 1812 год не только вызвал небывалый патриотический подъем, способствовал развитию национального самосознания, но и «породил русскую нацию» [7]. Мы еще не в полной мере оценили масштаб произошедших тогда перемен, а точнее – тот чрезвычайно скромный уровень самосознания, с которого этим переменам предстояло развиваться в первые послевоенные десятилетия.

¹ Статьи этого издания были адресованы не только остзейским немцам, но также солдатам и офицерам прусского вспомогательного корпуса, входившего в состав французской «Великой армии». Меркель же подготовил ряд напечатанных по-немецки воззваний, а также перевел на немецкий язык французскую брошюру С.С. Уварова «Éloge funèbre du general Moreau» («Надгробное слово генералу Моро»). В данном случае важно подчеркнуть: некоторые из его воззваний увидели свет в русском переводе отдельными изданиями, а также в журналах «Вестник Европы» и «Сын отечества» [5, с. 324].

Нельзя сказать, что сразу после этой войны ментальность российской элиты существенно изменилась и она утратила интерес к каким-либо космополитическим идеям. Отнюдь нет. Она, к примеру, живо поддерживала внедрение институтов, которые распространяли дух интерконфессионального мистицизма. Будь то объединившее едва ли не всю столичную аристократию Российское библейское общество или задуманные для обучения и воспитания низших слоев ланкастерские школы¹. И то, и другое, разумеется, с санкции императора, внедрялось усилиями Министерства духовных дел и народного просвещения, которое возглавлял князь А.Н. Голицын. И то, и другое, пропагандировали через созданную ранее при поддержке Сперанского официальную газету Министерства внутренних дел «Северная почта» и частные издания, из которых едва ли не самым популярным был «Сын отечества» [8, с. 17–19].

Уже в 1820-х годах ангажированными Голицыным журналистами стали Ф.В. Булгарин, Н.И. Греч, А.А. Бестужев и К.Ф. Рылеев. Последний сочинил эпиграмму, которая увидела свет в декабре 1820 года в журнале «Невский зритель»:

Не диво, что Вралев так много пишет вздору,
Когда он хочет быть *Плутархом* в нашу пору [9, с. 240].

Так «поэт-гражданин» отзывался о Карамзине и его исторических трудах. Делалось это в угоду недругу русского историографа князю Голицыну. Однако гораздо большую услугу министру Рылеев оказал публикацией в том же номере журнала своей сатиры «К временщику», как известно, направленной против графа А.А. Аракчеева, начальника Отдельного корпуса военных поселений. По мнению А.Г. Готовцевой и О.И. Киянской, поэт и издатели журнала «исполняли политический заказ, исходивший непосредственно от Голицына» [10, с. 123]. Именно поэтому столь оскорбительная для влиятельной политической персоны выходка не была остановлена цензурой и не вызвала никаких последствий для автора и издателей журнала. Голицын же благодаря распространению сатиры Рылеева нанес пусть и временный ущерб репутации единственного равного ему по положению противника.

Впрочем, менее чем через три года Аракчееву и его союзникам удалось убедить Александра I отказаться от пути, который прокладывал министр. Но при этом всемогущий граф обошелся без помощи печати. Наоборот, он сумел показать, что Голицын употребляет ее во зло, содействуя столь вредным изданиям как перевод книги И.Е. Госснера «Дух жизни и учения Иисус Христов в Новом завете», напечатанной в типографии Греча. Автор ее – известный немецкий проповедник – с 1820 года жил в России, занимая должность директора Российского библейского общества, а президентом этого общества являлся Голицын.

Были ли журналисты, которые поддерживали Аракчеева? Сегодня мы можем назвать только одного П.П. Свинына, издателя журнала «Отечественные записки» [11, 12]. Поэтому в 1823 году против него была развернута травля, начатая Булгариным в издаваемых им «Литературных листках» и подхваченная несколькими изданиями, включая журнал А.Е. Измайлова «Благонамеренный» [10, с. 172–173]. По воспоминаниям С.Н. Глинки, граф М.А. Милорадович (который, как отметил мемуарист, «раболепствовал перед Аракчеевым»), готовясь принять должность столичного генерал-губернатора, заявил о намерении вступить в борьбу с Голицыным, но не исполнил его. Позднее, в феврале и августе

¹ Создание таких школ означало попытку устройства системы низшего образования, организованного по указаниям квакеров и англикан (впервые ланкастерская система была применена в Индии англиканским священником Эндрю Беллом) [см. 8, с. 13]. Добавим к тому интерес, проявленный Александром I и князем А.Н. Голицыным к швейцарскому Институту Ф.Э. Феленберга, который, как подчеркивает А.А. Орлов, был известен строгим религиозным воспитанием [8, с. 17]. Разумеется, не православным.

1825 года, он, если верить С.Н. Глинке, дважды пытался использовать его перо в своих целях (второй раз – против Булгарина и Греча). Однако Глинка сумел уклониться от этого [13, с. 395, 398, 400–404].

Можно ли считать, что в борьбе с Голицыным Аракчеев руководствовался национальными интересами, а не одними властными амбициями? В 1812 году в ответ на рассуждения о том, что в интересах отечества Александру I необходимо покинуть действующую армию, он заявил: «Что мне до отечества! Скажите мне, не в опасности ли государь, оставаясь при армии» [14, с. 385]. Тем самым он проявил мировоззрение, вполне свойственное человеку эпохи Просвещения. Ведь и иностранцы или остзейские немцы верно служили, но не России, а российскому императору, как и их предки своему сюзеру.

Изменилось ли что-либо в мировоззрении Аракчеева за минувшее с 1812 года время – остается вопросом для исследования. Пока мы лишь можем констатировать: в 1823 году, путем интриг избавившись от своего противника князя П.М. Волконского и его союзников, Аракчеев продвинул на их должности лояльных ему ставленников придворной «немецкой партии». Тогда начальником Главного штаба вместо Волконского стал граф И.И. Дибич, министром внутренних дел – Б.Б. фон Компенгаузен, министром финансов – граф Е.Ф. Канкрин, а место министра иностранных дел сумел сохранить за собой граф К.В. Нессельроде (зять противника Аракчеева, графа Д.А. Гурьева) [15, с. 38].

Как обстояли дела у других покровительствуемых Голицыным журналистов? Первым русским изданием Булгарина являлся «Северный архив», который он выпускал с начала 1822 года. Уже к тому моменту он приобрел надежные связи в Министерстве духовных дел и народного просвещения, а спустя год стал обсуждать план слияния своего издания и «Журнала Департамента народного просвещения». И министр поддержал, но не успел осуществить проект обновленного журнала, который по-прежнему должен был называться «Северный архив» и являться собственностью Булгарина. «Естественно, – подчеркивают А.Г. Готовцева и О.И. Киянская, – пока шли переговоры, Булгарин был не просто лояльным, а суперлояльным к Голицыну журналистом» [10, с. 149]. Примером тому – заказанная им польскому историку (а в будущем революционеру) И. Лелевелю критика «Истории государства Российского» Карамзина [10, с. 149].

Добавим также, что «Полярная звезда», самый известный альманах пушкинской эпохи, который издавал А.А. Бестужев при участии Рылеева, имел своего рода неофициального куратора – А.И. Тургенева, служившего директором Департамента духовных дел в министерстве Голицына. Через него, как полагают А.Г. Готовцева и О.И. Киянская, альманаху оказывалась «информационная и цензурная поддержка» [10, с. 182]. И с этим связан скрытый намек П.А. Вяземского, который по поводу «Полярной звезды на 1824 год» писал А.А. Бестужеву: если «малому числу избранных» не поддерживать «достоинство писателя», то литература «сделается какою-то казенною службою, полицейским штатом или и того хуже – каким-то отделением Министерства просвещения» [16, с. 324; 10, с. 182]. Однако А.Г. Готовцева и О.И. Киянская, считают, что, создавая этот альманах будущий декабрист Бестужев ставил перед собой (и блестяще решил) задачу, противоположную взглядам Вяземского: «Из разрозненных писательских группировок, разделенных и эстетическими и политическими пристрастиями, а зачастую и личной враждой, предстояло создать единое литературное пространство и – шире – культурное поле, подконтрольное министру просвещения» [10, с. 191].

II

В результате деятельности Аракчеева и его союзников Голицын 15 мая 1824 года вышел в отставку. И в тот же день министром народного просвещения стал А.С. Шишков.

За этим назначением последовала не только реорганизация министерства, из которого был выведен Департамент духовных дел, но и радикальная смена курса. Деятельность Библейского общества была ограничена, а позднее и вовсе прекращена. Разработан и в июне 1826 года вступил в действие новый цензурный устав, запрещавший сочинения, противные христианской вере и «правилам христианской нравственности», содержащие взаимное порицание христианских исповеданий, а также учения «тайных обществ, обнаруживающиеся обыкновенно эмблемами и преданиями» (под таковыми в первую очередь подразумевались масонские ложи, запрещенные в 1822 году). В сфере образования Шишков впервые стал внедрять представления о национальной культуре.

Как отреагировали на эти изменения журналисты?

В мае 1824 года, сразу после смены министра, Булгарин обратился к Шишкову с прошением об объединении «Северного архива» и «Сына отечества». Прошение его удовлетворили, но не сразу. Для этого Булгарину пришлось отправиться «инстанцией выше»: в августе того же года он ездил к Аракчееву в его усадьбу Грузино. И уже весной 1825 года А.Е. Измайлов рассказывал в одном из писем: «Булгарин и Греч помирились со Свиньиным. Видели многие, как первый с последним прогуливались под ручку по тротуару. И как же не помириться? Свиньин в милости теперь у мин<истра> просв<ещения>» [17, с. 172–173]. Как отмечают А.Г. Готовцева и О.И. Киянская, «Булгаринские издания в 1825 году стали активно поддерживать и самого Свиньиного, и его «Отечественные записки»» [10, с. 174].

В середине 1824 года протее Свиньиного, Н.А. Полевой, направил Шишкову прошение об издании «нового повременного сочинения». В первом же абзаце программы задуманного им журнала «Московский телеграф» будущий издатель вставил цитату о просвещении и связи его с «полезными знаниями и науками» из выступления Шишкова в «Беседе любителей русского слова». Далее же он заявил целью журнала «упражнения умственные», утверждающие «веру в Бога, любовь к отечеству, верность к избранному Богом монарху нашему». Все это вместе с «просвещением народным», о котором несколькими строками выше рассуждал Полевой, выглядит сегодня как черновой эскиз будущей знаменитой триады «Православие. Самодержавие. Народность» [18, с. 372], а в описании задуманного журнала его издатель не скупился на упоминания России и русских в разных сочетаниях: «сердцу русскому», «русских памятников», «ученых обществ русских» и т.д. [18, с. 372, 374, 376]. Идея «Московского телеграфа» была поддержана перед Шишковым графом Н.С. Мордвиновым, уверявшим его, что Полевой – выходец из народа, коренной русский человек [18, с. 381].

Шишков, который и прежде имел немало высокопоставленных противников, на министерском поприще нажил себе еще больше врагов. Уже в 1827 году по распоряжению нового императора начала работу комиссия по пересмотру устава о цензуре. Составляли ее: А.Х. Бенкендорф, И.В. Васильчиков, Д.В. Дашков, В.С. Ланской, К.В. Нессельроде и С.С. Уваров, а в числе чиновников, участвовавших в подготовке текста нового устава, был коллежский советник Греч.

Булгарин в это время уже числился на службе по Министерству народного просвещения и на правах родственника жены Шишкова, Ю.О. Лобаржевской, бывал в доме министра, а после доносил в III отделение, что тот пишет «филиппики» против комиссии по составлению цензурного устава [19, с. 156]. Приблизительно в то же время, в марте 1827 года, Булгарин сообщил управляющему III отделением М.Я. фон Фоку: «Ныне уже стали явно говорить о существовании партии, желающей восстановления иезуитов в России! Главные начальники сей партии: генерал Карбоньер¹ и Шишков (министр), чрез

¹ Карбоньер д'Арсит Лев Львович (Карбонье Луи Бартоломей, 1770–1836) – российский военный инженер французского происхождения, родился в Петербурге, с 1810 года генерал-майор при Адмиралтействе, с 1 августа 1826 года по 1 декабря 1828 года – председатель Главного цензурного комитета.

влияние жены» [19, с. 148]. Несомненно, такие инвективы имели целью максимально дискредитировать министра и подконтрольное ему цензурное ведомство. Ведь деятельность иезуитов в России была запрещена еще Александром I.

Проект устава, который готовили при поддержке Бенкендорфа, Нессельроде и Уварова, предполагал большую свободу для литераторов и журналистов, и к тому же в нем впервые в России было закреплено представление об авторском праве. Однако уже ближайšie годы показали, что либеральный закон – не гарантия либеральных мер на практике¹.

22 апреля 1828 года проект нового, подготовленного без участия Шишкова, цензурного устава был утвержден Николаем I, и на следующий же день министр подал в отставку. Уже через день, 25 апреля, на его место был назначен светлейший князь К.А. Ливен, в недавнем прошлом старшина Российского библейского общества. Судя по чрезвычайной краткости периодов, которые разделяют эти события, ни уход первого, ни назначение второго для придворной верхушки не были неожиданностью².

Смена министров произошла, как и прежде, в результате одних лишь придворных интриг, без какой-либо борьбы в прессе. Однако она не могла не повлиять на расстановку сил в периодической печати.

Само это событие явилось результатом столкновения национально ориентированных и космополитических сил, которые в ту эпоху часто связывают с «немецкой партией». Характерно, что ни один историк не попытался представить объяснений произошедшему более, чем это сделал С.В. Рождественский в официальной истории Министерства народного просвещения: «Когда в 1827 году министр внутренних дел, В.С. Ланской, приступил к составлению нового устава для цензуры иностранных книг и испрашивал разрешение отступить от правил устава 1826 года, то Государь повелел не только не держаться этого устава, но и подвергнуть его подробному пересмотру» [21, с. 217].

Что же произошло после июня 1826 года, если император разрешил изменить, а точнее – заменить только что введенный в действие закон? Ответ на этот вопрос следует искать в произошедшем в июле 1826 года учреждении III отделения.

Уже в августе-сентябре того же года фон Фок в переписке с главным начальником III отделения А.Х. Бенкендорфом, объясняя тому действие общественного мнения и возможности влияния на него, утверждал: «Литераторы, эти провозвестники мнений, люди, пользующиеся в настоящее время влиянием больше, чем когда-либо, говорят, что новый цензурный устав закрывает им рот; общество вторит им, замечая, что так как новым уставом не дается даже авторам гарантия, определенная законами, то положение их становится подчас очень незавидным. Кроме того, прибавляют некоторые, так как ответственность продолжает лежать на писателях даже после того, что сочинение пройдет через горнило цензуры, то совершенно лишнее иметь цензоров. Далее, к чему было издавать закон, который всеми читается и комментируется всюду даже на рынках?» [22, с. 36].

Вступление Бенкендорфа в борьбу с шишковским уставом предопределили несколько факторов. Главный – соперничество разных придворных партий, борющихся за сферы влияния, а литература и журналистика являлись одной из таких сфер. Помимо этого – личные амбиции и, вероятно, то, что в этой борьбе начальника III отделения поддерживал и

¹ Через два с половиной года, 30 декабря 1830-го, А.В. Никитенко записал в дневнике: «Цензурный устав совсем ниспровержен. <...> Умы более и более развращаются, видя, как нарушаются законы теми самими, которые их составляют, как быстро одни законы сменяются другими и т.д.» [20, с. 95].

² Еще в конце октября 1827 года Булгарин сообщил в III отделение, что в день отставки министра юстиции кн. Д.И. Лобанова-Ростовского «разнесся слух, якобы Шишков вышел в отставку и место его заступил князь Ливен». И вслед за тем добавил: «Русским это не по сердцу. Крик противу немцев» [19, с. 221].

направлял фон Фок, который знал как обращаться с общественным мнением. Известно, что Бенкендорф относился к своим обязанностям без излишнего рвения и охотно передоверял управляющему занятию текущими делами.

В середине мая 1826 года, еще до учреждения III отделения и утверждения цензурного устава, Булгарин подготовил записку «О цензуре в России и о книгопечатании вообще», которую направил начальнику Главного штаба И.И. Дибичу, а тот передал ее императору. Записка эта не только содержала критику деятельности Министерства народного просвещения, но и предлагала меры по изменению организации цензуры (тем самым журналист выступал против министра, покровительством которого он недавно заручился). В частности, Булгарин считал нужным вывести из подчинения ведомству Шишкова цензуру драматических произведений и периодических изданий, с тем чтобы поручить ее Министерству внутренних дел или высшей полиции. Свое предложение он объяснял таким образом: «Это потому, что театральные пьесы и журналы, имея обширный круг зрителей или читателей, скорее и сильнее действуют на умы и на общее мнение. И как высшей полиции должно знать общее мнение и направлять умы по произволу правительства, то оно же и должно иметь в руках своих служащие к сему орудия» [19, с. 52].

В записке «О цензуре в России...» Булгарин предлагал не бороться с общественным мнением, а манипулировать им в интересах власти. Очевидно, летом 1826 года фон Фок уже познакомился с ее содержанием и опирался на почерпнутые в ней идеи, когда разъяснял Бенкендорфу: «...общественное мнение не засадишь в тюрьму, а прижимая его – только доведешь до ожесточения» [19, с. 36].

Начальник III отделения внял советам Булгарина и фон Фока и повел последовательную борьбу с министром народного просвещения. Когда в ноябре 1827 года цензура не разрешила публикацию стихотворения И.Н. Анненкова «Война в Персии» в журнале «Сын отечества», Бенкендорф вмешался в это дело. В споре с Шишковым он не только отстаивал интересы покровительствуемых им журналистов (то есть Булгарина и Греча), но и утвердил за своим ведомством, говоря современным языком, новую «зону ответственности»: формально – право контролировать «все стихи, присылаемые нашими офицерами к г. Булгарину, для помещения в издаваемых им журналах» [22, с. 42]; а по сути – вторгаться в сферу деятельности цензуры. Именно к этому склонял его Булгарин, когда жаловался, во-первых, на цензора: «Он объявил, что не признает власти генерала Бенкендорфа»¹, – и, во-вторых, на цензурный комитет: «Если все присутственные места станут таким образом поступать небрежно, где употреблено имя Вашего Превосходительства, то от сего может последовать большой вред службе» [19, с. 225–226]. Стремление цензора И.Я. Ветринского и цензурного комитета запретить публикацию вызвано было, вероятно, тем, что Булгарин подчеркивал: стихи уже одобрены к печати Бенкендорфом [19, с. 225]. Это было прямым посягательством на власть цензуры.

Следующим полем для борьбы с Шишковым явился первый же годовой отчет III отделения, который именовался «Краткий обзор общественного мнения в 1827 году». В нем молодому императору внушались мысли об опасности, исходящей трону от «русских патриотов». Например, утверждалось: «Недовольные разделяются на две группы. Первая состоит из так называемых русских патриотов, столпом коих является Мордвинов. <...> Партия русских патриотов очень сильна числом своих приверженцев. Центр их находится в Москве. <...> Там они критикуют все шаги правительства, выбор всех лиц, там раздается ропот на немцев <...>. Это самая опасная часть общества. За которой надлежит иметь

¹ Первоначально стихи Анненкова поступили к цензору И.Я. Ветринскому, бывшему профессору Санкт-Петербургской Духовной академии. «Воспитанник знаменитого Фотия», – писал о нем Булгарин Бенкендорфу, имея в виду противника Голицына архимандрита Фотия (Спаского) [19, с. 225].

постоянное и, возможно, более тщательное наблюдение» [23, с. 19]¹. Подчеркнем, что при этом III отделение убеждало императора в абсолютной преданности ему остзейских немцев [23, с. 25–26].

И хотя в том же обзоре говорилось, что литераторы «настроены превосходно», но сказано это было именно для того, чтобы подчеркнуть: «все они единодушно жалуются на полную бездеятельность Министерства народного просвещения. Они говорят, что ни одно из провозглашенных при восшествии на престол предначертаний Государя Императора касательно воспитания не было выполнено, что комитет, образованный для выработки начальных пособий и преобразования школ, состоит из неспособных теоретиков или наполненных предрассудками педантов. Ни один из видных литераторов не был привлечен министерством к этому делу. За два года не составлено ни одного начального учебника, даже обещанной азбуки. Везде полный застой. Литераторы жалуются также на то, что все литературные общества были закрыты в Петербурге, между тем как они продолжают существовать в Москве, Харькове, Казани, Риге, Митаве и т.д. Как будто бы, – говорят они, – музам нет места вблизи трона. Известие о новом цензурном уставе произвело на ученых и литераторов в высшей степени благоприятное впечатление. Этот класс общества вообще имеет заметное влияние на общественное мнение» [23, с. 22]. Из этого видно, что еще до утверждения императором нового цензурного устава III отделение лоббировало его как ожидаемого всеми литераторами и активно стремилось дискредитировать деятельность Шишкова на посту министра народного просвещения.

В итоге уже в 1828 году Бенкендорф добился важной победы: довел дело до отставки Шишкова. Вероятно, это была главная цель, а изменение устава – скорее средство к тому. Однако при этом в новом уставе было полностью реализовано одно из предложений Булгарина: театральная цензура перешла в безоговорочное подчинение III отделению. Второе предложение, касающееся передачи ведомству Бенкендорфа контроля за периодическими изданиями, претворено в жизнь лишь отчасти (возможно, высшая полиция и не стремилась к большему). Сотрудники Министерства народного просвещения цензуровали всю прессу, а сотрудники III отделения, не будучи обязаны заниматься ею, всегда имели возможность судить о том, как цензоры справляются со своей работой.

Очевидно, для облегчения деятельности ведомства Бенкендорфа в конце 1831 года все цензурные комитеты обязали «по истечении каждого месяца» сообщать в III отделение «сведения о напечатанных и изданных в том месяце журналах и альманахах с означением, в каких типографиях они напечатаны» [24, с. 60].

III

В следующие пять лет после отставки Шишкова в придворных и правительственных кругах не появилось ни одного сановника, который не то чтобы действовал, а хотя бы рассуждал о национальных приоритетах, национальной культуре и стремился к развитию национального сознания. А вот космополитически мыслящие царедворцы как раз в это время нашли себе союзника в новом и чрезвычайно влиятельном ведомстве, то есть в III отделении, которое О.А. Проскурин более двадцати лет назад назвал «штабом» «немецкой партии» [25, с. 318].

Характерно, что термин «немецкая партия» появился в России не в XVIII столетии, когда российское общество и российские элиты чаще страдали от немецкого засилья, а порой боролись с ним. Он возник в эпоху Романтизма, когда русские дворяне волей-

¹ С такой же подозрительностью к «партии русских патриотов» и «русскому патриотизму» III отделение относилось и в следующих ежегодных отчетах. С «патриотами» оно связывало «зародыши якобинства, революционный и реформаторский дух» [23, с. 22; см.: с. 33, 38, 39, 43, 70, 73].

неволей начали задумываться о национальном своеобразии. В исторических источниках это выражение появляется с 1820-х годов и получает разные значения. Так нередко называли сообщества внутри какой-либо корпорации: офицеров, медиков, университетских профессоров, ученых и прочих. Безусловно, существовала мощная придворная «немецкая партия». Она, в частности, постоянно поддерживала и охраняла привилегии остзейских немцев. Одни немецкие сообщества налаживали связи с другими, в том числе и более влиятельными группировками или отдельными облеченными властью фигурами и, постоянно развивая эти связи, создавали сети патрон-клиентских отношений (аналогично тому, как это показано Д.Н. Копелевым на примере Российского императорского флота [26]). Все это сообщество в целом со временем тоже стали называть «немецкой партией», хотя оно могло включать в себя и приезжих иностранцев или поддерживавших его русских дворян. Всех их объединяло космополитическое мировоззрение. Представления о служении нации для таких «немцев» заменяла идея подданства, как, например, для Е.Ф. Канкрин, который подчеркивал: «Я министр финансов не России, а русского императора» [27, с. 7].

В интересах «немецкой партии» с самого начала своего учреждения действовало III отделение. Собственно, для этого было бы достаточно того, что во главе его стоял сын остзейского барона и уроженки Вюртемберга А.Х. Бенкендорф, а управляющим служил остзеец М.Я. фон Фок. Однако в первый же год деятельности этого ведомства штат его оказался наполовину составлен из немцев. Со временем он расширился, но присутствие немцев или иностранцев по происхождению долго держалось в нем в не меньших пропорциях, даже после того как в 1831 году фон Фок умер и на его место заступил А.Н. Мордвинов. Так, в 1833 году «иностранцы» занимали 10 штатных должностей из 20 [см. 28, с. 22; 29, с. 25–26].

Практически в первые же недели своего существования III отделение наладило патрон-клиентские отношения с Булгариным и Гречем, которые с 1825 года на пару издавали газету «Северная пчела» и журнал «Сын отечества». Не позднее 1829 года влияние III отделения распространилось и на журнал «Московский телеграф». В 1830 году фон Фок в черновике одного из обзоров рассказывал о его издателе Н.А. Полевом: «...взятый на замечание, после нескольких дней пребывания в Петербурге одумался и, вступив в дружеские отношения кое с кем из наших благонамеренных авторов, совершенно изменил тон. Он публично признался в этом в своем журнале, сказав, что Вяземский плохо влиял на него» [30, с. 488]. Добавим, однако, что еще в 1827 году Полевой, попытался было, помимо «Московского телеграфа», издавать газету «Компас» и журнал «Энциклопедическая летопись отечественной и иностранной литературы», и Шишков дал на них разрешение. Однако вскоре, под давлением Бенкендорфа, он был вынужден отменить уже принятое решение [18, с. 386]. Таким образом, Полевой увидел, что над журналистикой теперь властвует сила, с которой не может не считаться даже министр народного просвещения. Позднее, в 1830-х годах в клиентелу III отделения вошли ставшие вскоре известными журналисты О.И. Сенковский и А.А. Краевский.

Едва ли не общая особенность клиентов III отделения – они не только полемизировали с рассуждениями о народности и национальном искусстве, но и боролись с их апологетами, нападали на Карамзина, осмеивали труды Ю.И. Венелина и других исследователей славянства и самих славян¹, а немногим позже обрушились на созданную М.И. Глинкой первую национальную оперу. При этом до 1830-х годов в журналистике никакие сплоченные силы им не противостояли. Единственное исключение – недолгое время действовавшая «Литературная газета», которую выпускали А.А. Дельвиг и А.С. Пушкин, а среди авторов ее были князь Вяземский и князь В.Ф. Одоевский, – все вместе прозванные

¹ О.А. Проскурин писал: «На Россию немецкая партия смотрела примерно так же, как европейские немецкие дворы смотрели на подчиненное им славянское население, – как на опасную и враждебную “варварскую” стихию, движение которой надо постоянно сдерживать самыми жестокими мерами» [25, с. 318].

их врагами «аристократической партией». «Литературная газета» столкнулась не только с полемикой «Северной пчелы» и ее союзников, но и с обвинениями едва ли не в революционности, выдвинутыми III отделением против Дельвига. Это привело к его скорой смерти и закрытию издания [подробнее см. 31].

На подлинную причину преследования «Литературной газеты» указал в свое время А.И. Дельвиг. Двоюродный брат ее редактора, живший во время издания газеты у него в доме и посвященный во многие его дела, А.И. Дельвиг писал, что «при внимании, которое Бенкендорф обращал на издателя и основных сотрудников газеты, «он должен был знать о пламенной любви Дельвига ко всему русскому, о баснословной в наше время верноподданнической его преданности государю» [32, с. 99], но именно это делало его неблагонадежным в глазах шефа жандармов. А.И. Дельвиг подчеркивал, что Бенкендорф «как немецкий уроженец наших остзейских губерний, наверное, считал ненужным образовывать русский народ, созданный по понятиям немцев для того, чтобы быть управляемым ими. Вдруг оказывается кружок литераторов, в котором говорят преимущественно по-русски, который полагает возможную к достижению целью поставить русских на один уровень с другими европейскими народами, даже с немцами» [32, с. 101]. Такой кружок, продолжал Дельвиг чуть далее, «не мог, по понятиям Бенкендорфа, не быть вредным до того, что необходимо было искоренить его в самом начале ссылкой, как он выразился, в Сибирь Пушкина, Вяземского и Дельвига; последний в особенности должен был быть неприятен Бенкендорфу, так как ему было известно, что Дельвиг служил звеном, связывавшим весь этот кружок, и тем более, что, будучи немецкого происхождения, не должен был до такой степени обрусеть, чтобы заботиться только о русском обществе и народе, изменив чрез это своей великой национальности» [32, с. 102].

Как видим, III отделение не только поддерживало «своих» журналистов и «свои» издания, но и активно боролось с чужими. Причем делало это и с помощью ежегодно представляемых императору отчетов. Так, отчет за 1830 год описывал якобы существовавшие тогда среди молодежи «партии», которые включали в себя «многих пропитанных либеральными идеями, мечтающих о революциях и верящих в возможность конституционного правления в России». По уверениям III отделения, участники этих «партий», ради распространения своих идей, «стремятся овладеть общественным мнением и вступить в связь с военной молодежью» [23, с. 71]. Про одну из них сообщалось: «Кумиром этой партии является Пушкин, революционные стихи которого, как “Кинжал” (Занда), “Ода на вольность” и т.д. и т.д., переписываются и раздаются направо и налево. Приверженцы этих партий выдают за своего покровителя г. Жуковского, который, по их словам, дружен с гг. Блудовым и Дашковым и пользуется особым покровительством Е.И.В. Императрицы <...> некоторые члены этих партий присоединились к парижским революционерам» [23, с. 71–72].

Очевидно, III отделение стремилось создать впечатление деятельности организаций, аналогичных некогда разгромленным Северному и Южному обществам декабристов. Из того, что в отчете не сообщалось имен лидеров «партий» и конкретных примеров их деятельности, можно заключить: мифы о враждебных «партиях» преподносились императору не столько для борьбы с самими «партиями», сколько для компрометации отдельных неугодных ведомству Бенкендорфа литераторов и сановников. Если невозможно было представить доказательства связи тех и других с опасными смутьянами, то легко – сообщить слухи о кумирах и покровителях этих «партий». Нельзя сказать, что Николай I принимал на веру все эти обвинения, но хотя бы отчасти цели III отделения были достигнуты, так как император нередко с подозрительностью относился к словам и ходатайствам А.С. Пушкина, князя П.А. Вяземского и даже В.А. Жуковского.

В 1815 году В.А. Жуковский стал чтецом у вдовствующей императрицы Марии Федоровны. Затем, в 1817 году, он был назначен преподавателем русского языка и словесности к великой княгине (впоследствии императрице) Александре Федоровне, а с 1826 года в

течение 15 лет являлся воспитателем или, на официальном языке, наставником ее сына, наследника цесаревича Александра Николаевича, будущего Александра II.

Воспитатели царских детей в силу своего статуса приобретали, а затем преумножали прочные, весьма влиятельные связи в придворной сфере (а иногда и в самой императорской семье). Они имели возможность обеспечить многолетнее привилегированное положение своим близким и своему окружению. При этом с XVIII века многие десятилетия на должности воспитателей великих князей и княжон приглашали остзейцев или иностранцев. Так, с 1783 года воспитательницей великих княжон, внучек Екатерины II, была назначена баронесса (с 1799 – графиня, с 1826 – светлейшая княгиня) Ш.К. фон Ливен. Она оказывала влияние и на воспитание великих князей – будущего Николая I и Михаила Павловича. Один ее сын, генерал от инфантерии К.А. фон Ливен, в 1828 году стал министром народного просвещения, другой – Х.А. фон Ливен, женатый на сестре Бенкендорфа, Дарье, служил послом в Великобритании (во время недолгого пребывания в России Д.Х. фон Ливен также была удостоена должности воспитательницы царских детей).

Благодаря Ш.К. фон Ливен наставницей великих князей Николая и Константина была назначена Ю.Ф. фон Адлерберг. Дочь последней, Ю.Ф. Баранова, в 1818 году стала главной воспитательницей наследника престола великого князя Александра Николаевича, а затем занималась воспитанием великих княжон Марии, Ольги и Александры Николаевн. В 1846 году она получила графский титул. Брат Барановой, В.Ф. фон Адлерберг, с детства являлся товарищем великого князя Николая Павловича, впоследствии сопровождал его во всех путешествиях, исполняя обязанности секретаря. Император Николай I назначил его своим душеприказчиком, а в 1852 году – министром Императорского двора. Его сын, А.В. фон Адлерберг, в свою очередь стал товарищем детства, а затем – доверенным лицом и душеприказчиком Александра II. В 1870 году он сменил своего престарелого отца на посту министра Императорского двора. В итоге семья Адлербергов находилась при дворе 84 года: с 1797 по 1881 год.

В 1800–1817 годах воспитателем великих князей Николая и Михаила Павловичей являлся М.И. Ламсдорф, впоследствии граф и член Государственного совета. Нельзя сказать, что он обеспечил своей семье столь же влиятельное положение, какое сумели занять Адлерберги, но трое его сыновей получили генеральские чины. Так же были отмечены и некоторые его внуки, из которых более всего известен граф В.Н. Ламсдорф, в 1900–1906 годах являвшийся министром иностранных дел.

Жуковский рядом с Ливенами, Адлербергами и Ламсдорфами, представлял собой совершенно особое явление. В отличие от остзейцев он не имел притязаний на графские и иные титулы, не создавал вокруг себя сети патрон-клиентских отношений, но при этом поддерживал нуждающихся в помощи, а случалось – защищал от ложных обвинений таких людей как А.С. Пушкин, П.А. Вяземский И.В. Киреевский или Н.И. Тургенев.

Влияние, которое Жуковский имел при дворе, а еще более – которое потенциально мог приобрести и использовать для поддержки русских литераторов, внушало серьезные опасения Булгарину и его окружению. Редактор «Северной пчелы» не только не скрывал от III отделения своей вражды к воспитателю цесаревича, но жаловался, что его «гонят и преследуют сильные ныне при Дворе люди: Жуковский и Алексей Перовский¹» – так писал он А.Х. Бенкендорфу 25 января 1830 года [19, с. 381–382]. Вероятно, не без стараний Булгарина на исходе того года имя Жуковского попало в процитированный прежде отчет III отделения.

¹ Перовский Алексей Алексеевич (1787–1836) – действительный статский советник, с 1826 года по 20 марта 1830 года – попечитель Харьковского учебного округа, член Комитета по устройству учебных заведений, писатель, выступавший под псевдонимом Антоний Погорельский, в 1830 году участвовал в «Литературной газете» А.А. Дельвига и Пушкина.

Добавим, что вторая половина 1830 года стала временем особых потрясений. Жизнь русского общества всколыхнули известия об Июльской революции во Франции, затем – о Сентябрьской революции в Бельгии и, наконец, Ноябрьском восстании в Польше. В этих условиях любые намеки на распространение революционных идей могли быть восприняты как обвинения в тяжких преступлениях. Характерно, что при этом ведомство Бенкендорфа не видело опасности зреющего в Царстве Польском мятежа. За два с половиной года до него оно сетовало на «бесконечные преследования польского национализма, который окрашивают в самые отвратительные цвета карбонаризма» [23, с. 26]. А в отчете за 1829 год III отделение убеждало царя: «Русские в Варшаве позволяют себе часто критиковать Государя Императора и окружающих его лиц» [23, с. 46]. Получается, что наиболее подозрительной частью населения столицы Царства Польского, Бенкендорф считал русских. И это менее чем за год до восстания!

Еще в первые месяцы 1830 года Жуковский, как указывает Н.В. Самовер, «начал чувствовать охлаждение и даже враждебность со стороны Николая» [33, с. 91]. Тогда он обратился к императору с письмом, в котором объяснял, что его «чернят враги литературные» и попросил о личной встрече. 1 апреля, когда она состоялась, Жуковский записал в дневнике: «Это свидание было не объяснение, а род головной боли, в которой мне нельзя было поместить почти ни одного слова; <...> мне сказано было, почему я подал повод многим называть меня главою партии» [33, с. 92]. Жуковский рассказывал о Николае I: «Вместо того, чтобы отвечать, кто обвинил меня, в чем и в каких литературных сплетнях, Он сказал, что меня вообще винят по связям моим» [33, с. 95]. Тем не менее наставник наследника догадывался как минимум о двух ключевых участниках интриги, поэтому тут же заметил в дневнике: «Не могу покорить себя ни Булгариным, ни даже Бенкендорфу...» [33, с. 95].

Полускрытая борьба с Жуковским на том не прекратилась. Это видно и по дошедшему до нас черновику обзора, который готовил фон Фок около середины 1830 года. В нем утверждалось: «...Литераторы, замеченные в антимоноархическом направлении и в духе отрицания, сплотились в союз под руководством Жуковского и князя Вяземского. Их перья никогда ни слова не написали в пользу правительства и, когда несколько новых адептов сделали попытку сочинить оды во славу последней кампании, они их высмеяли и не пропустили в печать». В той же записке сообщалось, что члены этой «партии» преследуют Н.А. Полевого, который «совершенно изменил тон», и прежде «окружали вниманием» Булгарина и Греча, чтобы «завладеть ими», но вынужденно отступили и теперь станут «создавать им настоящие неприятности до тех пор, пока они будут писать в правительственном духе» [30, с. 487].

Характерно, что в той же записке сообщалось о большой партии «недовольных, мечтающих о перемене образа правления в России», и далее пояснялось: «Одни волнуются в политическом смысле, другие облачаются плащом так называемого патриотизма» [30, с. 488]. Надо признать, Николай I с большим вниманием относился к подобным заявлениям. Он помнил, что именно любовью к отечеству многие декабристы объясняли на следствии свое вступление в тайное общество [34, с. 111; 35, с. 208]¹. Император так же не забывал, что в заговоре участвовали представители лучших дворянских фамилий, а прежде в результате дворянских переворотов были убиты его отец и дед. Поэтому он сознательно использовал преданных лично ему остзейцев как противовес русскому дворянству.

Новая коллизия между императором и Жуковским произошла спустя два года, когда в 1832 году на втором номере было прекращено издание журнала «Европеец», актив-

¹ Рассматривая воззрения декабристов, К.Ю. Рогов утверждает: «Присутствие иностранцев на государственной службе выступает одним из коренных признаков “деспотической” императорской власти (и эту практику категорически запрещали все главные конституционные проекты декабристов), которой противопоставлена идея национальной государственности и национального единства» [34, с. 110].

ным участником которого являлся Жуковский. Он обратился к Бенкендорфу и Николаю I с письмами, в которых объяснял, что редактор журнала И.В. Киреевский оказался жертвой ложных обвинений (в последние десятилетия С.В. Березкина показала, что причиной закрытия «Европейца» стали вызвавшие возмущение III отделения резкие суждения Киреевского об «иностранцах», которые «родились в России, воспитаны в полурусских обычаях, образованы также поверхностно и отличаются от коренных жителей только своим незнанием русского языка и иностранным окончанием фамилий» [36, с. 74–75; см. 37; 38]). При личном разговоре Жуковский заявил Николаю I, что прекрасно знает Киреевского и ручается за него. Однако услышал в ответ: «А за тебя кто поручится!» [39, с. 10]. После этого оскорбленный поэт прервал свои занятия с наследником, и не возобновлял их, пока императрица не сумела примирить его с императором.

IV

В апреле 1832 года, вскоре после истории с запрещением «Европейца», товарищем министра народного просвещения был назначен недавний противник Шишкова С.С. Уваров, а спустя 11 месяцев он стал исправляющим должность министра. Уже в этом качестве он явился инициатором издания «Ученых записок Императорского Московского университета», в которых появился ряд важных для него статей, таких как работы М.П. Погодина «Взгляд на русскую историю» и В.С. Межевича «О народности в жизни и поэзии».

Еще в 1832 году Уваров задумал создать «Журнал Министерства народного просвещения», однако к его выпуску он приступил лишь с 1834 года. Именно здесь впервые публично прозвучала известная «уваровская формула», а представления о народности, раскрывали на страницах журнала П.А. Плетнев, М.П. Погодин, С.П. Шевырев и др. Журнал этот, как отмечают Р.Х. Галиуллина и К.А. Ильина, «стал органом довольно четко сформулированного государственного дискурса не только “русского университета”, но и национальной науки». Более того, «появлению концепта “русская наука” мы обязаны целенаправленным усилиям министерства Уварова и его журнала» [40, с. 19]. Разумеется, «русская наука» не понималась в примитивно толкуемом националистическом смысле. Те же авторы подчеркивают, что в «Журнале Министерства народного просвещения» печатались, к примеру, присланные из Казани «статьи немцев, поляков, иранцев» [40, с. 16].

С 1834 года стали выходить также «Ученые записки, издаваемые Императорским Казанским университетом». По замыслу министра, журналы этого типа представляли «своего рода отчет каждого университетского сообщества о текущей исследовательской работе и о вкладе в развитие национальной науки» [40, с. 40]. Как пишут Р.Х. Галиуллина и К.А. Ильина, «Для представителей целого ряда дисциплин они стали возможностью иметь право голоса, независимо от Академии наук» (где десятилетиями была сильна «немецкая партия»). Как пример тому эти авторы приводят статьи Н.И. Лобачевского по неевклидовой геометрии (1835–1838 и 1853–1855): «Известно, что академики агрессивно восприняли изобретение казанского ученого и вряд ли бы допустили его к публикации» [40, с. 37].

В это же время Уваров стал укреплять популярность еще одного издания, подконтрольного ему в силу занимаемого им поста президента Академии наук – принадлежавших Академии «Санкт-Петербургских ведомостей». С 1836 года их редактором (а с 1847 года и издателем) стал подчиненный Уварова-министра секретарь правления Санкт-Петербургского университета А.Н. Очкин, в 1841 году вступивший еще и на службу цензором. Редактор «Санкт-Петербургских ведомостей» стремился превратить их в серьезного конкурента «Северной пчеле», поэтому в 1839 году заявил о высоких гонорарах, которые готов выплачивать литераторам, участвующим в его газете. И это, конечно, сыграло свою роль [41, с. 119–123].

Однако Уварову для продвижения его идей нужны были неофициальные издания, включающие в себя публицистику и литературную критику. Поэтому он привлек на свою сторону издания Н.И. Надеждина – журнал «Телескоп» и газету «Молва» и способствовал появлению новых, лояльных к нему журналов: в 1835 году – «Московского наблюдателя», а в 1841-м – «Москвитянина» и др. В них не только велась полемика с изданиями Булгарина и Греча, но и помещались рассуждения об особенностях русской народности, о путях развития национального сознания. Примером чему – статья Надеждина «Европеизм и народность, в отношении к русской словесности». Автор ее рассуждал о русском просвещении, «основания и формы» которого пересоздавались заботами «мудрого, благотельного правительства» [42, с. 10]. При этом он мельком поминал «немецкое тяжелое дышло» и «враждебную неметчину» [43, с. 208, 241–242].

Характерно, что Уваров, представляя Николаю I прошение об издании журнала «Московский наблюдатель», прямо заявил о потребности в «повременном издании, которое могло бы служить некоторым противодействием петербургским периодическим сочинениям, находящимся почти в одних руках и сделавшимся чрез то как бы монополией немногих лиц» [44, л. 8 об.]. Понятно, что такой монополией обладали именно издания, подконтрольные III отделению¹. Такого министр народного просвещения не позволял себе ни до, ни после. Однако в то время Уваров считал свое положение при дворе весьма прочным. И, действительно, император на его докладе наложил резолюцию: «Согласен» [44, л. 8].

Одновременно Уваров намечает и осуществляет программу реформ в сфере образования. Согласно с ней ограничивают и ставят под контроль деятельность частных учителей из иностранцев. На территории упраздненного в 1832 году Виленского учебного округа (включавшего шесть западных губерний), где прежде обучение велось только на польском языке, его переводят на русский. В Киеве в 1834 году открывается университет Святого Владимира, где обучение идет на русском языке. Затем Уваров занялся реформированием учебных заведений Прибалтийских губерний. Здесь цели были скромнее: не перевести все преподавание на русский, а всего лишь добиться знания русского языка у профессоров и студентов округа. И не сразу, а за несколько лет.

Тем не менее реформа образования в Западном крае и, еще более, – в Остзейских губерниях вызвала отпор немецкого дворянства (во втором случае гораздо более организованный). Местных дворян поддерживала «немецкая партия» в Санкт-Петербурге. К примеру, протесты предводителей балтийского дворянства были переданы Николаю I в 1839 году именно через активно поддерживавшего их Бенкендорфа. И император пошел им навстречу, отсрочив до конца 1845 года введение правил, требующих от студентов знания русского языка [46, с. 129].

III отделение стремилось доказать неэффективность и даже вредность мер, принятых Уваровым в Западном крае и Остзейских губерниях, и тем самым скомпрометировать самого министра. Первые, еще осторожные выпады в адрес Уварова появились в отчете ведомства Бенкендорфа императору в 1838 году. На следующий год (когда управляющим III отделением, а значит и составителем отчетов стал Л.В. Дубельт) нападки на него заметно усилились: «Уваров старается единственно о том, чтобы наделать более шуму и накрыть каждое дело блистательным лаком. Отчеты его превосходно написаны,

¹ Ситуацию, сложившуюся в журналистике середины 1830-х годов, В.Ф. Одоевский позднее описывал таким образом: «Намекнуть о монополии “Северной Пчелы” на политические новости и ежедневный выход считалось делом самым предосудительным. В это время “Библиотека для чтения”, “Сын Отечества” и “Северная Пчела”, братски соединенные, держали в блокаде всё, что им не потворствовало, и всякое издание, осмеливавшееся не принадлежать к этой фаланге, хлестали в три... конца. <...> вообще борьба была неравная, ибо тогда считалось делом обыкновенным наводить на противника подозрение в неблагонамеренности, вольнодумстве и прочих т.п. вещах...» [45, с. 47].

но не пользуются ни малейшею доверенностью» [23, с. 210]. В том же духе говорилось о деятельности министра народного просвещения и в отчете за 1843 год. [23, с. 333–334].

Еще прежде, в 1835 году, в четырех университетах были открыты кафедры истории и литературы славянских наречий. Что примечательно, Уваров и на научном поприще использовал тех, кто прежде проявил себя в борьбе с изданиями Булгарина и Греча. Например, бывшего редактора «Московского вестника» профессора М.П. Погодина и издателя альманаха «Денница» М.А. Максимовича, ставшего первым ректором Императорского университета Святого Владимира и позднее выпускавшего альманах «Киевлянин».

И для Министерства народного просвещения, и для III отделения удобным инструментом манипулирования прессой являлась цензура, функциями которой они обладали по закону. Так, Уваров в 1834 году добился запрещения журнала «Московский телеграф» [31], а в 1838 году выходившей в Риге на немецком языке газеты «Provinzialblatt für Kur-, Liv- und Esthland» [47; 5, с. 325–330].

В свою очередь III отделение в 1836 году убедило императора в необходимости закрыть издания Надеждина. Поводом для этого использовали публикацию первого «Философического письма» П.Я. Чаадаева. Надеждин напечатал этот своего рода прозападнический манифест, чтобы, как подчеркивает А.И. Миллер, вступить с ним в полемику в следующем номере [48, с. 201]. Узнал ли об этом Бенкендорф или нет, у него уже было достаточно мотивов, чтобы избавиться от надеждинских изданий [см. 49, с. 208–209].

III отделение взяло под свой контроль редактируемый О.И. Сенковским журнал «Библиотека для чтения» и обеспечило переход в руки А.А. Краевского газеты «Литературные приложения к «Русскому инвалиду»» (соредактором которой стал адъютант Л.В. Дубельта В.А. Владиславлев), а затем – журнала «Отечественные записки». Среди пайщиков этого издания были В.А. Владиславлев и сотрудник III отделения Б.А. Враский [25, с. 343; 50, с. 494], и, конечно, здесь печатались статьи, инспирированные этим ведомством.

С октября 1839 года постоянным сотрудником «Отечественных записок» стал Белинский. Пятью годами ранее в надеждинской «Молве» он, рассуждая о народности, восклицал: «Да! у нас скоро будет свое русское, народное просвещение; мы скоро докажем, что не имеем нужды в чуждой умственной опеке». И далее, пусть и не называя по имени, он восхвалял Уварова, который явился в Московский университет, «указывать путь к просвещению в духе православия, самодержавия и народности...» [51, с. 103]. Теперь же, в 1839 году, Белинский заявлял, что «наша народность» есть «безусловное повиновение царской власти», и далее убеждал: «...наше русское народное сознание вполне выражается и вполне исчерпывается словом «царь», в отношении к которому «отечество» есть понятие подчиненное, следствие причины» [52, с. 247]. Разумеется, такая логика полностью соответствовала интересам Дубельта и Бенкендорфа и была внушена «неистовому Виссариону» не без стараний их подчиненных (подробнее о связи публициста с III отделением см. [25, с. 343–348; 53, с. 98–105]).

Обращение ведомства Бенкендорфа с близкими к нему журналистами, более всего соответствует тому, что называется патрон-клиентскими отношениями, то есть долговременными неформальными контактами, основанными на обмене услугами между людьми с неравными социальными статусами и обладающими неравными ресурсами власти.

И здесь самым ярким примером служат отношения «высшей полиции» с Булгариным. Хорошо известно, что для ведомства Бенкендорфа редактор «Северной пчелы» и «Сына отечества» нередко составлял информационные записки, обзоры новостей и слухов (при этом, как мы видели, он выискивал возможности нанести ущерб своим конкурентам и литературным противникам). Хотя бы изредка начальник III отделения пользовался рекомендациями Булгарина при подборе сотрудников. Так, когда Бенкендорфу понадобился «польский секретарь», именно по его совету он взял на службу Л.В. Ордынского [54, с. 447].

Однако самое главное – Булгарин поддерживал в своих изданиях необходимый III отделению курс: готовил заказанные этим ведомством публикации или отправлял на согласование статьи, нуждавшиеся в его одобрении.

В ответ Бенкендорф порой мог позволить Булгарину такие привилегии, на которые не рассчитывали другие подопечные ему журналисты. Например, в марте 1828 года наместник Царства Польского великий князь Константин Павлович, обратившись в III отделение, выражал тревогу из-за того, что ссыльный поэт А. Мицкевич был с благосклонностью принят во многих петербургских домах. Тогда Бенкендорф позволил редактору «Северной пчелы» подготовить ответ, который бы успокоил великого князя. Пикантность ситуации усиливало то, что это известие Константин Павлович почерпнул из частного письма М. Малиновского, без ведома того опубликованного в варшавской газете, а сам его автор, бывший член общества филаретов, в это время жил на квартире Булгарина [55, с. 18–19].

Неформальные отношения предполагали покровительство, выходящее за пределы, предусмотренные законом. Так, в декабре 1839 года после того как соредакторы «Северной пчелы» получили от Уварова отказ на просьбу о разрешении в их газете частных объявлений, Булгарин передал Дубельту неофициальное (как специально он подчеркнул) письмо. Напомнив, что прежде Бенкендорф обещал ему и Гречу «много доброго», автор письма настаивал: «...каждая газета имеет свое начальство, а “Пчела”, по личному нам объявлению графа Александра Христофоровича находится в его непосредственном ведении, а потому он один и может сделать об ней представление Государю Императору» [19, с. 456].

Особые отношения III отделения и «Северной пчелы» не были секретом для общества. И поэтому с жалобами на ее редакторов часто обращались не в цензуру, а к покровителю газеты, имевшему реальную власть над изданием. Так поступали, к примеру, и военный министр граф А.И. Чернышев, и зубной врач А. Вагенгейм, в 1840 году жаловавшиеся Бенкендорфу на конкретные публикации «Северной пчелы» [56, л. 49, 52–53]. Точно также в декабре 1843 года был вынужден поступить и Уваров. Столкнувшись с вызывающим поведением «Северной пчелы», министр, вместо того чтобы воспользоваться своим законным правом и наказать издателя нелюбимой им газеты, обратился в неофициальном письме к Бенкендорфу с жалобой на его клиента [56, л. 52]. Тем самым и министр признавал власть III отделения над этим изданием.

Хотя основой отношений патроната и клиентелы традиционно считаются именно личные контакты и связи, Булгарин и после смерти Бенкендорфа в 1844 году более или менее успешно развивал отношения с его преемником на посту начальника III отделения графом А.Ф. Орловым. Издатель «Северной пчелы» был обязан этим управляющему III отделением Дубельту. Тот сам выступал в качестве патрона Булгарина, а в отношениях с Орловым служил для него посредником. Так, 23 апреля 1848 года Булгарин жаловался Дубельту, что «Граф Уваров избрал для “Сев[ерной] Пчелы” цензора, которого он сам отставил от профессорства и назвал *идиотом* (Крылова) и дал формальное приказание строжайше наблюдать за “Северною пчелою” <...>. Уваров поклялся уничтожить “Северную пчелу”» [19, с. 564–565].

Однако, что характерно, тем же самым числом датировано письмо Булгарина к Орлову (наверняка переданное ему через Дубельта). В нем он восклицает: «“Северная пчела” – сирота. Власть министерская устремлена не ко благу ее. А по духу, в котором наша газета издается, именно для направления общего мнения на истинный путь, “Северная пчела” принадлежит Вам, Сиятельный граф! Будьте ее покровителем и осчастливьте душою преданных Вам издателей...» [19, с. 566]. Излагая свою просьбу, Булгарин добавлял: «...как всем другим газетам разрешено печатание прибавлений *без сношений* с графом Уваровым, а по представлению начальства, так и “Северной пчеле” может быть

разрешено только по представлению Вашего Сиятельства, которого мы признаем *нашим непосредственным начальником*, ибо покойный граф Бенкендорф объявил нам это от Высочайшего Имени, еще в 1826 году» [19, с. 567].

Булгарин здесь явно переусердствовал. Если Бенкендорф и объявлял ему что-то в 1826 году, так не то, что Орлов – его непосредственный начальник, а подчинение «Северной пчелы» цензуре Министерства народного просвещения на общих основаниях с прочими частными газетами было подтверждено Николаем I в декабре 1843 года [19, с. 459].

Подобные, хотя и не столь обильные примеры патрон-клиентских отношений мы видим и с другой стороны. Так, Погодин, в сентябре 1840 года готовясь к изданию журнала «Москвитянин», сообщал М.А. Максимовичу: «Журнал – под покровительством Сергия Семеновича, который все есть лучший двигатель и ревнитель русского просвещения» [57, с. 25]. А в декабре того же года, рассказывая В.И. Далю о своих отношениях с Уваровым, Погодин добавлял: «Я буду посылать ему даже коррек<туры> частным образом» [58, с. 303].

Яркий пример обращения клиента к патрону-Уварову представляет письмо В.Ф. Одоевского, который в июле 1844 года готовил выпуск первых трех частей своего собрания сочинений. Понимая, что они станут мишенью для нападков «Северной пчелы» и «Библиотеки для чтения», он написал Уварову: «Позвольте мне на сей раз обратиться к вашему высокопревосходительству не как к министру, но как к русскому литератору и дворянину», – и далее, изложив обстоятельства дела, князь просил «принять под особое покровительство» его сочинения – «сочинения честного человека и дворянина» [59, с. 53–54]. Вероятно, выражение «русский литератор и дворянин» здесь употреблено отнюдь не случайно, так же как в конце письма автор не случайно назвал Уварова «древним русским боярином». Прося министра о покровительстве, князь подчеркивал свою солидарность с ним в противостоянии с «немецкой партией» и свое отношение к Уварову как служивого дворянина к боярину (или как клиента к патрону).

Ответ министра был более завуалирован. Он писал: «Давать наперед официальное предписание насчет будущих разборов сочинений одного отдельного писателя было бы неудобно, и даже неблагоприятно для самого сочинителя; несмотря на то, внимание цензоров, по моему распоряжению, будет обращено на обстоятельства, о которых вы упоминаете в вашем письме» [60, с. 57]. Суть этого пространного пассажа можно перевести так: «Теперь вы мой клиент, и негласно я дам необходимые указания».

Во второй половине 1840-х годов, когда репутация Уварова в глазах монарха была поколеблена, он уже не предпринимал активных действий, а скорее отбивал атаки противников, пока не оказался вынужден подать в отставку. В последний год службы Уварова враги, не стесняясь, высмеивали его знаменитую триаду, (которая, заметим, никогда не являлась символом общегосударственной идеологии и провозглашалась лишь в подведомственных и покровительствуемых министром изданиях [см. 61, с. 32; 62]). Однако наиболее ловкие противники министра и народности (то есть национально-го сознания) не смеялись над ней, а представляли ее как путь к... революции. Именно в таком духе рассуждал Д.П. Бутурлин¹ и о том же печатно заявлял Булгарин. Впрочем, поскольку Уваров еще был министром, делал он это несколько завуалировано, утверждая, что рассуждения о народности, сдобренные патриотическими идеями, ведут к тайным обществам и революциям. И чтобы читатели не забыли имя главного поборника народности в России, за несколько абзацев до того он с напускным пиететом указал на «глубокомысленное сочинение графа Сергея Семеновича Уварова» [64, с. 754–755].

¹ По свидетельству П.В. Анненкова, с началом «мрачного семилетия» Бутурлин стал заявлять, что уваровская триада «есть просто-напросто революционная формула» [63, с. 523].

И когда в 1856 году иезуит кн. И.С. Гагарин утверждал, что «под пышными словами: *православие, самодержавие, народность*» скрыто «не иное что, как революционная идея XIX века в восточном покрое» [65, с. 85], он лишь использовал прием, прежде опробованный такими противниками уваровской триады как Бутурлин и Булгарин.

V

Если не ограничивать свое внимание лишь уваровской триадой, мы обнаружим, что в последующие десятилетия обвинение в революционности как универсальный прием часто применяли в борьбе элит, когда нужно было скомпрометировать национально ориентированных деятелей или целое направление.

То же самое средство использовалось весной революционного 1848 года против двух других николаевских министров. А.С. Хомяков, который зиму и часть весны этого года провел в столице, рассказывал в одном из писем: «Появилась карикатура, в которой на облаках был изображен Пугачев, благословляющий обеими руками Киселева и Перовского, которые стоят на земле, с подписью: “Благодарю, ребята, вы мне славно послужили”. К<нязь> Меншиков ее поднес государю. Вообще для него настала масленица: никогда с таким барышом он не промышлял поставкою остроумия ко двору, как теперь, и г<раф> Кис<елев> был главным предметом его нападения. Его советовали послать на Кавказ, и никто не будет разорять аулов лучше его, разорившего всю Россию» [66, с. 116].

Здесь, скорее всего, речь идет не о нескольких ходящих по рукам комических рисунках, а об организованной кампании. Да и судя по свидетельствам современников, распространяемые карикатуры имели несколько вариантов. Еще об одном, замеченном в Москве, сообщал Дубельту Булгарин: «...идет тень Пугачева, опираясь одной рукою на плечо Перовского, а другою на плечо Киселева» [19, с. 563]. В третьем, отмеченном в воспоминаниях генерала А.Э. Циммермана, Киселев, видимо, отождествлялся с Пугачевым [67, л. 65].

Чем министр внутренних дел Л.А. Перовский и министр государственных имуществ граф П.Д. Киселев вызвали такую реакцию столичной аристократии и московских дворян? Подсказку находим в том же письме Хомякова: «Все нападения были устремлены по преимуществу на мысль об освобождении крестьян, потому отчасти, что в эту зиму эта мысль была в большем, противу прежнего, ходу» [66, с. 117].

Именно в министерствах Л.А. Перовского и Киселева разрабатывались меры, направленные к улучшению положения крестьян. Один из проектов Перовский даже назвал «Об уничтожении крепостного состояния в России» (впрочем, реальное уничтожение представлялось в нем лишь как отдаленная цель). В Министерстве же государственных имуществ такие меры не только разрабатывались, но и внедрялись: подготовленная под руководством Киселева реформа улучшила положение подведомственных его министерству государственных крестьян и одновременно повысила собираемые с них налоги.

Не забудем, что Л.А. Перовский – брат того самого А.А. Перовского, которого так желал скомпрометировать перед III отделением Булгарин (а их единокровная сестра с 1810 года являлась женой Уварова). Если в приведенном письме к Дубельту Булгарин отзывался о Л.А. Перовском только с уважением (как-никак особо приближенный к императору человек), то министра государственных имуществ он стремился очернить: «Киселев, противу своей воли и желания, произвел много зла, беспрерывными обнародованиями правил французской конституции 1791 года *le droit de l'homme*¹, а на деле разорением

¹ Права человека (фр.).

в пух госуд[арственных] крестьян». И в том же письме он сообщал: «В городе повторяют разные *bon-mots*¹ князя Меншикова: “Нам не страшен коммунизм, а страшен киселизм”» [19, с. 562].

По словам А.П. Заблоцкого-Десятовского, вражда морского министра светл. кн. А.С. Меншикова к Киселеву возникла после того как в 1841 году тот познакомился с запиской «О крепостном состоянии в России», подготовленной по заданию министра государственных имуществ. Автором ее был сам Заблоцкий-Десятовский. Хотя он и признавал, что крестьянская реформа не получит поддержки дворянства, но убеждал в необходимости ее проведения [68, с. 291–293].

Добавим: еще до того, как стать министром, в 1835 году, Киселев вошел в Секретный комитет, созданный императором для обсуждения проектов отмены крепостного права. Спустя два года он возглавил разработку реформы управления государственными крестьянами. На первом же ее этапе, в начале 1838 года, было создано Министерство государственных имуществ, а сама реформа успешно завершена в 1841 году.

В распоряжении этого министерства имелось два периодических издания. Первое, «Земледельческая газета», было создано в середине 1834 года по решению министра финансов Е.Ф. Канкрин. С того момента газетой официально руководил директор – остзеец Е.А. Энгельгардт, вторым ее редактором числился его зять, А.Ф. Остен-Сакен, а переводчиком – друг, В. Лангер. Однако значительную часть работ по редакции с самого начала нес редактор С.М. Усов (действительный студент, затем адъютант, позднее экстраординарный профессор). При этом Энгельгардт, получавший жалование в полтора раза более Усова [69, с. 3], решал за счет газеты и свои собственные проблемы. Позднее Греч рассказывал о порядках в редакции: «Работу всю отправлял редактор Степан Михайлович Усов, а Энгельгардт под предлогом изучения земледелия, выписывал себе на казенный счет журналы о садоводстве» [54, с. 248–249].

Влияние Энгельгардта выразилось и в том, что многие сотрудники газеты оказались «из среды прибалтийских хозяев» и «более половины частных корреспонденций за первое полугодие было переведено с немецкого» [69, с. 10]. И неудивительно, что в издании постоянно описывались достижения остзейских помещиков [70, с. 37]². Как отмечает Л.А. Ключковская, в первые десять лет издания в число его авторов входили 16 баронов (только у Фалькерзама опубликовано 7 статей, у А. Бодэ – 15, у Ф. Унгерн-Штенберга – 34), еще 12 авторов имели дворянскую приставку «фон» (среди них самые активные К.Г. фон Майдель и Г. фон Гагемейстер, у которых вышло 13 и 12 публикаций соответственно). Наконец как минимум дважды в газете печатался сам Е.Ф. Канкрин [70, с. 63].

В 1838 году, после того как на основе бывшего департамента Министерства финансов было создано Министерство государственных имуществ, газета, имевшая к тому времени почти 5 тысяч подписчиков, перешла в ведение Киселева (при этом Энгельгардт продолжал числиться ее директором). Министр государственных имуществ, судя по всему, не относился к газете министерства с ее на две трети немецкой редакцией как к своему надежному инструменту. Однако ему было важно исторгнуть это издание из-под влияния Канкрин.

¹ Остроты (*фр.*).

² Констатируя это, Л.А. Ключковская, пишет: «Развитию сельского хозяйства в прибалтийских губерниях способствовали также особые меры правительства: частичное освобождение крестьян от крепостной зависимости, предоставление им личной свободы без земли» [70, с. 54–55]. Однако осуществленное без земли «освобождение крестьян» обернулось превращением их в дешевую рабочую силу. Делалось это в 1816–1819 годах именно в интересах остзейских дворян и привело к беспросветной эксплуатации крестьян Эстляндии, Лифляндии и Курляндии.

Газета продолжала помещать публикации по различным вопросам ведения и организации сельского хозяйства. Вспоминая 1840-е годы, славянофил А.И. Кошелев говорил о «Земледельческой газете», что «она слыла либеральной и по-тогдашнему была действительно таковою по милости покровительствовавшего ей министра государственных имуществ Киселева» [71, с. 48]. Именно по этой причине Кошелев в ноябре 1847 года направил в ее редакцию статью «Охота пуще неволи», в которой убеждал помещиков «освободить дворовых людей, заключая с ними условия». Хотя и со «значительными урезками», ее напечатали [71, с. 48]. Да и позднее на страницах этой газеты продолжали затрагивать вопросы вольнонаемного труда.

Киселев главным образом делал ставку на другое официальное издание, которое начало выходить с 1841 года (то есть именно с года завершения его реформы) – «Журнал Министерства государственных имуществ». Он готовился под редакцией зятя Киселева и его ближайшего помощника в деле реформы, экономиста и статистика А.П. Заблоцкого-Десятовского. Сын М.С. Усова, Павел, позднее заявлял, что министр «не благосклонно» относился к газете, редактируемой его отцом: «Все интересные сведения, все поступавшие в министерство ученые исследования и статьи передавались в журнал, а не в газету» [72, с. 121]. В 1853 году журнал и газета были объединены под общей редакцией, которую возглавил А.П. Заблоцкий-Десятовский. Тогда издание покинули 78-летний Энгельгардт и Усов. Обновленная «Земледельческая газета» в значительной степени была переориентирована на крестьянскую аудиторию [70, с. 33].

Использовал ли Киселев «Журнал Министерства народного просвещения» в борьбе с пруссаками и каким именно образом – вопрос, который до сих пор остается неисследованным.

VI

По-иному складывались отношения с журналистикой и литературой у Л.А. Перовского. Служивший при нем чиновником по особым поручениям П.И. Мельников (писатель Андрей Печерский) вспоминал: «Перовский любил окружать себя пишущими людьми, сознавал и открыто высказывал, что каждому истинно просвещенному министру так поступать необходимо. Без просьб, без ходатайств переводил он молодых людей, заявивших чем-нибудь себя в науке или литературе, из губерний в министерство, назначая их на места, которых тщетно добивались кандидаты с сильными протекциями» [73, с. 34–35].

В министерстве Перовского служили, например, литераторы гр. А.К. Толстой, И.С. Тургенев, гр. В.А. Сологуб, М.Н. Лонгинов, а также владеющие пером ученые: востоковеды В.В. Григорьев и П.С. Савельев, этнографы И.П. Сахаров и А.В. Терещенко, статистик А.И. Артемьев и археолог гр. А.С. Уваров.

Редактором «Журнала Министерства народного просвещения» с 1842 года являлся Н.И. Надеждин. Он преобразовал это издание и регулярно помещал в нем публикации, посвященные культуре, истории, этнографии России. Причем одновременно нес службу и как чиновник по особым поручениям. Когда по ходатайству Перовского в 1845 года было учреждено Русское географическое общество, в него вместе с большим числом сотрудников Министерства внутренних дел вступил и Надеждин. Он стал редактором «Записок Русского географического общества» и других его изданий. Однако прежде чем это произошло, необходимо было выдержать борьбу за направление исследований, которая возникла в обществе между «русской» и «немецкой» партиями. И Надеждин проявил себя одним из активных сторонников русского направления [74, с. 166–174; 75, с. 181, 183].

Спустя годы Мельников-Печерский вспоминал: «Даль и Надеждин вели самые важные дела в министерстве под личным руководством самого министра» [73, с. 36]. В.И. Даль

был, пожалуй, самым близким к Л.А. Перовскому сотрудником. Еще во время учебы в Дерптском университете он познакомился с Жуковским. «Дружба с Жуковским, – рассказывал Мельников-Печерский, – сделала Даля другом Пушкина, сблизила его с Воейковым, Языковым, Анною Зонтаг (рождённая Юшкова¹), Дельвигом, Крыловым, Гоголем, кн[язем] Одоевским, с братьями Перовскими» [73, с. 23]. Осенью 1832 года он был ненадолго арестован III отделением из-за сборника «Русские сказки из предания народного изусного...», в котором увидели насмешки над правительством. Потом он служил в Оренбургском крае при военном губернаторе В.А. Перовском, а в 1841 году вернулся в столицу, стал секретарем Л.А. Перовского, получил должность чиновника особых поручений, а затем – управляющего Особенной канцелярией при министерстве. В нее министр внутренних дел передавал секретные и наиболее важные для него дела. Например, по исследованию положения старообрядцев (в том числе заграничных) и сектантов, которыми занимались, в частности, И.С. Аксаков, Н.И. Надеждин, В.А. Сологуб и П.И. Мельников-Печерский, а сам Даль вместе с А.В. Головинным и И.С. Тургеневым готовил ту самую записку «Об уничтожении крепостного состояния в России». В.А. Шкерин уверен, что «свою Особенную канцелярию Лев Перовский создал в противовес III отделению собственной его императорского величества канцелярии» [76, с. 88]. Это утверждение выглядит довольно убедительно в свете воспоминаний современника, в ту пору штабс-капитана Генерального штаба П.А. Кузьмина, который объяснял: «В течение нескольких лет шла борьба Перовского против Орлова, яко шефа жандармов, и в этой борьбе Перовский доказывал, что вся полиция должна сосредоточиться в Министерстве внутренних дел» [77, с. 317].

Когда в 1848 году недруги Уварова добились учреждения негласного комитета, получившего название «Бутурлинского», или «Комитета 2 апреля», по сути ставшего цензурой над цензурой², они развернули охоту за любыми публикациями, которые могли бы продемонстрировать бездействие уваровских цензоров. Одной из мишеней для них оказался рассказ Даля «Ворожейка», опубликованный в десятом номере журнала «Москвитянин». В нем описывалась история доверчивой крестьянки, которую обворовала заезжая цыганка. Заканчивая повествование, автор обронил: «...заявили начальству – тем, разумеется, дело кончилось» [78, с. 45]. В Бутурлинском комитете нашли в этом намек «на обычное будто бы бездействие начальства», который «ни в каком случае не следовало пропускать в печать» [79, с. 287].

Вот как описывал последующие события Никитенко в дневнике 1 декабря 1848 года: «Бутурлин отнесся к министру внутренних дел с запросом, не тот ли это самый Даль, который служит у него в министерстве? [20, с. 312–313]. Дальнейшее автор дневника передавал таким образом: «Бутурлин представил дело государю в следующем виде: что хотя Даль своим рассказом и вселяет в публику недоверие к начальству, но, по-видимому, делает это без злого умысла, и так как сочинение его вообще не представляет в себе ничего вредного, то он, Бутурлин, полагал бы сделать автору замечание, а цензору выговор. Последовала резолюция: “сделать и автору выговор, тем более что и он служит”» [20, с. 313].

Очевидно, слухи, пересказанные Никитенко, изначально были запущены теми, кто стремился представить Бутурлина лишь невольным виновником «высочайшего выговора».

¹ Зонтаг Анна Петровна (1785–1864) – прозаик, переводчица, племянница В.А. Жуковского, тетья И.В. Киреевского.

² Среди влиятельных противников Уварова были Д.П. Бутурлин и барон М.А. Корф, оба стремившиеся занять пост министра народного просвещения. Хомяков о событиях начала 1848 года рассказывал: «Нападения многих на У<варова> с одною и тою же целию помогли ему усидеть на месте, и вместо того, чтобы прямо сменить его и передать министерство другому, образован был Цензурный комитет под председательством Меншикова», однако «доклад Меншикова спас Уварова» [66, с. 114]. Поэтому 2 апреля был учрежден новый, на сей раз постоянный комитет под председательством Бутурлина, одним из членов которого стал Корф.

Невольным тем более, что он сначала якобы не знал – «тот ли это самый Даль» или нет. Почти в такой же интерпретации описывает эту историю и Корф в дневнике за 24 ноября. Стоит, однако, добавить: он как раз из тех авторов записок, что, будучи весьма информированными свидетелями, непременно сдабривают их рассуждениями и рассказами для «истории», то есть направленными на оправдание себя и своей версии произошедшего.

Однако в его изложении заслуживают внимания два важных обстоятельства. Во-первых, Корф прекрасно знал, кто автор рассказа: «На днях, однако, мы должны были привести к ответственности известного нашего литератора Даля, стяжавшего себе довольно громкую славу под псевдонимом “Казака Луганского”». И далее автор дневника поясняет (разумеется, не для себя, а для «истории»): «Пройдя все возможные поприща, быв и моряком, и врачом, и аллопатом, и гомеопатом, служив и в Оренбурге и Бог знает где, он, наконец, попал в секретари к Перовскому, по званию товарища министра уделов, но в этой должности приобретаю всю его доверенность, употребляется им и по всем делам Министерства Внутренних дел» [80, л. 295].

Во-вторых, у Корфа резолюция Николая I передана с большими подробностями: «...если обязанность каждого верноподданного охранять и поддерживать доверие и уважение к правительству, то тем более это долг состоящего при одном из высших правительственных лиц доверенного чиновника» [80, л. 295 об.]. Таким образом, получается: Даль именно потому и получил выговор императора, что он не рядовой беллетрист, а высокопоставленный чиновник, едва ли не второе лицо в министерстве.

Вероятно, в этой ситуации Корф и Бутурлин стремились, что называется, одним выстрелом поразить две цели: уязвить Уварова и Л.А. Перовского. Ведь рассказ появился в журнале, подконтрольном министру народного просвещения, и пропустил его подчиненный ему цензор. А министр внутренних дел должен быть ответствен за своего верного помощника.

После этого Даль вынужден был признать: в борьбе с министром он оказался в положении заложника, и любое его неосторожное печатное выражение будет использовано им обоим во вред. Это он и имел в виду, когда 18 декабря говорил в письме Погодину (который и сам оказался таким же «заложником» из-за Уварова): «Времена шатки, береги шапки: тяжело будет вам теперь издавать журнал... боюсь даже, что бросите. <...> разумеется, что я теперь уже более печатать ничего не стану, покуда не изменятся обстоятельства» [79, с. 288]. И, действительно, Погодин еще 15 июля 1848 года записал в своем «Дневнике»: «Приехал Крылов и напугал известием о петербургском духе. Национальное направление-де есть самое опасное. Уже не бросить ли журнал и замолчать» [79, с. 285]¹.

В том, как история с далевской «Ворожейкой» была передана бывшему цензору Никитенко, есть еще одна особенность: распространявший ее не только стремился обелить Бутурлина, но еще более – представить в невыгодном свете министра внутренних дел: «Перовский призвал к себе Даля, выговорил ему за то, что дескать, охота тебе писать что-нибудь, кроме бумаг по службе, и в заключение предложил ему на выбор любое: “писать – так не служить; служить – так не писать”» [20, с. 313].

В советское время исследователи с готовностью принимали эту версию за чистую монету. Однако характерно, что сам Даль, рассказывая Мельникову-Печерскому о событиях 1848 года, об этом эпизоде (который должен был быть для него весьма важен) никак не упомянул. Зато поведал другую историю, которая в пересказе его собеседника выглядит

¹ Н.П. Барсуков, цитируя эти слова, полагал, что Погодин имел в виду профессора Московского университета Н.И. Крылова (1808–1879). Однако нельзя исключить, что здесь шла речь о петербуржце, бывшем профессоре-историке А.Л. Крылове (1798–1853). В этом случае свидетельство приобретает особый смысл: тот служил цензором Санкт-Петербургского цензурного комитета и в Статистическом отделении Министерства внутренних дел, то есть хорошо знал настроения, распространенные в обоих ведомствах.

таким образом: «В 1848 году граф Перовский, находившийся тогда в сильной борьбе с графами Орловым и Нессельроде, сказал однажды Далю: “До меня дошли слухи, которые могут быть истолкованы в дурную сторону... Что у вас за собрания по четвергам и какие записки вы пишете?” Владимир Иванович с полной откровенностью рассказал все графу Перовскому, которому записки были вполне известны; он все их читал и даже многое сообщал Далю для их дополнений. Министр удовольствовался объяснением, но сказал: “Надобно быть осторожнее”. С того дня четверги прекратились, а драгоценные записки погибли в камине. Впоследствии Даль часто жалел об утрате этих драгоценных материалов для нашей истории тридцатых и сороковых годов, но всегда прибавлял: “В то тяжёлое время поступить иначе мне было нельзя, я должен был беречь не себя, а министра; у него тогда было много врагов, стремившихся устранить его от государственной деятельности. Попадись тогда мои записки в недобрые руки, их непременно сделали бы пунктом обвинения Льва Алексеевича”» [73, с. 38–39].

Подчеркнем: в этой ситуации министр не ставил своего помощника перед тяжелым выбором, и сам Даль был чрезвычайно обеспокоен тем, чтобы не навредить Перовскому. Также, вероятно, было и в истории с «Ворожейкой»: разговор с министром из-за нее наверняка имел место, но Перовский не требовал от Даля прекратить занятия литературой. И Даль их не прекращал, а лишь приостановил публикацию своих произведений. Как указал В.И. Порудоминский: «Через год примерно Даль, успокоясь, пошлет рассказы свои и в “Москвитянин”, и в “Отечественные записки”, и в “Современник”» [81, с. 284].

Однако прежде чем это произойдет, обремененный большой семьей Даль избавится от положения заложника. Он оставил Особенную канцелярию и переехал на службу управляющим удельной конторой в Нижний Новгород. Как свидетельствовал Мельников-Печерский, после этого Л.А. Перовский не изменил своего отношения к бывшему помощнику и поддерживал с ним переписку. «...Граф Лев Алексеевич, – вспоминал Мельников-Печерский, – постоянно выражал сердечную скорбь свою о том, что лишился в Дале самого дельного чиновника в министерстве и самого преданного ему человека. “Таких сотрудников, как вы, до вас у меня не было, да и не будет”, – писал он однажды Далю» [73, с. 39].

Более ярко, даже контрастно, противостояние национального и космополитического направлений проявилось в истории с двумя другими сотрудниками министерства Л.А. Перовского, которая началась еще ранее описанных событий.

В середине 1840-х годов Министерство внутренних дел, заручившись поддержкой императора, подняло вопрос о необходимости реформ в остзейских губерниях, где порядки, устроенные в интересах немецких дворян, обеспечивали им положение государства в государстве. Как раз в это время на службу в Министерство поступил молодой славянофил Ю.Ф. Самарин (домашним педагогом которого когда-то был Надеждин). В июле 1846 года его направили в Ригу в качестве чиновника особых поручений, прикомандированного к ревизионной комиссии. Ей надлежало изучать текущее положение города и составить проект преобразования его устройства и хозяйственной деятельности.

То, что молодой чиновник увидел в Лифляндии и соседних губерниях, не могло его не возмутить. Местные законы де-факто получили приоритет над законами империи, в результате чего «остзейское рыцарство» по сравнению с русскими дворянами составляло, по словам Самарина, «как бы аристократию, занимающую высшую степень» [82, с. 77]. Еще большее неравноправие поддерживалось среди других сословий: «Граждане составляют едва ли треть городских обывателей» при этом «обыватели, не граждане, обречены на самую жалкую жизнь». Не граждане, к примеру, не могли выбирать присяжных. «Большинство граждан, – констатировал Самарин, – состоит из немцев; большинство обывателей – из русских, латышей и жидов; граждане живут в городах, обыватели в предместьях» [82, с. 112].

Самарин видел и тяжелое положение лифляндских крестьян, которые «под предлогом оказанного благодеяния», то есть отмены крепостного права в 1819 году, были лишены земли и превратились в батраков [82, с. 90].

Однако за те два года, что молодой чиновник провел в Риге, ситуация в столице изменилась. Под давлением придворной «немецкой партии» Николай I отказался от проведения реформ в остзейских губерниях. Как знак того в феврале 1848 года был назначен новый генерал-губернатор этого края. Им стал светл. князь А.А. Суворов. Внук прославленного полководца в свои ранние годы воспитывался в иезуитском пансионе, затем учился во Франции, Швейцарии, окончил Геттингенский университет и оказался верным защитником привилегий немецких баронов.

Сознавая, что попытки реформировать положение в Прибалтийских губерниях провалило «всеобщее, систематическое сопротивление» немецких дворян [82, с. 63], Самарин решился представить свои идеи в цикле статей «Письма из Риги». Во время работы над ними он писал К.С. Аксакову: «Систематическое угнетение русских немцами, ежедневное оскорбление русской народности в лице немногих ее представителей – вот что теперь волнует во мне кровь, и я тружусь для того только, чтобы привести этот факт к сознанию, выставить его перед всеми» [83, с. 294]. Вернувшись в Санкт-Петербург, а затем в Москву, Самарин читал рукопись «Писем из Риги» в некоторых близких ему домах и распространил в нескольких списках, один из которых передал Л.А. Перовскому¹. Среди читателей его рукописи были В.А. Перовский, Киселев², бывший генерал-губернатор края, а теперь член Государственного совета Е.А. Головин и несколько крупных министерских чиновников [84, с. LXXXV]. Под впечатлением самаринской рукописи Л.А. Перовский решил представить ее в сокращенном и отредактированном виде императору.

Враждебная «партия» опередила его. Вот как спустя годы описывал логику ее деятельности Д.Ф. Самарин: «...в последнее время в Петербурге партия антинемецкая начала усиливаться опасными сторонниками. В Остзейском комитете дела шли уже далеко не так ладно, как прежде; Перовский и Киселев составляли в нем оппозицию, с которою нелегко было справляться. Но в особенности дурно было то, что в Министерстве внутренних дел стала проявляться вредная замашка разоблачать и выводить на чистую воду то, что в остзейских порядках должно было навсегда оставаться тайною. Всему этому надобно было положить конец; для достижения этой цели всего лучше было нанести удар Ю[рию] Ф[едоровичу], чтобы другим неповадно было следовать его примеру» [84, с. LXXIV]. Копию «Писем из Риги» передал императору Суворов и, разумеется, с самыми недобрыми комментариями. После этого, Николай I вызвал к себе Л.А. Перовского и через него потребовал от Самарина объяснений допущенного в «Письмах» разглашения «канцелярских тайн». Позднее тот рассказывал отцу: «Перовский обнаружил ко мне искреннее участие, дал мне советы, как сочинить ответ и пр., так что он, я не сомневаюсь, сделал все, что может» [84, с. LXXXI].

Тем не менее противники Самарина сумели раздуть скандал и добились того, чтобы автора отправили в Петропавловскую крепость. Оказавшемуся в тюремной камере

¹ Руководитель комиссии, в составе которой Самарин работал в Риге, Я.В. Ханьков сообщал ему 15 августа 1848 года о переданных министру «Письмах», что они «прочтены были от доски до доски» и «произвели на него то впечатление, которое должны были производить, т.е. чрезвычайно сильное» [84, с. LII].

² Ханьков 16 сентября 1848 года рассказывал Самарину о реакции на «Письма»: «...даже Киселев, к соблазну всех своих окружающих, прочел собственными глазами 120 листов и, к изумлению М., не верившего своим ушам, объявил, что тут все истина, верно, даже чрезвычайно умеренно, что желательно довести это до Государя, но для сего нужно первоначально представить лишь образчик, а именно 1 и 6 письмо, которые в особенности понравились Киселеву, остальные же поднести лишь по Высочайшему востребованию и во всяком случае сжать и сократить» [84, с. LVII]. В 1889 году Д.Ф. Самарин утверждал, что Киселев «должен был, несомненно, сочувствовать взгляду славянофилов на крестьянское дело и на сельскую общину» [84, с. CXVIII].

29-летнему чиновнику министр послал через своего секретаря книги и ходатайствовал перед комендантом крепости об облегчении для него условий [84, с. LXXXVII–LXXXVIII]. Свое участие проявил к узнику и В.А. Перовский.

Через 12 дней Самарина доставили к Николаю I, и тот отчитывал его: «...вы поднимали общественное мнение против правительства; это готовилось повторение 14 декабря» [84, с. XCII]. После встречи с императором автора «Писем из Риги» освободили. Однако в тот же самый день был арестован другой чиновник по особым поручениям при Л.А. Перовском и тоже славянофил – И.С. Аксаков. III отделению не удалось доказать принадлежность его и Самарина к тайному заговору, но активность славянофилов была на несколько лет нейтрализована.

Как раз предыдущие два года явились временем становления Самарина как публициста и критика: в «Московском литературном и ученом сборнике» (1846 года) и в «Москвитянине» (1847. № 2) увидели свет его первые крупные статьи. Кстати, в том же «Московском сборнике» был напечатан рассказ Даля, а будущий яркий публицист И.С. Аксаков пока помещал в славянофильских изданиях лишь стихи.

Работа по дискредитации славянофилов была начата III отделением до того, как в 1845–1847 годах появились их первые периодические издания. И уже в 1847 году высшая полиция попыталась представить их императору как тайную организацию (для чего и было раздуто дело Кирилло-Мефодиевского общества), но малоуспешно. Однако это не мешало графу Орлову откровенно докладывать императору, что благодаря его ведомству «в “Отечественных записках” помещено несколько весьма умных и сильных выражений против славянофилов», и более того: «Краевский поощрен к продолжению помещения в его журнале статей в опровержение славянофильских бредней» [85, л. 101, 102]. В итоге в оставшиеся восемь лет правления Николая I в свет вышел только один славянофильский сборник, а сами славянофилы оказались под пристальным надзором III отделения.

Следующие несколько лет Самарин провел на службе в провинции – в Симбирске и Киеве. Еще в июле 1849 года Ханьков передавал ему в письме слова Перовского, который «во всякое время будет рад принять» Самарина «опять под непосредственное свое начальство, – и добавлял, – когда вы сами того пожелаете и представится к сему возможность» [84, с. CXXVII]. И, заметим, министр не требовал от него, как в истории, рассказанной Никитенко, «писать – так не служить; служить – так не писать». Это еще раз заставляет усомниться в ее достоверности. Впрочем, некоторые исследователи полагают, что именно так Перовский вскоре поступил с другим славянофилом – И.С. Аксаковым.

В ноябре 1850 года министр обратился к И.С. Аксакову, находившемуся в длительной командировке в Ярославской губернии, с вопросами о его поэме «Бродяга». И.С. Аксаков воспринял такой запрос чрезвычайно болезненно и направил министру ответ, который не мог его не задеть¹. После этого Перовский уже не лично, а через директора департамента заявил, что «не требовал совершенного прекращения» литературных занятий Аксакова [86, с. 472]. Однако тот подал прошение об отставке и в апреле 1851 года оставил службу.

В предыдущие десятилетия исследователи рассматривали эту коллизию как бесцеремонное вторжение высокопоставленного чиновника в сферу литературного творчества [см., напр., 87, с. 30; 88, с. 105] (один автор, рассказывая об этом, назвал бездетного Л.А. Перовского «отец террористки Перовской» [89, с. 32]). При этом игнорировался тот факт, что Аксаков находился под полицейским надзором, то есть по сравнению с положением Даля в конце 1848 года, его ситуация была еще сложнее.

¹ Вскоре кн. А.В. Оболенский передал И.С. Аксакову реакцию его отца: «Сергей Тимофеевич решительно не мирится с письмом твоим к министру, он обвиняет тебя в написании оногo. – Бумага, вызвавшая от тебя это письмо, понимается им иначе, чем понимаешь ты ее» [86, с. 631].

И у Л.А. Перовского были основания – на случай вмешательства в дело III отделения – стремиться получить формальное свидетельство того, что он провел со своим чиновником необходимую «профилактическую работу» и убедился в безвредности его произведения.

Ясно, что в той ситуации И.С. Аксаков, в отличие от Даля, не стал вникать в положение министра. Однако спустя около двух лет, когда благодаря мерам, принятым III отделением, он все острее стал ощущать невозможность активной общественнополезной деятельности, И.С. Аксаков захотел было вернуться на службу. Причем именно на службу к Л.А. Перовскому. Сохранилось написанное его рукой обращение к министру, в котором он признавал, что к отставке привела его «неуместная запальчивость» [90, с. 214]. Письмо это традиционно считается неотправленным по назначению [90, с. 214]. Так это или нет (отсылая важные для него письма, Аксаков сохранял у себя их копии), но на службу он, действительно, не вернулся, а вот отношения с Л.А. Перовским у него были восстановлены. Примером чему то, что в 1854 году, когда Аксаков пытался вступить в действующую армию (в итоге он поступил в Серпуховскую дружину Московского ополчения), за выяснением формальных условий он обратился именно к Перовскому [86, с. 263]. Очевидно, без восстановления нормальных отношений между ними такое было бы невозможно. И более того, чтобы получить подобную справку, Аксакову вовсе не обязательно было обращаться к министру. Значит, произошедший инцидент был исчерпан. Исчерпан потому, что Аксаков понял: министр в 1849 году не покушался на его творчество, а проявил осторожность, вызванную внешними обстоятельствами.

VII

1850-е годы знают немного примеров столкновений внутри российской элиты из-за национально ориентированных изданий. Причина этого в том, что в конце правления Николая I борьба с такими изданиями и их потенциальными покровителями приобрела самый жесткий характер. И произошедшая в 1855 году смена власти не означала моментальной смены элит.

Процесс перемен в прессе и в окружении императора начался, но шел медленно. Новый журнал славянофилов «Русская беседа» стал выходить с апреля 1856 года. И тогда же во главе Министерства иностранных дел был назначен князь А.М. Горчаков. Директором Азиатского департамента он поставил Ег.П. Ковалевского. Именно этот департамент занимался контактами со славянскими народами, живущими за пределами России. И его новый руководитель считал, что развитие и поддержание отношений со славянами отвечает интересам страны.

В январе 1858 года к Ег.П. Ковалевскому обратился И.С. Аксаков, который тогда стал неофициальным редактором «Русской беседы». Он решил создать еженедельную газету «Парус», и устроить при редакциях журнала и газеты «славянскую контору», которая занималась бы развитием культурных контактов, обменом информацией со славянскими народами. Заручившись поддержкой директора департамента, И.С. Аксаков через Московский цензурный комитет передал прошение о новой газете министру народного просвещения А.С. Норову. Тот готов был отказать, но товарищ министра П.А. Вяземский предложил «оставить дело без отрицательного ответа и под красным сукном до удобнейшего времени» [91, с. 761]. Не прошло и месяца как министром народного просвещения был назначен Ев.П. Ковалевский, брат директора Азиатского департамента. Он ходатайствовал перед Александром II о возвращении И.С. Аксакову редакторских прав (которых тот был лишен после пресеченной цензурой попытки издания «Московского сборника на 1853 год») и разрешил ему выпускать новую газету.

И.С. Аксаков замыслил «Парус» как крупное издание с корреспонденциями из славянских земель и других стран Европы. Для него создавалась сеть контор, через которые русская газета распространялась бы, в частности, в Праге, Лейпциге и Брюсселе (об этом И.С. Аксакову докладывал П.И. Бартенев во время своей заграничной поездки [92, л. 1–3 об.]).

Однако после выхода в январе 1859 года двух первых номеров газеты начальник и управляющий III отделения кн. В.А. Долгоруков и А.Е. Тимашев представили императору «Парус» в самом неблагоприятном свете. Обсуждалась возможность предания ее редактора суду и ссылке [93, с. 339–340]. В итоге вопрос о газете вынесли на внеочередное заседание Главного управления цензуры, которое признало «неблагодетельными» четыре публикации «Паруса» (включая обе написанные редактором передовые и статью М.П. Погодина «Прошедший год в русской истории»). Несмотря на возражения Министерства иностранных дел, газета была прекращена. Сделано это было не из-за четырех «неблагодетельных» статей, а из-за стремления «немецкой партии» лишить славянофилов мощного инструмента влияния на зарубежных славян. В первую очередь – подданных Австро-Венгрии, где к тому моменту газета «Парус» уже была официально запрещена к ввозу.

В следующие два десятилетия русская журналистика пережила существенные метаморфозы. Изменения отразились во многих аспектах ее деятельности: разнообразии типов изданий и росте тиражей, расширении содержания, где все более и более активно проявляла себя политическая составляющая, капитализации прессы, которая в умелых руках стала прибыльным товаром. Наконец – в появлении большого числа официальных и официозных изданий.

Официоз – частное издание, вступившее в негласную сделку с государственным учреждением или деятелем и в силу этого проводящее на своих страницах точку зрения данного учреждения или лица¹. Подчеркнем: именно отдельного ведомства, лица, а не правительства в целом. Потому что как не было единого правительства или кабинета министров в России до 1850-х годов, так не появилось его и позже, вплоть до 1905 года (когда первым премьер-министром стал гр. С.Ю. Витте).

Собственно, официозы существовали и прежде – вспомним хотя бы «Северную пчелу» и «Сына отечества» Булгарина и Греча, – но теперь это явление приобрело новые масштабы и получило необходимое определение. Среди первых, кто в 1860-х годах озаботился организацией надежных отношений с прессой, были министр внутренних дел П.А. Валуев и министр народного просвещения А.В. Головнин.

Вступив в должность министра, Валуев поспешил избавиться от когда-то преобразованного и руководимого Надеждиным «Журнала Министерства внутренних дел», а ему на смену создал официальную газету «Северная почта». Одновременно он превратил в свой официоз московскую газету «Наше время», а позднее, в 1880 году, по его инициативе была создана как официоз газета «Берег», которую помимо председателя Комитета министров Валуева поддерживали министр внутренних дел Л.С. Маков, начальник III отделения А.Р. Дрентельн и министр финансов С.А. Грейг. Добавим, что в 1879–1881 годах личным официозом Валуева являлась газета (затем журнал) «Отголоски».

Проведя в высших органах власти около двух десятков лет, Валуев постоянно выступал как союзник «немецкой партии» (он – сын немки, был включен в матрикулы Курляндии

¹ В.Г. Чернуха, подчеркивая, что «выяснение официозности издания – вопрос очень сложный», писала: «Проще всего было бы отнести к официозам издания, пользовавшиеся денежной поддержкой министерств. Однако, во-первых, казенная помощь издательству может иметь много других форм, ставящих газету или журнал в льготные условия <...>. Во-вторых, денежная поддержка может оказываться и изданию, существование которого по какой-либо причине признаётся в данный момент полезным, но с которым правительство не связывает намерений по использованию его в качестве собственного рупора» [94, с. 100, 99].

и Эстляндии, то есть обладал привилегиями остзейского дворянина), и одновременно – «польской партии» (о его вражде к усмирителю восстания М.Н. Муравьеву см. [95, с. 325, 428]). Наконец, долгие «партнерские» отношения связывали его с III отделением. Примером чему его активное участие в борьбе с редактируемыми И.С. Аксаковым газетами «День» и «Москва». Не случайно же в январе 1868 года, после приостановки цензурой «Москвы», Ф.И. Тютчев писал И.С. Аксакову: «...в русском обществе два ученья, два направления – русское и антирусское. При содействии существующего порядка, судьбе угодно было, в лице Валуева, поставить антирусское направление верховным и полновластным судьей всей мыслящей России, и как ни поразительно подобное безобразие, в самых высших сферах к нему относятся равнодушно» [96, с. 320].

Свою когорту официозов имел министр народного просвещения А.В. Головнин. Он, как и Валуев, в 1840-х годах служил в ведомстве Л.А. Перовского. И, если тот более десяти лет провел в Прибалтийском крае (в том числе под началом генерал-губернатора Суворова), то Головнин в то время проявил себя участием в деятельности Русского географического общества, где поддерживал «русскую партию».

Едва только приступив к управлению Министерством народного просвещения (в ведении которого тогда находилась цензура), Головнин начал заигрывать с самыми радикальными (и потому популярными) изданиями. Так, он по собственной инициативе отправился в редакцию журнала «Современник», чтобы познакомиться с ее редактором-издателем И.И. Панаевым. При этом, как вспоминала А.Я. Панаева, в передней редакции не оказалось лакея, который бы доложил о нем, и министр долго стоя ждал, пока на него обратят внимание и к нему выйдет редактор-издатель. Уже после этого Головнин попросил Панаева познакомить его с Н.Г. Чернышевским [97, с. 278].

Другой пример: в начале 1862 года И.С. Тургенев просил Герцена, чтобы тот в своей газете «Колокол» не нападал на Головнина. И вскоре пришло время ответных услуг: в апреле министр обнадежил петербургского издателя Д.Е. Кожанчикова, что выхлопочет ему разрешение на печать доэмигрантских произведений Герцена (помешало этому то, что вскоре сам Кожанчиков попал под следствие за связь с издателем «Колокола»). Затем, в мае, при обсуждении мер противодействия революционной пропаганде, Головнин настоял на отказе от вступления в систематическую полемику с изданиями Герцена [98, с. 97, 95]. Наконец, добавим, что Головнин, как писал Д.А. Милютин, проявил себя «сторонником примирительного образа действий относительно Польши и противодействовал возбуждению национального русского чувства» [95, с. 506].

В 1860-х годах Головнин использовал для публикации необходимых ему статей петербургские либеральные издания «Сын отечества» (с 1862 года это была ежедневная газета издателя-редактора А.В. Старчевского) и «Северная пчела» (в 1860–1864 годах принадлежала издателю-редактору П.С. Усову). Обе они имели преференции от его министерства [98, с. 104; 99, с. 136]. Однако наиболее эффективно действующим его официозом явилась газета А.А. Краевского «Голос».

До 1862 года этот журналист более десяти лет редактировал принадлежащую Академии наук в ту пору либеральную газету «Санкт-Петербургские ведомости» и не раз выражал готовность сделать ее официозом III отделения [94, с. 106] (что, однако не помешало ему в 1857 году посетить в Лондоне А.И. Герцена). Подобные планы уже всерьез обсуждались в 1862 году, но были разрушены вмешательством президента Академии наук гр. Д.Н. Блудова [94, с. 107].

Вот тогда Краевский и решил создать крупную ежедневную газету либерального направления. С начала ее издания в 1863 году в течение трех лет она являлась официозом министра народного просвещения Головнина, а также Валуева и министра финансов М.Х. Рейтерна. Позиция «Голоса» отчетливо проявилась во время Польского восстания,

когда национальные интересы отстаивали «Московские ведомости», редактируемые Катковым, и «Русский инвалид», официальное издание Военного министерства, а газета Краевского выступила их горячим «полонофильским» оппонентом [95, с. 252].

Еще до ухода Головнина с поста министра «Голос» лишился его финансовой поддержки. Спустя годы, в 1870-х, Краевский превратил свою газету в официоз министра иностранных дел А.М. Горчакова, а в 1880 году – в официоз министра внутренних дел гр. М.Т. Лорис-Меликова. Похожие метаморфозы переживала и приобретенная в 1876 году А.С. Сувориным газета «Новое время». Хотя и не сразу составившая себе репутацию консервативного издания, она тоже являлась рупором Лорис-Меликова, затем его преемника – гр. Н.П. Игнатьева, а еще позже – министра иностранных дел Н.К. Гирса.

Два последних издания заставляют вспомнить такую ситуацию: когда в 1880 году развернулось скрытое противостояние Валуева и Лорис-Меликова¹, первый использовал в этой борьбе почти никем не читаемый официоз «Отголоски», а второй привлек на свою сторону (возможно, даже без денежных вливаний) две крупнейшие в стране газеты, либеральный «Голос» и консервативное «Новое время». Победа – и на газетном поле, и в политической сфере – осталась за Лорис-Меликовым [101, с. 137–145].

Эпоха Александра II выдвинула как минимум несколько ярких и глубоких публицистов национального направления. Примером чему М.Н. Катков, имевший в своем распоряжении «Московские ведомости» и «Русский вестник», И.С. Аксаков, редактировавший «День», «Москву» и «Русь», Ю.Ф. Самарин, автор блестящих статей и цикла «Окраины России», или Ф.М. Достоевский с его «Дневником писателя». И ни один из них, подчеркнем, не вступал в патрон-клиентские отношения с властью преобладающими. Относится это и к редактору «Московских ведомостей», который, когда того требовало дело, заключал союзы с властными фигурами, а когда ситуация менялась, мог их и разорвать. Не случайно же Е.М. Феоктистов, рассказывая о Каткове, подчеркивал: «Правительство боялось его и вместе с тем заискивало в нем» [102, с. 91].

Однако нельзя сказать, что это же время создало плеяду министров или крупных государственных деятелей, которые бы целенаправленно и постоянно проводили национально ориентированную политику. Можно назвать лишь немногих высших представителей власти, вроде светл. кн. А.М. Горчакова (кстати, уроженца Эстляндии) или Д.А. и Н.А. Милютиных, которые время от времени действовали или пытались действовать в этом направлении (как, впрочем, было и с министрами николаевской эпохи). Причем их национально ориентированная позиция укрепляется в наших глазах во многом благодаря борьбе с ними противников из откровенно космополитического, антинационального лагеря. Примером тому – ситуация, сложившаяся с «Русским инвалидом» в апреле 1865 года. Эта направляемая военным министром Д.А. Милютиным газета вступила в полемику с изданиями, отстаивавшими интересы остзейских баронов. Но вынуждена была замолчать после указания императора, переданного министру начальником III отделения В.А. Долгоруковым [103, с. 147]. Как видно, на протяжении своей более чем полувековой истории это учреждение – кто бы ни стоял во главе его – отстаивало интересы антинациональных сил.

Государственных деятелей национального направления было бы, пожалуй, легче указать в правление следующего императора. Однако оно отмечено и первым, ранее небывалым примером – бескомпромиссной борьбой, развернувшейся между, казалось

¹ 10 апреля 1880 года И.С. Аксаков рассказывал о Лорис-Меликове в письме Г.П. Галагану: «Он окружен положительным заговором, с Валуевым во главе, чуть ли не всех министров (за исключением военного)» [100, с. 497]. Роль Лорис-Меликова как деятеля национального направления весьма спорна, однако отметим, что благодаря ему было упразднено III отделение и Аксаков получил разрешение издавать газету «Русь».

бы, близкими лагерями, поддержанными двумя патриотическими изданиями. Речь идет о столкновении вокруг идеи учреждения Земского собора. В 1882 году в схватке из-за нее сошлись министр внутренних гр. Н.П. Игнатьев и обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев, опиравшиеся на газеты Аксакова и Каткова.

Надо признать, что доставшаяся нам еще от XIX века – от ученых, подобных А.Н. Пыпину, А.М. Скабичевскому и М.К. Лемке, – традиция представлять общественно-политическую борьбу как перманентное противостояние общества (интеллигенции) и власти во многом изжила себя. Тем более что власть при этом долгое время воспринималась как единый монолит, а любое явление в общественной сфере должно было соответствовать определению либерального, демократического (социалистического) или консервативного.

Однако такая перенятая у западной политической мысли классификация все чаще дает сбои. К примеру, в противостоянии С.С. Уварова и А.Х. Бенкендорфа или И.С. Аксакова и П.А. Валуева или Д.А. Милютина и В.А. Долгорукова кто был либералом, а кто консерватором? С помощью таких терминов сложнее всего описать именно национально ориентированные силы. Так, десятилетиями делятся споры о славянофилах – они либералы или консерваторы? Самые ярые противники еще недавно называли их реакционерами, а в XIX столетии, как мы убедились, наоборот – революционерами! Новые подходы неминуемо должны повлечь и новые дефиниции. И пока они не появились, нам не обойтись без двух простых терминов, которыми воспользовался Ф.И. Тютчев.

Литература

1. Из записной книжки Коленкура // Русский архив. 1908. Кн. 2. № 5. С. 5–39.
2. *Сироткин В.Г.* Русская пресса первой четверти XIX века на иностранных языках как исторический источник // История СССР. 1976. № 4. С. 77–97.
3. *Сироткин В.Г.* Наполеоновская «война перьев» против России // Новая и новейшая история. 1981. № 1. С. 137–152.
4. *Майофис М.Л.* Воззвание к Европе: литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 799 с.
5. История моих лифляндских периодических изданий: Очерк воспоминаний Гарлиба Меркеля / пер. Г.А. Фафурина; вступ. ст., публ. и коммент. Д.А. Бадаляна и Г.А. Фафурина // Цензура в России: история и современность: Сб. научных трудов. Вып. 10. Ч. 2: Публикации, обзоры, рецензии. СПб.: Российская национальная библиотека, 2021. С. 318–379.
6. *Предтеченский А.В.* Анатолий Васильевич Предтеченский: Из творческого наследия / сост. Т.Н. Жуковская и Л.М. Предтеченская. СПб.: Дмитрий Буланин. 1999. 436 с.
7. *Лапин В.В.* У них сгорел Вашингтон, у нас – Москва: Как война 1812 года изменила Россию и русскую нацию: интервью / В.В. Лапин, докт. ист. наук.; интервью брал А. Мозжухин [Электронный ресурс] // Лента.ру: Новостное интернет-издание. Режим доступа: <https://lenta.ru/articles/2021/02/07/war/> (дата обращения: 14.03.2021).
8. *Орлов А.А.* Ланкастерские школы в России в начале XIX в. // Педагогика и психология образования. 2017. № 1. С. 11–20.
9. *Рылеев К.Ф.* Стихотворения; Статьи; Очерки; Докладные записки; Письма / ред., подг. текста и примеч. Ю.Г. Оксмана; вступ. ст. В.Г. Базанова. М.: Гослитиздат, Ленингр. отд-ние, 1956. 442 с.
10. *Готовцева А.Г., Киянская О.И.* Рылеев. М., 2013. 348 с.
11. *Лыщинская Д.П.* Журнал «Отечественные записки» П.П. Свинына в политическом контексте 1820-х гг. // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2012. № 13 (93). С. 66–72.
12. *Проскурин О.А.* Первые «Отечественные записки», или О лжи и патриотизме // Отечественные записки. 2001. № 1. С. 270–278.
13. *Глинка С.Н.* Записки. М.: Захаров, 2004. 456 с.
14. *Комаровская Е.Л., Комаровский Е.Ф.* Воспоминания. М.: Захаров, 2003. 454 с.
15. *Киянская О.И.* Империя упущенных возможностей: К истории общественных настроений в России конца 1810 – начала 1820-х годов // Россия и современный мир. 2020. № 2 (107). С. 6–49.
16. К литературной и общественной истории. 1820–1830 годов / сообщ. В.Е. Якушкин // Русская старина. 1888. Т. 60. Кн. 11. С. 311–332.
17. *Левкович Я.Л.* Литературная и общественная жизнь пушкинской поры в письмах А.Е. Измайлова

- к П.Л. Яковлеву // Пушкин: Исследования и материалы. 1978. Т. 8. С. 151–194.
18. *Сухомлинов Н.А.* Полевой и его журнал «Московский телеграф» / Н.А. Сухомлинов // Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. Т. 2. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1899. С. 367–431.
 19. [Булгарин Ф.В.] Видок Фиглярин: Письма и агентурные записки Ф.В. Булгарина в III отделение / публ., сост., предисл. и коммент. А.И. Рейтблат. М.: Новое литературное обозрение, 1998. 711 с.
 20. *Никитенко А.В.* Дневник: в 3 т. / подгот. текста, вступ. ст. и примеч. И.Я. Айзенштока. Т. 1. 1826–1857. [М.; Л.:] Гослитиздат, 1955. 542 с.
 21. *Рождественский С.В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902. СПб.: Министерство народного просвещения, 1902. 785 с.
 22. *Лемке М.К.* Николаевские жандармы и литература 1826–1855 гг.: По подлинным делам Третьего Отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии. 3-е изд. М.: Ленанд, 2014. 640 с.
 23. Россия под надзором: отчеты III отделения, 1827–1869 / сост. М.В. Сидорова, Е.И. Щербакова. М.: Российский фонд культуры, 2006. 703 с.
 24. *Патрушева Н.Г., Фут И.П.* Циркуляры цензурного ведомства Российской империи: сборник документов. СПб.: Российская национальная библиотека, 2016. 721 с.
 25. *Проскурин О.А.* Литературные скандалы пушкинской эпохи. М.: ОГИ, 2000. 366 с.
 26. *Копелев Д.Н.* На службе Империи: Немцы и Российский флот в первой половине XIX века. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге. 2010. 338 с.
 27. *Никитенко А.В.* Дневник: в 3 т. / подгот. текста, вступ. ст. и примеч. И.Я. Айзенштока. Т. 2. 1858–1865. [М.; Л.:] Гослитиздат, 1955. 652 с.
 28. Месяцослов с росписью чиновных особ, или Общий штат Российской империи на лето от рождества Христова 1827. Ч. 1. СПб.: При Императорской Академии наук, 1826. 1026 с.
 29. Месяцослов и общий штат Российской империи 1833. Ч. 1. СПб.: При Императорской Академии наук, 1833. Л., 800, X с.
 30. *Медведев М.М.* Грибоедов под следствием и надзором // Литературное наследство. М.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 60: Декабристы-литераторы. II. Кн. 1. С. 475–496.
 31. *Бадалян Д.А.* «Московский телеграф», «Литературная газета» и III отделение: скрытая механика покровительства и наказания [Электронный ресурс] // Философия: Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. III. № 2. С. 128–157. Режим доступа: <https://philosophy.hse.ru/issue/view/805>
 32. *Дельвий А.И.* Полвека русской жизни. М.: Терра, Книжный клуб Книговек, 2015. 800 с.
 33. *Самовер Н.В.* «Не могу покорить себя ни Булгариным, ни даже Бенкендорфу...»: Диалог В.А. Жуковского с Николаем I в 1830 году // Лица: Биографический альманах. М.; СПб: Феникс; Atheneum, 1995. Т. 6. С. 87–119.
 34. *Рогов К.Ю.* Декабристы и «немцы» // Новое литературное обозрение. 1997. № 26. С. 105–126.
 35. *Мазур Н.Н.* Из истории формирования русской национальной идеологии (первая треть XIX в.) // «Цель непрерывного преданья...»: Сб. памяти А.Г. Тартаковского. М.: РГГУ, 2004. С. 196–250.
 36. *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / сост., примеч. и коммент. А.Ф. Малышевского. Калуга: ИПЦ «Гриф», 2006. 368 с.
 37. *Березкина С.В.* Вокруг запрещения журнала «Европеец» // Временник Пушкинской комиссии: Сб. научных трудов. Вып. 29. СПб.: Наука, 2004. С. 226–248.
 38. *Березкина С.В.* «Немцы» против «Европейца» // Москва. 2009. № 3. С. 201–213.
 39. *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1891. Кн. 4. 450 с.
 40. *Галиуллина Р.Х., Ильина К.А.* «Ученые записки» ученого сословия (первая половина XIX века). М.: НИУ «Высшая школа экономики», 2012. 41 с.; [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.hse.ru/data/2012/10/10/1247084916/WP6_2012_02_f.pdf
 41. *Венгеров С.А.* Ежедневная печать конца дореформенной эпохи // Сб. статей по истории и статистике русской периодической печати: 1703–1903. СПб.: Русское библиологическое об-во, 1903. С. 99–125.
 42. *Надеждин Н.И.* Европеизм и народность, в отношении к русской словесности // Телескоп. 1836. Ч. XXXI. № 1. С. 5–60.
 43. *Надеждин Н.И.* Европеизм и народность, в отношении к русской словесности (окончание) // Телескоп. 1836. Ч. XXXI. № 2. С. 203–264.
 44. Дело о дозволении титулярному советнику Андросову издавать журнал под названием «Московский наблюдатель». 1834 // РГИА. Ф. 772. Оп. 1. Д. 724.
 45. *Бычков И.А.* Бумаги князя В.Ф. Одоевского // Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1884 год. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1887. Приложение 2-е. С. 1–65.
 46. *Шевченко М.М.* Записка 1841 года об Остзейском крае из архива графа С.С. Уварова // Величие и язвы Российской империи: Междунар. науч. сб. в честь 50-летия О.Р. Айрапетова / сост. В.Б. Каширин; редкол.: М.А. Колеров и др. авт. вступ. ст. А.В. Ганин. М.: Регнум, 2012. С. 121–158.
 47. *Бадалян Д.А., Фафурин Г.А.* Министр народного просвещения С.С. Уваров и закрытие газеты «Provincialblatt für Kur-, Liv- und Esthland» // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2020. Т. 220. Книга в медиапространстве: вчера, сегодня, завтра: Материалы междунар. науч. конференции «XXI Смирдинские чтения», посвященной 100-летию со дня рождения И.Е. Баренбаума. 26–27 ноября 2020 г. Санкт-Петербург. СПб., 2020. С. 95–105.

48. *Миллер А.И.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 320 с.
49. *Бадалян Д.А.* С.С. Уваров и журнальная борьба 1830–1840-х годов // Тетради по консерватизму. 2018. № 1. С. 203–218.
50. *Ильин-Томич А.А.* Враский, Врасский Борис Алексеевич // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь / редкол. П.А. Николаев и др. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 494.
51. *Белинский В.Г.* Литературные мечтания (Элегия в прозе) / В.Г. Белинский // Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1: Статьи и рецензии. Художественные произведения. 1829–1835. М.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 20–104.
52. *Белинский В.Г.* Бородинская годовщина. В. Жуковского [...] Письмо из Бородина от безрукого к безному инвалиду [...] / В.Г. Белинский // Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3: Статьи и рецензии. Пятидесятилетний дядюшка. 1839–1840. М.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 240–250.
53. *Бадалян Д.А.* В.Г. Белинский-публицист: метаморфозы в борьбе литературных партий // Русская публицистика: эволюция идей и форм: сб. статей / отв. ред. Л.П. Громова. СПб.: Алетей, 2021. С. 89–109.
54. *Греч Н.И.* Записки о моей жизни. М.: Захаров, 2002. 463 с.
55. *Федута А.И.* Квартирант: Письма М. Малиновского И. Лелевелю / А.И. Федута // Письма прошедшего времени: Материалы к истории литературы и литературного быта Российской империи. Минск: Лимариус, 2009. С. 8–90.
56. «Северной пчеле» // ГАРФ. Ф. 109 (III отделение). Оп. 5. Д. 446. Ч. 6.
57. Письма М.П. Погодина к М.А. Максимовичу / с поясн. С.И. Пономарева. СПб.: Типогр. Имп. Академии наук, 1882. 143 с.
58. Переписка В.И. Даля и М.П. Погодина. Ч. 1 / публ. А.А. Ильина-Томича // Лица: Биографический альманах / ред.-сост. А.А. Ильин-Томич. М.; СПб.: Феникс; Atheneum, 1993. Вып. 2. С. 287–288.
59. Письмо князя В.Ф. Одоевского к С.С. Уварову // Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1892 год. СПб.: Синодальная типография, 1895. С. 53–55 (3-я паг.).
60. Письмо С.С. Уварова к князю В.Ф. Одоевскому // Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1892 год. СПб.: Синодальная типография, 1895. С. 56–57 (3-я паг.).
61. *Казаков Н.И.* Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст-1989: Литературно-теоретические исследования / отв. А.В. Михайлов. М.: Наука, 1989. С. 5–41.
62. *Шевченко М.М.* «Официальной народности» теория // Большая Российская энциклопедия. Т. 24. М.: Большая Российская энциклопедия, 2014. С. 713–714.
63. *Анненков П.В.* Литературные воспоминания / вступ. ст. В.И. Кулешова; коммент. А.М. Долотовой и др. М.: Художественная литература, 1983. 694 с.
64. *Булгарин Ф.В.* Воспоминания. М.: Захаров, 2001. 782 с.
65. *Гагарин И.С.* Русский народ: О примирении Русской церкви с Римскою / пер. И. Мартынова, свящ. Братства Иисусова. Париж: А. Франк, 1858. 103 с.
66. *Хомяков А.С.* Политические письма 1848 г. / публ. и примеч. В.А. Кошелева // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 109–132.
67. *Циммерман А.Э.* Воспоминания. Ч. II // ОР РГБ. Ф. 325. Карт. 1. Ед. хр. 2.
68. *Заблоцкий-Десятовский А.П.* Граф П.Д. Киселев и его время: Материалы для истории императоров Александра I, Николая I и Александра II. Т. 2: Ч. 1: Управление Министерством государственных имуществ; Ч. 2: Крестьянский вопрос. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1882. 356 с.
69. Краткий исторический обзор «Земледельческой газеты» за пятидесятилетие (с 1834 г. по 1884 г.): приложение к «Земледельческой газете». СПб.: Тип. Демакова, 1884. 30 с.
70. *Ключковская Л.А.* Степан Михайлович Усов – редактор «Земледельческой газеты» (1834–1852). М.: Факультет журналистики МГУ, 2012. 128 с.
71. [Кошелев А.И.] Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883 годы) / изд. подгот. Т.Ф. Пирожкова. М.: Наука, 2002. 475 с.
72. Усов П.С. Каждому свое // Ключковская Л.А. Степан Михайлович Усов – редактор «Земледельческой газеты» (1834–1852). М.: Факультет журналистики МГУ, 2012. С. 119–125.
73. *Мельников П.И.* Воспоминания о Владимире Ивановиче Дале // В.И. Даль и Общество любителей российской словесности: Сб. / отв. ред. В.П. Нерознак; сост. Р.Н. Клеймёнова. СПб.: Златоуст, 2002. С. 5–66.
74. *Найт Н.* Наука, империя и народность: Этнография в Русском географическом обществе, 1845–1855 // Российская империя в зарубежной историографии: работы последних лет / сост.: Пол В. Верт, П. Кабытов и др.; отв. ред. О. Леонтьева, М. Долбилов. М.: Новое изд-во, 2005. С. 155–198.
75. *Бадалян Д.А.* «Немецкие партии» в русской науке XIX столетия // Тетради по консерватизму. 2020. № 3. С. 175–192.
76. *Шкерин В.А.* «Поединок на шпионах»: Дело петрашевцев и политическая провокация в России. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2019. 242 с.
77. *Кузмин П.А.* Из записок // Первые русские социалисты: воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге / сост. Б.Ф. Егоров, науч. ред. С.С. Волк. Л.: Лениздат, 1984. С. 264–318.
78. *Даль В.И.* Ворожейка // Москвитянин. 1848. № 10. С. 38–45.
79. *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1895. Кн. 9. XII, 498 с.
80. Дневник графа М.А. Корфа. 1848 // ГАРФ. Ф. 728 (Коллекция документов Рукописного отделения библиотеки Зимнего дворца). Оп. 1. Д. 1817. Ч. 11. 307 л.
81. *Порудоминский В.И.* Даль. М.: Молодая гвардия, 1971. 384 с.

82. *Самарин Ю.Ф.* Письма из Риги / Ю.Ф. Самарин // Собр. соч.: в 5 т. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2016. Т. 3: Русское самосознание. С. 22–151.
83. *Самарин Ю.Ф.* Письма 1839–1876 гг. / Ю.Ф. Самарин // Собр. соч.: в 5 т. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2016. Т. 3: Русское самосознание. С. 239–578.
84. *Самарин Д.Ф.* Предисловие // *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1889. Т. 7: Письма из Риги и История Риги. С. I–СXXXV.
85. Журнал докладов государю императору... // ГАРФ. Ф. 109. 1 эксп. 1847. Д. 81. Ч. 19.
86. *Аксаков И.С.* Письма к родным, 1849–1856 / изд. подгот. и примеч. сост. Т.Ф. Пирожкова. М.: Наука, 1994. 663 с.
87. *Ослова А.Л.* Аксаков Иван Сергеевич // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь / редкол. П.А. Николаев и др. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 29–32.
88. *Пирожкова Т.Ф.* Славянофильская журналистика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. 220 с.
89. *Лебедев С.В.* Предисловие // *Аксаков И.С.* Наше знамя – русская народность / сост. и коммент. С. Лебедева. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 5–66.
90. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: Эпистолярный дневник 1836–1886 гг. с предисловием, комментариями и воспоминаниями А.Ф. Аксаковой: в 3 т. М.: Русская книга, 2004. Т. 2: Письма 1849–1856. 576 с.
91. *Шаховской Н.В.* Годы службы Н.П. Гилярова-Платонова в Московском цензурном комитете. 1858-й год // Русское обозрение. 1897. Т. 47. Октябрь. С. 716–783.
92. *Бартнев П.И.* Письма Аксакову И.С. 1854–1879 // РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 27.
93. *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1902. Кн. 16. 602 с.
94. *Чернуха В.Г.* Правительственная политика в отношении печати 60–70-е годы XIX века. Л.: Наука, Ленинградское отд. 1989. 207 с.
95. *Милютин Д.А.* Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина, 1863–1864 / под ред. Л.Г. Захаровой. М.: РОССПЭН, 2003. 686 с.
96. *Тютчев Ф.И.* Письма к московским публицистам / публ. К.В. Пигарева; предисл. и коммент. Л.Н. Кузиной // Литературное наследство. М.: Наука, 1988. Т. 97: Ф.И. Тютчев. Кн. 1. С. 258–430.
97. *Панаева А.Я.* Воспоминания / вступ. ст. К.И. Чуковского; примеч. Г.В. Краснова, Н.М. Фортунатова. М.: Правда, 1986. 508 с.
98. *Бадалян Д.А.* Журналист, общественное мнение и власть: издания М.Н. Каткова в «царских обозрениях» 1860–1866 годов // Тетради по консерватизму. 2018. № 3. С. 89–118.
99. *Сонина Е.С.* Петербургская универсальная газета конца XIX века. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. 356 с.
100. Из писем И.С. Аксакова к Г.П. Галагану // Русский архив. 1902. № 7. С. 492–499.
101. *Бадалян Д.А.* М.Т. Лорис-Меликов в 1880 г.: борьба за влияние на прессу // Книжное дело в России в XIX – начале XX века: Сборник научных трудов. Вып. 16. СПб.: Российская национальная библиотека, 2012. С. 129–151.
102. *Феоктистов Е.М.* За кулисами политики и литературы // За кулисами политики / Е.М. Феоктистов. В.Д. Новицкий. Ф. Лир. М.Э. Клейнмихель / сост. А.А. Либерман. М.: Фонд Сергея Дубова, 2001. С. 9–254.
103. [*Милютин Д.А.*] Воспоминания генерал-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина, 1865–1867 / под ред. Л.Г. Захаровой. М.: РОССПЭН, 2005. 694 с.

Аннотация. В статье представлены основные этапы и некоторые эпизоды борьбы, протекавшей внутри правящей элиты в Российской империи с 1820-х по начало 1880-х годов. Объектом исследования является деятельность двух основных направлений (группировок) в российской политической элите – национально ориентированного и космополитического – в их противостоянии за контроль над периодической печатью и общественным мнением. Особо представлено участие в этой борьбе III отделения, С.С. Уварова и других руководителей Министерства народного просвещения, министра внутренних дел Л.А. Перовского и министра государственных имуществ П.Д. Киселева. Также рассмотрена роль в этой борьбе отдельных официальных и частных изданий, их редакторов и публицистов.

Ключевые слова: русская журналистика, история русской журналистики XIX века, история цензуры, цензура, «немецкая партия», политические элиты, III отделение, славянофилы.

Dmitrii A. Badalian, PhD in History; Senior Researcher, Rare Volumes Department, National Library of Russia (St. Petersburg), Associate Professor, Higher School of Journalism and Mass Communications, Saint-Petersburg State University. E-mail: dmit.bad@gmail.com

Elite Struggle and Journalism in Russia in the Period of Nation Building

Abstract. In the article the author presents the main stages and certain episodes of the struggle inside the ruling elite in the Russian Empire starting with 1820-ies and up to 1880-ies. The author studies the activity of the two main directions (groups) in Russian political elite, – nationally oriented and cosmopolitan ones, - who struggled for control over periodical press and public opinion. He pays special attention to the participation in this struggle of the III Section of His Majesty Imperial Chancellery, of S.S. Uvarov and other directors of the Ministry of National Education, of the Minister of Internal Affairs L.P. Perovsky and the Minister of State Property P.D. Kiselev. The author also examines the role in this struggle of certain official and private editions, their editors and publicists.

Keywords: Russian Journalism, the History of Russian Journalism of the 19th Century, History of Censorship, Censorship, "German Party", Political Elites, the Third Section of His Majesty Imperial Chancellery, Slavophiles.

Имперский дискурс в творчестве М.О. Меньшикова*

Главная ценность философии, с точки зрения Л. Витгенштейна, состоит в том, что она призвана уточнять значения слов для науки. Следуя этому завету, философия исходит из того, что в основе любых споров и разногласий всегда лежит не столько действительная разница позиций, сколько определенное недопонимание двух сторон. В связи с этим четкое определение дефиниций, понятий, смыслов слов становится крайне важным элементом любой научной дискуссии. Конструктивный спор становится таковым только тогда, когда предмет и объект четко определены. Однако насколько бы очевидным ни являлось вышесказанное, в гуманитарных науках, в особенности в зоне фронтальных исследований, до сих пор существуют понятия с размытой дефиницией.

Понятие «империя» является одним из примеров того, как научный дискурс строится зачастую вокруг интуитивного его понимания. Как отмечает один из современных исследователей, «термин империя столь прочно вошел в язык политики и политической науки, что кажется и вполне ясным, и весьма древним» [2, с. 102–103]. Данное замечание применимо и к другим гуманитарным наукам. В то же время несколько десятилетий доминирования в мире идей либерализма и глобализации привели к тому, что сам термин «империя» стремились перевести в разряд историзмов. Однако действительность вносит свои коррективы в политическую футурологию и в настоящий момент уже не вызывает сомнений, что «империи и имперскость как определенное состояние государственности и геополитического расклада на международной арене никуда и не уходили и не уходят» [1, с. 22]. И даже те исследователи и политические силы, которые ратуют за путь формирования исключительно небольших национальных государств «на пространствах бывших империй», признают, что путь этот проходит не без осложнений, а «имперский опыт продолжает влиять на траектории национально-государственного строительства», оставляя открытым «ответ на вопрос, завершилось ли время империй» [3, с. 17].

Коль скоро термин «империя» в своем исходном значении являет собой форму политического устройства Древнего Рима, логичным представляется в его дефиниции исходить из анализа значения именно этого слова, что уже было сделано. Один из ведущих отечественных политологов М.В. Ильин в своей недавней работе как раз обращает внимание на то, что словообразующим термином в понятиях и «империя», и «император» является «империй» – термин, означающий «чрезвычайные, практически неограниченные

* Исследование осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20-012-00153.

Санькова Светлана Михайловна, доктор исторических наук, профессор кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева. E-mail: historiphil@ya.ru

Шевченко Петр Алексеевич, аспирант философского факультета Орловского государственного университета имени И.С. Тургенева. E-mail: akamoto0258@gmail.com



полномочия, предоставляемые консулу во время войны», что и дало обладателю этих полномочий титул императора. Ильин обращает внимание на то, что дословно понятие «империй» можно перевести как «вчинение», близкое к таким словам как «заставлять, требовать, командовать, править». А позднее к этим значениям добавились «авторитет властвования и те условия, обычаи и установления, которые обеспечивали эффективное вчинение полномочий соответствующих властителей» [2, с. 102–103].

Заметим, что понятие империи в Риме подразумевает концентрацию власти в руках единого политического лидера при общем сохранении как демократических, так и олигархических элементов. Показательно, что даже в рамках самой Римской империи ее внутреннее устройство неоднократно менялось. Власть императора изменяла юридический статус, обладала большими или меньшими полномочиями, изменялся принцип наследования или иного получения титула императора.

Когда мы говорим «монархия», то всегда подразумеваем единственное и относительно понятное и общее определение, которое заключается в самом составе слова, – власть одного человека. Мы знаем, что виды монархии могут быть разные: ограниченная и абсолютная, теократическая, парламентская и т.п. Тем не менее все эти понятия четко объединяются концепцией единого правителя, и разночтений и толкований это определение не терпит.

С империей все обстоит несколько иначе. Термин претерпел изменение в силу исторических обстоятельств и политических потребностей. Предводитель римских легионов Цезарь сохранил титул военачальника, при этом сосредоточив большую часть власти в собственных руках. Принято считать, что титул императора начинает приобретать черты своего современного монархического смысла с правления Октавиана Августа. Последний носил титул императора, обозначающий полноту его власти, в то время как первый, Цезарь, был формально диктатором Римской республики. В этот момент происходит важное разделение, смысл слова «император» меняется, но исконное значение императора как главного военачальника сохраняется. В современных и относительно современных изданиях часто можно встретить употребление термина «империя» как милитаристской формы государственного устройства. Такое политическое образование всегда вынуждено захватывать земли, как когда-то это делал Рим, чтобы продолжала существовать власть императора и само государство. Но такое военное толкование справедливо лишь отчасти.

Статус римского императора постоянно развивался. Сенат сохранял свою власть и то упрочивал позиции, то совсем терял всякий вес. Император мог быть формальным высшим должностным лицом или воплощенным богом на земле – все это присутствовало в истории Рима. В 395 году нашей эры происходит событие, расширяющее границы понятия «империя». С разделом Римской империи в мире стало два императора. Статус и внутреннее устройство обеих империй сохраняли внешнее сходство, но различия лишь увеличивались.

После падения Западной Римской империи варварские короли начиная с франкского один за другим провозглашают себя императорами, а свои страны империями. Этот феномен связан с попыткой показать свою значимость и родство с Римской империей. При этом фактический смысл слова и статус отличались от римских.

Примерно в то же время, к VII веку, начинаются масштабные арабские завоевания. Первый (он же Арабский) халифат становится огромным военизированным теократическим государством, которое так же, как когда-то Рим, состоит из захваченных колоний и центра. Термин «империя», несмотря на, казалось бы, внешние подходящие признаки, халифат не получил. Позже этого звания удостоилась Османская империя. Вероятно, причиной может служить именно то, что рухнула Византия и титул «императора» и «империи» перешли

Османам по праву наследования. И все же кроме этого фактора ничто принципиально не отличает халифат от Османского государства, поднявшегося до статуса империи.

Несмотря на преемственность статуса императора и империи, постепенно империями начинают называть и государства до Римской империи, такие как древняя Персия, империя Александра Македонского и практически любое большое государство. Почти все примеры крупных государств в истории связаны с войнами для расширения территорий, а следовательно, любая большая страна становится империей.

Если посмотреть на трансформацию марксистских терминов «империя» и «империализм капитала», то мы увидим, что империя может совсем не подразумевать монарха во главе государства и отличается именно своей экспансивной политикой. В неточности марксистов упрекнуть сложно, ведь если опираться на исторический опыт, первый император Цезарь был главой формально республиканского, а не монархического государства, следовательно, в названии некоторых стран XX века империями не так уж и много вольных допущений. Напротив, такое наименование вполне обосновано.

В дискуссиях и словарях термин «империя» читается по-разному, но никакого конфликта его интерпретация не вызывает. Дело в том, что в научных работах это понятие часто используется в своем широком смысле, вызывая интуитивное понимание исходя из контекста. Но есть еще одно поле применения этого понятия – историческое. «Рассмотрение конкретных исторических примеров позволило выработать большое число подтипов империй: империи суши или моря, военные или экономические, диктаторские или демократические, бюрократические, национальные, территориальные, колониальные или континентальные и т.д.» [19, с. 27]. Поэтому когда мы рассматриваем политические или иные взгляды мыслителя на современное ему общество, необходимо четко понимать, что в его семантическом поле означала «империя», какой именно смысл несла. Для России это особенно актуально ввиду случившихся в начале XX века потрясений. Защитники монархии, социалисты, республиканцы, умеренные монархисты, капиталисты, демократы – все эти течения существовали близко друг к другу, в одном поле, но возможно, осознавали империю весьма различно.

Что представляла собой Российская империя к началу XX века? Это монархия, в которой после сложных событий первой революции появляется парламент как законосовещательный орган. Государство религиозное, хотя антиклерикальные идеи уже проникли в отечественное сознание. Через преодоление исторической близорукости мы можем четко определить форму правления в Российской империи, ее политические особенности, способы территориального деления, выделить признаки империи. Но у современников самой империи ее определение и определение своего места в ней было вопросом не предпочтений, а выбора целей для себя и России будущей.

Во многом на формирование современного историко-философского дискурса повлиял советский период истории, который опирался на отношение к империям у представителей марксизма. Если постараться проследить логическую цепь, благодаря которой может произойти когнитивное искажение, выглядит она следующим образом: общественное развитие – это развитие экономических отношений. Субъектами экономических отношений внутри общества являются классы. В ходе классовой борьбы непримиримым борцом с монархией (которая понимается империей) выступает буржуазия, а борцом с буржуазией и капитализмом (высшей ступенью которого является империализм) оказывается пролетариат. Четкая последовательность теряется, потому что для пролетариата враждебными являются и монархия, и буржуазия. Если в Европе этот переход виден четко и трудностей в интерпретации может не возникать, то в России начала XX века произошли и переворот, и буржуазная, и пролетарская революции. Отсюда в сознании большевика, а через это и в сознании советского мыслителя империя – это враждебное образование,

носящее и капиталистический, и тиранически-монархический характер: некое сросшееся, максимально враждебное пролетариату зло.

Между защитниками или реформаторами империи понятного единства как раз не было. Связано это с тем, что любой политический деятель, например кадет, мечтавший превратить Россию в конституционную либеральную демократию, неизбежно сталкивался с дилеммой: если он отрицал империю, то становился врагом текущего государственного строя и, не имея возможности устранить монархию без революции, с неизбежностью переходил бы на революционные позиции. Попытка же сохранить государство в текущем состоянии, а затем путем реформ изменить его, так или иначе приводила бы к защите империи.

Ключевая идея состоит в том, что под империей на тот момент времени подразумевалась не только и не столько конкретная форма правления, сколько само Российское государство, в том виде, в котором оно сложилось и просуществовало до начала XX века. Ведь другие, современные той России страны, схожие определением «империя», были отличны во внутреннем устройстве, как экономическом, так и политическом. Так, например, Британская империя была большим колониальным государством с демократическим парламентом и королем вместо императора, а островная Япония или Китай, являясь такими же империями, были абсолютно монархичны и сохраняли черты средневековой сословности. Сословность характерна была и для Российской империи, хотя в Европе уже развивалась классовая система.

Исходя из всего вышесказанного, представляется актуальным подход к изучению империи, который один из современных исследователей определил как переориентацию с изучения структур «на осмысление практик и дискурсов» [17, с. 5]. В этой связи представляется продуктивным изучение творчества ведущих политических публицистов Российской империи как наиболее ярких выразителей отечественного имперского дискурса. Причем читательская востребованность в данном случае является гарантом того, что мнение, выражавшееся такими публицистами, в значительной степени совпадало с пусть до конца и не артикулируемыми, но интуитивно зримыми образами в сознании тех или иных слоев общества.

Таким выразителем, а зачастую и реконструктором чаяний общества, преимущественно обывательской его части, был Михаил Осипович Меньшиков. Личность эта в настоящее время уже хорошо знакома историкам и литературоведам по ряду переизданий его работ.

Как отмечала в предисловии к двухтомнику сочинений Меньшикова В.Б. Трофимова, в основной массе современных исследователей его творчества Меньшикова принято относить к «сторонникам сильной национальной империи» [16, с. 17]. В подтверждение этого тезиса другой составитель целого ряда сборников работ Меньшикова, М.Б. Смолин, предисловие к одному из них [14] прямо назвал «Имперское мышление и имперский национализм М.О. Меньшикова», однозначно тем самым постулируя приверженность публициста и к тому, и к другому. Из текста предисловия явствует, что сам Смолин исходил из неразрывности этих двух понятий, особенно применительно к Российской модели империи. Последнюю он рассматривает исключительно в духе православного мессианства, отраженного в концепции «Москва – третий Рим». «Имперское сознание, – по его мнению, – появляется как результат осознания нацией своей великодержавной миссии», – но в то же время он определяет русских как «прирожденных империалистов» [14, с. 6, 9].

С позицией Смолина в определении позиции Меньшикова как «имперский национализм» солидаризировалась и А. Толстенко в работе, посвященной сравнительному анализу взглядов на российское государственное строительство Михаила Меньшикова и Петра Струве [15]. Она полагала, что обе исследуемые ею персоналии «не могли даже помыслить

об отказе от гордого термина «империя», и главной бедой России считали то, что она еще «не до конца» империя» [15, с. 132]. Как мы покажем в нашей работе, столь однозначный вывод невозможно применить к постоянно трансформировавшейся на протяжении всей жизни позиции Меньшикова практически по всем социально-политическим вопросам.

Без учета этой особенности творчества Меньшикова, основываясь лишь на отдельных статьях публициста, без учета всего массива его наследия, его взгляды неизбежно будут упрощаться, а, следовательно, искажаться. В частности, Толстенко выдвинула тезис о том, что Меньшиков выступал против «этнической пестроты в государстве», заботясь лишь о «национальной интеграции русских» [15, с. 133]. Между тем не только публицистика Меньшикова, но и программа национальной фракции, а затем и Всероссийского национального союза, одним из основателей которой являлся публицист, гласила: «Россия для русских и для всех народностей русского государства, которые органически сошлись с русским народом и считают Россию своим отечеством» [20]. Таким образом, понятие «русский» в данном случае выступало не как этническое, а как гражданское, подобно понятию «римлянин». Меньшиков, как и его товарищи по партии, хотел, чтобы полноправными гражданами были только те люди, которые на деле ставили свою гражданственность выше национальности.

Тема государственного строительства волновала Меньшикова с юности. Еще на страницах своих записных книжек, будучи военным моряком, он размышлял о том, каким могло бы стать его собственное идеальное государство, если бы он, «подражая Платону и Аристотелю, попробовал бы сочинить» его [21]. И ему такое государство виделось в виде будущего России, которая смогла, пользуясь техническими достижениями, соединить в себе обширность империи с самоуправлением по типу греческого маленького полиса. При этом печати он отводил ведущую роль в деле выражения общественного мнения.

Сумев вопреки многим обстоятельствам жизни стать одним из представителей современной ему российской печати, Меньшиков публично повторил свою приверженность идеалу публициста, выполняющего в обществе роль философа-гражданина [4, с. 506–507]. И сам в меру сил и возможностей стремился сформировать у читателя не только верное представление о моменте современном, но и обрисовать контуры идеальной общественной жизни, к которой следовало бы стремиться. Содержание этого идеала в творчестве Меньшикова вполне вписывалось в имперские формы.

Будучи, в сущности, реалистом, Меньшиков неустанно критиковал в прошлом и настоящем Российской империи все то, что следовало бы, по его мнению, исправить или вовсе искоренить как губительные начала. Однако это не мешало ему выискивать в отечественной истории и элементы, достойные сбережения или возрождения, а также пытаться предвидеть возможные пути наилучшего развития отечества в будущем. Именно из маятника публицистического взгляда Меньшикова и складывается его восприятие империи. Находясь в современном ему политическом пространстве, он не подвергал сомнению сам статус империи ни у России, ни у ее дипломатических партнеров. Тем не менее, улавливая объективно существующие различия, он показывал, что империи могут отличаться, как во внутренних, так и во внешних отношениях.

В первую очередь Меньшиков проводит разделение империй на большие и малые. Естественно, у каждого типа государства есть свои плюсы и минусы: «В малом население обыкновенно однородно, климат, почва, географическое положение, раса – все приблизительно одно и то же, поэтому и повинности государственные, и трата их более или менее равномерны. В большом же государстве все разнообразно и трудно согласимо» [7, с. 645]. Конечно, и мы, и Меньшиков понимаем, что малых империй не бывает, но здесь речь идет о таких государствах как Британская империя. При всем колоссальном размахе вся ее сущность «запакована» на Британских островах, а по миру рассредоточены лишь колонии.



В сравнении с этим не менее крупная Россия не имеет колоний, но имеет собственные, интегрированные в общегосударственную систему территории. Отсюда все политические, этнические и социальные вопросы в Британии решаются, как правило, в рамках островов, а колониальные вопросы стоят особняком – разделение, которое Россия не могла себе позволить.

Для набирающей мощь Японской империи таких проблем, как у Британии и тем более России, не существовало. Это было этнически единое объединенное и небольшое государство, которое при очевидных минусах в количестве ресурсов и отдаленности от Европы обладало большей мобильностью, единством интересов, амбициями, которые Британия и Россия уже реализовали. «Окраины, теперь отпадающие, служили лишь для бутафорского величия, как тяжелый шлейф императорской порфиры. Народ русский почувствует облегчение, освободив себя от внутренних врагов, которых он не сумел за сотни лет превратить в друзей», – вот что напишет публицист в августе 1917 года [22]. Сравнивая небольшие амбициозные «империи», морские империи (США, Британия) с Россией, Меньшиков видел, что размеры его отечества и все богатство народов и культур оборачиваются неподъемным количеством проблем.

За две недели до начала русско-японской войны Меньшиков рассуждал о японской угрозе для России и о потере ею закрытой позиции на востоке [8]. В ходе рассуждений об актуальных для него событиях он также выводил общую мысль, что европейские империи сами по себе всегда сталкиваются в своих интересах и непременно воюют. Это черта всех империй, которые в своем развитии упираются друг в друга и конфликтуют не от желания, но как бы от естественной потребности. Россия же длительное время имела возможность расширяться на восток с минимумом военного вмешательства, не встречая единого и большого сопротивления, не находя империю-конкурента. Таким образом, Россия, по определению Меньшикова, это «рак-отшельник», который многие века мог себе позволить вести конфликты с европейскими империями не расширяясь, но отстаивая границы, при этом, постоянно разрастаясь на восток, получая новые ресурсы, укрупняясь, укореняясь в статусе империи. Не случайно государственное и целенаправленное освоение Сибири начинается в период правления первого русского царя Ивана Грозного, который помимо внешнего расширения начал систематизацию органов внутреннего управления государством¹. Именно эта особенность позволила России на протяжении ее истории заработать репутацию относительно мирной империи.

На примере размышления Меньшикова об империи мы видим четко прослеживающуюся цель его поисков – спасение отечества. Видя современные ему события и зная историю, он не вел речь о возвышении России на мировой арене, но об анализе ее внутренних процессов, сохранении международного положения, о постановке диагноза и поиске лекарства. Все трудности, с которыми сталкивается небольшая (а, следовательно, молодая) потенциальная империя, ведут к тому, что она отвечает на вызовы, развивается, расширяется. Проходя момент становления, она приобретает новые проблемы, избавляясь от старых. Внешние угрозы временно отступают, и на смену этому приходят внутренние проблемы – этническое многообразие, экономические трудности с логистикой, разрастание аппарата управления и ухудшение контроля за ним, а также, как мы уже писали, неминуемое столкновение с другими империями. Причем к столкновению мы подходим уже с запасом новоприобретенных проблем.

Этот широкий взгляд, увлеченный Меньшиковым, является абстрактной иллюстрацией, отлично подходящей как для Римской империи III–VI веков, так и для Российской

¹ Заметим, что данное представление о формировании имперских черт у России еще во времена Ивана Грозного убедительно отстаивает современный историк М.К. Чуркин [17, с. 5].

империи начала XX века. Мысли публициста направлены не на построение империи, но на поиск решений для ее сохранения. Именно этой остротой переживаний и обоснован широкий интерес к вопросу империи у Меньшикова в частности, и у российской интеллигенции того периода в целом.

В 1905 году Меньшиков отзывается на выступление писателя Г.С. Веселицкого-Божидоровича на заседании Географического общества, посвященное поражению в русско-японской войне. «Россия должна отказаться от активной политики. Она должна отказаться от расширений и от внешних задач. Вся ее энергия должна идти на внутренние дела» – такой завершающий тезис Г.С. Веселицкого приводит Меньшиков [6, с. 533]. Подобный тезис видится публицисту не только не совсем правомерным, но и навеянным в большей степени внешними факторами из других стран. Он полагал, что здоровые мысли о концентрации сил для решения внутренних проблем в данном случае сводятся на нет прозападными взглядами, которые подразумевают, что Россия внутри себя бескультурная, варварская, проблемная, что ничего полезного она при трансляции себя во внешний мир не несет. Перечисляя территориальные потери и нереализованные возможные приобретения России, такие как Аляска, Калифорния, Курильские острова, Гавайский архипелаг, Шпицберген, Меньшиков подводит к выводу, что большую империю нельзя ограничить во внешней политике, ведь тогда она перестанет развиваться и внутри. Развитие внутреннее и внешнее должно происходить в государстве гармонично, и временный отказ от внешних амбиций не должен становиться политикой собственного укрощения. При этом Меньшиков согласен с писателем в том, что внутренняя политика «горела» и заниматься ею надо было с высшим приоритетом, но кидаться в другую диалектическую крайность не нужно.

Приведенный Меньшиковым тезис Веселицкого был почти дословно повторен в 2000 году Ричардом Пайпсом в ответах на вопросы журнала «Звезда», предложенные ряду писателей и ученых на рубеже веков и тысячелетий. Профессор истории ведущих американских университетов, в прошлом известный советолог, на вопрос, что из духовного багажа России следует приумножить и от чего нужно отказаться в третьем тысячелетии, ответил: «а) отказаться от мысли, что она “великая держава”, и б) заняться устройством государства, основанного на законе, т.е. “правового государства”. Стремление же быть “великой державой”, что в российском случае означает главным образом военную и экспансионистскую мощь, несовместимо с государственностью, базирующейся на законе, потому что закон ставит ограничения государству» [12, с. 218]. И словно ответом не только Веселицкому, но и Пайпсу, звучат строки Меньшикова: «Нам советуют отказаться от всемирной жизни, от борьбы за будущее. Что же, – похоже и без советов мы идем к тому. Но оправдывать эту самоизмену, возводить ее в девиз великому народу, это помрачение, объяснимое только отчаянием, в котором мы все находимся» [6, с. 539]. Показательно, что сам Меньшиков, оказавшись в числе тех своих сограждан, которые испытали еще больше отчаяния в ходе революций 1917 года и поражений на фронтах Первой мировой войны, все же продолжал верить в свое государство и искать пути его спасения: «Пусть гибнет империя российская, если ее бытие было искусственно и для своей защиты требовало гибели народной. Россия не погибнет окончательно даже расчлененная и завоеванная, – она возродится как под татарским и литовским игом, и вновь соединится в тот момент, когда это единение назреет... Федерация, т.е. автономия областей и народностей России освободила – бы нас внутренне друг от друга и заставив работать самостоятельно, развила бы огромную внутреннюю энергию. Вот это нужно спасать, как дар Феникса, возникающего из пепла. На этот путь следует смотреть, как на спасительный» [11, с. 176].

Читая «Письма к ближним» Меньшикова том за томом, год за годом с 1902 по 1917-й, складывается впечатление, что он выполняет роль флюгера, человека, который желает для России всего и сразу, при том отказываясь признавать реальные ограничения

и трудности. Но это лишь первое впечатление. Например, в 1905–1906 годах Меньшиков постоянно критикует политику России в отношении русско-японской войны, недостаточное внимание к ветеранам, отсутствие победных настроений у командования, стыд за собственные действия. При этом Меньшиков первый же, кто критикует саму войну с ее тактическими ошибками и отсутствием должной подготовки. Все потому, что для публициста во всех таких частных примерах империя не мыслится иначе как единая связь расширения внешнего и укрепления внутреннего.

В своем дневнике в феврале 1918 года Меньшиков писал: «Два самых блистательных века нашей истории пошли насмарку. Созданная крепостным правом, т.е. дисциплиною феодальной, Российская империя рухнула через 50 лет после того, как вынули из нее эту пружину. Социализм пытается вложить тысячи своих пружин в лице советской власти, но выйдет ли что-нибудь из этого – Бог весть» [13, с. 24]. В этой цитате выражается и вновь подчеркивается кризисное состояние России, но вместе с тем не критикуется тот факт, что большевики пытаются исправить ситуацию. Эта фраза иллюстрирует отношение Меньшикова к своему отечеству, ведь спасая его, большевики спасали империю. Будущее покажет, что не без трудностей, но территориальная целостность будет сохранена, и общий авторитарный характер управления оформлен в жесткий чиновничий аппарат – империя обретет новую форму. По поводу аппарата управления и бюрократии Меньшиков неоднократно заявлял, что территориально большая Россия, как никто другой, нуждается в разветвленном и качественном бюрократическом аппарате: «Возьмите армию, – проводил он параллель с военной организацией, – выбросьте из нее офицеров, фельдфебелей, унтеров, взводных – и вместо стройной гигантской группы, движущейся с точностью машины, получится гигантская толпа, хаотическая, шумная, которая передавита сама себя, как было на Ходынском поле. В такую же толпу обращается нация, из которой уволены все чиновники» [5, с. 685].

Публицист верно видел, что для неповоротливой империи развитие бюрократии является необходимым этапом на пути к улучшению. К сожалению, далеко не все современники разделяли его взгляды. Многие критиковали чиновничество как сословие, говоря, что большое количество начальников для империи не нужно. Меньшиков же объяснял в ответ: «В государстве, как в громадном корабле, невозможно, чтобы не было течи, но хорошо поставленные органы надзора могли бы свести эту течь к ничтожному уровню. Чиновников много, но их и нужно много. Что чиновничество быстро растет, что оно поглощает огромные суммы на жалованье и пенсии – это тревожно, но в сущности серьезная опасность для страны одна – это когда чиновники плохи» [5, с. 685–686].

«Крушение Российской Империи. Оно было тысячу раз предсказано и наконец свершилось. Плохо связанная, она распалась подобно всем империям, не исключая Римской и Священной Римской. Но, мне кажется, гибель России в одной полосе с гибелью Индии, Китая, Турции, Персии, Кореи, Марокко указывает некое общее явление, а может быть два. Одно то, что народы, отставшие от прогресса наук и искусства, обречены на внутренний и внешний крах. Другое, что вообще государственные формы отживают свой век» – так в своих дневниках Меньшиков отреагировал на подписание Брестского мира [13, с. 21–22]. Подобно историкам и философам, он приходит к идее, что любые империи так или иначе терпят крах, какие бы усилия ни предпринимались изнутри их или снаружи. Но помимо скорби по утраченному отечеству, как мы видим, публицист приходит к идее, что империя как форма государства отживает свое. Конечно, имеется в виду современная ему колониальная империя, но на ее месте зарождается капиталистическая форма империи, о которой будут говорить социалисты.

Что касается его эмоциональных переживаний за гибель своего государства, то они тоже компенсировались пониманием неизбежности процесса распада империи: «Можно

бы умереть от отчаяния, – записывал он после ратификации Брестского мира, – если бы старая империя была живое тело» [13, с. 45]. В этом размышлении просматривается один из элементов биологизаторского подхода Меньшикова к социально-политическим вопросам, заключающийся в выдвинутой им самим формуле «живое не хоронят», а если явление сходит с исторических подмостков, значит, оно уже отжило свой век. Подобный подход может служить своеобразным стоическим успокоением, принятием свершившихся обстоятельств как неизменной данности.

Разобрав для себя понятие империи, способы и принципы ее функционирования, различия империй и возможные способы спасения своей, признав затем ее закономерный конец, Меньшиков приходит к рассуждениям о жизненном цикле любой империи. «Провожал офицера до почты, говорил, как на моей памяти монархия отходит. Сколько исчезло империй, сколько королевств сделались, по существу, республиканскими. Мир начинает продолжительную полосу демократического строя. Что это значит? Почему сила монархии и аристократии выродилась в слабость?» – такими вопросами задается публицист и предлагает свое видение исторического процесса [13, с. 46]. Заметим, как сама идея переключается со взглядами Шпенглера, который в том же 1918 году публикует первый том «Заката Европы» [подробнее об этом см. 18]. И критиковать Шпенглера за констатацию гибели Европы так же тяжело, как Меньшикова за скорбь по погибшей России, – они оба хоронили свои империи, в которых жили и творили. То, что пришло на смену «усопшим», было новыми образованиями.

Логическую цепь формирования и развития империи Меньшиков выстраивает с определения цели самой природы. По его мнению, развитие человека является лишь органичной частью общего закона развития для всего живого. Главным естественным препятствием для развития человека становится нищета (ограниченность ресурсов), которая побеждается количеством труда. Мыслитель подчеркивал, что труд должен быть как можно более производительным, и это достигается в том числе и принуждением как со стороны внешних условий, так и со стороны других людей. При этом здесь не говорится о необходимом развитии самих технологий труда и производства. Связано это с тем, что Меньшиков был критиком прогресса и усматривал в «цивилизации» скорее врага, чем друга человечества. В своих статьях он неоднократно предостерегал от чрезмерного увлечения техническим прогрессом: «Мне кажется, изобретательность западных людей давно перешла меру нужного, что она начинает быть вредной во многих отношениях, и весьма серьезных, – писал он в 1902 году во время путешествия по Европе. – Но об этом позвольте поговорить особо, теперь же укажу на одно огромное зло технической суеты – она отвлекает общество от его нравственных задач» [9, с. 524].

В ходе жизни общества Природа или Бог, в данном случае Меньшиков не делает различия, для каждого народа устанавливает некоторую силу давления – аристократию и монарха, которые принуждают сообщество к труду и организуют его. Именно здесь Меньшиков наивно видит истоки античного рабства и средневекового крепостного права. Получившийся союз народа и власти, именуемый культурой, поглощает избытки труда и создает более высокие условия жизни, но в первую очередь только для высших сословий. Высшее сословие становится удовлетворенным материально и начинает напиваться духовно, а когда созревает, напивавшись идеалами свободы, равенства, достоинства и чести, падает на «почву» простых людей.

Важно отметить, что некоторую наивность усложняет идея о том, что под аристократами подразумевается широкая прослойка свободных и власть имущих людей, которая с течением времени разделяется на тех, кто созревает и становится «аристократами духа», и тех, кто, наоборот, отдаляется от народа и лишь усугубляет личное потребление. При этом худших аристократов неминуемо больше, а лучшие растворяются в народе. Этот

получившейся раствор начинает все больше закипать в понятной зависти и ненависти к высшим сословиям.

Итогом является кипение народной массы и взрыв, который ввергает общество в хаос, а затем хаос, подобный изначальному общественному беспорядку, обретает новый пресс и новые вызовы. Новым прессом становится буржуазия, возвысившаяся из общей народной массы. Новым стимулом к труду является не столько и не только простое принуждение, но дух соревнования и потенциально равные возможности. К сожалению, со временем эти возможности себя не оправдывают, и происходит новое расслоение, за которым неминуемо следует новое кипение и новый взрыв.

Естественно, новый взрыв порожден рабочей социалистической массой в противовес буржуазии. В Европе подобные настроения еще набирали обороты, но в России Меньшиков уже застал момент взрыва и переход к хаосу. И все же отметим, что он с оптимизмом смотрел на социализм и видел в нем те «кристаллизующие» свойства, которые помогут государству сформироваться снова. «Нынешняя мировая война есть всеобщее крушение, после которого должна начаться всеобщая перестройка, – записывал он в дневнике 1917 года. – Окончательное крушение средневековой цивилизации и высвобождение из-под ее развалин новой давно зародившейся, благородной общественности, основанной на обязательном труде на общую пользу. Настанет конец анархии всеобщего соперничества и раздора!» [10, с. 295].

Меньшиков предполагал, что конечно же и социализм будет погребен под новым взрывом, который приведет к новой кристаллизации уже более высшего уровня общества. Интересно, что будущее он видел за такой эффективной системой труда, когда рабочие будут сами для себя являться прессом, работая «охотно, по призванию», а те, кто не желает включаться в процессы труда, будет обречен на более бедное существование, получая лишь необходимый прожиточный минимум. И эта модель уже ближе к коммунистической системе.

Таким предстает путь жизни империи в творчестве Меньшикова. Мы видим, как трансформировались взгляды публициста к концу 1918 года. Исходя из того, что он застал все трансформации России начала XX века и благодаря подвижному уму его взгляды не закалились в попытках славить и величать погибающую Россию, мыслитель получил осознание того, что империи могут трансформироваться и изменяться. Понятие империи из уютного восприятия собственного государства вначале расширяется на другие современные империи, затем находит исторические параллели и наконец простирается дальше Российской империи в ее, России, будущее.

Литература

1. *Грачев Н.И.* Геополитика как смысловое и содержательное поле локализации государства и права // Вестник Саратовской государственной юридической академии. 2022. № 1 (144). С. 15–24.
2. *Ильин М.В.* Translatio imperii: Воспроизводство институционального наследия Рима // Политическая наука. 2022. № 1. С. 100–137.
3. *Мелешкина Е.Ю., Кудряшова И.В.* После империй: можно ли перековать мечи на орала? // Политическая наука. 2022. № 1. С. 14–51.
4. *Меньшиков М.О.* Альпийские мотивы / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: Полн. собр.: в 16 т. Т. 1. 1902. СПб.: Машина времени, 2019. С. 498–511.
5. *Меньшиков М.О.* Машина власти / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: Полн. собр.: в 16 т. Т. 2: 1903. СПб.: Машина времени, 2020. С. 673–689.
6. *Меньшиков М.О.* Отказ от истории / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: Полн. собр.: в 16 т. Т. 4: 1905. СПб.: Машина времени, 2021. С. 533–539.
7. *Меньшиков М.О.* Подальше от соседей / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: Полн. собр.: в 16 т. Т. 2: 1903. СПб.: Машина времени, 2020. С. 636–649.
8. *Меньшиков М.О.* Рак-отшельник / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: Полн. собр.: в 16 т. Т. 3: 1904. СПб.: Машина времени, 2021. С. 165–182.

9. *Меньшиков М.О.* Среди озер и гор / М.О. Меньшиков // Письма к ближним: Полн. собр.: в 16 т. Т. 1: 1902. СПб.: Машина времени, 2019. С. 512–526.
10. *Орлов А.С.* «Христианство не удалось». «Путь спасения»: Фрагменты дневников М.О. Меньшикова. 1917 г. // Вестник архивиста. 2012. № 3. С. 289–298.
11. *Орлов А.С.* Интеллектуальная биография, социально-философские взгляды и публицистическая деятельность М.О. Меньшикова до начала работы в «Новом времени»: дис. ... канд. ист. наук. Воронеж, 2015. 207 с.
12. *Пайпс Р.* Ответы на вопросы журнала «Звезда» // Звезда. 2001. № 1. С. 218.
13. Российский архив (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.). Вып. IV: М.О. Меньшиков: Материалы к биографии. М.: Студия «ТРИТЭ»; Российский архив, 1993. 271 с.
14. *Смолин М.Б.* Имперское мышление и имперский национализм М.О. Меньшикова // *Меньшиков М.О.* Национальная империя. М.: Москва, 1999. С. 5–26.
15. *Толстенко А.К.* «Национальная империя» Петра Струве и Михаила Меньшикова // Вопросы национализма. 2012. № 9. С. 130–139.
16. *Трофимова В.Б.* Предисловие // *Меньшиков М.О.* Великорусская идея. М.: Институт русской цивилизации, 2012. Т. I. С. 5–70.
17. *Чуркин М.К.* Сценарии и опыт модернизации империи в условиях освоения окраин // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2015. № 1 (5). С. 4–11.
18. *Шевченко П.А.* Освальд Шпенглер и Михаил Меньшиков: взгляд на культуру с позиции интересов государства // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 136–143.
19. *Язовская О.В.* Теоретические подходы к понятию имперскости в зарубежных исследованиях постколониализма // Общество: политика, экономика, право. 2019. № 12 (77). С. 26–29.
20. Государственная Дума // Новое время. 1908. 29 января. С. 2.
21. «Думы»: дневниковые записи, путевые заметки о плавании на лодке «Вихрь» по Ревельскому заливу // ЦГА Москвы. Отдел хранения документов личных собраний Москвы (ОХДЛСМ). Ф. 202. Михаил Осипович Меньшиков. Оп. 1. Д. 15. Л. 43.
22. Записная книжка, дневниковые записи, очерки. 22 марта – 3 декабря 1917 г. // ОХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 41. Л. 17 об.

Аннотация. Понятие «империя» имеет особое место в отечественном научно-философском дискурсе. Тем не менее единства в интерпретации и употреблении этого многогранного и важного в контексте нашей страны понятия нет. Мы солидаризируемся с отечественными исследователями, предлагающими анализировать не только само явление «империи» в его историческом развитии, но и осмысление «имперскости» в общественном сознании. Целью данной работы является выявление и анализ имперского дискурса в творчестве М.О. Меньшикова. Его опыт осмысления общественно-политического пространства Российской империи начала XX века показывает, как динамично изменяется идея империи и ее практическое воплощение. В работе раскрывается историческое изменение понятия «империя», уточняется интерпретация взглядов М.О. Меньшикова в контексте «имперской» проблематики. Описывается генезис и эволюция понятия «империя» в творчестве Меньшикова как публициста, философа и гражданина.

Ключевые слова: имперский дискурс, Российская империя, государственная эволюция, социализм, Михаил Осипович Меньшиков

Svetlana M. Sankova, PhD in History, Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Turgenev Orel State University. E-mail: historiphil@ya.ru

Pyotr A. Shevchenko, Post-graduate Student, Department of Philosophy, Turgenev Orel State University. E-mail: akamoto0258@gmail.com

Imperial Discourse in the Works of M.O. Menshikov*

Abstract. The concept of “empire” has a special place in the Russian scientific and philosophical discourse. Nevertheless, there is no unanimity in the interpretation and use of this multifaceted and important concept in the context of our country. We solidarize with Russian researchers who propose to analyze not only the phenomenon of “empire” in its historical development, but also its transformation in the public consciousness. The purpose of this work is to identify and analyze the imperial discourse in the works of M.O. Menshikov. His experience of understanding the socio-political space of the Russian Empire at the beginning of the twentieth century shows how dynamically the concept of empire and its practical implementation are changing. The article reveals the historical change in the concept of “empire”, clarifies the interpretation of M.O. Menshikov’s views in the context of “imperial” issues. The authors describe the genesis and evolution of the concept of “empire” in the works of M.O. Menshikov as publicist, philosopher and citizen.

Keywords: Imperial Discourse, the Russian Empire, State Evolution, Socialism, Mikhail Osipovich Menshikov.

* The reported study was funded by RFBR according to the research project № 20-012-00153.

Понятие власти в оптике русского консерватизма и либерализма (на материале работ Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева)*

Несмотря на то, что сложившиеся на протяжении XVIII–XIX веков границы между тремя базовыми идеологиями (либерализмом, социализмом, консерватизмом) все более размываются (и на уровне теоретической рефлексии, и на уровне массового общественного сознания), современная политико-правовая мысль по-прежнему идентифицирует себя преимущественно *идеологически*.

«Власть» является одним из тех понятий, посредством которых философская рефлексия не только смыкается с политико-идеологической сферой, но и начинает влиять на формы и содержание самой социальной жизни. Вот почему начиная с классической философии античности и вплоть до нашего времени вокруг идеи власти не утихают теоретические споры¹.

Особенность современных философских дискуссий по поводу «власти» и смежных с ней категорий («господство», «порядок», «насилие», «принуждение») заключается в смещении исследовательского фокуса с институциональных на неинституциональные (экзистенциальные и повседневные) аспекты функционирования власти [см. 16]. Следование в русле этой тенденции приводит к тому, что объем понятия «власть» предельно расширяется (вплоть до «власти любви», «власти совести» т.д.), а его содержание размывается и становится все более неопределенным.

Не отрицая значимости изучения неинституциональных, неполитических аспектов, подчеркнем, что исходной и приоритетной областью для рассмотрения проблемы власти остается все же *философия политики*, при этом трактовка сущности власти определяется не только выбранной философской методологией, но и целостным контекстом политического мировоззрения. В этой связи обращение к истории русской философско-политической мысли конца XIX – первой половины XX века, в которой был представлен чрезвычайно широкий спектр мировоззренческо-идеологических позиций и направлений, позволяет понять истоки и прояснить теоретические рамки современных дискуссий вокруг понятия власти.

Цель данной статьи – сравнительный анализ двух трактовок и методологических стратегий обоснования идеи власти, представленных в философско-политических концепциях Льва Александровича Тихомирова и Бориса Петровича Вышеславцева.

Тихомиров обращался к проблеме обоснования и религиозно-этического смысла власти в работах «Единоличная власть как принцип государственного строения»

¹ Об основных значениях и вариантах употребления термина «власть» в современном интеллектуальном контексте см. [12].

* Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ».

Демин Илья Вячеславович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Самарского национального исследовательского университета имени акад. С.П. Королева. E-mail: ilyadem83@mail.ru

(1897) [19], «Монархическая государственность» (1905) [20], а также в ряде брошюр и статей [18, 21]. Вышеславцев анализировал различные аспекты понятия власти (социально-психологический, правовой, этический, религиозный) в «Этике преображенного Эроса» (1931) [7], статьях «Социальный вопрос и ценность демократии» (1932) [6] и «Проблема власти и ее религиозный смысл» (1934) [4], а также в работе «Кризис индустриальной культуры» (1953) [3].

Несмотря на то, что философские работы Тихомирова и Вышеславцева вызревали и создавались в различных исторических и политических условиях¹, их объединяет не только общая проблематика, но и стремление рассматривать категорию власти в контексте целостного христианского мировоззрения.

Социально-философские, политико-правовые, этические воззрения Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева неоднократно рассматривались отечественными исследователями [11, 15, 14, 10, 8, 1, 13, 17], однако сравнительный анализ представленных в их работах трактовок понятия власти еще не проводился.

Обратимся вначале к тем сходствам, которые обнаруживаются у обоих философов в постановке проблемы власти и подходах к ее решению.

Оба философа исходили из религиозно-этического и ценностного примата личности и свободы над любыми социально-политическими формами и институтами. Так, Тихомиров писал: «Личность человека в политике есть основная реальность. Все коллективности, общество, государство – все это имеет смысл только как среда развития и жизни личности» [20, с. 563]. Именно человеческая личность, возможности ее развития полагались Тихомировым в качестве мерила и критерия оценки всех форм власти: «Из различных форм власти выше та, которая с наибольшим вниманием относится к личности, испытывает наибольшее ее влияние, дает ей наибольший простор творчества» [20, с. 567]. Та же фундаментальная презумпция обнаруживается и в работах Вышеславцева [3, с. 176].

Оба философа рассматривали власть как *двустороннее* отношение и исходили из того, что любая (даже самая деспотическая) власть в конечном счете опирается на *признание* и предполагает хотя бы минимальную степень автономии и самостоятельности личности. «Самость, – писал Вышеславцев, – в принципе неуничтожима, она существует даже в рабском повиновении, ибо всякая власть опирается на признание» [3, с. 191].

К несомненным сходствам в построениях философов следует отнести также признание идеи естественного права как ценностного ориентира законотворческой деятельности государственной власти. «Права и обязанности личности, – отмечал Тихомиров, – вытекают в первичном источнике из естественного права, прирожденного, связанного с самой природой личности, общества и государства» [20, с. 569]. Вышеславцев, отождествлявший «естественное право» с правом «идеальным» и «справедливым» [3, с. 200], видел в нем бесконечную задачу и критерий оценки всякого исторически конкретного правопорядка.

Персоналистская установка, провозглашаемая обоими философами, вытекает из их стремления рассматривать понятие власти в общем контексте христианского миропонимания. Однако провозглашая одни и те же принципы, Тихомиров и Вышеславцев, как будет показано далее, приходили к различным и во многом несовместимым трактовкам сущности власти.

¹ Теория монархической государственности создавалась Тихомировым на рубеже XIX–XX веков в условиях кризиса монархического политического сознания и правосознания в России, эта теория представляла собой попытку реактуализации монархической идеи в новых интеллектуальных и социально-политических условиях. Что же касается Вышеславцева, то его философско-политические взгляды формировались в 20–40-х годах XX века, в условиях интеллектуального противостояния русской философской эмиграции большевистской «идеократии».

Л.А. Тихомиров о природе социальной власти

Общее понимание сущности социальной власти в концепции Тихомирова может быть выражено в следующих тезисах:

- 1) власть есть исконное, универсальное, этически нейтральное начало социальной жизни;
- 2) власть предполагает подчинение, но не сводится к принуждению;
- 3) «свобода» и «власть» есть проявления одного и того же начала – самостоятельности и автономии личности.

1. В философско-политической концепции Тихомирова факт власти рассматривается как исходный и неустранимый. Власть уподобляется не подлежащим этической оценке явлениям природы. «Факт власти в междучеловеческих отношениях, – отмечает русский философ, – есть совершенно основной» [19, с. 16]. Без этого факта «не бывает никакой организации, никакого общежития» [19, с. 16]. С точки зрения Тихомирова, бессмысленно рассуждать о том, составляет факт власти добро или зло, «ибо это значило бы подымать вопрос уже о направлении и употреблении власти, а не о ней самой по себе» [19, с. 17]. «Относительно же власти, как о всех явлениях природы, можно лишь рассуждать – в смысле отыскания ее причин и следствий» [19, с. 17; курсив мой – И.Д.].

Власть и подчинение, способность властвовать и подчиняться в концепции Тихомирова – не только первичные и неустранимые факты социальной жизни, но в известном смысле психологические условия, делающие возможной саму социальность: «сама способность группировки в некоторую коллективность обуславливается у людей их способностью властвовать и подчиняться» [19, с. 17]. Власть и подчинение – «столь основные условия общественности, что все мечты построить общество без этой связи напоминают по фантастической неопределенности скорее туманные картины сновидений, нежели хотя бы даже плохое рассуждение человека» [19, с. 17].

Показывая неизбежность власти, ее *исконность* и *неустранимость*, Тихомиров оппонировал анархистским политическим теориям, рассматривающим власть как неизбежное зло. Власть как факт социально-психической жизни не есть ни добро, ни зло, этический характер принимают лишь конкретные действия власти, способы ее употребления. Более того, власть, будучи направляющей силой общества, не является чем-то внешним, гетерогенным по отношению к социальной жизни, она «сама порождается общественными силами, то есть, стало быть, в известном смысле им подчинена и без их поддержки не может существовать» [19, с. 17].

Власть рассматривается Тихомировым также и в качестве *универсального* начала, пронизывающего всю социальную жизнь. Проявление власти «видно решительно во всех междучеловеческих отношениях», «никогда и нигде не видно общежития без какой-либо власти и принуждения» [19, с. 17].

Универсальный психологический источник власти Тихомиров усматривал в «свойстве всякого живого существа влиять на другое существо» [19, с. 17]. При этом русский философ подчеркивал, что такое влияние «может быть для последнего приятным или неприятным, сознаваемым или несознаваемым, благотворным или губительным» [19, с. 17], оно «может проходить все градации от тончайшего нравственного до грубейшего физического насилия» [19, с. 17]. Для подведения тех или иных социальных фактов под понятие «власть» важно лишь то обстоятельство, что «один человек заставил или не допустил другого сделать нечто в противность собственному стремлению последнего» [19, с. 17].

2. Как уже было отмечено, власть как *фундаментальное начало социальной жизни* в концепции Тихомирова не описывается в этических категориях и не представляет сама

по себе нравственной проблемы. В этой связи важно прояснить соотношение «власти» с такими этически нагруженными категориями, как «принуждение» и «свобода».

Понятие принуждения у Тихомирова выводится из понятия власти: принуждение есть *следствие* властвования. Обратной стороной власти (властвования) выступает *подчинение*, однако не всякое подчинение есть подчинение *через принуждение и насилие*. Подчинение власти может быть и добровольным. «Власть, с одной стороны, и подчинение – с другой, – подчеркивал Тихомиров, – вовсе не являются непременно результатом какого-либо насилия, подавления одной личности другою» [19, с. 17]. Развивая эту мысль, Тихомиров приходит к значимому тезису о том, что человек есть существо, которому свойственно «искание над собой власти». В искании над собой власти, в желании подчиняться Тихомиров усматривает столь же исконное и естественное движение человеческой воли, как и в стремлении властвовать и повелевать другими. Данный момент представляется исключительно важным, поскольку здесь мы имеем дело с фундаментальной и далеко не в полной мере артикулированной в текстах русского философа философско-антропологической презумпцией.

Власть, которой человек стремится подчиниться, в конечном счете переживается им как «власть правды», «власть нравственного идеала». Подчинение этой власти не закрепощает, но освобождает человека, поскольку, «подчиняясь источнику правды, человек подчиняется не чему-либо чуждому, а только наиболее высокой части своего собственного “я”» [20, с. 33]. И хотя сознательное понимание этого психологического состояния, как отмечает Тихомиров, «доступно только христианину, но смутное ощущение факта собственной природы свойственно всякому человеческому существу» [20, с. 33]. «Человек ищет правды и ищет именно для того, чтобы ей подчиниться» [20, с. 33]. Такое понимание сущности человека в значительной степени задает общие контуры и мировоззренческую направленность консервативной политической философии Тихомирова.

Таким образом, будучи возможным *следствием* власти, принуждение в трактовке Тихомирова не составляет *сущности* властных отношений. Высший тип власти предполагает как раз свободное, добровольное подчинение.

3. Тихомиров стремился показать неправомерность тех социальных и политических теорий (либеральных и анархистских), которые основаны на противопоставлении начал власти и свободы. «Власть» и «свобода», согласно трактовке русского философа, есть «различные проявления одного и того же факта», а именно «самостоятельности человеческой личности» [19, с. 17]. Понятие «самостоятельность» в данном контексте одновременно имеет и онтологический, и этический смысл, оно фиксирует бытийный статус человеческой личности, и задает нравственный идеал.

Из принципа автономии, самостоятельности личности вытекают, согласно Тихомирову, оба состояния социального бытия – свобода и власть: «Если бы человек не был существом, заключающим в себе некоторую самостоятельную силу, если бы он был простым результатом каких-либо внешних влияний, он не был бы способен ни к состоянию свободы, ни к состоянию власти» [20, с. 27].

«Свобода» и «власть» рассматриваются Тихомировым как различные, но неразрывно связанные и *взаимопроизводные* состояния и способности. Если «свобода» есть способность напряжения и концентрации внутренних сил для преодоления наличных условий и состояний, то «власть» есть способность подчинения внешних условий и внешних сил [20, с. 27]. Состояние власти, таким образом, оказывается продолжением состояния свободы, а последнее в свою очередь, предполагает способность власти. «Свобода» отсылает к «власти», а «власть», в свою очередь, – к «свободе». Тихомиров подчеркивал, что «способность свободы и власти прежде всего и чаще всего проявляется в отношении других личностей» [20, с. 27]. Иными словами, «свобода» и «власть» в его концепции рас-



смаstrиваются *по преимуществу* как *социально-философские* категории, хотя при этом не исключается их употребление в более широком мировоззренческом контексте («свобода от вешних природных сил», «власть над природными стихиями», «власть правды», «власть идеи» и пр.).

Власть как способность и возможность, изначально присутствующая в социальном бытии, не является в концепции Тихомирова прерогативой лишь немногих, избранных. Носителем власти в известной степени выступает *каждый*. Философ отмечал, что во взаимодействии со своим социальным окружением «каждый человек, смотря по обстоятельствам, является попеременно в состоянии свободы и власти» [20, с. 28]. Важно подчеркнуть, что состояние власти в концепции Тихомирова не противопоставляется *состоянию подчинения*. «Гражданское состояние» описывается им как «сплетение власти и подчинения» [20, с. 28]. Интенции *властвования* (осуществления власти) и *подчинения власти* не исключают, но предполагают друг друга. Нет властвования без подчинения, и невозможно властвовать, не подчиняясь. «Подчинение» выступает оборотной стороной власти, причем такое соотношение характерно и для общества в целом, и для всякой отдельно взятой личности независимо от ее социального статуса и положения.

Понятие власти в социальной философии Б.П. Вышеславцева

Понимание природы власти у Б.П. Вышеславцева можно сформулировать в виде трех взаимосвязанных тезисов, которые по своему содержанию противоположны ключевым положениям политической философии Тихомирова:

- 1) сущность власти антиномична: власть «богоугодна», но власть и «богопротивна»;
- 2) всякая власть есть принуждение, принуждение составляет сущностную характеристику власти;
- 3) власть всегда выступает в качестве гетерономного начала, бесконтрольность власти несовместима с принципом автономии, презумпцией свободы и достоинства личности.

1. Если в концепции Тихомирова факт социальной власти рассматривался как религиозно-этически нейтральный, не содержащий в себе ни позитивной, ни негативной ценности, то в трактовке Вышеславцева власть *сущностно антиномична*: она есть и позитивная, и негативная ценность одновременно, она «от дьявола» и она же «от Бога» [4, с. 6].

В способности видеть антиномичность всех исходных начал человеческого бытия Вышеславцев видел признак подлинной философии. В отличие от таких не поддающихся рациональному разрешению антиномий, как «Богочеловечество», «Провидение и свобода», антиномия власти (антиномия «богоугодности» и «богопротивности» власти) отчасти может быть разрешена.

Вышеславцев отвергал представление о том, что власть является всего лишь «нейтральным орудием, или органом, который одинаково может служить добру и злу» [4, с. 7]. Мысль о том, что «власть может быть всецело в руках дьявола, и та же самая власть может всецело перейти в руку Божию» [4, с. 7], не разрешает антиномию власти. Власть в трактовке Вышеславцева *не нейтральна*, она «содержит в себе некоторое принципиальное зло» [4, с. 8], и в то же время «несть власти еще не от Бога». Заметим, что в философско-политической концепции Тихомирова власть как неустранимый компонент социальной жизни полагалась именно в качестве *этически нейтрального (неантиномического) начала*.

Раскрывая религиозно-этическую антиномичность христианского понимания власти, Вышеславцев последовательно отвергал как этатизм («абсолютизм власти»), так и «наивный анархизм». Будучи противоположными по своему содержанию и своей идеологической направленности, эти политико-мировоззренческие установки проистекают из одной и той же ошибки – неспособности видеть антиномию власти и осознавать «трагизм власти». Если наивный этатизм утверждает «тезис власти» (всякая власть от Бога) и отвергает «антитезис безвластия» («вся власть принадлежит дьяволу»), то наивный анархизм мыслит прямо противоположным образом¹.

2. Вышеславцев последовательно различает власть в буквальном (социально-психологическом и политическом) смысле и власть в переносном, метафорическом смысле. Так, во всех случаях, когда говорится о «власти идеи», «власти любви», «власти красоты», термин «власть» используется метафорически, в значении «силы», «могущества» [4, с. 11]. О власти в строгом смысле слова можно говорить лишь там, где имеется взаимодействие живых и сознательных существ².

Еще менее допустимо, с точки зрения русского философа, смешение «власти земной» и «власти небесной». В таких выражениях, как «власть Бога», «власть Христа», «Царство Божие», понятия «власть» и «царство» не содержат отсылок к социально-политической проблематике, а потому заложенный в этих выражениях смысл ничего не дает для понимания природы мирской, земной власти. Антиномична, согласно Вышеславцеву, именно *мирская* власть, а Царство Божие – не антиномично. «“Царство Божие” ни в каком случае не может подкреплять *тезис власти* и не может быть вставлено в этот тезис и введено в антиномию» [курсив Вышеславцева – И.Д.].

Тот факт, что Бог в Библии именуется царем, не может служить оправданием власти вообще и монархической власти в частности. «Навсегда должны быть оставлены попытки санкционировать и оправдать земную власть тем, что Бог называется небесным Царем. Скорее наоборот сияние этого Царства как бы сжигает всякую земную власть» [4, с. 10].

Главную ошибку всех теоретиков монархизма и «абсолютизма власти» Вышеславцев видел в том, что они «святость власти, святость монархии» пытались «доказывать тем, что Бог есть Царь и самодержец и абсолютный монарх» [4, с. 9]. Вся суть монархической идеи может быть выражена в пословице: «что Бог на небе, то царь на земле» [4, с. 9]. Русский философ полагал, что теоретики монархизма начиная с Ивана Грозного не только ошибочно уподобляли власть земного царя «власти» Бога, игнорируя антиэтатистские и анархистские мотивы в христианском вероучении, но и оказывались совершенно нечувствительными к антиномичности власти. Монархическая и этатистская политическая философия «знает только тезис власти», но полностью игнорирует антитезис. Эта философия «покоится на смешении “царства” в тесном смысле и “Царства” в переносном символическом смысле» [4, с. 9] и объявляется Вышеславцевым *антихристианской* и *антибиблейской*. Философ подчеркивал, ссылаясь, кстати, на концепцию Тихомирова, что «абсолютизм власти есть теория языческая, во всем противоположная древнееврейскому и христианскому мирозерцанию» [4, с. 9].

Что позволяет Вышеславцеву не только различать, но и *противопоставлять* «земную власть» и «Царство Небесное»? Что придает земной власти антиномический характер? Не что иное, как гетерономность властного приказа, необходимость подвластно-

¹ Вышеславцев подробно рассматривает «анархистские» и «этатистские» мотивы в Библии и Святоотеческой традиции, разбирает библейские аргументы в пользу богоугодности и богопротивности власти, божественности власти и «демонизма» власти.

² «Власть есть непременно взаимоотношение живых и сознательных существ, вещи и отвлеченные понятия из этого взаимодействия исключаются» [4, с. 11].

го подчиняться *чужой* (а зачастую и *чуждой*) воле. В этой связи представляется важным проводимое в «Этике преображенного Эроса» противопоставление понятий «призыв» и «приказ». «Призыв», – отмечает русский философ, – не есть “приказание”, не есть власть и подчинение» [7, с. 90]. «Призыв» есть «встреча двух свобод, двух волей – божеской и человеческой» [7, с. 90], в «приказе» же одна человеческая воля подчиняет себе другую.

Именно момент подчинения гетерономному приказу, составляющий самую суть *мирской* власти, и отсутствует в христианской идее «Царства Божия»: «Если всякая власть есть принуждение, то ясно, что принуждению нет места в Царстве Божиим» [4, с. 8], однако всякое земное «царство» «есть власть и следовательно принуждение» [4, с. 8]. Принуждение (подчиненность воли гетерономному приказу) является тем «неизбежным злом», которое придает власти неустранимо антиномический характер. «Власть “князя мира сего” содержит в себе некоторое неизбежное зло (меч и принуждение) – Царство “не от мира сего” никакого неизбежного зла, конечно, в себе не содержит» [4, с. 8]. Бог не принуждает, а потому и не может мыслиться в качестве «властителя».

3. Описывая психологический генезис отношений власти (властеотношений), Вышеславцев проводит аналогию с гипнозом и внушением. Сущность власти состоит в том, что «чужое “я” в некоторых отношениях занимает место моего собственного “я”, что характерно для феномена внушения» [4, с. 13]. Подчинение власти квалифицируется русским философом как *самоотчуждение*: «совершается как бы временная потеря своего “я”, *самоотчуждение*, превращение себя в *орудие чужой воли*» [курсив Вышеславцева – И.Д.]. Так понятая власть не может считаться исконным и неустранимым началом социальной жизни. В рецензии Вышеславцева на книгу С.Л. Франка «Духовные основы общества» прямо утверждается, что «власть не есть конструктивная категория социального бытия», и «идеальная власть есть та, которая наименее властвует» [5, с. 110].

Сущностную характеристику власти Вышеславцев усматривает в ее *непроницаемости* для подчиняющегося. Непроницаемость (бесконтрольность) властного приказа является чертой власти *как таковой*, а не только власти деспотической: «в самой культурной, законной власти, далекой от всякого деспотизма, присутствует этот момент абсолютности, бесконтрольности, *непроницаемости приказа* для подчиняющегося» [4, с. 14]. В трактовке Вышеславцева особенно подчеркивается, что подчиняющийся (хотя бы и «добровольно») с необходимостью видит во власти *гетерономное* начало. «Существенно то, что повинующийся совершенно не имеет права ставить свое повиновение в зависимость от *оценки приказа*, от *оценки его разумности*, целесообразности, полезности. Приказ действует вполне *гетерономно*, во всяком приказе есть некоторый момент *абсолютного произвола и бесконтрольности*» [4, с. 13; курсив Вышеславцева – И.Д.].

Власть как бесконтрольное и гетерономное принуждение оказывается началом, противостоящим принципу нравственной автономии личности. Под «автономией» Вышеславцев понимает «право и обязанность подчиняться только тому закону и той власти, которые нами самими признаны и установлены» [3, с. 200].

Примечательно, что в трактовке Вышеславцева роли «властвующего» и «подвластного» концептуально разделены и альтернативны: субъект *или* властвует, *или* подчиняется, он *или* осуществляет свою волю, *или* выступает орудием воли чужой. Это разделение переносится философом и на область философско-политической рефлексии: «Все политические теории всегда строились или с точки зрения властвующих, или с точки зрения подвластных, строились или людьми, желавшими властвования и подчинения, или людьми, утверждавшими свободу и в принципе не желавшими ни властвования, ни подчинения» [3, с. 178]. В противопоставлении власти и свободы дает о себе знать фундаментальная предпосылка, согласно которой власть хотя и присутствует на всех уровнях социальной жизни, но является гетерогенным по отношению к личностному бытию началом.

Представленная в работах Вышеславцева трактовка категории власти, опирается на иные философско-антропологические основания, нежели политическая теория Тихомирова, в которой, как мы видели, «власть» и «свобода» рассматривались в качестве двух взаимосвязанных проявлений одного и того же начала – самостоятельности человеческой личности. «Нет никакого сомнения, – писал Вышеславцев, – в том, что самосознание рождается от восстания, в конфликте, в столкновении спонтанных влечений, идущих изнутри, из центра, из самости, – с воздействиями, влияниями, насилиями, императивами, идущими извне, от “не-я”, от внешнего мира и от других людей. Отсюда – *революционный характер всякой автономии*. В столкновении с внешним миром (с социальным и природным) рождается самосознание; в столкновении с гетерономией рождается автономия» [курсив мой – И.Д.]. Если в концепции Тихомирова в качестве первичной и естественной интенции человеческой личности полагалось искание *власти над собой, стремление подчиниться верховной власти* (как «власти правды»), то у Вышеславцева исходным антропологическим актом признаётся *восстание, протест* личности против «гетерономных приказов и запретов социальной среды» [3, с. 193]. Здесь мы имеем дело с принципиальной несовместимостью двух мировоззренческих и философско-антропологических установок. В концепции Тихомирова власть не рассматривается как внешнее, гетерономное и враждебное личностному бытию начало, тогда как Вышеславцев констатирует изначальный конфликт между автономией личности и гетерономией властного приказа.

Антиномия власти раскрывается и конкретизируется Вышеславцевым как *антиномия власти и права*. Начала власти и права неразрывно связаны друг с другом («нераздельны и неслиянны»), и в то же время они находятся в постоянной борьбе: «Власть всегда стремится сбросить с себя оковы права и всегда получает известную сферу, непроницаемую для права. Право всегда стремится подчинить себе власть, сублимировать власть, сделать ее ненужной, ибо право есть, по своей идее, взаимодействие свободных и равных лиц, есть идея безвластной организации» [3, с. 177]. Вышеславцев противопоставляет «диктатуру» и «демократию» как два противоположных способа решения антиномии власти и права [см. 2]. «Демократия» подчиняет власть началу нравственно-правовой автономии личности, тогда как «диктатура» знаменует собой торжество гетерономного регулирования [подробнее об этом см. 1].

Оправдание власти: идеократия или демократия?

Наиболее отчетливо несовместимость двух трактовок власти, представленных в концепциях Тихомирова и Вышеславцева, проявляется в отношении философов к *принципу идеократии*.

Ключевую роль в философско-политической концепции Тихомирова, как известно, имеет различие понятий «верховная власть» и «власть управительная» [20, с. 47–55]. Верховная власть едина, управительная же власть всегда функционально разделена, распределена (принцип «разделения власти», согласно Тихомирову, применим лишь к власти *управительной*, но никак не к власти *верховой*). Верховная власть является источником позитивно-правовых норм (и в этом смысле она стоит не только над законом, но и над государственным правопорядком); управительная же власть всегда функционирует в рамках существующей системы позитивного права [см. 9, 14]. Не углубляясь в эти различия, остановимся на тезисе об идеократической природе верховной власти.

В концепции Тихомирова верховная власть ограничена не юридически, но *этически и аксиологически*, иными словами, она ограничена только *содержанием собственной идеи*. Это и означает, что «всякая верховная власть идеократична, то есть находится единственно под властью своего идеала» [20, с. 75–76]. Важно подчеркнуть, что идеократией, согласно Тихомирову, является не только *монархическая* верховная власть, но и

демократическая, и аристократическая¹. Всякая верховная власть есть власть идеи, идеократия, но только монархическая власть является властью нравственного идеала. «Монархия, – писал Тихомиров, – есть верховенство нравственного идеала» [20, с. 579]. Этот идеал «живет и в душе подданных, становясь государственно верховным только потому, что каждый гражданин признаёт его верховенство в душе своей» [20, с. 579; курсив мой – И.Д.]. Таким образом, каждый гражданин государства «есть как бы создатель Верховной власти монарха, сходно с тем, как в демократии каждый гражданин есть частичка Верховной власти самодержавного народа» [20, с. 579]. Верховная власть, понятая как идеократия, оказывается не возвышающейся над стихией общественной жизни *инстанцией*, но делом, в котором объективно соучаствуют все.

Сущность монархической верховной власти раскрывается Тихомировым сквозь призму *идеи служения*. Монарх несет в своем царствовании службу Богу, «подобно тому, как и каждый подданный, в своем долге семейном и общественном, исполняет известную малую миссию, Богом назначенную» [20, с. 121]. «Служение» выступает здесь не только в качестве характеристики монархической власти и монархического правосознания, но как всеобщее начало, пронизывающее общественную жизнь.

Начало служения в концепции Тихомирова является религиозно-этическим *оправданием* верховной (юридически не ограниченной) власти. Самодержавная власть монарха законна² потому, что направлена на служение нравственному идеалу. «Она неоспорима, пока совпадает с ним, и становится узурпацией, тиранией, олигархией или охлократией, когда сама выходит из подчинения ему» [20, с. 76]. Пределы, определяющие нравственную законность или незаконность верховной власти, согласно Тихомирову, «не подлежат точной формулировке, но всегда чувствуются нацией» [20, с. 76]. Утрачивая связь с нравственным идеалом, с духовной жизнью нации, отступаясь от идеократического элемента (переставая быть идеократией), верховная власть становится *незаконной, узурпаторской*.

Каким бы принципом (монархическим, аристократическим или демократическим) ни руководствовалась верховная власть, по своей сути она всегда остается идеократией. Причем «властвующая идея» в концепции Тихомирова не может быть сведена к «идеологии», которую принимают и используют «власть имущие». «Властвующая идея» – это нравственное основание всякого государственно-политического порядка, а не орудие политического господства. «Властвующая идея» выражает единство и властвующих, и подвластных, и руководителей, и подчиненных. Важно отметить, что «идеократия» для Тихомирова не является всего лишь метафорой. Выражение «власть идеи» не более метафорично, чем «власть одного человека над другим». «Идея» в концепции Тихомирова понимается скорее в платоновском, нежели в кантовском смысле. «Идея» выступает *конститутивным* началом государственно-политической жизни при всякой форме власти.

Если в политической философии Тихомирова идеократический элемент репрезентирует духовно-нравственный смысл государственно-политической жизни, то в концепции Вышеславцева «идеократия» становится жупелом и главным объектом критики.

Исторически первое и наиболее последовательное обоснование идеократии, идеократической государственности Вышеславцев находил в политическом учении Платона.

¹ «Монархия», «аристократия» и «демократия» рассматриваются Тихомировым в качестве трех равноисходных и «вечных» принципов верховной власти. Форма верховной власти (монархическая, аристократическая или демократическая) определяется духовным состоянием нации и, в свою очередь, выражает представления народа об общественном идеале. «В той или иной форме Верховной власти выражается дух народа, его верования и идеалы, то, что он внутренне сознает как высший принцип, достойный подчинения ему всей национальной жизни» [20, с. 76]. Именно «идеократическая подкладка верховной власти» позволяет Тихомирову устанавливать связь между формами власти и «нравственным состоянием нации» [20, с. 76].

² Верховная власть не может быть законной или незаконной в *юридическом* смысле, но только в *религиозно-этическом*.

Платон «исходил из полного отрицания “демократии” и противопоставлял ей идеократию, т.е. как раз господство единой идеи, единой веры, единого обязательного мирозозерцания в государстве» [3, с. 198]. Для Платона «власть непосредственно насаждает добро и истину» [3, с. 189]. В этом, согласно Вышеславцеву, и состоит суть идеократии. Неправду идеократии русский философ видел в том, что «в числе идей, сублимирующих власть, облагораживающих ее и делающих мудрой (т.е. властью философов), – нет идеи личности и свободы, нет идеи субъективного права, нет идеи свободной гармонии» [3, с. 189]. Данное обстоятельство, согласно Вышеславцеву, не является простым упущением Платона и его последователей, но выражает природу идеократической государственности.

В политической концепции Тихомирова «идеократия» рассматривается как общее, родовое понятие, а «демократия» – как понятие видовое, у Вышеславцева же «демократия» и «идеократия» оказываются несовместимыми типами власти и способами организации государственно-политической жизни. Идеократия, согласно Вышеславцеву, есть диктатура, «тирания идей». В этом качестве она оказывается «величайшим злом», «даже если эти идеи вовсе не ложны» [3, с. 198]. Идеократическая государственность несовместима с принципом духовной автономии личности: «то, что Платон упустил в своей философии, было идеей абсолютной ценности личности, идеей свободной индивидуальности и ее неотчуждаемых прав» [3, с. 198].

Как видим, и Тихомиров, и Вышеславцев поднимали вопрос о религиозно-этическом оправдании власти, но решали его противоположным образом.

В философской концепции Тихомирова власть оправдана и законна именно как *идеократия*, и в той мере, в какой она сохраняет связь со своей конститутивной идеей, выражает и утверждает духовный идеал нации. В концепции Вышеславцева власть рассматривается как начало, отчуждающее человека от самого себя. «Умаление самости, – писал он, – неизбежно во всяком властном отношении» [3, с. 190]. Начало власти предполагает гетерономный приказ или запрет, а потому враждебно началу свободы и автономии личности. Власть содержит в себе момент бесконтрольности и произвола, а потому нуждается в оправдании, «облагораживании», «сублимации». Сублимация власти осуществляется посредством права. Оправдание власти Вышеславцев видел в том, что она служит праву и действует в формах права. Право делает власть осмысленной и сублимированной силой, никогда, впрочем, не устраняя до конца ту «демоническую» ее сторону, которая выражается в понятиях «насилие», «принуждение», «гетерономия», «произвол».

Подведем итог. Обращаясь к проблеме сущности власти, оба философа стремились опираться на христианское учение о человеке, рассматривали «власть» в перспективе выработки и обоснования целостного христианского миропонимания. При этом Тихомиров в своей философско-политической концепции делал однозначный выбор в пользу идеократии и монархической государственности, тогда как Вышеславцев связывал возможность утверждения христианского понимания сущности власти с политической демократией и либеральной моделью правового государства.

Тихомиров рассматривал власть как первичное и конститутивное начало социальной жизни, не противостоящее идее самостоятельности и автономии личности. Вышеславцев же видел сущность власти в гетерономном принуждении, несовместимом с христианским пониманием свободы.

Несовместимость двух трактовок власти объясняется не только тем обстоятельством, что русские философы по-разному определяли объем понятия «власть», но и тем, что в трактовке проблемы власти они руководствовались различными философско-антропологическими презумпциями. Если Вышеславцев ограничивал объем понятия «власть» областью социально-психологических и политических взаимодействий, то Тихомиров включал в него также и феномены духовного влияния и духовного авторитета

(«власть идеи», «власть идеала», «власть правды»).

Консервативная философско-политическая концепция Тихомирова опирается на понимание человека как существа, стремящегося не столько властвовать над другими, сколько подчиняться верховной власти идеи (идеократии), тогда как либеральная политическая философия Вышеславцева базируется на иной философско-антропологической презумпции. Согласно этой презумпции первичной и естественной интенцией человеческой самости признается не стремление властвовать над другими и не искание власти над собой, но восстание против гетерономного властного приказа.

Литература

1. *Алешин А.И.* Проблема власти в творчестве Б.П. Вышеславцева // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 246–257.
2. *Власкин А.Г.* Проблемы демократии в социальной философии русского зарубежья (Б.П. Вышеславцев, С.И. Гессен, Ф.А. Степун) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. № 1. С. 139–147.
3. *Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры: марксизм, неосоциализм, неолиберализм. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. 285 с.
4. *Вышеславцев Б.П.* Проблема власти и ее религиозный смысл // Путь. 1934. № 42. С. 3–21.
5. *Вышеславцев Б.П.* С. Франк. Духовные основы общества // Путь. 1930. № 20. С. 107–111.
6. *Вышеславцев Б.П.* Социальный вопрос и ценность демократии // Новый Град. 1932. № 2. С. 39–50.
7. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. 368 с.
8. *Гаверюшин Н.К.* Б.П. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 55–62.
9. *Ермашов Д.В.* Теория власти и государственности Л.А. Тихомирова // PolitBook. 2012. № 4. С. 96–103.
10. *Камнев В.М.* Русская консервативная мысль XIX – начала XX века: Опыт типологии. СПб.: Наука, 2012. 157 с.
11. *Кудрявцев В.К., Шириняц А.А.* Идеалы и политика: монархическая государственность Л.А. Тихомирова // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2008. № 6. С. 45–50.
12. *Матвейчев О.А.* Понятие власти и эволюция либерализма // Тетради по консерватизму. 2021. № 3. С. 62–82.
13. *Осипов И.Д.* Антитеза закона и благодати в антропологии права Б.П. Вышеславцева // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2008. № 2. С. 44–50.
14. *Попов Э.А.* Проблема верховной власти в политико-правовых доктринах Л.А. Тихомирова и Б.Н. Чичерина // Философия права. 2005. № 2 (14). С. 14–17.
15. *Смолин М.Б.* Государственные идеи Льва Тихомирова // *Тихомиров Л.А.* Апология Веры и Монархии. М.: Москва, 1999. С. 5–18.
16. *Соловьева С.В.* На стороне власти: очерки об экзистенциальном смысле власти. Самара: Самарский университет, 2009. 248 с.
17. *Соболев А.В.* Б.В. Вышеславцев: творческий облик // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 9–20.
18. *Тихомиров Л.А.* Демократия либеральная и социальная. М.: Универ. тип., 1896. 188 с.
19. *Тихомиров Л.А.* Единоличная власть как принцип государственного строения. М.: Универ. тип., 1897. 135 с.
20. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Алир», 1998. 672 с.
21. *Тихомиров Л.А.* Социализм в государственном и общественном отношении. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1907. 55 с.

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ двух трактовок и методологических стратегий обоснования идеи власти, представленных в философско-политических концепциях Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева. Оба философа рассматривали понятие власти в общем контексте христианского миропонимания и ставили вопрос о нравственном оправдании власти. В концепции Тихомирова власть, будучи первичным фактом социальной жизни, получает нравственное оправдание через служение Богу и нравственному идеалу нации. Власть оправдана в той мере, в какой она является властью идеи, идеократией. В политической философии Вышеславцева, напротив, утверждается несовместимость идеократической модели государственной власти с христианским учением о свободе, а власть получает относительное оправдание постольку, поскольку она сублимируется и фактически аннигилируется в праве. Тихомиров рассматривал власть как первичное и конститутивное начало социальной жизни, не противостоящее идее самостоятельности личностного бытия. Вышеславцев же видел сущность власти в гетерономном принуждении, несовместимом с презумпцией свободы и достоинства личности. Несовместимость двух трактовок власти объясняется не только тем обстоятельством, что русские философы по-разному определяли объем понятия «власть», но и тем, что они руководствовались различными философско-антропологическими презумпциями. Тихомиров исходил из понимания человека как существа, стремящегося не столько властвовать над другими, сколько подчиняться верховной власти идеи, тогда как Вышеславцев видел первичную и естественную интенцию человеческой самости в восстании против гетерономного властного приказа.

Ключевые слова: власть, проблема власти, идеократия, демократия, политическая философия Тихомирова, философия Вышеславцева, русский консерватизм.

Ilya V. Demin, PhD in Philosophy, Associate Professor, Professor, Department of Philosophy, Korolev Samara National Research University, E-mail: ilyadem83@mail.ru

The Concept of Power in Russian Conservatism and Liberalism (Based on the Works of L.A. Tikhomirov and B.P. Vysheslavtsev)*

Abstract. The article provides comparative analysis of the two interpretations and methodological strategies of substantiating the idea of power, presented in the philosophical and political concepts of L.A. Tikhomirov and B.P. Vysheslavtsev. Both philosophers considered the concept of power in the general context of the Christian worldview and raised the question of the moral justification of power. In Tikhomirov's concept power, where it is the primary fact of social life, it receives moral justification through service to God and the moral ideal of the nation. Power is justified to the extent that it is the power of the ideas, of ideocracy. In Vysheslavtsev's political philosophy, on the contrary, the incompatibility of the ideocratic model of state power with the Christian doctrine of freedom is affirmed, and power receives relative justification insofar as it is sublimated and actually annihilated in law. Tikhomirov considered power as the primary and constitutive principle of social life which is not opposed to the idea of the independence of personal existence. Vysheslavtsev, on the other hand, saw the essence of power in heteronomous coercion, incompatible with the presumption of freedom and dignity of an individual. The incompatibility of the two interpretations of power is explained not only by the fact that Russian philosophers defined the scope of the concept of "power" in different ways, but also by the fact that they were guided by different philosophical and anthropological presumptions. Tikhomirov proceeded from the concept of man as a being striving not so much to rule over others but to submit to the supreme power of an idea, while Vysheslavtsev saw the primary and natural intention of the human self in the rebellion against heteronomous commanding order.

Keywords: Power, Problem of Power, Ideocracy, Democracy, Tikhomirov's Political Philosophy, Vysheslavtsev's Philosophy, Russian Conservatism.

* The article was prepared with financial support of the Presidential Grant Council of Russian Federation, project MD-2252.2021.2 "Political Language of Russian Conservatism: Cultural and Semiotic Analysis".

Проблема самодержавия и государственного устройства Российской империи в публицистике В.А. Грингмута в журнале «Русское обозрение»

Как известно, развернутая рефлексия над сущностью самодержавной монархии как ключевой особенностью государственного строя Российской империи долгое время не допускалась властями. Даже в конце XIX века К.П. Победоносцев противодействовал попыткам Л.А. Тихомирова систематически осмыслить русское самодержавие. Строго говоря, даже труды славянофилов, почвенников, охранителей середины XIX века рассматривали сущность русской монархии и ее имперского измерения лишь вскользь. Первые полноценные государственно-правоведческие работы Н.И. Черняева, А.А. Киреева, Л.А. Тихомирова, П.Е. Казанского и др. появляются лишь на исходе второго столетия существования Российской империи. По слову философа, «сова Минервы вылетает в сумерки», осмысление исторических феноменов происходит только к концу их существования, а потому становление монархической идеологии в конце XIX века, на излете существования самой империи, представляет особенно живой интерес в наши дни.

В данной статье мы сосредоточимся на малоизвестном и малоизученном периоде публицистической деятельности В.А. Грингмута в последнее десятилетие XIX века, прежде всего на материале двух циклов его статей в «Русском обозрении» 1891–1896 годов. Целью настоящего исследования будет реконструкция системы представлений о русской монархии и государственном строе России в мышлении «раннего» Грингмута.

История изучения публицистики этого мыслителя 1890-х годов небогата. В выпущенном после смерти Грингмута анонимном биографическом очерке, носящем явно апологетический характер, полностью умалчивалось об этой странице его жизни и деятельности [1]. Впервые в историографии формирование представлений мыслителя о самодержавной монархии получило очень сжатое освещение в статье Н.Л. Колпаковой [2], писавшей о том, что Грингмут поставил свой талант журналиста на защиту православия и самодержавия, а затем в статье и диссертации А.С. Пшегорского [3; 4, с. 13–14]. По мнению Пшегорского, Грингмут вовсе не закрывал глаза на слабости наследственной, династической монархии, но надеялся на то, что православная вера предохранит русских императоров от ошибок и приблизит их к тому идеалу, каким для мыслителя оставался Александр III. По поводу грингмутовской критики действий министров, направленной на снятие упреков с царя, историк замечал: «Процесс управления страной почти исключительно сводился им к проявлениям всеобъемлющей воли монарха, опирающегося на ряд доверенных и опытных советников» [4, с. 14]. Тем не менее львиную долю внимания Пшегорский сосредоточил на деятельности Грингмута в 1902–1907 годах, выходящей за интересующие нас хронологические рамки [5].

Медоваров Максим Викторович, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского. E-mail: mmedovarov@yandex.ru

В последние годы взглядам Грингмута раннего периода было уделено внимание в двух статьях А.А. Федоренко. Этот исследователь, однако, ограничился лишь несколькими ссылками на публицистику мыслителя 1890-х годов (три статьи из «Русского обозрения»), сделав акцент на его критике «бюрократического средостения» между царем и народом [6, с. 83]. Как нам представляется, А.А. Федоренко недооценил степень оригинальности мысли Грингмута, который не мог быть «типичным эпигоном» М.Н. Каткова [7, с. 60] хотя бы потому, что испытал сильное влияние идей К.Н. Леонтьева. В целом Федоренко оставил без внимания период сотрудничества Грингмута в «Русском обозрении» до того, как он стал редактором «Московских ведомостей». Опущена данная тематика и в статье В.М. Обухова [8]. В работе М.В. Медоварова были освещены представления Грингмута 1890-х годов о внешней политике и международных отношениях [9]. Таким образом, в повестку дня встал анализ внутривластной государственно-правовой концепции этого мыслителя.

Обращаясь к материалам «Русского обозрения», следует отметить, что Грингмут сотрудничал в этом журнале дважды. При редакторе Д.Н. Цертелеве он с апреля 1890 по октябрь 1891 года вел рубрику «Текущие вопросы международной политики». После трехлетнего перерыва, уже при новом редакторе журнала А.А. Александрове Грингмут с октября 1894 по декабрь 1895 года (с перерывом) стал вести рубрику «Современные вопросы». Кроме этого, изредка он выступал с отдельными статьями вне циклов, одна из которых, «Наша партия» (1896), была переиздана отдельной брошюрой и получила широкую популярность. Почти все статьи Грингмута были подписаны псевдонимом Spectator (даже А.А. Киреев долгое время не знал, кто скрывается под этим именем), довольно долго оставшимся нераскрытым для широкой публики. Только к середине 1890-х оппоненты узнали, что имеют дело именно с В.А. Грингмутом.

Для цикла «Текущие вопросы международной политики» характерны частые переходы мыслителя от зарубежных проблем к рассуждениям о внутреннем строе России и преимуществах самодержавия. Больше всего Грингмут нападал на «процесс стадной эгалитарной демократизации, роковым образом надвигающейся на европейский Запад, против которой нам, европейскому Востоку, следует бороться всеми силами душевой и умственной энергии» [10, с. 731]. Уже в первой статье цикла мыслитель выдвигал тезис о том, что абсолютная монархия – наилучшая форма правления не только для России, но и для Европы, и с этих пор часто любил цитировать европейских консерваторов и роялистов. Например, он приводил слова Поля Леруа-Болье: «В конституционном государстве беспристрастие – чистая иллюзия; его там нет и быть не может. Абсолютные, неоспоримые монархии действительно могут стремиться к этому идеалу верховного беспристрастия; вполне они его, правда, не достигают, но в их существе нет ничего такого, что бы их от него удаляло. Наоборот, конституционное государство, основанное на выборах, не может быть беспристрастным: это прямо противоречит его определению, так как оно есть правление одной какой-либо партии» [11, с. 866].

Отвергая претензии буржуазии (третьего сословия) на власть и парламентский строй как таковой, Грингмут не менее сурово обрушивался на социалистов и анархистов, доводивших логику буржуазного либерализма до конца. Противоядием от всего этого он и считал самодержавие, сохранение которого в России считал ее громадным преимуществом перед Европой: «Мы можем считать себя счастливыми, что демонстрация 1 мая мыслима лишь в Западной Европе, а не у нас в России. Это счастливое положение наше в качестве спокойных зрителей той великой западноевропейской драмы... происходит не от нашей «отсталости», а от нашего бесконечного превосходства над Европой в политическом отношении» [11, с. 867–868]. Рассуждая, например, об авторитарных декларациях германского императора Вильгельма II, русский мыслитель считал, что тот всё равно обречен быть

«рабом» рейхстага при конституционном строе: «Государство, раз погрузившееся в омут парламентаризма, уже не имеет физической возможности выйти из него» [12, с. 381].

Тот же самый урок Грингмут повторял, патетически обращаясь к сербам и болгарам: «Народу, пригубившему отравленный кубок парламентаризма, не остается другого исхода, как выпить его до дна, до поддонков» [13, с. 380]. Распространение идей либерализма даже среди православных славян тревожило Spectator'a и провоцировало в нем всё новые и новые антиславянские выпады в духе его учителя К.Н. Леонтьева: «Мы вовремя остановились и не приняли участия в этом пошлом маскараде, тогда как наши братушки не только несутся в вихре всеевропейского канкана, но и считают этот вихрь *настоящей* жизнью. <...> И их-то мнением Россия должна дорожить?» [14, с. 879]. Считая своими оппонентами русских славянофилов вроде покойного И.С. Аксакова, его продолжателя А.В. Васильева и даже гораздо более правого сторонника «земского самодержавия» А.А. Киреева, Грингмут вполне обоснованно обвинял их в отступлении от приверженности самодержавию: «При всем уважении, при всей симпатии к нашим славянофилам, мы не можем взять из их программы для великой программы России ни их всеславянства, ни их бессознательного парламентаризма» [14, с. 885]. При этом публицист полностью соглашался со славянофилами в том, что касалось идеала России как отдельной православной цивилизации.

Апология государственного строя Российской империи у Грингмута была бы неполной, если бы он ограничился критикой наиболее уродливых проявлений парламентаризма в славянских странах или даже в Германии. Гораздо большее теоретическое значение имела его критика родины парламентаризма: Англии и Франции. В статье «Третья Республика» Грингмут подчеркивал, что полноценный, развитый парламентский строй предполагает отсутствие имущественного ценза и всеобщее избирательное право, то есть максимальную демократизацию системы выборов. «Эксперимент парламентаризма в чистом, настоящем его виде только и возможен при условии всеобщей подачи голосов, так как в противном случае, как это показал опыт, все неудачи парламентаризма будут приписаны именно отсутствию этого условия», – указывал мыслитель, отмечая, что именно такое голосование привело Францию к тотальной коррумпированности эфемерных кабинетов и Панамскому скандалу: «Печальный результат парламентского режима во Франции признается и самими французами» [15, с. 833]. Для России парламент, по мнению Грингмута, – это «совершенно излишний и даже вредный элемент для нормальной жизни государства» [15, с. 834]. Мыслитель делал оговорку: «Мы вовсе не думаем, что у нас без парламентаризма всё обстоит благополучно; но мы убеждены, что с парламентаризмом наше положение было бы не только гораздо хуже, но и совершенно невыносимо» [15, с. 834].

Грингмут подчеркивал, что его критика касается не только Франции, но и США, и в целом либеральных демократий как таковых с их «беззастенчивой эксплуатацией государства в качестве частного имущества» [15, с. 835]. Впереди у Запада русский консерватор видел две альтернативы: торжество парламентской олигархии либо победу выдающегося, сильного человека над демократией. Последнему варианту, однако, монархисты вовсе не должны радоваться, поскольку речь шла о диктатуре цезаристского типа: «Франция и вместе с нею вся Западная Европа, вступившая на пагубный путь демократического парламентаризма, находится действительно в безвыходном положении: парламентаризм тем именно и пагубен, что из него нормального, естественного возврата в неограниченную монархию нет» [15, с. 836]. По мнению Грингмута, западные народы бессознательно тоскуют по «сильной руке» и чают диктатора-мессию, но все еще неспособны недвусмысленно расстаться с буржуазно-либеральными конституционными иллюзиями, в то время как Россия имеет более высокую политическую культуру и не нуждается в европейских рецептах [15, с. 837]. В качестве временного, паллиативного средства для Европы публицист предлагал техническое усиление полномочий авторитетных министров: «Для запад-

ноевропейских государств, имеющих несчастье страдать парламентаризмом и не могущих избавиться от него, есть только одно средство к спасению: устроить свои дела так, чтобы парламентаризма у них по возможности было меньше, а сильной личной власти больше» [15, с. 839].

Что касается Англии, считавшейся родиной парламентского строя, то, по мнению Грингмута, на протяжении столетий в ней под видом «парламентократии» господствовала патриотическая аристократия, не допускавшая демократизации власти, принимавшая парламент как дар короны, отвергавшая участие широких масс в политике, стоявшая на страже национальных интересов и «английских вольностей», а не абстрактных «прав человека и гражданина». Разложение старой английской системы правления в направлении обычного континентального парламентаризма мыслитель усматривал в избирательных реформах 1832, 1866, 1884–1885 годов. Большой интерес представляет анонимный английский памфлет в форме вымышленных бесед Веллингтона, Лафайета и Перикла в аду, который Грингмут обильно цитировал, чтобы противопоставить государственное мышление и ответственность победителя при Ватерлоо афинскому и французскому демагогам. Об идеях французской революции, положенных в основание парламентаризма XIX столетия, мыслитель высказывался так: «Доктрины эти явились совершенно искусственным, противоестественным смешением древнегреческого демократизма с английским парламентаризмом и создали тот шаблонный континентальный парламентаризм, который наложил такую специфическую печать политического абсурда на всю историю XIX века» [16, с. 810]. В ответ на фразу о том, что французы попытались соединить афинскую демократию с английским парламентом, памфлетный Веллингтон восклицал: «Вы слили воедино две совершенно противоположные вещи, потому у вас и получился лишь жалкий ублюдок» [16, с. 819]. Издевательски отзываясь о способностях народа что-либо решать, Грингмут вкладывал в уста памфлетного Перикла фразу: «Народ до тех пор не знает, чего он желает, пока ему этого не скажут» [16, с. 817].

В конечном счете Грингмут предупреждал Англию не менее сурово, чем США, Германию и балканские страны: «Возврата с демократического пути быть не может, и государства, вступившие на него, должны неизбежным, роковым образом пройти все находящиеся на этом пути стадии увлечения и горького разочарования и испить чашу отравы до самых поддонков» [16, с. 822]. Предсказывая смерть Соединенного Королевства от «французской болезни» и его распад на отдельные части, русский монархист делал уничтожающий вывод: «Разлагающее действие демократического яда выступает в Англии с такою яркостью потому именно, что он там привит был к вполне здоровому организму, так что картина вызванного им разрушительного процесса не затемняется никакими посторонними обстоятельствами» [16, с. 824].

Если на протяжении 1890 года Грингмут делал акцент на критике западного парламентаризма, то в 1891 году сосредоточился на идее о том, что государственный строй Российской империи может стать средством спасения Европы. «Россия обладает в своем православии и своем самодержавии наиболее верными и прочными запасами мирного развития, сильного могущества и достойного величия», – восклицал публицист [17, с. 395]. По утверждению Грингмута, «вся Западная Европа занята экспериментами всевозможных иных религиозных и государственных формул и постепенно приходит к убеждению в их полной несостоятельности», обращая взоры к России и «стремясь разгадать непонятную еще для них тайну ее несокрушимого бытия» [17, с. 395]. Утверждая, что «во всей Западной Европе давно уже всё находится в сильнейшем брожении, там всё движется, всё колеблется, всё готово рухнуть» [18, с. 878], русский публицист противопоставлял прочность самодержавного устройства России паллиативным консервативным мерам Бисмарка: «Германский либерализм есть *необходимое* следствие векового патологического

процесса, разрушающего весь организм Западной Европы, а русский либерализм есть наружная язва, искусственно поддерживаемая на здоровом пока организме России. А потому германский консерватизм есть слабая паллиативная мера, могущая на некоторое время отдалить неизбежную, роковую развязку, а русский консерватизм, который и по существу своему отличен от германского, покоясь на религиозной почве, есть радикальное средство, которое может устранить внешнюю язву и этим предохранить весь организм от дальнейшего заражения» [18, с. 877]. Высказывалась даже робкая надежда на то, что спустя 50–100 лет «славяне» вместе со всюю Западною Европой извернутся в своих «идолах» и вернуться к нашим «идеалам» [19, с. 385].

Положительно оценивая первое десятилетие правления Александра III, мыслитель усматривал в нем пробуждение народного самосознания от двусотлетнего слепопетровского сна: «Восьмидесятые годы были именно эпохой нашего начавшегося пробуждения и наших первых, неуверенных еще, шагов без европейских помочей. И шаги эти были сравнительно успешны: они не только ни разу не приводили нас к падению, но всё более и более обнаруживали силу и крепость нашего организма, внушая нам светлую надежду на дальнейшее благополучное движение к намеченной цели». Итогом 80-х годов назывались «начало нравственного и политического освобождения России от “Европы”, возрождение национального самосознания России и первые проблески познания России со стороны Европы» [17, с. 400].

По мнению Грингмута, Россия за эти десять лет «сосредоточила всё свое внимание на своем внутреннем национальном, государственном и церковном возрождении, без которого она не может приступить к исполнению своей великой исторической миссии, которая, по существу своему, есть миссия будущего неотразимого, но мирного торжества постепенно развивающейся до полной чистоты своей православно-русской идеи» [20, с. 847–848]. Тем не менее Грингмут считал, что для этого России придется еще немало потрудиться: «Национальное самосознание нашего народа нам необходимо лишь бережно охранять от всякого умственного и нравственного разврата, тогда как в нас самих это самосознание нужно пробудить, вызвать, воссоздать, укрепить» [17, с. 397]. Полагая, что «все политические комбинации Западной Европы сравнительно ничтожны с угрожающе ей социальной катастрофой» [20, с. 850], мыслитель призывал Россию занять выжидательную позицию по отношению к Западу: «Враги наши гибнут не от милитаризма, а от всех исковерканных ими социальных порядков, в которых они запутались благодаря своему мнимому “либерализму”. Освободить их от этой путаницы пока еще не в наших силах, нам приходится наблюдать лишь за тем, чтобы и нам не запутаться в ошибках наших соседей» [21, с. 857].

Впрочем, даже этот пункт в доктрине Грингмута не стоит абсолютизировать. Подчеркивая немыслимость парламентского контроля над тайной кабинетной дипломатией европейских государств, публицист приветствовал сближение самодержавной России с республиканской Францией и одобрил признание Александром III «Марсельезы». Грингмут аргументировал это тем, что «в Западной Европе монархическая власть будет постепенно всё более падать, обесцениваться, изнашиваться, испаряться, всюду там будут возникать республики, которые, в свою очередь, будут приближаться к социальной анархии, ко всеобщности, безбожному хаосу» [22, с. 820]. Будущее Запады после буржуазных революций представлялось Грингмуту безнадежным: «Европейскому пониманию национальной государственной власти так далеко до русского ее понимания. Ведь в этом понимании и заключается наше преимущество над “Европой”, если только такое преимущество существует. Если бы какой-нибудь народ относился с таким же искренним благоговением к установленной Богом власти самодержавного царя, как к ней относится русский народ, то был бы еще вопрос, кому предназначено будущее Европы, этому ли народу или нам» [22, с. 819]. Но ввиду безнадежности европейского парламентаризма мыслитель полагал, что России

не стоит заниматься реставрациями за рубежом: «Европа настолько пошатнулась в своих основаниях, что мы ее не спасем, даже если бы захотели взять на себя неблагодарную и убыточную роль ее “жандарма”» [22, с. 821]. В этих условиях перед русским самодержавием Грингмут ставил более скромную цель: «Наша задача заключается лишь в том, чтобы нас самих оградить от тех доктрин и элементов, которые привели Западную Европу к той наклонной плоскости, по которой она теперь неудержимо катится» [22, с. 820]. Консерватор выражал надежду, что «наши дети будут видеть Европу уже значительно более ослабленную, а следовательно, ее государственные формы, вызвавшие это расслабление, окончательно утратят ту привлекательность, которую они еще теперь обладают в глазах наиболее наивных из наших современников» [22, с. 821]. В каком-то смысле, как и предвидел Грингмут, эти слова сбылись только в начале XXI века.

Однако следует подчеркнуть, что залогом благополучного размежевания России с гибнущим Западом мыслитель считал все-таки самодержавие не само по себе, но только в соединении с пробуждением народной самобытной культуры: «Наши силы свежи, тогда как у прочих европейских народов они уже истощились, у нас есть горячая вера в идеалы, тогда как там, на Западе, вера эта уже иссякает, мы сохранили свою государственную чистоту и не дали себя увлечь европейским “прогрессом”, в котором теперь уже сомневается сама Европа; благодаря этому Россия получила возможность самостоятельно создать и развить свою собственную культуру, к которой, как к спасительному маяку, обратится в более или менее отдаленном будущем изверившаяся и отчаявшаяся „Европа“» [23, с. 350]. Повторяя славянофильский (и будущий евразийский) тезис о «европейском иге» над Россией конца XVIII – начала XIX века, Грингмут оговаривался, что оно «поработило на время одну лишь нашу полуобразованную “интеллигенцию”, тогда как оно оказалось бессильным пред здравым смыслом нашего народа, благодаря его крепко установившимся религиозным и государственным идеалам» [23, с. 350].

Заключительная статья цикла «Текущие вопросы международной политики», носившая откровенно «евразийский» характер, завершалась провозглашением хозяйственной и культурной автаркии Российской империи в рамках расширенного евразийского пространства как основополагающей задачи: «Россия должна себе обеспечить среди предстоящих в Европе социальных и колониальных катастроф спокойную и независимую будущность, обильную внутренними культурными и экономическими задачами. Она должна стать великим, *самодовлеющим* государством, не нуждающимся ни в нравственной, ни в материальной поддержке со стороны каких бы то ни было иноземных держав, но могущим, наоборот, оказать им, при случае, подобную поддержку» [24, с. 839]. Путь к такой цели, по Грингмуту, может быть долгим и занять столетия, но он возможен лишь при ясном осознании Российской империей ее конечной цели: «Такая власть будет покоиться в руках России, прочно и несокрушимо утвердившейся в обеих половинах своей империи и претворившей их в одно великое, не европейское и не азиатское, а православное, самодержавное, русское целое с богатой, своеобразной и разнообразной культурой» [24, с. 839]. Описывая этот идеал, публицист оговаривался: «Я позволяю себе говорить иногда как бы пророческим тоном, не приписывая себе ровно никаких пророческих качеств» [24, с. 839]. На этой ноте Грингмут покинул на три года «Русское обозрение» и вернулся в журнал уже в несколько иной политической ситуации, сразу после смерти Александра III, теперь уже с внутривластным акцентом в своих статьях.

По собственному признанию Грингмута, он, познакомившись ближе с народом, укрепился во мнении о бездне, которая разделяет в мировоззренческом плане Россию и Европу. Указывая на непонимание русской религиозности европейцами и на органичное приобщение к православию бурят, мыслитель вновь указывал России на ее азиатское предназначение, но тут же переходил к обличениям либеральных высокопоставленных

сановников 1860-х годов, одержимых западническими идеалами и полностью дезорганизовавших управление российской глубинкой [25, с. 838–847]. Теперь же, в условиях начавшейся японско-китайской войны, Грингмут называл тяжелым грехом русских либералов невежество в азиатских вопросах и отказ отстаивать интересы России на Ближнем и Дальнем Востоке. Перспективы развития Российской империи он всё больше усматривал в ее смещении на юг и восток: «И Иерусалим, и Корея, и Абиссиния имеют уже прежде всего то между собой общее, что они – не Европа. Чем больше Россия будет заниматься этими частями Востока, тем менее она будет интересоваться Европой, и это ей будет только на пользу» [25, с. 851]. Мыслитель сразу же пояснял, что он имел в виду отказ интересоваться только политической стороной жизни Европы, «которая стоит накануне своего социального разложения», что речь идет об усилении самодержавия за счет его дрейфа в сторону азиатских и африканских образцов. Вновь отказываясь от звания пророка, Грингмут ставил перед Россией стратегическую задачу за двести лет «слиться с Востоком в одно великое, неразрывное целое» [25, с. 853].

Для исполнения такой задачи, конечно, была необходима внутренняя прочность российского строя. Грингмут считал, что такая прочность налицо, указывая, что в либералы и революционеры шли оторванные от народа, начитавшиеся западных книг помещики и интеллигенты: «Что касается русского народа, то недоступность его всяким анархическим и атеистическим пропагандам весьма понятна для каждого, кто близко знаком с его вынесенной из многовековой борьбы верою в Бога и беззаветною преданностью царю» [26, с. 476]. По мнению Грингмута, в Европе простой народ помог буржуазии свергнуть старый порядок, после чего не сразу разглядел в ней своего врага и перешел к поддержке социалистического движения, в России же народ остался верен самодержавию и отверг либеральную пропаганду. Русскую интеллигенцию, не желавшую знать классическую культуру Запада и заимствовавшую оттуда только самые пошлые или радикальные современные брошюры, Грингмут ставил в один ряд с глубоко презираемой им японской и турецкой прозападной интеллигенцией. Именно поэтому мыслитель был убежден в закономерности и неизбежности социальных революций на Западе и их чуждости русской цивилизации. Угрозу для государственного строя Российской империи он видел лишь в том, что либеральная интеллигенция, заменяющая у нас отсутствующую буржуазию, воспользуется рабочими социалистическими движениями как тактическим союзником: «В Западной Европе социалисты выдвигают социализм, чтобы сокрушить буржуазный парламентаризм, а наши либералы выдвигают социализм, чтобы водворить это буржуазное учреждение над развалинами ненавистного им существующего режима» [26, с. 486]. Целью монархистов Грингмут называл противодействие этим устремлениям.

Подводя итоги царствованию Александра III, мыслитель считал, что оно взаимно дополняет начатое Петром I «дело европейского воспитания России»: «Петр Великий отдал Россию в европейскую школу, в которой она пробыла два столетия. Александр III положил конец ученичеству и вернул ее домой из иноземной школы» [27, с. 1010]. Грингмут сожалел о том, что Россия поневоле была вынуждена учиться сначала у Византии эпохи ее упадка в X–XII веков, а затем у Европы периода упадка XVII–XIX веков, пропустив периоды их расцвета. Но, с другой стороны, полагал он, обучение у двух соседних цивилизаций в периоды их ослабления позволило России сохранить свою самобытность, не стать их простым придатком. Век Просвещения с его развратом, разнузданностью и зубоскальством, по Грингмуту, не помешал сохраниться «небольшому ядру коренных русаков». Поэтому постепенно, на протяжении двух столетий, русские научились мыслить критически и отличать полезные общечеловеческие начала от негодных специфически европейских особенностей. Грингмут отвергал мнение славянофилов, что послепетровская «школа» обучения у Запада была вовсе не нужна России, но приветствовал решение

Александра III забрать целую страну из этой *alma mater* с выдачей ей почетного диплома: «Дальнейшее пребывание в этой школе стало для нас не только бесполезным, но даже прямо вредным» [27, с. 1017]. В то же время мыслитель отвергал устремления западников, ошибочно воспринимавших православие и самодержавие как кальку с обреченных на поражение католицизма и абсолютизма.

Исходя из этих соображений, Грингмут приходил к принципиально важному выводу о том, что Россия накануне XX столетия нуждается в не менее кардинальных реформах, опирающихся на потребности жизни народа, чем те преобразования, которые отделили Московское царство от Российской империи. Уже реформы Александра II публицист считал исходившими из реальных потребностей страны, но искаженными их либеральными исполнителями. Преобразования же Александра III, по его мнению, впервые дали России чувство независимости и самобытности ее уникального государственного слоя. Началась эра «государственной и национальной свободы», «*православной, самодержавной и народной правды*» [27, с. 1025]. Грингмут так формулировал идеал государственного строя: царь как «единый пастырь», несущий ответственность за народ перед Богом, чуждый малейшим примесям восточного деспотизма или западного абсолютизма (нетрудно заметить, что в этом Грингмут полностью солидаризировался с концепцией своего оппонента А.А. Киреева). Русский самодержец правит не по личному произволу или расчетам, «не в личных интересах какого-нибудь сословия или какой-нибудь партии, а на благо *всего* народа, *всех* его сословий, *всех* его разновидностей, сливающихся в одном чувстве безусловного верноподданства императорскому самодержавию и непосредственного единения со своим царем» [27, с. 1029]. Такое единение, по Грингмуту, осуществляется через парламент или земский собор как «созданное *ad hoc* выборное учреждение», но благодатью Божией и мистической интуицией сердца императора.

Неоднократно на протяжении всего 1895 года Грингмут возвращался к оценкам личности и деятельности Александра III, в основном повторяя уже сказанное, с тем добавлением, что первым «пророком» и «провозвестителем» самодержавия «как основного, неизменного принципа Российского государства» он считал М.Н. Каткова, приписывая исключительно ему заслугу отделения русского самодержавия от западного и восточного абсолютизма, хотя на деле эта заслуга принадлежала славянофилам. Суть катковизма, по Грингмуту, состояла как раз в выдвижении тезиса о том, что самодержавие – единственная форма правления на все времена, «с которой Россия стоит и с которой Россия падет» [28, с. 348]. Публицист подчеркивал, что самодержавие «является естественным, самобытным продуктом русской государственной жизни и как таковой наиболее соответствует насущным потребностям этой жизни; наконец, из сравнения русского самодержавия с западными конституционными формами правления выносишь глубокое убеждение, что всякая конституция основана на фикции, применяется посредством новой фикции, переходящей уже в прямую ложь, и вызывает вследствие этого гибельные для государства последствия, тогда как русское самодержавие ни к каким фикциям и обманам не прибегает, выдавая себя за то, что оно в действительности есть, а потому и является наиболее совершенною формою правления как в этическом, так и в политическом отношении» [28, с. 349].

Обильно цитируя работы Каткова, особенно 1880–1881 годов, Грингмут делал акцент на независимости царской власти и ее единстве с народом как противоположности западноевропейскому учению о договорном отношении власти и народа. Именно поэтому он жестко настаивал на отсутствии существенных отличий либералов от террористов-народовольцев и анархистов, поскольку все они отрицали неограниченное самодержавие. Лишь в случае революции, полагал Грингмут, либералы и левые начнут воевать друг с другом, потому консерваторы и пытаются не допустить этого: «Для России разница была

бы лишь в том соусе, в котором бы ее поджаривали; а мы не желаем, чтоб ее поджаривали ни под каким соусом» [29, с. 898]. Мыслитель настаивал, что недопустимы даже самые малейшие ограничения власти императора, поскольку они с неумолимой логикой повлекут за собой дальнейшие ограничения, как это случилось в ходе французской и других революций. Поэтому Грингмут приветствовал речь Николая II от 17 января 1895 года о «бессмысленных мечтаниях» конституционалистов. «Поумневший либерал перестает быть либералом, а либерала-дурака одна могила исправит, – заключал Грингмут. – Между нами и ими ничего не может быть общего, доколе мы стоим за полное, неограниченное самодержавие русских царей и доколе они стоят *против* него» [29, с. 905]. Отдельное внимание, правда, мыслитель уделял славянофилам и близким к ним центристам, стоявшим на платформе соединения либерализма с самодержавием, православием и народностью, каковую позицию Грингмут считал крайне непоследовательной.

На статьи Грингмута его оппоненты ответили присылкой ему писем и выступлениями в либеральной прессе с просьбами разъяснить его общественный идеал для России, кратко сформулированный как «возвращение домой». В февральском, мартовском и апрельском номерах «Русского обозрения» 1895 года публицист парировал эти возражения встречными обвинениями в недобросовестности либералов, прибегающих к сознательным подтасовкам и подмене тезисов в любой полемике с монархистами. Грингмут доказывал, что возвращение в какую-либо прошлую эпоху физически невозможно, а консерваторы хотят лишь самостоятельного развития России в будущем, основанного на максиме: «*Изучать* Европу, а не учиться у нее» [30, с. 425]. Это «возвращение домой», по мнению мыслителя, уже свершилось при Александре III: «Почему у нас снова проявляется во всей своей мощи самодержавная царская власть? Почему у нас воскресла забота о церковных нуждах русского народа? Почему у нас исчезла дерзкая крамола? Почему у нас начинает всюду водворяться порядок, где до сих пор царил хаос? Да потому, что мы наконец «дома»» [30, с. 427].

Из реформ Александра II Грингмут при этом призывал сохранить всё то новое, что не противоречит православию, самодержавию и народности, и даже охотно перенимать западную технику и практические особенности системы управления, не покушаясь только на основные принципы государственности Российской империи. Выступая за строгую законность, мыслитель видел гарантию ее применения и справедливого суда только в беспристрастии самодержца, который, в отличие от конституционных президентов, имеет соответствующие полномочия, в отличие от феодальных и абсолютистских королей, не связан обязательствами перед «равной» ему аристократией и, в отличие от восточных деспотов, ограничен требованиями Церкви: «На это *коренное* отличие русского самодержавия от восточного и западного деспотизма наши либералы не только никогда сами не указывают, но даже и не намекают, тщательно стараясь замолчать этот невыгодный для них, но совершенно неоспоримый факт» [31, с. 906]. Ссылаясь на Ч. Ломброзо, Грингмут рисовал перед своими читателями страшную картину полного беззакония, деспотизма партии большинства (а иногда и меньшинства), господства преступников среди политиков и чудовищного разложения стран Запада. В противовес этому мыслитель выдвигал такое достижение государственного строя Российской империи, как институт земских начальников, лучшие из которых вершили правосудие, руководствуясь «сердечным отношением» к службе: «Законность и сердечность не только не исключают друг друга, но *прямо друга обуславливают*» [31, с. 915].

Что касается путей, какими монарх должен общаться со своими подданными (не «представителями народа», как подчеркивал Грингмут), минуя бюрократию, то здесь предпочтение отдавалось частным контактам самодержца с отдельными лицами, позволяющим принять решение на благо всей страны в рамках уравнивания интереса всех

сословий и иных социальных групп [32, с. 943–945]. На этом пути Грингмут примирился со своим прежним оппонентом А.А. Киреевым и поддержал его мысль о совете императора с «лучшими умами» страны, со «сведущими людьми», отличающимися умом, образованием, деловитостью и добросовестностью, всякий раз по отдельным частным вопросам. Это был неизбежный вывод в условиях XIX–XX столетий, когда, по словам Грингмута, общество с его властными амбициями было настроено совершенно иначе, чем в эпоху земских соборов XVI–XVII веков: «Постарайтесь сперва изменить идеалы этого общества и потом, если хотите, заводите земский собор, а не наоборот» [32, с. 955]. Мыслитель предлагал итоговую формулу реформированного государственного строя России: «Верховная воля должна узнавать полную, неподдельную истину о нуждах народа не только через свою администрацию, но и через мнения сведущих людей, призываемых для обсуждения тех или иных специальных вопросов, и через безусловно честную, дельную, серьезную и хорошо осведомленную печать» [32, с. 959–960].

В ноябре 1895 года Грингмут выступил с двумя статьями подряд в одном номере журнала. Это было связано с первой годовщиной кончины Александра III, которого публицист вновь превозносил как возродителя заветов сближения образованного общества с народом [33]. Вслед за этим, обращаясь к биографии Каткова, Грингмут переходил к обвинениям славянофилов в том, что они вместо помощи Николаю I в управлении страной якобы предлагали ему произвести «революцию сверху», созвать земский собор и, в случае конфликта царя с собором, довести дело до изменения характера государственного строя Российской империи [34, с. 396–403]. Безусловно, эти обвинения были явно преувеличены, поскольку И.В. Киреевский и А.С. Хомяков никогда не стояли на аксаковской платформе земского собора. Тем не менее обращение к данной теме позволило Грингмуту утверждать, что он придерживается линии А.С. Пушкина – Николая I – М.Н. Каткова, чуждой патриархальной утопии возврата к самодержавию московского периода и признающей закономерность послепетровской европеизации. При этом Грингмут не отказывался от противопоставления императора его министрам и антибюрократических инвектив, говоря о том, что Катков «открыто вступил в борьбу за полноправное, немаленное самодержавие русского царя и с одинаковою энергиею отвергнул как бюрократическую, так и демократическую над ним опеку, ставя свою беспощадную аргументацией одинаковую преграду парламентарным притязаниям как Государственного совета, так и славянофильского земского собора» [34, с. 408].

Эти рассуждения венчались доктринальным выводом мыслителя о том, что «русский самодержавный царь имеет не какую-либо иную власть, а именно ту, которая определена основными законами России, власть самодержавную, ничего не имеющую общего ни с восточным деспотизмом, ни с западным абсолютизмом, власть, не ограниченную ни конституционным договором, ни бюрократическим формализмом, ни сословными притязаниями, ни славянофильскою земщиной, власть, ограниченную лишь собственною совестью самодержца, сознающего свой долг перед отечеством и свою ответственность перед Богом» [34, с. 410]. Такому идеальному монарху в представлении Грингмута соответствовал русский православный народ, нравственный, набожный и при этом не нуждающийся в грамотности: «Та беззаветная преданность, которую питает русский народ не только к своему отечеству, но и к своему царю, составляет, безо всякого сомнения, его неотъемлемое, высокое, ничем незаменяемое преимущество перед западноевропейскими народами. <...> Эта глубокая сердечная привязанность к своему царю и отечеству, составляя лишь одно неразрывное целое с его привязанностью к православной вере, явилась у него результатом тысячелетней истории, помимо всякой грамотности народа» [35, с. 969–970]. Корень этих особенностей государственного строя России Грингмут усматривал в сложившемся еще в Византии и укрепившемся в Киеве и

Москве единовластию, в то время как Западная Европа веками раздиралась троевластием папства, королей и буржуазии.

Последняя статья Грингмута в «Русском обозрении» перед тем, как он вступил в острый конфликт с редакцией этого журнала и был назначен редактором «Московских ведомостей», носила примечательное название «Николаевские времена» и представляла собой апологию царствования Николая I, неудачное окончание которого приписывалось недостаточному знанию России в Петербурге вопреки благородным устремлениям самодержца. В этой статье Грингмут, обычно враждебный славянофилам, неожиданно соглашался с ними в том, что после смерти Петра I понимание страны элитой было утрачено и начало восстанавливаться шаг за шагом лишь в XIX столетии. Используя аксаковский термин «Возвращение домой», мыслитель выделял в нем «следующие фазы: 1) Призыв домой (1812 г.); 2) Сборы в путь (Николаевские времена); 3) Первые неуверенные и неверные шаги (шестидесятые и семидесятые годы) и 4) Первые решительные шаги по ясно открывшейся дороге (Александр III)» [36, с. 535]. Дорога эта, по мнению Грингмута, в социально-политическом плане означала самодержавную монархию с опорой на сословные привилегии дворянства, в международном – невмешательство в дела Европы и активный империализм в Азии. На этом пути мыслитель опасался только помех со стороны либералов, намеренных «исказить» мудрые замыслы Николая II о дальнейшем развитии России. Против них Грингмут и предлагал уже в 1896 году создать партию консерваторов – защитников самодержавия, полагая, что без хорошо организованных антилиберальных пропагандистов и журналистов монархия не может обойтись [37, с. 403–404]. Тем самым мыслитель признавал хрупкость того самого государственного строя Российской империи, который он считал наилучшим в мире. От «Нашей партии» оставался один шаг до организации настоящей Русской монархической партии, чем Грингмут и займется девять лет спустя, уже в условиях краха той системы, которую он защищал все эти годы.

Таким образом, в ранней публицистике В.А. Грингмута (до его назначения редактором «Московских ведомостей») на страницах «Русского обозрения» центральное место занимал вопрос о государственном строе России в сравнении с зарубежными странами. По мнению публициста, Россия после двухсотлетней петровской школы европеизации начала возвращение на самобытный путь самодержавия, православия и народности. К любым формальным ограничениям царской власти, равно как к созыву совещательного представительства в славянофильском духе, Грингмут относился враждебно, желая сдерживать бюрократию приглашением к монарху экспертов по частным вопросам. Воспринимая ситуацию в обществах стран Запада как катастрофическое разложение и вырождение, мыслитель воспринимал Россию как маяк альтернативного пути развития государственного устройства, возлагая надежды на ее эволюцию в сторону всё большей авторитарности вкупе с разворотом всей внешней политики к странам Востока. Он даже предвидел, что с царствованием Николая II будет связано не менее резкое преобразование строя нашей страны, чем то, что было при Петре I, основавшем Российскую империю. Это предвидение осуществилось в 1917 году, хотя со стороны неожиданной и для самого Грингмута явно нежеланной.

Литература

1. Владимир Андреевич Грингмут: Очерк его жизни и деятельности. М.: б.и., 1913. 123 с.
2. Колпакова Н.Л. Монархическая идея в политической публицистике В.А. Грингмута // Политические партии: История и современность: Научная республиканская конференция: Тезисы докладов и сообщений. Орел, 1994. С. 17–19.
3. Пшегорский А.С. В.А. Грингмут о самодержавии, православии и народности // Вестник Воронежского государственного университета. 2006. № 2. С. 179–184.
4. Пшегорский А.С. Политические взгляды Владимира Андреевича Грингмута: специальность 07.00.02 – отечественная история: автореф. дис. ... канд. ист. наук; Воронежский государственный университет. Тамбов, 2009. 22 с.
5. Пшегорский А.С. В.А. Грингмут о самодержавии // Интернаука. 2019. № 13-1 (95). С. 5–6.
6. Федоренко А.А. В.А. Грингмут о государственном и политическом строе Российской империи // Гуманитарный вестник Военной академии ракетных войск стратегического назначения. 2016. № 4. С. 82–86.
7. Федоренко А.А. Политическая деятельность В.А. Грингмута (1896–1907 гг.) // Гуманитарный вестник Военной академии ракетных войск стратегического назначения. 2016. № 3. С. 60–69.
8. Обухов В.М. В.А. Грингмут – идеолог правого движения в начале XX века // Государство, общество, Церковь в истории России XX–XXI веков: Материалы XV Международной научной конференции 23–24 марта 2016 г. Иваново: ИГУ, 2016. Ч. 1. С. 554–558.
9. Медоваров М.В. Геополитические концепции русских консерваторов 1890-х годов (по материалам журнала «Русское обозрение» и его оппонентов) // Тетради по консерватизму. 2020. № 3. С. 85–98.
10. Грингмут В.А. Наш классицизм // Русское обозрение. 1890. № 4. С. 704–758.
11. Spectator [Грингмут В.А.] 1 мая 1890 года // Русское обозрение. 1890. № 4. С. 859–868.
12. Spectator [Грингмут В.А.] Вильгельм II // Русское обозрение. 1890. № 5. С. 374–383.
13. Spectator [Грингмут В.А.] Наши братья // Русское обозрение. 1890. № 7. С. 372–384.
14. Spectator [Грингмут В.А.] Россия и европейские союзы // Русское обозрение. 1890. № 10. С. 873–880.
15. Spectator [Грингмут В.А.] Третья республика // Русское обозрение. 1890. № 6. С. 830–839.
16. Spectator [Грингмут В.А.] Гордый Альбион // Русское обозрение. 1890. № 12. С. 808–825.
17. Spectator [Грингмут В.А.] Восемьдесятые годы // Русское обозрение. 1891. № 1. С. 394–400.
18. Spectator [Грингмут В.А.] Quieta non movere! // Русское обозрение. 1891. № 4. С. 874–878.
19. Spectator [Грингмут В.А.] Сербские скандалы // Русское обозрение. 1891. № 3. С. 377–385.
20. Spectator [Грингмут В.А.] Враги поневоле // Русское обозрение. 1891. № 2. С. 844–850.
21. Spectator [Грингмут В.А.] Вооружение или разоружение? // Русское обозрение. 1891. № 6. С. 853–857.
22. Spectator [Грингмут В.А.] Реабилитация Марсельезы // Русское обозрение. 1891. № 8. С. 802–821.
23. Spectator [Грингмут В.А.] Быть или не быть туркам? // Русское обозрение. 1891. № 9. С. 342–354.
24. Spectator [Грингмут В.А.] Где наша будущность: в Европе или в Азии // Русское обозрение. 1891. № 10. С. 829–841.
25. Spectator [Грингмут В.А.] Россия на распутье // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 835–854.
26. Spectator [Грингмут В.А.] Грозит ли социализм России // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 471–487.
27. Spectator [Грингмут В.А.] Ближайшая будущность России // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 1005–1032.
28. Spectator [Грингмут В.А.] Провозвеститель нашей новой эры // Русское обозрение. 1895. № 1. С. 344–357.
29. Spectator [Грингмут В.А.] Пробные шары либерализма // Русское обозрение. 1895. № 2. С. 892–905.
30. Spectator [Грингмут В.А.] Что означает для России слово «домой». (Русский ответ на «либеральный» вопрос) // Русское обозрение. 1895. № 3. С. 414–435.
31. Spectator [Грингмут В.А.] Законность и сердечность // Русское обозрение. 1895. № 4. С. 900–916.
32. Spectator [Грингмут В.А.] Наши «национал-либералы» // Русское обозрение. 1895. № 6. С. 935–960.
33. Spectator [Грингмут В.А.] Памяти великого самодержца // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 7–13.
34. Spectator [Грингмут В.А.] Главная заслуга М.Н. Каткова // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 383–419.
35. Spectator [Грингмут В.А.] Истинное значение грамотности // Русское обозрение. 1895. № 12. С. 963–976.
36. Spectator [Грингмут В.А.] Николаевские времена // Русское обозрение. 1896. № 8. С. 521–535.
37. Spectator [Грингмут В.А.] Наша партия // Русское обозрение. 1896. № 3. С. 402–413.

Аннотация. Статья посвящена взглядам В.А. Грингмута на самодержавие и государственное устройство Российской империи по материалам его статей 1891–1896 годов в журнале «Русское обозрение». Историки почти не изучали ранний период публицистики Грингмута, его сочинения этих лет остаются вне поля зрения исследователей. Между тем именно тогда мыслитель выработал стройную систему взглядов с религиозным обоснованием самодержавной монархии, синтезом идей М.Н. Каткова и К.Н. Леонтьева, основанным на критике славянофильства и категорической враждебности к либерализму, парламентаризму и левым идеологиям. В статье показана глубина сравнительного анализа государственного устройства поздней Российской империи и западных стран в сочинениях Грингмута.

Ключевые слова: русское самодержавие, государственный строй Российской империи, парламентаризм, русский консерватизм, славянофильство, Владимир Грингмут, «Русское обозрение».

Maxim V. Medovarov, PhD in History, Docent, Associate Professor, Information Technologies in Humanitarian Studies Department, Lobachevsky Nizhni Novgorod State University. E-mail: mmedovarov@yandex.ru

The Problem of Autocracy and Russian Empire State Structure in Vladimir Gringmut's Publications in "Russkoe Obozrenie" Journal

Abstract. In the article the author examines the views of Vladimir Gringmut on the autocracy and state structure of Russian Empire on the basis of his articles published in 1891–1896 in "Russkoe Obozrenie" ("Russian Review") journal. Historians have hardly studied Gringmut's journalism of the early period; his writings of those years remain beyond the of range of interest of the researchers. Meanwhile, it was then that the thinker developed the harmonious system of views with religious justification of autocratic monarchy, a synthesis of the ideas of Mikhail Katkov and Konstantin Leontyev, based on criticism of Slavophilism and categorical hostility to liberalism, parliamentarism and leftist ideologies. The author of the article shows the deep comparative analysis of the state structure of the later Russian Empire and Western countries in Gringmut's works.

Keywords: Russian Autocracy, Russian Empire State System, Parliamentarism, Russian Conservatism, Slavophilism, Vladimir Gringmut, "Russkoe Obozrenie".

Обзор книги С.В. Лурье «IMPERIUM. Империя – ценностный и этнопсихологический подход»

(К десятилетию ее выхода в свет)

Эта книга была издана дважды приблизительно в одно время, в 2012 году. В некоем «самиздательстве» с пышным названием “Palmarium academic publishing” она вышла под названием «Империя как судьба. Имперская идеология и практика: этнопсихологический подход» [1], а в более солидном «АИРО-XXI» как «IMPERIUM. Империя – ценностный и этнопсихологический подход» [2]. В целом по содержанию они схожи, но различия есть в нюансах и выводах. Не знаю, насколько возможно эти издания сегодня найти и приобрести, но книга доступна на авторском сайте в word-формате в редакции, близкой к варианту «АИРО-XXI» [3]. В 2021 году автор книги Светлана Владимировна Лурье (Смирнова) безвременно скончалась, не завершив свой главный труд уже как православного культуролога и не дождавшись третьего, значительно переработанного издания книги «Ереванская цивилизация», где она выступает как этнокультуролог. Второе издание этой книги тоже можно найти на сайте автора. Правда, работая исключительно интенсивно, несмотря на нездоровье свое и супруга, Светлана Владимировна успела подготовить к печати ряд статей в тематические журналы, в том числе и для альманаха «Тетради по консерватизму», опубликованных в основном уже после ее кончины. Несмотря на, казалось бы, разностороннюю направленность этих публикаций и книг, их роднит синтетический подход и анализ многогранного ученого и православного человека. И самое удивительное, что актуальность их нисколько не уменьшилась, а необходимость обратить на них внимание не только академического, но широкого круга читателей остается настоящей, если не больше. Приглашаю внимательнее приглядеться и понять, о чем писала Светлана Лурье десять лет назад, что нашло место в ее книге «IMPERIUM...» и как это созвучно сегодняшней нашей российской проблематике.

В самом начале, ставя вопрос, почему одни народы создают империи, а другие нет, автор приводит главные признаки имперского народа.

Во-первых, это чувство, с которым народ жаждет создать, образовать вокруг себя империю, его интенсивность и, главное, готовность народа идти на довольно жесткие самоограничения ради встраивания себя в идеальный образ имперского народа.

Во-вторых, имперскость народа заключается в содержании мессианской идеи. Это становится все более очевидным по мере чтения и усвоения материала книги. Автор подчеркивает, что мессианство должно быть в принципе приемлемым для других народов, подпадающих под такое имперское образование. В противном случае возникает империоподобное, а то и империалистическое, по истмату, экономико-политическое образование, но не империя в полном, истинном смысле этого слова. За имперским народом непременно и неизбежно стоит обязанность и умение транслировать свою правду другим народам.

Гаспарян Олег Фрунзевич, инженер, сотрудник ереванских филиалов ЦНИИ МРП и МЭП СССР, в настоящее время на пенсии. E-mail: yezel0@gmail.com



За этими двумя *культурологическими признаками* имперскости выстраиваются и *этнопсихологические особенности* народа, присущие далеко не любому или любимому. Имперский народ должен обладать повышенной способностью к взаимодействию с другими народами, что является следствием наличия у него развитого культурного сценария межэтнических взаимодействий. Внешне это проявляется как инстинкт, позволяющий вести себя с представителями других этносов так, чтобы ненавязчиво привить им определенные культурные черты. Исторический опыт показывает, что такой инстинкт с веками может, увы, утрачиваться, но именно в нем, теплится третий признак имперскости народа.

Четвертый признак – тоже этнопсихологический – это способность к колонизации, то есть способность обживать на новых местах вне своего исторически компактного проживания. И колонизация эта не на штыках зиждется, а на городах и селениях. Именно народные поселения становятся форпостами империи.

И, наконец, *пятый признак* – умение выносить и преодолевать те внутренние противоречия, которые неизбежно несет в себе империя как всякий живой и сложный организм. Здесь требуется налаженный мощный *механизм отреагирования конфликтности*.

Итак, две культурологические и три этнопсихологические посылки образуют пять признаков имперскости народа.

Об империях написано немало литературы: художественной, исторической, научной, популярной, научно-популярной. Империи обширно представлены в самых разных жанрах изобразительного искусства и кинематографа. Но, похоже, мало кто правильно воспринимает, интерпретирует, различает эти империи по главным признакам. С империями, как и с культурой, вроде бы всё понятно, и все всё в целом и общем знают и правильно понимают. Но, прочитав книгу «IMPERIUM...» Светланы Лурье, начинаешь понимать, что не всё так очевидно и ясно. Империи не ушли в прошлое, они как государственные образования универсальны и даже совершенны. Интересно, что книга начинается диалогом с... ребенком, шестилетней дочерью автора.

Много лет назад, отвечая на вопрос, как расширялась Российская империя, девочка сказала: «Завоевывались не народы, завоевывались куски земли, а народы в них просто попадались». «До этого мы с Катей на эту тему не говорили – мала еще, и ничего подобного услышать она не могла». Потом маленькая Катя нарисовала сам процесс «завоевывания». «На листке бумаги появился небольшой кружок, должный обозначать сердцевину империи. От него пошли в разные стороны полукружия, которые Катя назвала “чешуйками”. Это и были те самые “куски земли”. Картина получилась довольно близкая к действительности и легла позднее в основание моего объяснения принципов русской крестьянской колонизации», – поясняет рисунок ребенка мама-культуролог.

Далее еще интереснее. «Я спросила: “А для народов, которые живут на этих землях, это хорошо?” “Хорошо, – безапелляционно ответила Катя. “А справедливо?” – “Справедливо, – успокоила она. – *Не хотели бы, воевали бы лучше*” <...> “Для чего их включают в империю?” – “Для того чтобы их страна была такой же большой, как наша, и чтобы их развитие включалось в наше развитие, а наше – в их”. Именно так она и сказала в свои шесть лет. “А то, что Союз распался, это хорошо?” – “Нет. Надо было отпустить только тех, кто этого на самом деле действительно хотел. А действительно этого хотела только Литва”. Тогда я восприняла Литву как собирательное название Прибалтики, однако в действительности Литва, имеющая опыт собственной антагонистической России государственности, действительно стояла особняком. “А тебе что, понравилось бы, если бы тебя завоевали?” – “А я об этом никогда не думала”, – отмахнулась она».

Отметим и заппомним. Шестилетний ребенок на рубеже 1980-х и 1990-х годов, видимо, слушая бурные дискуссии взрослых с родителями (время-то поздней «перестройки» и

начавшегося развала СССР, а родители были активными участниками тех движений начиная с защиты «Англетера» и заканчивая клубом «Перестройка» с рыжим тогда Чубайсом и пр. молодыми в ту пору экономистами), детским непосредственным восприятием укладывал в свою головку определенным образом всю эту совсем недетскую информацию, даже Литву запомнила (помните Вильнюс?).

Потом следует еще один интересный эксперимент с ребенком. Мама просит Катю нарисовать карту – ни много, ни мало! – империи. Ребенок, взглянув на большую карту мира, прикрепленную к стене (мама уже тогда геополитикой занималась!) начертил на листе контуры, сходные с СССР, *ничтоже сумняшеся прихватив все Черное море с проливами и Ближний Восток с выходами к морям Индийского океана!* Запомним и это. Но заметим, что спустя год подросшая Катя ничего из этого не помнила. Зато мама запомнила и подвела такую вот сермяжную правду под обоснование Российской империи: «Целостный образ вещей спонтанным образом доступен детям. Мы же, взрослые, можем подойти к нему только постепенно». Вот и мы запомнили и подошли вплотную к увлекательному и захватывающему повествованию об империях и их судьбах!

С самого начала нам заявляют, что апологии империи не будет, но есть исходная посылка, что империя – это благо! Признаюсь, для меня было поначалу неожиданно такое прочесть, поскольку мне, как и людям моего поколения, рожденным после Отечественной войны, столько нехорошего было преподнесено про империи, империализм, национализм, прочий загнивающий капитализм, что эта посылка показалась невозможной. Но при этом заявлено, что феномен империи будет рассматриваться с культурологической стороны да еще с убежденностью, что в империи – наше будущее. Автор не скрывает своей православной веры, понимая становление России как православной империи. И в книге показывается, что отступление от идеологии православия, а в советский период уничтожение православия и других религий с позиций воинственного атеизма окончательно разрушило и новоимперское образование, каким был СССР. Уже более тридцати лет назад на территории бывшей Российской империи образовались национальные государства со своими титульными нациями и... Российская Федерация – многонациональное государство с российским народом, где за русскими только недавно в Конституции была-таки закреплена их государствообразующая роль. Череда событий, во многом трагических, на всем пространстве Российской империи после распада СССР еще более наглядно показала, насколько далеки от истины наши представления о таких государственных формах, как независимое национальное государство, федерация или империя, российскую форму которой так усердно разрушали и преобразовывали большевики, потом коммунисты, теперь вот то ли демократы, то ли либералы, то ли еще какие глобалисты-трансгуманисты. Если понимать государство как политическую форму организации культуры этноса (этносов), то становится более очевидным и оправданным культурологический подход в истории государств.

Итак, автор пытается раскрыть нам логику образования империи. И с самого начала обращает внимание на центральный принцип империи: *«С нами Бог, разумеете, языцы, и покоряйтесь: яко с нами Бог»*. (Между прочим, и во времена языческой Римской империи главным понтификом стал император Октавиан Август.) Каким должен быть имперский народ, мы уже определили. Импульс империи задает вот такой народ. Он включает в свой жизненный, государственный круг другие народы, иногда с их согласия, а иногда и вопреки их воле. Имперская иерархия строится на всепроникновении этого принципа. По мере того, как империя набирает силы, эта иерархия трансформируется в наднациональную, и в этом состоит одна из целей имперского строительства! Государственные сановники из «инородцев» могут сохранять или не сохранять свою «этничность» – культурные и поведенческие особенности. Это, собственно, не важно. Гражданством империи националь-

ность как бы превосходит. В последние десятилетия в разнообразной «патриотической» прессе России развернулась бурная дискуссия о русской национальной доктрине, на что с немалой долей сарказма реагирует автор: «...наш русский национализм – не национализм, а карикатура на него! <...> Всё рожаем “не мышонка, не лягушку, а неведому зверушку”... Мы сформировались как имперский народ и поделаться с этим ничего невозможно, а главное – не нужно».

Далее, обозначая главные теоретические основы работы, выделяются два вида империализма: *миссионерский* и *коммерческий*. Но ни российская империя, ни империи западноевропейских стран XIX века не представляли собой в чистом виде тот или другой в территориальной экспансии, которая может быть культурно или прагматически детерминированной. При первой экспансии мы наблюдаем *имперское* действие, а вторая характеризуется действием *империалистическим*. Таким образом автор четко обозначил различие между имперскостью и пресловутым империализмом, замечая: «...было бы правильнее относить слово “империя” к результату не прагматически-детерминированной, а культурно-детерминированной экспансии... провести четкую грань между “результатом имперской экспансии” и “результатом империалистической экспансии” невозможно, как потому, что идеальные мотивы экспансии в жизни часто переплетаются с экономическими, так и потому что экспансия, внешне представляющаяся сугубо прагматически-детерминированной, может иметь на самом деле глубокие идеально-культурные корни (Британская экспансия в XIX веке – примечательный пример подобной смешанной экспансии). Определяя операциональным образом *имперское* действие как культурно-детерминированное (в отличие от прагматически-детерминированного *империалистического* действия), я выделяю две несводимые одна к другой составляющие культурной экспансии». Первая из них определяет механизм освоения народом новой территории, который выражается прежде всего в специфической для каждого этноса *модели народной колонизации*. Она вытекает из «этнопсихологической конституции» народа, то есть *психологически комфортного* для народа того или иного способа действия. Вторая составляющая следует из определенного выше центрального принципа империи, той идеальной сущности, которая лежит в основании данной государственной общности и может быть истолкована как ценностная максима – представление о должном состоянии мира. Центральный принцип империи всегда, имея религиозное происхождение, требует от имперского народа имперского же действия, а именно: определенного насилия над самим собой, подавления собственных непосредственных национальных импульсов. Бывает, что этот принцип вступает в противоречие с механизмом народной колонизации и не имеет законченного эксплицитного выражения, а лишь фрагментарное и ситуативное. Наконец, он в принципе нереализуем во всей полноте.

Далее в книге будут сравниваться два условно противоположных вида имперской экспансии – российская и британская. И речь пойдет исключительно об имперском действии. Экономические вопросы формирования империи разбираться не будут – это отдельная большая тема. Иными словами, во главу угла исследования в данной книге поставлены социокультурный и этнопсихологический подходы, а не политэкономический или политстратегический, присущий, как правило, злобе дня текущего. Хотя вольно или невольно читатель неизбежно будет сопоставлять настоящее положение вещей в России и мире с сутью вычитываемого в этой культурологической книге про империю в прошлом и их настоящим. Чтобы понять ценностное основание той или иной империи, необходимо обратиться к ее зарождению, к той ценностной доминанте, которая дала ей импульс к образованию. Хотя в процессе исторического развития те или иные международные «культурные доминанты» фатальным образом разрушают логику имперского строительства, дух империи занимает особенное место в традиции народа, существует в нем как «вещь в себе».

Немаловажно, что автор замечает существенное различие в подходах к проблематике империи в отечественной и зарубежной литературе, различие, не лишенное глубинной подоплеку, которая сама имеет не теоретико-идеологическое, а этнопсихологическое происхождение. Отечественные авторы отталкиваются от представления о некой ценностно обоснованной общеимперской норме, имеющей определенную онтологическую базу вне зависимости от того, каким образом различные исследователи понимают эту норму и как к ней относятся. Западные же авторы как-то субъективно-психологически рассматривают моменты имперского строительства, обращая немалое внимание на проблемы восприятия, мотивации, особенности межэтнических контактов. Да и фундаментом научных исследований, отечественных и зарубежных, является также собственный имперский опыт (или память о нем), а он у разных народов не одинаков. Отсюда и существенные различия не только в выводах, но и в восприятии действительности сегодня, что сильно затрудняет межгосударственные контакты между Западом и Россией.

На Западе сложились понятия и особенности восприятия мира, позволившие принять идею покорения удаленных народов для их подчинения интересам метрополии. Да и основа имперской власти зиждется, ни много ни мало, на ментальной установке колониста, не без расистских оттенков. Исследования имперских завоеваний сосредотачиваются на двух главных моментах: «колониальная ситуация» и корреляция культурной традиции имперского народа с государственной имперской программой. На Западе не без некоторого удивления обнаружили, что население колоний приняло определенные детали западной цивилизации, но отвергло ее как целое. Вместе с тем поведение европейцев в огромной мере определялось не их сознательно установленными целями, а логикой контактной ситуации, и в итоге колонисты делали не то, что изначально собирались делать. Да и колониальную ситуацию они определяют как «ситуацию взаимного непонимания», причиной которого следует признать «различие личностной структуры тех и других». Отсюда делается вывод, что два народа, колонисты и туземцы, находятся на разных стадиях цивилизации. И вообще, колониальная ситуация рассматривается априорно без взаимного понимания.

Взаимодействия колонизаторов и колонизируемых как бы предзаданы и мало зависят от того, что желают субъекты колонизации. Европейец, обосновавшийся на колонизируемой территории, не может оставаться просто колонистом, проживающим в среде какого-либо народа, как бы он к этому ни стремился. Он воспринимается как привилегированная персона. С момента своего поселения или с момента рождения в колонии он оказывается в ситуации, превращающей его в колонизатора. С таким же подходом западные ученые исследуют «колониальную ситуацию» и в Российской империи. И тут они тоже находят разногласия: каждое общество видит в другом отражение себя со своими политическими ценностями и понятиями, что и ведет к фундаментальному непониманию и нереалистичским ожиданиям с обеих сторон. Европейцы, видя себя исключительно цивилизаторами туземных народов, выработали комплекс «ориентализма», который в европоцентристской доминанте поставил между Западом и Востоком невидимую стену, делая адекватное взаимопонимание изначально невозможным. Европейцы, находясь внутри своей культурной традиции, породили «новый империализм» конца XIX – начала XX века с его мифологемой модернизации. Так, полагают, что британское владычество было выработано и отрефлектировано в английской новелле. Географические культурные разграничения между Западом и незападной периферией воспринимались настолько остро, что представление о разделении человеческого рода на управляемых и управляющих легло в основание европейского империализма. Хотя подготовка к строительству империи совершается внутри культуры, с чем трудно не согласиться, однако империи европейских стран сложились гораздо раньше, чем идеология империализма. В Британской Индии идеология империи формировалась параллельно жанру английской новеллы, что могло, конечно, повлиять

на эксплицитное проявление идеологии, но не на само имперское строительство. Систематизированная империалистическая идеология складывается постфактум, а ее взлет в реальности совпал с упадком империи.

В российской науке традиции исследования проблем империи сложились иначе. Если для Запада империя – это продукт особого взаимодействия между силами и институтами метрополии и периферии, то для России это сложно организованная универсальная система, способная оказывать уравнивающее воздействие на внутренние противоречия людской природы и функционально использовать их. Российская империя часто не столько давит на личность, сколько возносит самого ничтожнейшего из своих подданных на обыденно недостижимую для него онтологическую высоту. Как бы ни возмущались сегодня националисты всех ее окраин, ставших «суверенными государствами», это так и было в целом. А в СССР этот принцип был только гипертрофированно развит. Такой подход неизбежно ведет к выработке иного, отличного от распространенного в западной научной литературе, взгляда на характер и мотивацию имперского строительства.

Существенно особенной характеристикой империи в России оказывается не внешняя экспансия, как то видят все без исключения западные исследователи (да и не всякая экспансия приводит к созданию империи). Империя в России создается отношением между ценностями локальных, этнических, конфессиональных и тому подобных групп и тем единым «пространством нормы», куда интегрируются все эти группы, утрачивая, как правило, свой суверенитет. В основе интеграции лежит наличие единой силы, единой власти, образующей это «пространство нормы». В России говорят о нравственных правовых постулатах как обязательной социальной норме, вносимой в общественное бытие покоряемых народов. И они прямым образом соотносятся со «спасением душ», а имперское пространство соположено с внешней мудростью разумного управления и жизнеустройством как «вселенское мироуправство».

Однако западный и российский подходы не исключают друг друга, напротив, они взаимодополняемы. Но в поле зрения русских исследователей попадает прежде всего *культурно детерминированный* тип экспансии, а в поле зрения западных – *детерминированный прагматически*. Иными словами, мы наблюдаем *миссионерский* и *коммерческий* империализм. При этом в силу некоторых факторов, непосредственно связанных со спецификой самой основополагающей мифологемы Британской империи, религиозная подоплека британского имперского строительства менее выражена, чем у российского. Большая онтологичность, характерная для российского феномена империи, объясняется тем, что чисто экономические обоснования российского имперского строительства выглядят откровенной натяжкой, а религиозные корни, в частности, непосредственное заимствование у Византии идеи Православной империи слишком очевидны. Да и Российская империя на протяжении всей своей истории подвергалась внешним культурным влияниям, которые в чем-то определяли структуру русской государственности, в большей мере, чем Британская. Россия в большей степени была преемницей Золотой Орды, а не Киевской Руси, а с XVIII века оказалась под значительным влиянием Запада. Византийская идея сменялась славянской, трактуемой в категориях европейской культуры. После выдвигается европейская модель империи. И хотя анализ исторического материала показывает, что на протяжении всей истории Российской империи византийская доминанта имплицитным образом играла решающую роль в ее формировании, нельзя сбрасывать со счетов и влияние того, что может быть названо *культурными доминантами эпохи*.

Методологии изучения феномена империи меняются, предпринимаются попытки разработки ее теории. Сегодня популярны такие подходы, как анализ «имперской ситуации» и «имперской истории». Изучение «имперских историй» помогает пониманию того, что имперский опыт обогащает варианты управления разнообразием, способствует лучшему

пониманию текущих событий. А конфликты между концессиями и культурами, сословиями и классами были присущи всем имперским режимам, особенно России. Эмпирические исследования империй позволяют делать важные обобщения, создают методологические основания для анализа комплексных, композитивных и неравномерно организованных обществ, чем, собственно, и являются империи.

«Имперская ситуация» характеризуется сосуществованием нескольких альтернативных социальных иерархий с неопределенным или множественным «курсом взаимной конвертации». Новая «имперская история» – это не история как таковая, не совокупная историческая эмпирика сама по себе, а метод описания исторической реальности принципиально гетерогенного, полиэтничного и мультикультурного общества современной империи. Очевидно, что игнорирование «нации» сегодня делает анализ одномерным, а игнорирование «имперскости» может вдруг проявиться в самом неожиданном месте. Нация – это относительно *гомогенное* пространство универсальных прав, обязанностей, культуры и языка. Империя – это принципиально *гетерогенное* пространство. Реальность всегда находится между этими двумя полюсами, но ближе к одному или другому, и игнорирование этой оппозиции не позволяет понимать и описывать историческую динамику ей адекватно.

Отмеченный подход позволяет разрабатывать «теорию империи» – «империологию». Новая имперская история – это попытка рассматривать прошлое как открытую динамическую систему в состоянии неустойчивого равновесия, с пониманием, что империя – это принципиально гетерогенное пространство. Новая имперская история, воплощая археологию знания об империи, позволяет четко увидеть, как происходит государственная апроприация общего прошлого в полиэтничных регионах и городах. Именно археология знания об империи позволяет восстановить «палимпсест» социальных идентичностей (региональных, конфессиональных, сословных), которые обычно встраиваются в парадигму строительства нации или класса/конфессии. Она же делает возможной контекстуализацию современного процесса конструирования национального (государственного) прошлого, его историографию как целенаправленное действие и инструмент сегодняшней политической борьбы.

В исторических исследованиях «по-старому» феномена конкретной империи и кажущаяся самоочевидной описательная функция категории «империя» всегда мешали обобщению и теоретическому осмыслению «имперских формаций». Сегодня уже можно встретить критический анализ феномена империи через «когнитивный поворот» к империи как категории анализа и контекстобразующей системе языков самоописания имперского опыта. Этот «когнитивный поворот» в осмыслении империи созвучен «когнитивному повороту» в области исследований национализма. Сегодня предлагается сосредоточиться на имперском опыте, то есть реальном или семантически сконструированном столкновении с различиями, и на тех аспектах неравенства и дисбаланса власти, с которым это столкновение обычно связано. Ричард Уортман предложил новый – «отстраненный» – взгляд на понимание роли империи и имперского суверенитета в российской истории. Ранее образ имперской власти, основанный на эпосе и «риторической правде», оказался плохо совместимым с миром современной рациональности, идеологии и политики. Уортман разработал более динамическую модель конструирования и маркирования имперского опыта. «Имперская ситуация» в этом случае характеризуется напряженностью, несочетаемостью и несоразмерностью языков самоописания разных исторических акторов, но дает более точное выявление исторически сложившегося разнообразия как главной характеристики имперской ситуации. Это разнообразие оказывается неравномерно локализованным, многоуровневым и динамичным.

В новейших исследованиях отмечается, что Российская империя отличалась от империй других европейских государств XIX – начала XX веков по трем основным параметрам:

1) периферии других империи (за исключением Австрийской) в большинстве случаев состояли из земель и народов, удаленных от соответствующих метрополий на тысячи морских миль; территория же Российской империи, напротив, непрерывна (если не считать краткосрочное обладание аванпостами на побережье Аляски и Калифорнии);

2) за исключением опять-таки будущих самоуправляющихся доминионов Британской империи, остальные европейские державы рассматривали свои имперские владения как неассимилируемые зависимые территории, пригодные лишь для эксплуатации и «патерналистского» наставления на путь «цивилизации»; Россия, напротив, рассматривала свои владения, за возможным исключением Туркестана, как расширение метрополии, составную часть сообщества, открытую там, где это было возможно, для постоянного поселения русских;

3) в других империях подвластными землями и народами управляло государство-нация, империя же Романовых, подобно Габсбургской, представляла собой политику более старого типа – династическое государство, характеризующееся подчиненностью всех одному правителю (в каждом из этих случаев правитель принадлежал к династии, связанной с одной из территорий, находящихся под его скипетром, – это австрийские герцогства в случае Габсбургов и Московское княжество в границах XVI века в случае Романовых, такая ситуация ничего общего не имела с властью государства над зависимыми территориями).

Российская империя походила на классическую империю, известную истории тем, что она состояла из смежных владений и ставила перед собой цель поглощения или интеграции своих периферий, а также по своей династической природе. От нормы отклонялись европейские колониальные империи Нового времени, а вовсе не Россия. До пришествия национализма государство определялось исходя не из населения, а земли или земель, подвластных одному правителю или правящей группе. Подобно России XIX века, Англия и Франция периода Средневековья и раннего Нового времени включали в себя земли с разным историческим прошлым (хотя и в рамках одного западнохристианского общества), населенные разными этническими группами. Несмотря на то, что Англия и Франция были империями в любом значении этого слова, они уже начали эволюционировать в архетипические европейские национальные государства. И современные государства-нации – это бывшие империи, которые преуспели в деле сплочения разных народностей в одну нацию.

Новое понимание феномена империи формировалось историческими нарративами, прототипами великих империй прошлого, каждая из которых, проживая свою уникальную историю, влияла на развитие других имперских формаций. Особенное влияние оказали сюжеты возникновения и распространения наследия классических империй древности. Так, Римская империя стала архетипической для современного исторического воображения. Империи Нового времени рассматриваются как новые формы организации пространства и гегемонии, возникшие после Вестфальского мира и Французской революции. Они основаны на неформальном колониальном господстве, коммерческих связях и современных технологиях. Этот тип империи оказывается вполне совместимым и даже взаимосвязанным с идеей суверенного национального государства, распространяющего военное и экономическое влияние за пределы своих границ.

При традиционном подходе империи обладают заранее предрешенными, как правило, негативными качествами, что не позволяет разглядеть специфику имперских действий и имперской логики. При новом подходе взгляд на империю нейтрален, он открыт для изучения самых разных аспектов имперского строительства и имперской практики и позволяет делать совершенно новые выводы об империи как о политико-культурном феномене. Новый подход утверждает, что имперская ситуация могла и может сложиться в разное время и во многих регионах мира. Империи не только наше прошлое. Империя может быть и нашим настоящим, и нашим будущим.

При сравнении Римской, Византийской и Российской империй прослеживается преемственность центрального принципа империи, его изменения и развитие в процессе *Translatio Imperii*. Это позволяет лучше понять идеальные (и идеологические) основания становления Российской империи. Рассматривается также Британская империя во взаимодействии с Российской в пограничных ситуациях.

Римская империя выделяется своим универсализмом. Она претендовала на то, чтобы быть не просто государством, а государством вселенским, единственным во вселенной, совпадающим по своим масштабам со всем цивилизованным миром. Римская империя мыслила себя не как государство, а как все цивилизованное и политически организованное человечество. Все, что оставалось за ее пределами, было варварским. До сего дня Римская империя сохраняется не воспоминанием о политическом образовании, замечательным по своим размерам, подобно империи Александра Македонского, а идеей о том, что пребывание людей, разделенных на множество групп, ненормально. Истинная организация одна, и она есть Римская империя. Да и Рим не представлял себя государством в современном понимании, как одно из государств вокруг. (Поначалу их, собственно, и не было.) Хотя сочетание универсализма с изоляционизмом и сакрализацией общественно-государственной жизни было свойственно и другим имперским традициям, таким как Древний Египет, Персия, Древний Китай, специфика реализации имперского принципа отличала и выделяла Римскую империю среди всех предшествовавших и современных ей империй. Она была многоэтничной, но этнические различия в ней не имели никакого политического значения. Политический порядок парил над этническими различиями, подобно тому, как сегодня цивилизация парит над национальными границами. Римская империя дала идеальную модель формы для империи. Содержание центрального принципа Римской империи наполнялось симбиозом латино-римской и греческой культур. И последняя служила базой, материалом, из которого лепился образ империи – так закладывался сам принцип заимствования империи, ее *транскультурности*, что впоследствии сделало возможным формирование понятия «переноса империи» – *Translatio Imperii*. Таким образом, культурное основание, на котором строилось имперское здание, было заимствованным. Рим являлся частью эллинистической цивилизации в культурном и религиозном отношении, и потому греческая культура воспринималась как цивилизация, а Греция была ее первой хранительницей. Римский государственный гений постепенно трансформировал эллинскую модель города-государства в модель вселенской империи: принципы эллинистической монархии проявляли себя в имперских (всемирных) рамках и находили свое выражение в Римском праве.

Идеи эллинистической монархии сказывались на статусе Римского императора: идея благочестия, религиозного долга императора, все более и более доминирует божественность власти императора, а в IV веке Император попадает под защиту Христианского Бога. Отношения между человеком и богами, императором и богами, богами и империей, получив особую римскую специфику, трансформировались в отношения с Троициным Христианским Богом, явственно проявившись в Византийской империи. В Римской империи отношения граждан империи с богами были регламентированы государством, и государство строго надзидало за их «правильностью», и «сакральное право» – *iussacrum* – составляет часть «публичного права» – *iuspublicum*. Религия сопряжена с государственной жизнью настолько тесно, что оторванная от нее почти лишалась своего содержания. Римская государственная религия не имела смысла без римского государства, у нее не было задачи, отличной от задачи государства – она и есть *religiocivilis* в собственном смысле!

Все это сказывалось на внешней политике Рима, в частности, на понимании внешних границ империи. Границы определяют пределы сферы деятельности имперской администрации, а также пределы стран, имевших местных правителей, но находящихся

в сфере римской юрисдикции, реально или номинально признаваемой. Римская дипломатия формировала сложную структуру геополитического пространства по периметру империи в целях создания специфической буферной зоны (лимитрофной полосы в современной российской терминологии). Рим имел «дипломатические отношения» только с государственно-племенными образованиями, которым он покровительствовал. (Так англичане в Индии покровительствовали своим раджам.) Империя жила не среди народов, а в окружении варваров!

Римская империи образца *Pax Romana* для Византийской оставалась единой и единственной империей языческих времен с истинно религиозным значением земного образа единого и единственного Царствия Божия. Идея провиденциального значения вселенского *Pax Romana* была выражена в знаменитой рождественской стихире, которая пелась на богослужениях византийцами и поется славянами по сей день: «*Августу единогоначальствующу на земле, многоначалие человеков преста...*». Если такое значение для Православия имела языческая Римская империи, то несравнимо большее значение Византийская империя имеет для православного мира и сегодня. В основе Византийской империи мы находим идею земного отражения Царства Небесного, и правление императора есть выражение Божественного господства. Единая императорская власть, уподобляется власти Бога, а империя есть земной образ (икона) Царствия Божия. В своем идеале Византийская империя – это сообщество людей, объединенных идеей Православия, то есть правильной веры. Так преодолевается разделение на языки, этносы, культуры, которое было следствием греха – попытки человечества самовольно достичь Небес, построив Вавилонскую башню.

Красной нитью через всю историю Византии проходит неприятие любого национализма идеологами империи, и после победы монахов-исихастов утвердился идеал христианской ойкумены с центром в Константинополе. Роль императора традиционно определялась в понятиях римского и христианского универсализма... Афонские монахи во многом укрепили позиции Византии как «царицы городов» – по-славянски «Царьграда» – и «римский» универсализм, олицетворяется этим городом. Византийская империя мыслила себя как единственное и единое государство всех православных народов. Политическая мысль Византии исходила из того, что император есть «космократ», чья власть в идеале распространяется на всю ойкумену, весь цивилизованный мир. И в русской летописи императору тоже отводится наивысший ранг в христианском мире – более высокий, чем ранги местных князей. В конце XIV века в письме к Василию I, князю Московскому, константинопольский патриарх Антоний IV указывал: «Невозможно, чтобы у христиан была церковь и не было императора... Святой император не похож на других правителей и владык других земель... Он есть освященный базилевс и автократор римлян, то есть всех христиан».

Византийский центральный принцип империи свое совершеннейшее воплощение нашел в идеальной концепции «*симфонии*», созданной императором Юстинианом. Дихотомия, что Божье, а что кесарево, не проявлялась остро в *Impereum Christianum* Восточного Рима (в отличие от Западного) и становилась актуальной, только если император впадал в ересь. Принцип Православия главенствовал в империи – именно он определял легитимность любых ее установлений, именно он обеспечивал основание и для ее универсализма, и для ее изоляционизма. А император, отступивший от православия, подлежал устранению вплоть до убийства.

Византия особое внимание сосредотачивала на контроле над народами и племенами, проживающими вдоль ее границ. Ее внешняя политика, по сути, была политикой пограничной. А дипломатия была «наукой об управлении варварами», и главной задачей византийской дипломатии было заставить варваров служить Империи. Варварам, например, давали земли, где они селились на положении вассальных союзников (федератов).

Запомним: федераты – это *вассальные союзники*. Так одни варвары защищали Империю от других. В политике тема монашеской традиции была сродни «политическому исихазму». В частности, результатом такой монашеской политики и стала Куликовская битва: идея решительного боя татаро-монголам вызревала в кругах византийского монашества Руси. Ими же «взрачивалась» Московская Русь как оплот Православия на Севере и возможная преемница Византии. Этнические различия между монахами редко выходили на первый план, между исихастами разных стран существовали прочные личные связи. В монашеской среде, преданной идее универсальной империи, и вызревает постепенно принцип *Translatio Imperii*.

Постепенно простая Римско-Константинопольская преемственность сменилась более сложной концепцией *Renovatio Imperii*, а именно: Византия – это Рим новый и обновленный, призванный обновить Рим древний и падший. Еще Константином Великим местопробывание империи было перенесено из Рима в Византию (впоследствии ставшей Константинополем). На византийскую почву было перенесено и римское право. И «Код Юстиниана» был обнародован на латинском языке – таким образом, публичное право Византии оставалось основанным на установлениях императоров Древнего Рима.

Структура византийского общества разительно отличалась от средневекового Запада с его наследственной аристократией. В Византии, хотя каждый человек был винтиком в едином государственном механизме, существовала практически неизвестная средневековому Западу социальная мобильность: любой свободный гражданин в принципе мог занять любой государственный пост вплоть до высших. С самого начала все чиновники Византийской империи были не частными слугами сеньоров, как на Западе, а представителями публичной власти – «слугами государства» («василевса»), их отзыв, смещение и назначение были актами государственной власти. Основным юридическим принципом византийской системы организации государственного аппарата стал принцип всеобщей сменяемости должностных лиц. Функционирование государственного аппарата империи было рассчитано на «социальную динамику» византийского общества и само порождало эту динамику.

Россия заимствовала у Византии (а через нее у Рима) практически все наиболее важные компоненты центрального принципа империи, претерпев метаморфозы во внешних их проявлениях, более соответствующих эпохе и географическому положению новой империи, новой «имперской ситуации». Вплоть до Флорентийской унии с католиками (1438–1439) для русских константинопольский император был символом мирового христианского единства. После падения Константинополя (1453) русским представлялось, что они остались единственным православным народом в мире. Русь пережила это как собственный драматический опыт. Однако изначально оставаясь государством среди других государств, она вела активную внешнюю политику и не только приграничную. Русский изоляционизм был чисто психологическим, но от этого не переживался менее остро, и мир неправославный воспринимался, конечно, не варварским, но погрязшим в грехах и заблуждениях, и, по сути, не было большим преувеличением видеть, что границы России очерчивают в ее представлении почти весь цивилизованный мир, то есть мир, сохранивший благочестие и не поддающийся власти дьявола. Империя превращалась в инструмент ограждения православного (и потенциально православного) пространства и механизм поддержания внутри него определенной дисциплины, как бы порядка внутри монастыря. Империя выступала не столько с экспансией, сколько с обороной, призванной закреплять то, что было достигнуто иным путем, защищать от внешних посягательств и внутренних нестроений православный мир. Задачей государства было и расширение зоны потенциального Православия, хотя вплоть до XVIII века Россия не знала подобной миссии в целенаправленной государственной деятельности, как не знала ее и Византия. Задачей

государства было устанавливать границы Православного царства, а обращать туземное население в Православие – это дело Промысла Божьего. И примат религиозных мотивов над национальными и прагматическими обнаруживался в российской политике вплоть до начала XX века.

Специфический универсализм Российской империи выразился в том, что в ее пространство включались мусульманский, буддийский, католический и протестантский миры – эти регионы с разными вероисповеданиями на общих основаниях входили в состав империи. Последняя как бы втянула в себя все разнообразие и все религиозные противоречия мира, стремясь «отыграть» их и победить внутри самой себя. Если гражданство Византии в значительной степени зависело от православной веры, то в России, где Православие занимало не менее значительное место в государственной идеологии, гражданство и все связанные с ним права давались по факту проживания внутри границ империи, как бы в преддверии обращения подданных в Православие. От подданных империи требовалось обретение всех гражданских добродетелей в надежде на то, что обращение в Православие произойдет со временем скорее по Божьему Промыслу, чем благодаря человеческим усилиям. Для русских психологически государственная граница как бы отсекала завоеванные регионы от остального мира, устанавливая непроницаемый барьер. (Если Советский Союз ставил между собой и внешним миром «железный занавес», то Российская империя этого не делала.) Главным недостатком такой психологии в политике было то, что российские мусульмане воспринимались в контексте внутренних отношений Российской империи. Станным образом предполагалось, что они привыкнут к новым условиям, сойдутся с русским православным населением и в конце концов пожелают слиться с ним. Вовсе игнорировалось то, что мусульмане продолжают оставаться частью исламского мира и связь с ним может усиливаться во вред единству и универсализму империи.

Российская империя не имела идеологии, которая отражала бы изменившееся положение дел. ИмPLICITно оставалась актуальной Византийская имперская идеологема. А с петровских реформ вопрос имперской идеологии (в отличие от идеологии самодержавия) в России не обсуждался. Так, в XIX веке подавляющее большинство русской образованной публики мыслило или пыталось мыслить в европейских категориях, и для выражения имперской идеологии Византии и идеи «переноса империи» трудно было найти подходящие слова или образы.

Но и в XIX веке сохранялись важнейшие принципы имперского действия, унаследованные от Византии. ИмPLICITно проявлял себя взгляд на империю как на икону Царствия Божия, как на государство, имеющее мистическое основание, а потому являющееся уникальным, а не одним из многих государств мира. Более того, в России не столько подражали действительной Византии, сколько идеализировали ее, создавая монархическую власть в гораздо более чистой и более выдержанной форме, нежели в самой Византии. Но в России тем не менее не установилась та «симфония» власти императора и патриарха, которая по крайней мере временами достигалась в Византии. Хотя царь не имел права голоса в догматических вопросах, как византийский император, но представления об «имитации» царем Божественной власти были развиты в России едва ли не более интенсивно, чем в Византии, также оставляя принципиальную возможность цареубийства. В целом же государственное устройство России до петровских реформ сложилось не без влияния Золотой Орды, но многое в государственной структуре России, имея восточное происхождение, могло быть воспринято и от Византии, которая являлась вполне восточной империей в смысле своего государствоцентризма. Византийский дух не стал препятствием для заимствования у Золотой Орды отдельных (хотя и многочисленных) элементов государственной структуры – они вполне вписывались в ту идеологему империи, которую Византия привнесла в Русь. Но русские проигнорировали доставшееся Византии по наследству

римское право. Однако можно согласиться, что само совмещение принципов культурного универсализма и политического изоляционизма, впервые в полной мере воплотившееся в Древнем Риме, оставалось вполне действенным в России вплоть до большевистского переворота, а то и после.

С некоторой осторожностью можно утверждать, что имперская система во многих своих аспектах не зависит от этнической и психологической специфики. Индивидуальным, особенным выступают способ усвоения имперских доминант и пути их реализации. Последние связаны, в частности, с моделями народной колонизации, особенностями восприятия и освоения территории. Но центральный принцип империи остается автономной составляющей имперского комплекса, он определяет каркас здания империи, а народная жизнь встраивается в него, подстраивается к нему.

В книге анализируются особенности проявления византизма во внешней политике России в XIX веке. Показан драматизм ситуации «стояния в Сан-Стефано», у стен Константинополя, когда турки были повержены. Александр II совершает тогда самый иррациональный поступок, какой только можно себе представить. Он отправляет в ставку главнокомандующего сразу две депеши: одну с приказом штурмовать турецкую столицу, другую с приказом не штурмовать. Вскоре следует поспешный отвод войск от Константинополя – подалее от соблазна. Нет ни одного другого направления в русской политике XIX века, где столь явно проявлялись бы подобные колебания, алогичности, противоречия, как вдоль геополитического вектора, идущего от Москвы на юг через Балканы, Константинополь, Палестину, Эфиопию. Случилась и крупная ссора с Болгарией, после кровопролитной войны за нее, ссора, которую легко можно предвидеть и, может быть, избежать, но которую просто не хотели предвидеть. А Крымская война для России, фактически за право покровительства над Святыми Местами и та «имперская ситуация» вовсе не была лишь эвфемизмом, призванным скрыть какие-то другие, более низменные причины. Или попытка России установить бескорыстную дружбу с Эфиопией, страной, которая всеми другими державами рассматривалась исключительно как объект для колонизации. Никаких подобных «сантиментов» на иных направлениях русская политика не знала и не проявляла. Данный геостратегический вектор имел для русской политики особое идеальное наполнение. Не видеть этого может и не хочет только тот, кто смотрит на империю исключительно как на политэкономическое явление. Но таковой не была ни одна империя. И туманный Альбион тоже имел свою идею, но ее не видели или тщательно маскировали меркантильными экономическими интересами, имевшими отношение к позднейшей идеологии империализма. Свое идеальное основание имела также империя Французская. Несмотря на внешнюю схожесть Британской и Французской империй конца XIX века, каждая из них была своим особым миром, принципиально отличающимся один от другого. И конечно, своим особым миром была империя Российская.

Балкано-константинопольская геостратегическая линия существовала в XIX веке как рядоположенная с другими линиями русско-английского соперничества на Востоке, такими как памирская, персидская и армянская, и являлась одной из зон наивысшей внешнеполитической активности этих держав (позднее и Германии). Являясь сферой внутривосточной, она как бы вообще была сферой внутренней политики Российской империи. Кроме того, идеальные мотивы и мотивы прагматические были переплетены здесь в тесный клубок, и в каждый конкретный момент мотивация могла быть то одной, то другой. Как соотносились между собой идеальные и прагматические мотивы на различных векторах русской экспансии, в чем была особенность русской экспансии внутри православного мира, в чем была причина ее трудностей и противоречий, насколько эти противоречия были связаны с самой идеологией Российской империи, а насколько были следствием особых идеологических доминант, характерных именно для XIX века и Восточного вопроса – вот

перечень вопросов, которые раскрывает автор. Константинопольская линия в Восточном вопросе несла на себе основную идеологическую нагрузку.

Персидская линия связана с борьбой за выход России к «теплым морям», а именно: к Персидскому заливу. Она имела очевидно прагматическое значение, в ее основе лежала экономическая выгода России и только она. Памирская линия также имела экономические основания, кроме того, и это даже более существенно, – основания политические: продвижение в сторону Индии на каждом своем этапе было мощным средством для шантажа Англии в Восточном вопросе. Что касается армянской линии, то, с одной стороны, она была параллельна и как бы дублировала персидскую, а с другой – могла стать для России обходным вариантом константинопольской линии. В России понимали, что для упрочения своей власти в Дарданеллах ей придется занять по меньшей мере всю Малую Азию, присоединяя к русскому уделу Царьград с его областью. Целью ставилось слить приобретение Царьграда с главной массой русских земель. Подмена религиозных идеалов национальными стала перманентной для конца XIX века. И автор обозначает и проясняет ряд геостратегических линий Российской империи.

Под идеальными геостратегическими линиями понимаются такие векторы экспансии, прежде всего культурной, которые вытекают из религиозного основания имперского строительства. И южный вектор экспансии для Российской империи сохранял немалые религиозные основания, что достаточно убедительно раскрывает автор. Понимается, что знаменитое письмо псковского монаха Филофея, написанное Великому князю московскому Василию III, положившему начало Русскому царству, в первых годах XVI века, было скорее апокалипсическим, чем политическим, и по тону, и по контексту: «Москва – Третий Рим, четвертому не бывать!». Да так еще и потому, что конец мира ожидался тогда очень скоро. Задача России состояла, да и остается пока, в защите и сохранении на земле Православия, хотя в церковном понимании Третий Рим (Святая Русь) – понятие чисто эсхатологическое. Переходя в сферу политического словоупотребления, идеологема «Третьего Рима» отчасти теряла эсхатологический смысл, но приобретала привязку к имевшимся государственным формам и неизбежно разворачивалась в политическую программу, корнями связанную с имперской программой Второго Рима – Византии. Расширение пределов Третьего Рима не просто подразумевалось, но худо-бедно проводилось вплоть до рокового Октября 1917-го.

Реинтеграция Византийского мира не обходилась без проповеди, но проповедь эта была особого рода – тем, кому когда-то православие уже было проповедано, но кто по тем или иным причинам отпал от него. Так добивались если не политического, то духовного единства, объединения народов, сохранявших православие или вставших в ересь. В силу самой византийской традиции религиозные представления получали и политическую проекцию. Автор на примере активности в южном направлении показывает, как проявляются в геополитике религиозные установки носителей имперского сознания и как формируется государственная политика, более или менее выражающая и главный принцип империи. Геополитическая линия Балканы – Константинополь – Святая Земля – Эфиопия становится стержнем конфронтации двух идеологий: «византизма» и «панславизма». Разворачивается арена столкновения центрального принципа Российской империи, принципа религиозного и принципов национальных: национальных по форме и интернациональных по содержанию, ибо национальные идеологии различных народов империи зарождаются как раз в это время, и они похожи, как капли воды. Русская политика на Балканах, да и всюду, должна иметь в своем основании заповедь апостола Павла: в церкви «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:11). Все православные – родные братья по духу, потому и отношение ко всем братьям должно быть одинаковым и беспристрастным, о чем не раз заявляло русское правительство, но не всегда этому следовало.

Модой на национальную идею во многом объяснялся и энтузиазм по поводу объявления Балканской войны 12 апреля 1877 года: воинственная горячка охватила всех, все хотели быть причастными к делу, чтобы помочь братьям-славянам. Народная реакция была несколько иной, гораздо более сдержанной, менее эмоциональной, зато война воспринималась именно как война за веру. По мнению крестьян, вся загвоздка в англичанке. Чтобы вышло что-нибудь, нужно соединиться с англичанкой, а чтобы соединиться, нужно ее в свою веру перевести. Не удастся же перевести в свою веру англичанку – война. Идеальная доминанта православной империи глубоко запала в сознание, душу народа, а правительство и образованная общественность уже изрядно заражены политико-национальными мотивами. Балканская война для народа – это война за веру, но война с Англией, у которой Турция только марионетка. Народное толкование, по существу, верно отражало реальное положение вещей. Но война эта показала, что европейский национализм возрос и на русской почве.

В вопросе о значении для России Константинополя столкнулись все возможные идеологии: прагматически-этатистская, национально-панславянская, православно-византийская – и все сходились во мнении, что Константинополь не может оставаться просто русской колонией и, возможно даже, освобождение от турок Константинополя было делом для России небезопасным. А К.Н. Леонтьев и вовсе полагал, что образование одного сплошного всеславянского государства стало бы началом падения царства Русского, Российской империи под натиском более молодых и энергичных славянских племен.

Странная и удивительная картина складывалась к концу XIX века. Не останавливали ли, скорее, страх перед «роковым городом» невозможность разрешить его судьбу? Захват Константинополя ставил в какой-то мере под вопрос нашу собственную идентификацию. И что же должно случиться с Третьим Римом после возвращения Рима Второго? Государственная и религиозная составляющие идеологии Третьего Рима не противоречили одна другой, по крайней мере до тех пор, пока государство продолжало мыслиться как инструмент для укрепления Православия, а не наоборот. Но Константинополь был тогда, словно недозревший плод, который очень хотелось проглотить, но который слишком очевидно мог вызвать несварение желудка. Сегодня возможно понять «имперскую ситуацию» и нервную противоречивость русской политики в Восточном вопросе, дополнительно усиливающуюся славянофильством с его огульным политическим идеализмом и ростом прагматического этатизма, не особенно учитывающего идеальные начала во внешней политике. При всем при этом «византийская» идеология претворялась в жизнь.

Но не все в политике империи является следствием ее центрального принципа. «Имперская ситуация» складывалась заимствованием государственных форм и методов управления, идеологии, популярных в то или иное время, всего, что можно было бы назвать «культурными доминантами эпохи», которые зачастую грозили фатальным образом разрушить логику имперского строительства, заданную центральным принципом, формы и методы управления. При всей такой противоречивости «имперской ситуации» византийская инерция не могла продолжаться до бесконечности. Империя существует, пока есть люди, для которых ее ценностные доминанты соотносятся с предметом их личной веры, которые являются живыми носителями религиозных оснований империи.

Случаются резонансные ситуации, когда главный принцип империи вдруг выплескивается в бушующем море политических страстей, что и произошло в Балканскую войну. Тогда были люди и народ, в массе своей мыслящие и действующие в одном южном направлении, русские войска дошли до самого Константинополя, но резонанс спал, и все застопорилось, начался откат. На протяжении всего XIX века шел очень медленный и болезненный процесс духовного и душевного сближения народов бывшего Византийского мира, и Балканская война дала такой вот резонанс. Но процесс этот и ранее имел очень серьез-

ные срывы, а переход Болгарии в сферу влияния Германии был серьезным потрясением главного принципа Российской империи. Потеря была огромная, и эту потерю не удалось предотвратить потому, что на болгар смотрели через розовые очки славянофильства.

Мы наблюдали ярко выраженную церковную струю в российской политике, ее влияние было достаточно ощутимо, и она вполне органично вписывалась в общий контекст внешней политики Российской империи, практически не встречая сильного противодействия до Адрианополя с Сан-Стефано и Берлинского конгресса. Константинопольское направление на протяжении почти всего XIX века встречало поддержку и со стороны царской фамилии.

В книге есть присущая автору особенность: в плавно излагаемое повествование по теме вдруг включаются теоретические положения, способствующие правильному пониманию всего контекста далее и, что важно, сильно актуализирующие вопросы, казалось бы, прошлого. Так, очередная глава в книге посвящается вопросу организации пространства в ходе взаимодействия империй в их целостности – исключительно полезное включение, «расставляющее точки над *i*» при описании империй, их разновидностей, определяющее и способы колонизации, и противоборства между империями. Весьма полезная краткая «энциклопедия» по некоторым вопросам геополитики. Это действительно стоит прочитать и принять к сведению, чтобы лучше и полнее понимать, что было, что и как сегодня происходит на планете в целом и в отдельных ее регионах и почему регионы становятся вдруг или надолго остаются горячими.

В случае Восточного вопроса роль сначала России и Англии, затем России, Англии и Германии (Франция тут всегда была второстепенной) как участников геополитического процесса легко ассоциируется с игровым полем. Функции территории взаимодействия держав имеют смысловое и как бы «игровое» значение, при котором участки земли, отдельные области (с народами, а то и государствами на них) приобретают в процессе соперничества держав те или иные свойства, как правило, без решающего значения желания или насущной потребности местного (туземного) народонаселения. Поскольку в книге освещаются империи и взаимодействия России и Британии, то они и служат для иллюстрации особенностей и принципов организации геополитического пространства в регионах их соприкосновений. Противоборствующие державы совершают ходы и контрходы на обширных территориях – напрашивается аналогия с шахматами на огромной доске. Только доска эта расчерчена не правильными квадратами, а горами, долинами, реками, традиционными торговыми путями и перекрестками, наконец, тут живут народы и племена, имеющие разные культуры и характеры. Любое геополитическое действие не может не принимать в расчет этих обстоятельств такого вот «игрового поля». Империи как геополитические субъекты сами, так сказать, из «подручного» географического, человеческого, культурного материала, имеющегося на арене геополитического соперничества, стремятся создать свои «шахматные» фигуры. «Разметка» геополитического поля складывается из функциональной нагрузки различных территорий в процессе взаимодействия держав и международных политико-правовых принципов оформления их статуса. Еще более важная особенность геополитической игры, в отличие от шахматной, состоит в том, что она не имеет четких правил.

Говоря об алгоритмах геополитического соперничества, предпочтительнее говорить не о правилах, а о языке. О неких закономерностях организации геополитического пространства, особенной логике геополитического взаимодействия возможно говорить, когда «разметка» геополитического поля понятна всем игрокам-соперникам. Едва у соперников созревают новые ценности, вырабатываются новые способы действия или достигаются новые технические возможности, как они тут же стремятся видоизменить этот язык, а зна-

чит, принципиально продолжают играть вне прежних «правил». В геополитике правил нет, но закономерности есть. И эти закономерности отражают исторический характер соперничества геополитических субъектов. Соответственно, меняются и сами функциональные значения территорий.

Формы соперничества, в частности и между Россией и Англией, на протяжении второй половины XIX века были *фронтальными, линейными, очаговыми*. На Балканах, Закавказье, Средней и Центральной Азии складывались две огромные непрерывные, почти параллельные фронтовые линии, которые, как волны, накатывались навстречу друг другу. До XX века эти линии не находились в непосредственном соприкосновении. Между ними складывалась *буферная полоса*. Важно рассмотреть функции буфера при фронтальном типе соперничества. В ходе соперничества в Восточном вопросе Англия на обширной линии суши во многом действовала согласно логике сухопутной державы, оставаясь при этом державой морской, пристально охраняя все те участки на побережье, которые могли стать для России морскими воротами. При фронтальном типе конфронтации буфер может иметь функцию «волнолома» для одной, а иногда и для обеих сторон. В существенном смысле «волноломом» виделась Англия и Турция, которую она планомерно поддерживала в состоянии неделимости и политической прострации, не допуская ни расчленения, ни экономического ее развития. Формой буфера-«волнолома» может стать агрессивное государственное образование, созданное в непосредственной близости от фронтовой линии с соперником и призванное служить ударной силой, разрушающей эту линию. (Сегодня мы наблюдаем нечто подобное, хотя Турция обрела функцию региональной державы с безудержными амбициями, а США играют ведущую роль в соперничестве с Россией.) Россия в своей восточной политике опиралась на армянское население Османской империи и в некотором роде смотрела на армянские вилайеты как на свой буфер. Для его сохранения Россия добилась того, что немцы вынуждены были изменить свой первоначальный проект Багдадской железной дороги и обойти армянонаселенные районы Турции. (Но националистическое движение в армянской среде Российской империи обычно вызывало у последней достаточно болезненную реакцию. По мере продвижения линии фронта бывшие союзники включались в состав империи и подпадали уже под внутреннюю имперскую политику, что и произошло с армянами в XIX веке.)

Линейная форма соперничества держав, до того существовавшая только на море, начинает распространяться и на суше в связи со строительством железнодорожных магистралей (Берлин – Багдад – Барса, а также КВЖД на Дальнем Востоке), что приводит к качественным изменениям в функциях буферных зон, например, навешиванием «замков» в узловых пунктах магистрали или морских путей. Вдоль линии организуется пространство с определенными функциями, что изменяет тут и значение буферов. Особенность буфера выражалась в новом политико-экономическом образовании, на которое возлагались функции и хозяйственного развития территории. Узловые станции на железной дороге превращались в новый компонент организации территории, ее нервные центры. Цепочка, линия вдоль этих буферных зон по магистрали имела в комплексе огромное геостратегическое значение, поскольку давала возможность военных перевозок по всему Востоку, связывала в единое целое важнейшие стратегические районы и, кроме того, определяла организацию всего пространства вокруг в зависимости от основной коммуникационной линии, ее направления. Русско-английский раздел зон влияния в Персии привел к постепенному трансформированию фронтального типа соперничества в линейный, приобретая тенденцию технико-экономического сотрудничества. План послевоенного передела Ближнего и Среднего Востока (соглашение Сайкса – Пико, 1915–1916), тоже имел такую конфигурацию, которая делала бы удобной прокладку совместной для держав Антанты

трансвосточной дороги. Все эти трансформации сопровождались «навешиванием замков» на пункты, являющиеся для тех или иных стратегических путей ключевыми: создаются *буферы-блокаторы*, *буферы-контролеры*. «Линейный» буфер мог поддерживаться в роли активного, иногда даже агрессивного агента, чего не допускалось при фронтальной форме соперничества.

Очаговая форма соперничества возникла уже в XX веке. Образно это выглядит так: напротив «крепости», принадлежащей одной державе, возникает «крепость», принадлежащая другой, и эти «крепости» ведут между собой «перестрелку», добиваясь победы или перевеса в регионе. Пространство между ними оказывается «полем битвы». Пример? Противостояние на Ближнем Востоке Израиля, вооружаемого преимущественно Соединенными Штатами, и Сирии, вооружаемой преимущественно Россией (ранее СССР). Ливан между ними получил «игровое» значение «поля битвы». Мы имеем уже глобальное противостояние держав, когда его ареной является весь мир в целом. В этом случае агенты-«агрессоры» используются уже в полной мере. Основной мировой конфликт как бы сублимируется, и в специальной организации арены соперничества уже в целом вроде как и нет нужды.

По всему миру идет, казалось бы, хаотичная, *гибридная война*. Но ей предшествовал период реорганизации мирового пространства по закономерностям, близким уже *глобальной геополитике*. Державам – победительницам в Первой мировой войне удалось эффективно исключить из своих рядов Россию, организовав там Октябрьский переворот, и более или менее неконфликтно поделить между собой сферы влияния на Ближнем и Среднем Востоке. Организация этого пространства как арены соперничества практически отсутствовала, а акцент переносился на глобальную ответственность держав и принципы управления народами. Была разработана довольно гибкая и продуманная *мандатная система*.

В эпоху очагового противостояния структура пространства на Востоке, да и во всем мире, остается примерно неизменной. Противостояния наверняка приобретают довольно жесткую структуру в геополитическом пространстве с доминантными и самостоятельными значениями. Теперь относительно легко применяются альтернативные или гибридные комбинации. Трансформируются и роли самих держав. Так, классически сухопутная Россия в эпоху глобальной геополитики поддается соблазну стать морской державой и добивается этого очень настойчиво. (Но жесткой последовательности в ее действиях нет. Она берется за те предприятия, которые с наибольшей вероятностью могут увенчаться успехом, оставляет одни, неудавшиеся, и тут же берется за другие, за тысячи километров от них.) Классическая морская держава США, вытеснившая Великобританию, следуя геополитической доктрине Н. Спайкмена (территорию континента опоясывает *римленд*), стремится укрепиться на береговой полосе Евразии, что в какой-то мере можно рассматривать как современную форму фронтального соперничества. Но и их действия не имеют строгой последовательности: в рамках глобального противостояния территории римленда для США взаимозаменяемы. Обширность арены соперничества дает огромную свободу маневра, устраняет из макроуровня геополитического действия элементы как тщательного балансирования отношений, свойственные классической дипломатии, так и алгоритмичности – предзаданного характера процесса взаимодействия. Активно применяются методики «хаоса». На микроуровне геополитического действия все отчетливее проявляются проектно-алгоритмические черты, и последующим этапом геополитического взаимодействия становится *проектный*, предполагающий упорядоченность и синхронизированность действий в различных регионах и на разных уровнях. Организуется *управляемый хаос*.

Структурообразующими осями, вокруг которых организуется мировое пространство, являются *геостратегические линии*. Они сопряжены с основными векторами экспансии

(экономической, военной, идеологической). Вот несколько типов таких линий: линии конфликта между державами, линии основных направлений грузопотоков сухопутными или морскими путями, направления распространения культурных образцов. В истории Восточного вопроса можно выделить четыре линии конфронтации между Россией и Англией: балкано-константинопольская, персидская, армянская и памирская. Прохождение этих линий обусловлено географическими, политико-географическими, культурными и психологическими факторами. Линии соперничества в иных обстоятельствах могут перерасти в линии сотрудничества, пронизывающие большие пространства, проходя через страны и континенты, разветвляясь и связывая между собой обширные регионы. Центрами агрессии вдоль геостратегической линии могут стать как очаги собственной, автохтонной культуры, так и любые другие культурные очаги, которым может быть придана соответствующая доминанта, из которых тянутся идеологические геостратегические линии напряжения. Идеологические агрессоры могут совпадать с военными, но могут вносить и дополнительные моменты в организацию территории вокруг линии конфликта. Однако культурно-идеологические линии напряжения вряд ли могут быть преобразованы в сферу сотрудничества, поскольку речь идет об исходной конфронтации глубинных культурных доминант, о трансляции основополагающих ценностей. Здесь возможны либо победа одной стороны и подавление другой, либо некое неустойчивое образование по принуждению.

В разные эпохи и для разных стран эти идеальные геостратегические линии качественно различны. В эпоху очаговой формы соперничества (при всей ее идеологической напряженности) говорить о стабильных линиях такого рода почти бессмысленно. Они складываются ситуативно, принципиально непрочны и переменчивы, провоцируемы почти идеально-метафизическими расширениями жизненного пространства, сопровождаются бурно эксплицитным идеологизированием на эту тему. (Из примеров подобных конфронтаций – Карабахский конфликт как шлейф от армяно-турецкого.) Для России наибольшую идеологическую нагрузку имела ее геостратегическая линия через Балканы к Константинополю и далее на юг. Вообще геостратегическая линия представляет собой некий стержень, вокруг которого идет особого типа структурирование территории. Она может иметь большую или меньшую идеологическую нагруженность, что тоже влияет на организацию территории вокруг и вдоль. Она сопровождается выраженной пропагандистской компонентой, замыкающей на себе самые разнообразные элементы геополитического взаимодействия.

Кроме реальной борьбы между державами идет борьба идеальная, борьба проектов. На рубеже веков XIX и XX появились проекты строительства трансконтинентальных железных дорог. В XX веке проекты усложняются, они предполагают уже заблаговременную организацию пространства, обладающую определенными – не столько статическими, сколько динамическими – качествами. Например, границы государственных образований очерчиваются так, что предопределяют затяжной конфликт (именно он является стержнем проекта), и прилегающие к нему регионы перманентно конфликтогенны, а в процессе его (вялотекущего) развития приобретают качества и вызовы, провоцирующие неизбежные вмешательства извне. Сегодня это Ближний Восток, Закавказье, Афганистан, Прибалтика, Украина, Дальний Восток и др. Создается стойкая технологическая структура самовоспроизводящегося конфликта, провоцирующего политическую пространственность вокруг себя.

Политический регион сегодня представляет собой территорию, где мыслительные фигуры геополитической силы накладываются на реальность. Так, по Спайкмену: «Геополитический регион – это не географический регион, определенный неизменной топографией, это с одной стороны, а с другой – динамическими сдвигами в центрах силы». Откровенно цинично! Любое пространство на земле никак не устойчивое и саморазвивающееся, никак не самозамкнутое самодостаточное целое, а по определению всегда подлежащее

динамике глобального геополитического взаимодействия, оно – лишь фрагмент или узел стягивания напряжений некоего всемирного целого, продукта мыслительных манипуляций глобальных центров силы на геополитическом поле планеты всей. (Всякие предварительные планы урегулирования конфликта, представленные в виде карты территориальных переделов, сами по себе могут служить мощными стимулами провоцирования конфликтной динамики и рычагами ее контроля.)

Такой проект предопределяет для оказывающихся в поле его действия субъектов некоторое распределение внешнеполитических ролей, то есть задает некую динамическую псевдосоужетность конфликта: он проецирует на пространство предзаданный образный ряд, который в конечном счете обуславливает не только восприятие течения конфликта внешним миром, но и в значительной мере продуцирует восприятие конфликтующими сторонами друг друга и даже отчасти самих себя. В процессе проектной организации пространства конфигурация региона может меняться как в плане внутренней структуры отношений, так и в плане привязки к нему тех или иных территорий. Вместе с тем, проектный способ действия не исключает полностью других, более архаичных форм соперничества. Геополитическое взаимодействие сегодня имеет пульсирующий характер. Фазы сотрудничества в реализации проекта сменяются действиями в стиле традиционной военной стратегии, приводящими реальный баланс сил в более адекватное состояние для функционеров в проектном пространстве.

После погружения в особенности колониальной экспансии и геополитику вернемся к обсуждению особенностей Российского государства и народа его. Фактически вся жизнь российско подданных была устроена так, что каждый без исключения на своем месте служил интересам государственного целого: по своей ли воле, помимо ли нее... В России всегда во все времена государственные или военные функции были сильно развиты, порой даже гипертрофированы, а прочие – запущены. Да и сами русские никогда не мыслили себя вне государства. Семейственное начало было развито относительно слабо, оно затмевалось началом общинным. Хотя государственная парадигма присутствовала в сознании всегда очень четко, отношение к государству русских крестьян второй половины XIX – начала XX века поражает противоречивостью. Так, крестьяне старались избегать любых встреч с представителями государственной власти. Но эти же крестьяне очень неплохо разбирались во внешней политике государства. В периоды войн народ внимательно следил за ходом боевых действий, а чтение газет занимало значительную долю деревенского досуга. Объяснение крестьянами политических целей и задач России, действий ее и других государств, весьма разумны и близки к реальному положению дел. У народа было очень отчетливое ощущение некоего должного для государства – и в этом психологическая подоплека и русского этатизма, и русского анархизма. Причина постоянной конфликтности русского государственного сознания в его глубинной противоречивости при его упругости, интенсивности, прочности. В книге подробно показываются основания и условия разрешения конфликтности.

Более того, сами противоречия становятся источником и поддержкой российской экспансии. Благодаря общинной организации крестьян, их принадлежности определенному миру¹ российское пространство обретало многочешуйчатую структуру, и расширение империи происходило путем прибавления все новых и новых миров-чешуек к уже имеющемуся телу государства, тоже, собственно, чешуйчатому. (Вспомним детское восприятие территории Российской империи, приведенное в начале статьи.) Синонимом слова

¹ Здесь и далее намеренно применяется такое дореформенное правописание слова «миръ», чтобы подчеркнуть его не синонимичное значение слову «мир» как, скажем, душевное свойство ощущать мир и покой. – *Примеч. ред.*

«община» является слово «міръ», и понятие «міръ» было центральным в сознании русских крестьян. С правовой точки зрения он был административной единицей, с церковно-канонической – приходом; с точки зрения имущественного права, міръ, поскольку он распорядился землей, являлся поземельной общиной. (У некоторых христианских народов община была міромъ практически в том же смысле слова, что и у русских.) Русская община была центральным местом в самоидентификации подавляющего числа членов русского общества, состоящего в основном из крестьян или выходцев из села. Община была очень гибким организмом, но ее внутренняя сущность всегда оставалась неизменной – она была самоуправляющимся міромъ. В древности міръ сам был как государство, но и с ростом централизации в Российском государстве в целом община-міръ для народа оставалась самодовлеющим целым, и міръ оставался высшим авторитетом.

Структура русского общества еще в XV веке, а на Севере вплоть до XVII века представляла собой федерацию міровъ на основе общих экономических и военно-стратегических интересов при полной автономии каждого конкретного міра. Міръ был структурой, в которую входили люди разных сословий, проживающие на данной территории. Міромъ был и город, и улица, и городской «конец» (район города). Міры каждого конкретного региона объединялись в земство, а земство уже входило в состав Московского государства. Само государство понималось как система, объединяющая многочисленные міры. Россия оказывалась в восприятии народа большой общиной. Так же под міромъ понимался и «русский народ». Получалось, что над местными мірами стоит, с одной стороны, міръ всей земли, русская земля, а с другой – міръ в смысле весь народ. В Смутное время под міромъ патриарх Гермоген в своей грамоте о сведении с престола Василия Шуйского понимал весь русский народ. Но реальное государство Российское никогда таким міромъ не было. Положение крестьянской общины в Российском государстве становилось все более двусмысленным, особенно после петровских реформ. К властям народ порой относился как к оккупантам. И в конце XIX века никакие нововведения не вызывали доверия крестьян. Народ продолжал чувствовать себя в глухой конфронтации с государством. У государства же отношение к общине было чисто утилитарное: пополнение казны и рекрутский набор, а права общины нередко игнорировались. После крестьянской революции 1905 года государство начинает целенаправленно общину низводить. Сопrotивление крестьян реформе было яростным и иррациональным... Еще в начале XX века крестьянская психология оставляла их в большом государстве-общине, поддерживая массовое переселенческое движение – «народную колонизацию» окраин Российской империи. Более того, народ повсеместно верил в «черный передел» – всероссийское поровнение, справедливое перераспределение русской земли между всеми членами русского общества на тех же принципах, на которых происходило поровнение внутри отдельных общин.

Цари в России появились значительно позднее, чем сформировался механизм мірского самоуправления. Но образ царя как народного защитника на удивление глубоко укоренился в сознании русского народа. Идеологические основания этого убеждения можно искать в византизме, глубоко усвоенном русскими, но в реальности это убеждение все чаще не получало никакого подтверждения. Психология крестьян не хотела мириться с такой реальностью, защищая свой «міропорядокъ». В сознании народа должно было быть нечто такое, что, несмотря на постоянный конфликт государственного и мірского начал, пронизывает их оба. Автор пытается найти и описать это нечто. И находит.

У истоков русской государственности лежит серьезная психологическая драма. Когда пала столица православного мира – Константинополь, – русским представляется, что они остались единственным православным народом в мире. Вверенное им на хранение Православие русские обязаны сохранить для целого міра, и вся страшная ответственность за его гибель падет исключительно на русских, от которых только и могут последующие

поколения наследовать истинное Православие и благочестие! Старые русские воззрения на греков как на утративших истинное благочестие, на Москву как преемницу Византии, единственную теперь хранительницу чистого, ни в чем не поврежденного Православия, в народе укрепились настолько сильно, что и реформа Никона привела к расколу и старообрядчеству, корнями глубоко проросшему в народе и, как ни удивительно, в душах правителей русских. Вот откуда корни русской недоверчивости к другим народам, самоизоляции, скрытности, особенно бросающейся в глаза иностранцам, – ощущение своей особой миссии в мире, миссии, которая требовала постоянного внутреннего напряжения и самозамкнутости. Все это сидит глубоко в русских, несмотря на все последующие в веках потрясения и реформы государственного управления. Да, процесс формирования русской государственности и этногенез русского народа шел очень не просто. Недостаточность общественных сил, личных и материальных средств для разрешения очередных внешних и внутренних задач и проблем русской жизни – постоянная и полная трагедии судьба ее истории. (То же мы имеем и наблюдаем и сегодня!) Поэтому значительные исторические достижения покупались и продолжают покупаться дорогой ценой крайнего напряжения. Русское государство, чтобы не распасться, должно было иметь мощную идеологическую доминанту, которая оправдывала бы такое постоянное перенапряжение сил.

Московские цари считали себя преемниками византийской государственности и претендовали на то же значение в православном мире, которое имели византийские императоры. Они перенесли на русскую почву византийскую идеологию государственной власти, где могущество Православия зримо выражалось через государственное могущество. Единобразие населения империи становилось символом победы религиозно-государственной идеи. То, что мирь всегда враждебен унитарному государству, не рефлексировалось – государство просто не считалось с «мирским устройством» русской жизни. Унификация обширной территории Российского царства, впоследствии – с Петра Великого – империи, происходила постепенно, и вплоть до XVIII, а в действительности и до XX века многие ее окраины сохраняли автономию юридически либо фактически, хотя первая попытка упорядочить областное управление была сделана еще Иваном IV Грозным.

История русского народа была иной, и бегство от государственной власти составляло содержание народной истории России. Народ упорно не признавал над собой единящей, сглаживающей все различия и препятствующей самодеятельности государственной власти. Народ по-своему воспринял и усвоил очень глубоко, но в иной форме идеологию «Москва – Третий Рим». Для него Третьим Римом был он сам – русский народ и «Святая Русь». Любое место, где живут русские, уже тем самым становится Россией, вне зависимости от того, включено ли оно в состав Российской государственной территории или нет. Разница между государственным византизмом и русским миропорядком в том, что «Москва – Третий Рим» привязана к конкретному месту, конкретному государству, и носителем его может быть каждый, кто примет Православие и Российское подданство, а «Святая Русь» – во всяком случае, в ее раскольничьих интерпретациях – несет более выраженную этническую окраску, а локализация ее, можно сказать, скользкая: то град Китеж, то Беловодье. Известна и легенда о Святой Руси: до поры до времени скрывается от взоров Русь, скрывается от взоров и царь русский. Раскол связан и с политической оппозицией власти царя, поскольку в истории прослеживается прямая связь между расколом и земством (последнее ведало в числе прочего и многими церковными вопросами).

И в Смутное время Российское государство было спасено именно земством. Патриарх Гермоген обратился со своими посланиями к миру, понимая под миром весь русский народ – и в безгосударственное время власть вернулась народу. И народ восстановил Московское царство. Но и раскольничья Святая Русь имела свое гражданство. В известном смысле можно сказать, что она мыслилась именно как государство. Бегство народа от

государства приводило к колонизации государством новых земель. Народная колонизация завершалась государственной: вслед за народом шла государственная власть, укрепляя за собой вновь заселенные области и вновь обращая беглых в свое подданство. И крестьяне чувствовали, что делают нечто необходимое государству, служат государству... от которого бегут.

Такой конфликт между народом и государством приводил к укреплению государства, более того, без этого конфликта русская государственная власть никогда бы не смогла прочно утвердиться на столь огромной территории. Конфликт был функциональным и сам служил залогом могущества Российской империи. Но для народа родным был общинный, мирской дух. И своеобразный перенос понятий «Москва – Третий Рим» и «Святая Русь» на практике обеспечивал силу русской экспансии. Русский народный этатизм имеет мирскую форму, и потому этатизм официальный и этатизм народный различны между собой, и каждый со своей стороны отвергает внешние проявления другой формы этатизма. Но оставался по крайней мере один атрибут, присущий той и другой форме этатизма, – это образ царя. В двух этих системах образ царя имеет отчасти различное содержание, но тем не менее дает определенную возможность прямой коммуникации между ними: государственная пропаганда может обращаться – до поры до времени – к народу на понятном ему языке. (В начале XX века эта коммуникация сильно нарушается революцией 1905–1907 годов, и дисфункция продолжается до февральской революции 1917-го.) До поры до времени, когда выходом из противоречиво сложившейся структуры общинно-государственных понятий стало не бегство, а воля, когда человек в одиночку выходил из своих социальных рамок. Но воля эта – высвобождение с надрывом, с вывернутой наизнанку душой. Такой же надрыв чувствуется и в самой русской государственности, очень интенсивной и напряженной. В русском государственном сознании, во всех формах его, ощущается постоянный надрыв, бесконечный поиск себя и невозможность нормальной и спокойной самоидентификации. Напряженность и надрыв оставляли постоянную возможность срыва. Конфликт всегда мог и может утратить свою созидательную функцию...

Российская империя в ее идеальном образе должна была заменить собой империю Византийскую, стать Третьим и Последним Римом, единственным земным царством Православия. Русское переставало быть этнической характеристикой и становилось государственной: все, что служит процветанию православной государственности, является русским. Не русские – православный народ, а весь православный народ – русский, по имени православного государства. Эта мифологема проявлялась не столько через эксплицитное идеологизирование, сколько имплицитно, через действия, поступки, реакции людей, строивших Российскую империю. В пространстве, которое возникало между мифологемой и жизнью, разворачивались такие события и отношения, которые создавали для носителей имперской идеи не только внешние, но и глубокие внутренние конфликты, и эти конфликтогенные ситуации имперский народ перманентно преодолевает. Имперское строительство имеет в основании два не сводимых друг к другу культурологических фактора: *модель народной колонизации и центральный принцип империи.*

Россия – страна, «которая колонизируется». Особенность русской народной колонизации в том, что русские просто переходили с одного места жительства на другое, а новые территории, заселяемые русскими, становились продолжением России. В XIX веке было уже несколько иначе: по мере продвижения русских войск в юго-восточном направлении в Центральной Азии занятые земли очень быстро заселялись русскими крестьянами. В отличие от Западной Европы, переселенческие движения России, оставаясь явлениями внутреннего быта, имели форму бегства от государства. И русское движение не было исключительно военным – всегда вместе с тем и земледельческим. Бегство же напоми-

нало игру в «кошки-мышки». И государство не справлялось с этим, даже если и хотело упорядочить процесс колонизации. От тундры до пустыни продолжается вольная русская колонизация. Русские крестьяне неуютно чувствовали себя только там, где сталкивались с туземными народами, обладающими собственной развитой культурой и национальным чувством, как это было в Закавказье или, например, в Приамурье, где китайцы жили абсолютно изолированно от русских. В своей первоначальной форме русская колонизация представляла собой как бы наслоение «чешуек», участков территории, находившихся в юрисдикции отдельных мировъ, в итоге все происходило по схеме: бегство народа от государства – возвращение беглых вновь под государственную юрисдикцию – завершение государственной колонизации новоприобретенных земель. Или если в итоге военной кампании к территории государства прикрепляется большая «чешуйка», то в идеале она тут же покрывается мелкими «чешуйками» территорий отдельных русских мировъ. Так «дикое поле» осваивалось, интериоризировалось, приобретая «чешуйчатую», мирскую структуру. Никакой идеологической программы колонизации, разработанной методики колонизации у России-государства не существовало вплоть до конца XIX века. В основе ее лежала русская психология колонизации с безызвестным «авось».

Гомогенность территории империи достигалась разными способами, и в каждом случае это было не правило, а очередное исключение. Имперская политика в национальном вопросе пестра и разнообразна в своих проявлениях, но цель всегда ясна – исключение политического сепаратизма и установление государственного единства на всем пространстве империи. На многих территориях империи (а это большей частью обширные малозаселенные пространства) ассимиляция происходила быстро и почти безболезненно, что составляло ложное представление об исключительных способностях русских к ассимиляции. Тогда как психологически русские колонисты были чрезвычайно интровертны, замкнуты в себе и вообще не склонны обращать особое внимание на инородческое население.

Исследователей поражала традиционная нечувствительность русских к национальным проблемам иноплеменных подданных и их вполне искреннее неумение «воспринять национальное неудовольствие всерьез». (С тех пор мало что изменилось в психологии русских, разве что из-за затуманенной идеологии возрос, пробившись сквозь асфальт советского интернационализма, не присущий православным русским национализм.) Ассимиляцию трудно считать элементом модели народной колонизации, но она оставалась составной частью русского имперского комплекса, основанного на взаимодействии религиозной и государственной составляющих. На рубеже XIX и XX веков, когда этатистская составляющая имперского комплекса все настойчивее подавляла религиозную, когда посредством секулярного этатизма на русскую почву проникала националистическая идеология (которая в противоположность имперской исключает культурную экспансию), никакая массовая колонизация не могла интегрировать население стран, особенно недавно присоединенных к империи.

Почти всей истории Российского государства сопутствовало соперничество его с Великобританией. Близость друг к другу в регионе – русских в Средней Азии и англичан в Индии – не давала реализовывать типичные для них модели управления. В характерах управления Русским Туркестаном и Британским Индостаном имелось множество сходных черт, которые были следствием объективных закономерностей организации геополитического пространства и не имели отношения к индивидуальным этнокультурным особенностям ни русских, ни англичан. Этот обширный регион-«крепость» предполагал особую организацию и дисциплину. На территориях-«крепостях» русский имперский комплекс не реализовывался во всем своем объеме ввиду как бы перманентного «особого положения» в крае. А русские были привычны, и новые препятствия крестьянской колонизации, вызванные особым геополитическим положением регионов-«крепостей», не воспринимались

народом как нечто экстраординарное. Этнопсихологическая составляющая центрального принципа империи не нарушалась. Но в регионах-«крепостях» происходили значительные нарушения российской имперской практики. И тут народные массы переставали быть носителями имперской идеи. Активная колонизация Средней Азии в конце XIX – начале XX века не вела к ее интеграции в общеимперское пространство.

Анализ показывает, что интенсивность и прочность народной колонизации зависела не от внешних трудностей и даже не от степени напряженности отношений с местным населением края, не от экстраординарности характера управления краем, а исключительно от внутренней комфортности способа освоения той или иной территории, возможности реализовывать присущие народу алгоритмы интериоризации территории. Искажение или ослабление центрального принципа империи не всегда влияло на интенсивность переселенческого потока, но делало колонизацию регионов-«крепостей» менее прочной, поскольку местное население не включалось в общегосударственную целостность, оно оставалось как бы внешним для империи элементом. Территории-«крепости» были как бы особые, живущие внешне по обычным, но, по существу, по иным законам, чем другие окраины империи. Поэтому каждый случай «имперской ситуации» следует изучать особо – не может быть выводов, относящихся к русской колонизации вообще.

Внешние обстоятельства колонизации представлялись относительно малозначимым фактором. Но колонизация – всегда сложный процесс, имеющий свои закономерности со сбоями под влиянием определенных факторов, которые могут и должны быть выделены и описаны. История народной колонизации, исследованная по методике «имперской ситуации», с анализом каждого особенного случая, дает для понимания современности больше, чем «классические» описания межэтнических конфликтов столетней давности, которые невозможно правильно описывать, не используя разные подходы для национального или имперского строительства. Поэтому анализируя историю народной колонизации в Российской империи, можно правильно понять, насколько эти конфликты были в свое время внутренне преодолены (и как), а насколько – только приглушены и внешне затушены.

Чтобы полнее понять свою имперскую историю, весьма полезно сравнить ее с историей империи Британской. Культурологический анализ истории Британской империи позволил выявить ряд интересных особенностей и принципиальные отличия.

До последней трети XVIII века она была в основном мирной. Англичане занимали тогда малонаселенные места планеты, дух миссионерства вовсе не наблюдался, с туземцами контактировали минимально, как бы игнорируя их. Особенность государственной организации Англии состояла в том, что помимо английского государства были еще английские добровольные общества в форме религиозных конгрегаций или торговых компаний. Английское правительство в колонизации не участвовало – это было частным делом добровольных обществ, Ост-Индской и Вест-Индской компаний. Английские переселенцы не желали переносить с собой Англию – тоже своеобразное бегство от государства – и проявили яркие способности к колонизации. Английские колонии вплоть до последней трети XIX века не воспринимались англичанами метрополии как особо значимая ценность. Колонисты покорили и заселили полсвета как бы нехотя, не отдавая себе в том отчета, и это – еще одна отличительная черта английской колонизации. Английская эмиграция изначально имела глубоко религиозные причины. Это было не просто бегство от государства. Англичане-колонисты рвали все связи со Старым Светом: пуританин-колонист переселялся далеко, образуя зияющую пропасть между «пустотой отвергнутой страны» и «пустотой надежды» в Новом Свете. Параллельно возникали и торговые фактории, учреждающие свои станции во всех уголках земного шара. На протяжении XIX века из этих торговых станций и портов выросла Британская империя.



Англичане с трудом интериоризировали уже обжитые земли. На Индостане имелись нагорья, по климату, растительности и относительной редкости местного населения вполне пригодные для колонизации, но англичане туда не торопились. Более того, всячески привлекаемые в благоприятные области в Гималаях, такие как Гарваль, британцы его заселяли плохо, и жили там в поселках чиновники лесного ведомства, приближаться к которым местным жителям было строжайше запрещено. Британцы создавали себе в своих владениях узкие мирки, в которые не допускались никакие туземцы и которые воспроизводили-таки английское общество в миниатюре. Любая новая территория, где селится англичанин, в его восприятии – «чистая доска» (*tabula rasa*), на которой он творит собственный мир по своему вкусу, игнорируя местные уложения и туземцев. Внешне это восприятие может напоминать «дикое поле» русских, но имеется одно очень существенное различие: если русские интериоризируют конфликт, англичане его экстериоризируют. (У них, например, из «политики изоляции» постепенно развивалась «концепция резерваций» для индейцев Америки.) И подобные сложные психологические комплексы не помешали англичанам создать империю, над которой не заходило солнце. «Империя – это торговля», – говорил Дж. Чемберлен. И действительно, Британская империя является «коммерческой комбинацией, деловым синдикатом».

При наличии всех психологических трудностей британской колонизации невозможно представить, чтобы Британская империя имела лишь утилитарные основания. Имперские доминанты получали в сознании англичан достаточно причудливое выражение. Следует ожидать, что и их религиозные основания имеют сложную форму. Этимологический, семантический и исторический анализ английских слов, обозначающих такие понятия как «страна», «сообщество», «империя» и «нация», показали их интересную трансформацию, которая немало повлияла на ход колонизации и формирование колониальной политики Великобритании, приведшей к концу XIX века к Новому империализму. Англиканская церковь проповедовала религиозное превосходство, затем трансформировавшееся в превосходство имперское («лучшая в мире система управления народами») и национальное (превосходство «белого человека»). Англиканский протестантизм был возможен в Англии, только если она была империей. А она была империей, только если была нацией. Отсюда и мечта английского духовенства о Новом Свете, об обширной Протестантской империи. Так что Британская империя имела религиозную подоплеку, вполне сравнимую по своей интенсивности с Российской империей. Центральная идея, лежащая в основании любой империи, всегда имеет *религиозное происхождение*. С течением времени это основание забывается, а следствия, которые из него вытекают, воспринимаются как самостоятельные феномены. Необходимо суметь понять, в какие комплексы могут вылиться изначальные религиозно-ценностные основания, распознать их в исторической действительности иного времени и учитывать, какое влияние данные комплексы оказывают на действие народа в последующие эпохи, как интерпретируются теми или иными внутриэтническими группами, каким образом влияют на внутриэтническое взаимодействие.

Английский протестантизм был тесно переплетен с понятием «нация», «национальная церковь». Британская империя несла с собой идею самоуправляющейся нации. Религиозный комплекс англичан с отречением от Рима при идее самоуправляющейся нации затруднял проповедь протестантизма в его английском варианте, да еще и английские купцы, националисты и меркантилисты, проявляли поразительную осведомленность в вопросах теологии, пока в XIX веке не появились идеи, позволяющие распространять понятие национальной церкви на другие народы. Невозможная смесь религии, расизма, социальной эволюции скомпоновала убежденность, что англо-саксонская раса имеет наилучшие шансы в эволюции к Божественной цели и Британская империя является «величайшим мировым агентством добра, которое когда-либо видел свет»!

Идеология «бремени белого человека» фактически примиряла различные составляющие английского «имперского комплекса»: национальное превосходство, самоотверженное служение религиозной идее, насаждение по всему миру «искусства свободного самоуправления» и романтика покорения мира. К началу XX века доминирующим принципом Британской имперской практики становится протекторатное правление. Это было серьезной модификацией английской картины мира. Основным субъектом действия в английской модели колонизации является некое «общество», «сообщество» (все равно, религиозное или торговое). Поскольку в британской идеологии империи понятия «сообщество» и «империя» синонимичны, то в данном контексте сами эти сообщества превращались в мини-империи. И каждое из сообществ тем или иным образом проигрывало внутри себя альтернативу «сообщество – империя». Оно отталкивалось от идеологии «сообщество», и далее «привилегированное (аристократическое) сообщество», «сообщество белых людей», переходило к понятию «империя аристократов». Между этими «мини-империями» и «центром», именовавшим себя Британской империей, наличествовало постоянное непреодолимое противоречие: «центр» стремился привести свои колонии («мини-империи») к «единому знаменателю», а колонии, самодостаточные по своему внутреннему ощущению, противились унификации, восставали против центра, отделялись от метрополии юридически (например, США). Состав британских владений есть, скорее, агрегат многих политических тел, нежели одна неразрывная целостность.

Процесс британского имперского строительства во многом отличен от российского. В России невозможно было представить себе даже саму мысль о восстании населения какой-либо окраины против центра. (Если такое случалось, то центр подавлял бунт и все возвращалось так или иначе к унификации.) Русская колонизация вела к расширению российской государственной территории: русская колония, образуясь вне пределов российской территории, стимулировала подвижки границы. У англичан колония, изначально находясь под британской юрисдикцией, стремилась выйти из нее. Но этот путь вел к созданию своеобразной «мета-империи», объединенной не столько юридически, сколько посредством языкового и ценностного единства. (Сегодня мы имеем британское Содружество наций – бывших колоний Великобритании.)

Весь XIX век прошел под знаком англо-русского соперничества на Востоке. Острота соперничества нередко доходила до крайности, когда и русские, и англичане считали, что на карту поставлено само существование государства. Казалось бы, ничего более несовместимого, чем колониальная политика этих двух империй, представить невозможно. Столь различны были эти две империи – Российская и Британская – не только по истории своей, но и по духу, по смыслу своему, по реальности, которую они создавали в своих пределах, что трудно представить себе задачу, которую им бы пришлось решать в сходном направлении и испытывать одни и те же трудности. И соперничество приближалось к той черте, когда приходилось выбирать: либо стать открытыми врагами, либо друзьями-партнерами. В начале XX века сходства между Российской Средней Азией и Британской Индией было гораздо больше, чем это представляется на поверхностный взгляд, в частности в том, что кажется наименее вероятным – в формах имперского управления.

Британская Индия представляла собой почти особое государство, Индийскую империю в Британской империи, где большинство дел не только внутренней, но и внешней политики находилось в ведении генерал-губернатора Индии. Туркестан представлял собой тоже достаточно автономное образование, находясь под почти неограниченным управлением туркестанского генерал-губернатора, которого Государь Император почел за благо снабдить политическими полномочиями на ведение переговоров и заключение трактатов со всеми ханами и независимыми владельцами Средней Азии, не говоря уже о решении

внутренних проблем края. Это при том, что на других окраинах империи система местного самоуправления и социальная структура унифицировались по общероссийскому образцу.

С экономической стороны колонизации аргументы англичан и русских тоже схожи: ни Англия, ни Россия не имели дохода с этих подмандатных территорий. Русские живут на новозавоеванных территориях Средней Азии и стараются всячески понравиться местным, хотя и пребывают под мощной защитой правительства, в случаях же неповиновения туземцев следуют жесткие карательные операции. Так что русские тут, вольно или невольно, оказывались привилегированным классом, к которому туземцы относились с опаской и контактов избегали. Точно также англичане в Индии, высокого ли, низкого происхождения, были высшим классом. Все англичане в Индии чувствовали себя аристократами, «сахибами». Но англичане не просто пренебрежительно, а прямо вызывающе по-хамски относились к индийцам, полностью игнорировали их чувства, они не терпят рядом туземцев. Дух героического «нового империализма» зарождался в Британской Индии, тут складывалась та идеология, которую Киплинг выразил в своем знаменитом «бремени белого человека»,

Русские хотели ассимилировать жителей Средней Азии, однако удалось это слабо, англичане не хотели ассимилировать индийцев, но это до какой-то степени происходило само собой. Парадоксально, но в этих двух частях двух империй (в Средней Азии и Индии) не удавалось именно то, к чему более всего стремились колонизаторы, и, напротив, как-то само собой получалось то, к чему особого интереса они не проявляли. Много неожиданных несоответствий, казалось бы, естественным для этих империй проявлениям обнаруживаются в колониальной политике на этих соседствующих территориях. Странно и необъяснимо для православной по главному своему признаку Российской империи, например, было совсем отказываться от проповеди. Более того, русские не только не допускали проповеди Слова мусульманам, но даже отвергали все просьбы и не поощряли туземцев, которые хлопотали о принятии их в Православие. У англичан иначе. Идея о всеобъемлющей христианской империи никогда не пускала глубоких корней на Британских островах. Изначально она была чисто коммерческим предприятием, обретшим идею нового империализма только к концу XIX века. Но вот в конце XIX столетия королева Виктория произносит красивую фразу: «Империя без религии – дом, построенный на песке». И христианство становится как бы официальной религией *Pax Britannica*. В итоге уже в начале XX века в Индии насчитывалось более 300 тыс. индийцев-христиан. Не много, конечно, для Индостана, но в сравнении с тем, что среди российских среднеазиатских подданных христианами становились лишь единицы, и это представляется значительным. Снова получается не то, что империя намеревается, обязана делать. В Индии имелось в виду одно, а совершалось совершенно другое. Поначалу мирная колонизация стала воинственной, и с середины XVIII века Англия ведет почти непрерывные войны на Востоке. Запускается порочная цепочка событий. Тема рока доминирует и в русской политической мысли о завоевании Средней Азии. Русские вынуждены захватывать все больше и дальше, чего даже и не думали никогда захватывать. При этом в русском обществе интерес к Средней Азии отсутствовал точно так же, как в Англии интерес к Индии. Становилось все яснее, что где-то и когда-то русские сбились с пути, отошли от него далеко в сторону и потеряли даже направление, по которому должны были следовать к указанной Провидением цели. А чрезмерная доброжелательность и терпимость к иной вере привели к падению влияния православия и на православных русских.

Для России, равно и для Британии, не имперский народ создавал «свой» мир, который представлялся ему «должным», не он реализовывал себя в мире, а обстоятельства подчиняли его себе. Отсюда проистекали общие трудности и общие проблемы. Империя создается через экспансию, прежде всего культурную, подчинение огромной территории единому цивилизованному порядку и принципу, доминирующему в культуре имперского

народа. То, что более всего отличает Британскую империю от Римской, относится не к христианству, реформам или демократии. Британский империализм основывался на национальной исключительности более, нежели на законе. И англичанином нельзя было стать, им можно было только родиться, и потому индийцы, стремившиеся подражать англичанам, вызывали тем большее презрение. Но была ли империей (в классическом смысле) Российская Империя с ее Средней Азией? Замечено, что разница между русскими и англичанами в том и состоит, что русские приходят как враги, а поступают как друзья, а англичане приходят как друзья, а поступают как враги. Отсутствие принуждения играло свою положительную роль. До поры до времени между действием (колонизацией) и его смыслом (расширение границ Православного царства) не возникало разрыва. Однако в конце XIX века акцент в словосочетании Православное царство все более переносится на слово «царство», а тем самым размывается идеальная мифологема империи. В Средней Азии, в этих новых «забранных» местах, совсем нет русского монаха, русского священника. И это происходило отнюдь не по недосмотру нерадивых губернаторов, а напротив, отвечало вполне сознательной их политике. В Туркестане религиозная составляющая русского имперского комплекса все меньше влияет на практическую политику. Для образования инородцев разработанная востоковедом и педагогом Н.И. Ильминским система христианскую мораль как бы в снятом виде сводила к вполне заурядному гуманизму, характерному для русской просвещенной публики XIX века. Произошла подмена принципа, место Православия занял гуманизм – учение, на основании которого строился национализм европейских народов. Да и русский национализм выражался еще не прямо, не через сознание своего превосходства, он встраивался в рамки исконно русского этатизма, из которого таким образом вымывалось религиозное содержание. Народная же колонизация Средней Азии шла своим чередом, по обычному для русских алгоритму.

Сказывалась и почти непосредственная близость Британской империи, что влияло на русскую туземную политику. Обе империи наблюдали за действиями друг друга, анализируя нововведения в политике соседей. Все, что казалось разумным, перенималось, иногда даже бессознательно. В Туркестан проникла идея подчеркнутого уважения туземных национальных и религиозных проявлений, но в случаях недоразумений допускались и самые крутые карательные меры – аналог политики канонеров. Население новоприсоединенных мест уже было не вполне «свое» и постепенно приближалось по своему статусу к населению колоний. Жесткое государственное покровительство русским, поселившимся в новозавоеванном крае, как и в Закавказье, не имело большого успеха. Государственная защита казалась мерой разумной, но она значительно снижала глубину интеграции и интериоризации нового «забранного» края. Отношения с местным населением в Средней Азии упрощались и становились более одномерными, с ними не мог уже возникнуть сложный функциональный внутренний конфликт, как, например, конфликт русских с армянами в Закавказье, что нивелировало имперскую унификацию и гомогенность пространства.

Влияние Российской империи на Британскую (в Индостане) выражалось в том, что англичане улавливали и непроизвольно заимствовали отношение к своим тут владениям как к единой стране, стране континентальной, то есть внутренне связанной и целостной, все более изолированной от метрополии, далекого Туманного Альбиона. Индостан превратился в Индийскую империю, номинально в составе Британской, фактически довольно самостоятельную и своеобразную. Взаимодействие имперских доминант становилось тем более легким, чем меньше в русских имперских доминантах в Средней Азии оставалось собственно русских, чем более испарялась религиозная составляющая в русском имперском комплексе тут, и тем легче могли быть усвоены русскими английские модели. Динамика народной колонизации оставалась, однако, своей по обе стороны линии соприкосновения. У англичан не было, как у русских, устремленности на новые места. «Бегство от

государства» тут носило принципиально иной характер. Вопреки всем доводам рассудка англичане создавали невидимые барьеры между собой и местным населением, которые в конечном счете определяли их непродуктивные действия.

В Средней Азии Россия столкнулась с иной для себя «имперской ситуацией», с которой российская администрация в крае откровенно не справлялась. Русским навязывался несвойственный им стиль поведения на «захваченных» землях. Единый гражданский принцип империи осуществлялся не через слияние и ассимиляцию, а посредством введения совсем неуместного и не ко времени «интернационального воспитания» туземного населения и самих русских крестьян-колонистов. Стал выкристаллизовываться русский национализм, рядящийся в одежды чистого этатизма (государство ради государства). Он еще не заменял собой имперский принцип (подобно тому, как это было у англичан), не мог еще быть назван доминантой действия русских в Средней Азии. Но он уже начинал себя проявлять, и его уже приходилось сдерживать искусственно.

В сущности, англичане были заняты сами собой, и туземцы интересовали их лишь в той мере, в какой они вообще попадались им на глаза. В Индии сформировалась Вторая (Индийская) империя – для Британской империи переходный период, и у англичан шел бурный внутренний процесс кристаллизации национальной идеологии, ставшей доминирующей в период Третьей (Африканской) империи. Для описания собственно имперских (а не империалистических) установок англичан в Индии следует обратить свой взор назад и более пристально проанализировать, какие доминанты эпохи Первой (колониально-меркантильной) империи сохранялись в каком-либо виде в Индии.

Центральный принцип империи может быть представлен как ценностная доминанта, независимая от психологии народа, ее воплощающего. Так, идея Российской империи и империи Византийской была единой, но русская имперская психология и византийская имперская психология были различны. Под имперской психологией понимается самовосприятие имперского народа и принятый им образ действия, включая основные принципы колониальной и туземной политики. В каждом конкретном случае «имперской ситуации» воплощение принципов колониальной и туземной политики чревато для имперского народа серьезными внутренними конфликтами, и эти конфликты в значительной мере оказываются компенсированными благодаря определенной коррекции самих подходов через адаптацию центрального принципа империи к конкретной ситуации, увязывание идеальных принципов с возможной в данный момент практикой. Имперские доминанты нацелены на то, чтобы империя оставалась единой страной, а не конгломератом зависимых территорий. Народная колонизация осуществляется по типичным для нее алгоритмам, она в значительной мере детерминирована этнопсихологическими характеристиками народа, присущим народу образом действия по освоению территории. Имперская же политика так же пестра и разнообразна, как пестро и разнообразно население империи. Но цель всегда ясна – исключение политического сепаратизма и установление государственного единства на всем пространстве империи. Гомогенность территории империи достигалась тысячами разных способов, и в каждом случае это было не правило, а исключение. Эти выводы помогают подступиться к исследованию реальных имперских доминант на конкретной территории, правильно понимать ход колонизации и исследовать реальные имперские доминанты на конкретной территории в определенный период времени.

Сегодня уже общепринято, что СССР стал своеобразным преемником Российской империи, образовав Советскую империю. Вот на этом феномене автор продолжает свое культурологическое исследование. И такой подход дает новый срез советской эпохи, которая несет на себе свои признаки имперскости. В отличие от Российской империи, где существовали только очень общие принципы «туземной политики», при Советской вла-

сти попытались осуществить единый национальный проект, названный дружбой народов. Официальная «дружба народов» исходила из идеологии интернационализма. Исторически это был первый проект для многонациональной общности (американцы тогда еще не задумывались над этой темой, а европейские народы оставались в рамках национальных парадигм). В Российской империи подданство не определялось национальностью, и национальные проблемы возникали при отступлении от главного принципа империи. Советская же страна опиралась на иную парадигму, требующую модели отношений между народами, иные из которых предстояло еще доформировать, равно как и создать образ «советского человека», носителя интернационализма. Сложность двуединой и противоречивой политики и идеологии коммунистов порождала повышенное внимание к межнациональным отношениям и культ «дружбы народов». «Дружба народов» и «советский человек» существовали в виде абстракции. На практике это была сложная культурная система, отразившая самопредставления русских и других народов, но самое главное – отразившая представление других народов о русских. Была построена система функционального взаимодействия на игре интерпретаций и реинтерпретаций, неким образом почерпнутого и усвоенного содержания национального и интернационального дискурса. Замечательно показан культурно-политический проект «дружба народов» в его низовой форме, значительно помогавшей советским народам переживать ограничения советского тоталитаризма. Еще более примечательно дана иллюстрация того, как видели общество «дружбы народов» представители нерусских диаспор в русских городах, как они понимали свою роль, как определяли роль русских (что может показаться странным даже самим русским). Все это помогает сделать порой неожиданные и небезыңтересные выводы о причинах крушения казавшейся прочной системы межнациональных отношений. Эти наблюдения не утратили своей актуальности и сегодня, спустя 10–15 лет, когда автором были проведены соответствующие социологические опросы среди граждан России.

Этничность внутри народов Союза поддерживалась, чтобы сохранить подобия наций, чтобы было из чего строить пролетарский интернационализм, – контур собственной этничности сохранялся, ведь он был основой пролетарского интернационализма. А советское уже общество определялось как безнациональное. Это означает не столько то, что не было конфликтов, а то, что они не выражались эксплицитно. Если межнациональные отношения, как полагали, выстроены правильно, то и конфликтов как бы нет. Этничность сохранялась, но благодаря каким-то механизмам все вместе и каждый по отдельности находили общий язык. И это вряд ли возможно навязать сверху. Советское общество было обществом бесконечных взаимных компромиссов, которых так много, что они превращаются в сам смысл общественной жизни, оттачивающей их до уровня искусства. Это общество отношений, общество общения на компромиссах. К искусству компромисса и сублимирования конфликтности добавлялся культ общения и культ «хорошего человека», все старались быть тактичными. «Через голову» национальных отношений должно проявлять себя с особым «политесом», а это значит быть мягким, тактичным, с пониманием другого, порой и очень непривычного, уметь в различной оболочке видеть добрые качества людей и апеллировать к ним. Вот так и включались в сценарий «дружбы народов», но уже в свой, выпестованный самими народами «снизу». Он чудным образом до поры до времени вполне гармонировал с программой коммунистического руководства. Это была игра компромиссов, которая, по сути дела, вовсе не обязательно вытесняла национальность, она шла поверх нее и заполняла определенные лакуны моделей общения, не заполненные в национальных моделях. Это была низовая культурная игра, а власти в этой игре совершали только какие-то ритуальные действия: организовывали государственные праздники, парады, олимпиады, дни национальных культур. Сценарий «дружба народов» вовсе не обязательно отменял «национальные сценарии», скорее он их несколько трансформировал.

Если «дружба народов» – это сценарий, то есть модель взаимодействия, то «советский человек» – это функция, предикат и смыслополагающая идеологема одновременно. Тот, кто участвует в сценарии «дружба народов», и есть «советский человек». Это понятие, как и «дружба народов», внеидеологично. Советский человек не ассоциировался ни с коммунистическим строем, ни с тоталитарным режимом. Напротив, он существует *как бы вопреки* им. (Об этом мы, увы, забыли или так и не поняли.) Была коллективно разыгрываемая жизненная драма, где «советский человек» – роль. Образ «советского человека» ассимилируется сценарием «дружба народов» и придает последнему внутренний смысл, делает всю «игру» не замкнутой в себе – игры ради игры только – а идеально значимой, разворачивающейся во множестве национальных сценариев. «Советский человек» – это самостоятельная роль в культурной теме, проистекающей из темы «дружбы народов» и придающая ей идеальное значение. «Советский человек» – это смыслообразующая идеологема «творчества масс», обездоленных, лишенных всякой внутренней и внешней опоры, обкраденных, униженных людей, которые хотели не только выжить, но встать «впереди планеты всей», запустить первый спутник, стать самыми сильными. У Ф.М. Достоевского есть мысль, что люди и в безбожном обществе будут очень любить друг друга. «Дружба народов» – отголосок такой любви. Возможно, это суррогат, но он все более и более обретал черты реальной жизни. (Ведь сколько человечности накопилось в тех отношениях, если они, как светлая сказка, не могут испариться из памяти и до сего дня. Просто сама эта человечность должна была найти свое место и свой внутренний стержень. Не смогла или не успела?)

Весь каркас советской культуры держался на специфическом преломлении культуры русской. Для части народов русская высокая культура заполнила отсутствующий или слишком тонкий пласт собственной высокой культуры. Систему «дружбы народов» можно представить как одну из форм выражения русского имперского комплекса, в том числе в его природно-низовом выражении. И задача русских в культурном сценарии «дружба народов» – центральная, как у Деда Мороза на новогодней елке. Она, вроде как самая простая, поскольку именно культура русских, их модели и стереотипы лежат в основании. Но она и самая комплексная, очень нелегкая – поддерживать все многосложное строение поликультурного общества, направлять и удерживать в русле все действия других, для которых русские, как «добрый папа» на все случаи жизни. От русских вообще ничего особенного не требовали, разве что оставаться самими собой. Но русские так свою роль не понимали. Русским же полагалось обозначать смысл, соединяя два сценария – «дружба народов» и «впереди планеты всей». Второй сценарий требовал от русского человека предиката государственности. В советском государстве он не имел религиозной составляющей. А без Божественной предназначенности такая государственность устремляется к превосходству как таковому. И на более высоком уровне смысл конструкции в таком сценарии для русских оказывается потерянным. Ведь центральный принцип империи русских был всегда «С нами Бог, разумеете, языки, и покоряйтесь, яко с нами Бог». Имперское действие не может быть сугубо прагматичным. Для русского человека такое некомфортно. У русских очень сильно государственное сознание с Богом. Вот и получилось, что русские жили в государстве, а нерусские – в стране. А это не одно и то же. Страна – это сообщество людей, и, да, здесь важны межчеловеческие отношения. Государство – это идея мироустройства, за которую можно сложить голову. У русских большевики окончательно отняли их высшую ценность – Бога. И русские так и не полюбили себя в предикате несущих идеи советизма и, в отличие от нерусских, не смогли себя от нее абстрагировать в «советском человеке».

Сценарий межкультурных (межэтнических) отношений является составной частью *обобщенного культурного сценария* того или иного общества [4]. В более или менее развитом виде общий культурный сценарий у доминирующего народа взаимосвязан с куль-

турными сценариями народов, находящихся с первым в тесном взаимодействии. Если связи в таких сценариях оказываются нарушенными, культурная система, не допускающая лакун, стремится к регенерации. Система отношений народов Российской империи после Октябрьского переворота заменяется на характерный для советского времени сценарий «дружбы народов». Он оказался для советского социума приемлемым (навязанным), поскольку соотносился как с системой культурных констант доминирующего народа, так и системой культурных констант полиэтнического общества как целого, пусть даже в различных этнических культурах они неизбежно преломляются по-своему. Но идеологема советского государства не смогла предложить русскому народу нечто равное по значимости центральному принципу Российской империи. Русский народ утратил главный смысл государственности, возвращенный в нем веками формирования русского государства как империи.

Русские пережили в своей истории немало драматических перемен. Выделить «содержательные» признаки «русскости» очень сложно, поскольку, прекрасно работая на одном историческом этапе, для одной картины мира, они дают сбой на другом. Остается искать те самые неизменные элементы, которые сохраняют целостность русской картины мира в любой ее конфигурации. Автор хорошо справляется с этой задачей, прибегая опять к своей культурологической концепции, которая тезисно изложена в очередной главе этой книги, а подробно – в ранее изданной монографии, ставшей учебником и переизданной не раз [5].

Эти неизменные элементы, можно назвать системой этнических констант, а формируемую ими динамическую схему – обобщенным культурным сценарием. Этот обобщенный сценарий, влияет на формирование всех сценариев разных уровней, существующих в данной культуре, задавая определенный алгоритм действия во множестве ситуаций. Однако константы могут быть описаны только как система формальных образов. Прежде всего – это «образ себя», или «образ мы», то есть определенное представление субъекта действия о себе, своих возможностях, своих сильных и слабых сторонах, своих намерениях. С «образом себя» в этнической картине мира почти всегда связывается «образ добра» – того блага, которое тот или иной народ приносит себе и миру. Ему противопоставит «образ источника зла» – того препятствия или проблемы, которую необходимо устранить, чтобы установить желаемое положение вещей. Далее описываются образы «поля действия», «способа действия», «условия действия», «образ покровителя». Этнические константы проявляются в этническом самосознании исключительно в форме «трансферов» – переносов на те или иные реальные объекты и ситуации всех этих образов. Проявления этнических констант легче обнаружить в области внешней политики, потому что во внешнеполитической области проще нащупывается действие народа как целого, и на границах соприкосновения с другими народами его отличительные черты выявляются более отчетливо, в то время как самонаблюдение внутренних процессов на столь глубинном уровне значительно сложнее.

Русский «образ себя» («образ мы») существует как бы в трех ипостасях, но всегда связан с образом себя как носителя добра. Эти три ипостаси можно представить следующим образом:

- хранители и возделыватели добра – крестьянская община, создатели «великих строек» и творцы космических ракет и т.д.;
- миссионеры и просветители, готовые всегда нести «свет миру», в чем бы он ни заключался;
- воины, защитники добра, борцы со «злодеями» и покровители народов, которым зло угрожает.

Русских невозможно обидеть сильнее, нежели пренебречь их покровительством,

и невозможно дискредитировать в русских глазах идею сильнее, чем если представить ее плодом внеморального расчета. Обратная сторона «образа мы» – это «негативный образ мы». У русских, похоже, активация негативного образа ведет к полному самоотрицанию, порой к отказу себе в праве на существование как народу, к «нигилизму». Поле действия у русских – это пространство без границ и препятствий. Какое именно пространство представляется «потенциально русским», определяет доминирующая в данный момент культурная тема. Это пространство в принципе может охватывать и весь мир (как и было в советское время). Соответственно, условием действия является защита себя и всех своих многочисленных подопечных – покровительство. Любая война истолковывается как оборонительная, любое внешнеполитическое действие является «вынужденной самозащитой», любое действие на чужеземной территории – «освобождением» или «помощью». Идея «интернационального долга» намного старше позднесоветской доктрины. Вспомним русско-турецкую войну 1877–1878 годов, толковавшуюся «образованным обществом» как помощь «братьям славянам», а простым народом – как заступление за «грека» (то есть за православных вообще, а не славян только) от «бунтующего» против него турка.

Система этнических констант – это чаще всего невидимая основа «национального поведения». Чтобы как-то описать ее словами, приходится прибегать к языку метафор и говорить о константах не столько в их исходном виде, сколько в виде, проявленном при трансфере, то есть описать результат переноса бессознательных установок на те или иные конкретные обстоятельства. (Трансфер, выражаясь образно, позволяет в пьесе узреть жанр.) Направление и характер трансфера этнических констант, сюжет этнической истории, зависит от центральной культурной темы этноса. Разнообразные трансферы представляют обыгрывание в многообразных внутриэтнических вариациях ключевых символов и смыслообразов культуры, составляющих ее центральную зону. При помощи символов центральной зоны культуры этнос осуществляет как бы свою самосакрализацию, формирует свою идею как священную идею, свой культурный комплекс. Обретая один раз некую «каноническую» форму, центральная культурная тема впоследствии существует как череда модификаций, ревизий или реставраций этой формы.

С этим связано особое место у русских культурного комплекса, который можно условно назвать комплексом Третьего Рима. В этом комплексе дана каноническая фиксация русской центральной культурной темы, как темы особого предназначения русских в эсхатологической, связанной с концом истории перспективе. Ключевой для русской истории функциональный конфликт разворачивается не между конкурирующими идеологическими группами, а между народом и государством, и основан он на разном понимании «способа действия», то есть службы мессианскому идеалу. (До XX века в течение столетий это был конфликт между русским государством и русской крестьянской общиной.) Каждая из вовлеченных в функциональный конфликт групп выстраивает на основе констант и культурной темы свою картину мира. (Так крестьяне мыслили всю «Русскую Землю» как федерацию самоуправляющихся крестьянских миров.) Все, что есть хорошего в остальных группах, понимается по аналогии (например, крестьяне представляли себе царя таким же землепашцем), а все остальное воспринимается как безобразие (отступничество и «ересь») – от куда, собственно, и конфликтность.

Для устойчивости этнической системы необходима фигура, которая в ходе конфликта всеми или почти всеми записывается в «свои», фигура, которой приписывается суверенитет над этнической системой и которой самой по себе приписывается исключительно высокая ценность. (Для дореволюционной России это была фигура царя.) Чем более абстрактен образ «суверена», тем он менее «энергетичен», харизматичен. Чрезмерное абстрагирование приводит к усилению смуты, порождаемой чрезмерным и нерегулируемым

функциональным конфликтом, приводящим к дисфункции внутриэтнического конфликта, при котором связь между «верхним» этажом центральной темы и «нижними» этажами традиционного сознания утрачивается. Традиционные поведенческие нормы теряют свой идеальный смысл, становятся «ни для чего», поддерживаются лишь по привычке. На поверхность выходит квазитрадиционное сознание, обыгрывающее лишенное прочного идеального обоснования идеологическими лозунгами. Подобная дисфункция, вызванная обесмысливанием традиционных норм и утратой реальной почвы для функционального внутриэтнического конфликта, характерна для периодов внутриэтнической смуты. Россия погрузилась в состояние смуты с 1905 года, когда обнажилась утрата крестьянством традиционных религиозных ориентиров для традиционного сознания, благодный образ царя был развенчан. Торжество в 1917-м квазиличностных лозунгов дало российскому обществу некое подобие новой интерпретации «мессианской» центральной культурной темы в новом ключе, и во имя этой темы традиционное мировоззрение было безжалостно раздавлено в ходе коллективизации и сопровождавшей ее урбанизации. Система жизненных миров старого русского общества была разрушена...

К 1960–1970-м годам в городах оформилась новая система отношений, имевшая все возможности перехода от квазитрадиционного к традиционному типу. Сформировался идеальный образ «хорошего советского человека», легший в основу культуры этих лет, до сих пор вызывающей у значительной части общества ностальгию по «старым песням о главном». Однако идеальные основания этой новой «традиционной культуры» были крайне слабы – они не были уже связаны с коммунистической идеологией, последняя сильно обесценилась, и мало кто уже верил в коммунистическую будущность. Великая Отечественная война предопределила более высокий культурный образ позднесоветского человека в таких существенных его чертах как «радикальный гуманизм». Возродилось даже некоторое подобие функционального конфликта с государством, становившимся все менее идеологическим и все более формально бюрократическим. Однако «перестройка» безжалостно взорвала и разрушила это еще не окрепшее общество, распалось большинство его связей, ритуалов, дискредитированы были многие его символы. Разрушено было жизненное пространство Советского Союза, идеально соответствовавшее образу «дружащих народов» (а значит, и добрососедских людей). Русские как этническая система вступили в полосу мощнейшего кризиса идентичности, вплоть до беспрецедентной активизации «негативного образа мы».

Восстановление народа после кризиса в соответствии со своим внутренним «образом мы» возможно. Наиболее значительную роль тут играет способность народа к самоструктурированию. Для сохранения своей идентичности этнос должен по своим этническим константам воссоздать совершенно новую картину мира, не имеющую аналогов в прошлом и связанную с ним не столько посредством нитей обычной традиционной преемственности, сколько вследствие неизменности самого обобщенного культурного сценария. Возможны два способа выхода из кризиса – консервативный и креативный. Это сопровождается соответствующими корректировками трансферов от всех этнических констант. Осуществляется общая балансировка картины мира. (С нулевых уже годов именно это и происходит в России по настоящее время. Русские вновь, казалось бы, обретают «образ мы», как граждане «мировой державы».) Эти процессы для подавляющего большинства членов этноса не осознаваемы. К такому решающему моменту русский этнос пока не подошел, неосознанно остаются идеальные основания функционирования России как мировой державы. Совершенно ясно, что для России новые сценарии межэтнических отношений должны быть релевантны обобщенному культурному сценарию русских и при этом давать материал удобный для реинтерпретации этническими культурами народов, проживающих в тесном контакте с русскими, способствуя упрочению общероссийского культурного сце-

нария – ведь любой сценарий держится на своеобразной игре интерпретаций и реинтерпретаций, имеющей общую мифологию.

В завершение несколько выводов. Русские не обладают особыми ассимиляторскими способностями, когда они не находятся в контексте имперского строительства, но в роли строителей великой державы они прирожденные ассимиляторы. Находясь в контексте империи как таковой, они дружелюбны, но вне его русские способны проявлять и озлобленность к чужакам. В контексте империи народы России дружелюбны к русским, но по мере распада имперских способов коммуникации, они теряют адекватность, и не только по отношению к русским. Русским с народами страны жить или хорошо, дружно и весело, занимаясь общим созиданием, либо в состоянии напряженности и плохо скрываемой (а то и не скрываемой) враждебности. Если в перспективе развития России видится только «энергетическая держава», то никакие программы улучшения межнациональных отношений не сработают, поскольку при таком развитии обобщенный культурный сценарий становится все более выхолощенным сугубо прагматическими установками, которые не способствуют гибкости межнациональных отношений, и культурные сценарии внутрироссийских этносов все с большим трудом будут привязываться к обобщенному культурному сценарию России. Российская империя обходилась вообще без всяких программ, на одном энтузиазме и вере в свою звезду. Но слишком резко и сильно был вырван из исторического контекста центральный принцип той империи в начале XX столетия и насажден новый мистический образ будущего нового «коммунистического общества», нового «советского человека» и «дружбы народов» страны, что привело, правда, к генерации низового образа «дружбы народов» с его особенным политесом и почитанием русских как главных носителей и организаторов этого «нового общества». Однако со временем и «новые русские» все более теряли смысл такого укрепления и наращивания сферы влияния государства СССР, поскольку утратили-таки для себя признаки имперскости в Российском государстве. «Дружба народов», возможно и возродится сама по себе, о ней еще очень хорошо помнят, а межнациональные конфликты сегодня станут, как правило, опять функциональными, содействующими дальнейшему укреплению как в большой стране, так и в малых национальных новообразованиях.

Сегодня мы видим, что десять лет, прошедшие после издания книги «IMPERIUM...», определенности не прибавили. Россия развивается очень противоречиво и асоциально, хотя ВПК страны ускоренно воссоздается и руководство страны пытается восстановить репутацию «великой державы», что вызывает раздражение, ненависть вперемешку со страхом у Запада во главе с США. К сожалению, увеличивается и накал страстей внутри страны, растет разрыв между богатыми и бедными, централизация власти без соразмерного понимания и согласия с этим общества чревата новыми эксцессами в общественной жизни страны. Еще более укрепился Китай и по уровню ВВП вышел на первые места, разделяя первенство с США. Последние сами переживают нелегкие времена, превратившись в жертву окрепшего трансгуманизма. Пандемия коронавируса сильно все запутала и перетасовала карты в политике. Во взаимоотношениях с Россией Запад продолжает множить очаговые зоны напряженности по периметру России, стараясь порвать всякие культурные связи русских с народами зоны исторических интересов имперской России. Это особенно выпукло заметно в украинском кризисе, длящемся уже более восьми лет.

Россия, безусловно, восстанавливает свой вес на международной арене, свою экономику, несмотря на все противоречия и перепады. Однако неглубоко продуманная стратегия развития не позволяет однозначно увериться, в каком направлении это развитие идет, воссоздается ли Россия как империя с ее исторически сложившимся центральным признаком или вырождается в федеративное неустойчивое государство. (Напомним, что

федеративные отношения в Римской империи поддерживались только с лимитрофными племенами или государственными образованиями.) Британская империя переродилась в Новую империю, где имперские принципы претерпели трансформацию в империалистические меркантильно-коммерческие, а при распаде колониальной системы после Второй мировой войны Британская империя преобразилась в Британское содружество наций. Европейские страны образовали Европейский союз. По всему миру образуются политэкономические и военные союзы, которые тоже можно рассматривать как имперские образования. Но все эти имперские образования насколько верно транслируют свои имперские принципы, созвучные российским?

Ясно одно: Россия – это особенное государство, не имеющее аналогов в мире. И чтобы Россия оставалась Россией, она не должна слепо и бездумно пытаться адаптировать «общечеловеческий опыт» на своей почве, «культурный гумус» которой никак не может быть приравнен к западноевропейскому или китайскому. Россия – империя, образованная по Византийскому типу, и по духу – ее преемница. Начиная с петровских имперских времен, всякие европейские преобразования и попытки сближения с Европой не давали России ожидаемых результатов. Европа не признает Россию равной себе. России с этим придется смириться. И встает насущный вопрос: как смириться? Отстоять и восстановить вполне свою самобытность и мощь или довольствоваться пребыванием сырьевым, энергетическим придатком «цивилизованного мира»? А то и вовсе претерпеть очередной распад, как бездумно был разрушен СССР...

Литература

1. Лурье С.В. Империя как судьба. Имперская идеология и практика: этнопсихологический подход. М.: Palmarium academic publishing, 2012.
2. Лурье С.В. IMPERIUM: Империя – ценностный и этнопсихологический подход. М.: АИРО-XXI, 2012.
3. Лурье С.В. IMPERIUM: Империя – ценностный и этнопсихологический подход [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://svlourie.ru/Empire-like-destiny>
4. Лурье С.В. Обобщенный культурный сценарий и функционирование социокультурных систем // Социология и социальная антропология. 2010. № 2.
5. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Академический проект, 2005.

Аннотация. К десятилетию выхода книги Светланы Лурье «IMPERIUM. Империя – ценностный и этнопсихологический подход» предлагается ее обширный обзор. Но не только круглая дата послужила причиной необходимости привлечь внимание к этой уникальной в своем роде книге. Совершенно ясно, что проводимая на Украине специальная военная операция была вызвана не только необходимостью «денацификации и демилитаризации» ставшей резко враждебной к России Украины. Понятно, что Украина тут никакой не актор действия, а всего лишь инструмент воздействия в проекте США. И проект этот представляет, ни много ни мало, эсхатологический вызов не только для России, но и для всего человечества.

Россия, вольно или невольно, сегодня противостоит Империи Зла. А вот какую империю, опять же вольно или невольно, Россия представляет сама и в чем состоит ее центральный принцип? Об этом и рассуждает автор книги. Удивительная особенность авторского подхода и объяснений состоит в том, что они нисколько не утратили своей актуальности, поскольку опираются на глубокий культурологический анализ такого явления, как империя. (Сам термин «империология», оказывается, впервые давно был предложен Светланой Лурье.) Немалую ценность книге прибавляет и содержащееся в ней прояснение элементов геополитики, а на примере противоборства Российской и Британской империй в XIX–XX веках довольно убедительно показывается разница между имперскостью и новым империализмом.

Ключевые слова: признаки имперского народа, Российская империя, Третий Рим, Британская империя, центральный принцип империи, имперскость, империализм, геополитика.

Oleg F. Gasparyan, Engineer, Staff Member, Yerevan Office, Ministry of Radio Technology, USSR, Now Retired. E-mail: yezel0@gmail.com

Review of the Book of S.V. Lurie “IMPERIUM. Empire – Axiological and Ethno-psychological Approach”

(On the Occasion of the 10th Publication Anniversary)

Abstract. The author offers an extensive review of S. Lurie's book “IMPERIUM. Empire – Axiological and Ethno-psychological Approach” devoted to the 10th anniversary of its publication. But not exclusively this publication anniversary makes it necessary to draw the public attention to this unique book. It's quite clear that the special military operation conducted in the Ukraine is not brought about only by the necessity to carry out “denazification and demilitarization” of the country that has grown to be hostile and antagonistic towards Russia. It's obvious that in this case Ukraine is not the active actor, but just an affective instrument in the project of the USA. And this American project constitutes not less than an eschatological challenge not only for Russia, but for all mankind.

And Russia, voluntarily or unwittingly, holds out against the Evil Empire today. And what kind of empire, again voluntarily or unwittingly, is Russia itself nowadays, and is its primary principle? The author of the books devotes much attention to these issues. The author's approach is quite unique because it has not lost its relevance due to the fact that it relies on the deep culturological analysis of the phenomenon of empire (the very term “imperiology” was long ago introduced by Svetlana Lurie). The book is also valuable as it clarifies some of the geopolitical elements and by the example of the confrontation of Russian and British empires in the 19th – 20th centuries conclusively shows the difference between empire-mindedness (“imperskost”) and new imperialism.

Keywords: Imperial People Features, Russian Empire, Third Rome, British Empire, Major Empire Principle, Empire-mindedness (“imperskost”), Imperialism, Geopolitics.

P.S.

Имперские чтения

{ Раздел шесто

А.С. Ципко
*Когда Россия разведется с «господином» социализмом?
Комментарий к книге М.А. Колерова «Манифесты русского
политического идеализма»*

А.М. Ипатов
*Национализм и космополитизм в оценках православных
церковных авторов*

А.П. Карпов
*Пророчество о «третьей силе»: о книге Леонида Полякова
«Блок Ада/Ад Блока. Двенадцать глав о поэме “Двенадцать”». Часть первая*

Когда Россия разведется с «господином» социализмом?

Комментарий к книге М.А. Колерова «Манифесты русского политического идеализма»

Несомненно, книга Модеста Колерова «Манифесты русского политического идеализма. “Проблемы идеализма” (1902), “Вехи” (1909), “Из глубины” (1918) и их наследники» [1] внесла существенный вклад в наши знания об истории русской общественной мысли начала XX века. И здесь, конечно, надо прежде всего обратить внимание на главы книги, посвященные анализу идейных человеческих истоков появления сборника статей «Проблемы идеализма». Книга М. Колерова – это, несомненно, подвиг ученого в нашу эпоху, когда пропадает интерес к истории русской общественной мысли. Модест Колеров обращает наше внимание буквально на тысячи свидетельств книг, статей, писем, воспоминаний, которые раскрывают нам человеческую, литературную подоплеку стремления авторов сборника соединить философский идеализм с социальными исканиями конца XIX – начала XX века. Идейным человеческим истокам книги «Проблемы идеализма» Модест Колеров уделил значительно большее внимание, чем истории появления сборников «Вехи», «Из глубины», ибо автор не скрывает, что Петр Струве и Сергей Булгаков времен «Проблем идеализма» ему ближе, чем те же П. Струве и С. Булгаков времен «Вех», а особенно – времен появления сборника «Из глубины». И тут, несомненно, сказываются идеологические пристрастия автора книги. Он этого не скрывает, что делает ему честь. Хотя надо быть справедливым: если в тексте Модеста Колерова чувствуется какое-то личностное отторжение от Петра Струве, то при оценке духовных поисков Сергея Булгакова он предельно объективен и предельно аккуратен. Колеров в своей книге дает подробный анализ долгого пути Сергея Булгакова от марксизма в христианский социализм, сан священника Русской православной церкви. Но для меня лично наибольшую ценность представляет яркая картина событий, настроений России начала XX века, которая определила идейную повестку сборника статей «Проблемы идеализма». Тут Модест Колеров преподносит нам много правды о той эпохе, о которой в советское время не знали. Для нас поп Гапон – «провокаатор», а на самом деле, как доказывает Модест Колеров на основе многих исторических свидетельств, массовый социальный протест петербургских рабочих, возглавляемый Гапоном, не был согласован с царским правительством и в этом смысле провокацией не являлся. Это было массовое шествие прежде всего рабочих Петербурга, возглавляемое их вождем – православным священником Гапоном, который, как пишет Модест Колеров, действительно «призывал к восстанию и терроризму» и был в этом смысле героем, настоящим революционером. И поэтому после разгрома шествия царем он бежал за границу, где вступил в революционную партию, близко познакомился с Лениным, Троцким, Луначарским, Струве, Савинковым, Черновым и т.д. Для Модеста Колерова история с деятельностью Гапона как революционера интересна, ибо она показала, что и в России возможно то, что было

Ципко Александр Сергеевич, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института экономики РАН, член Экспертного совета Фонда ИСЭПИ. E-mail: astsipko@yandex.ru



на Западе, а именно соединение социалистической революции с религией, с этическими течениями. В феврале 1992 года я был приглашен в Ватикан как раз для участия в конференции, посвященной истории европейского религиозного социализма XIX–XX веков. И оказывается, о чем я не знал, религиозный социализм XIX–XX веков, организованный Ватиканом, был не менее популярен, чем атеистическая немецкая социал-демократия. И, на мой взгляд, Модест Колеров прав, что есть преемственность между религиозным вождизмом Гапона и вождистскими амбициями уже создателя русского религиозного социализма Сергея Булгакова. «Легко предположить, – пишет Колеров, – сколь напряженным было внимание Булгакова к фигуре Гапона, своего одногодка (1871 г.), кроме общего для них крестьянского склада внешности Гапон был созвучен Булгакову социально: он также происходил из среды, едва поднявшейся над сельскими низами» [1, с. 214–215]. И самое важное, о чем мы в советское время не знали: ведь, оказывается, сама петиция к царю была составлена Гапоном в сотрудничестве с Максимом Горьким, и эта петиция была не только ярким агитационным документом, но и документом общенационального освободительного консенсуса, действительно впервые соединившим толстовский этический пафос с требованиями гражданских свобод и социализма.

Но, как я уже обращал внимание в своей рецензии на составленную Модестом Колеровым «Археологию русского политического идеализма», он не просто расширяет наши знания об истории русских поисков своего национального социализма, но и пытается вычленивать идейную красоту социалистического идеала [см. 2]. Модест Колеров не только показывает, что интеллигентская Россия конца XIX – начала XX века – это Россия поклонения социалистической идее, но и стремится доказать, что на самом деле никакой альтернативы идеалам социализма в России того времени не могло быть. И все это говорит о том, что в идейном споре «Был ли неизбежен ленинский Октябрь или его можно было избежать» Модест Колеров на стороне первых. Хотя справедливости ради надо сказать, что сам Лев Троцкий в своей «Истории социализма» писал о том, что победа его и Ленина переворота 25 октября 1917 года была во многом исторической случайностью. И тут, несомненно, сказываются различия между подходом философа к истории России и подходом историка. Историк не обязан думать, была ли альтернатива исследуемым им историческим фактам. Петр Струве, о чем я рассказываю в вышеупомянутой статье «Археология фактов...», ставил страшный вопрос: что лучше – большевистское государство в границах Российской империи или Россия с отколотыми кусками, но свободная от ЧК и большевистского деспотизма. Петр Струве, как и значительная часть российской интеллигенции, оказавшейся в эмиграции, выбирал второе, а Модест Колеров, следуя за выбором героя своей книги «Археология русского политического идеализма. 1900–1927» Николаем Устряловым, выбирает первое. И тут лично для меня стало ясно, что отношение историка к социалистической идее зависит от отношения к Октябрьской революции Владимира Ильича Ленина. Если, как для «веховцев» и для меня, октябрь 1917 года – национальная катастрофа, то естественно, что я вслед за Игорем Шафаревичем, а вернее – за Семеном Франком, ищу в революционном социализме не красоту, а идеологию смерти. А Модест Колеров, о чем свидетельствуют все его исторические поиски, ищет в идее социализма красоту отрыва от повседневности, от той жизни, которая есть. И надо честно сказать, что Модест Колеров ближе к особенностям русской мечтательности, русского восприятия мира, чем тот же Семен Франк и Петр Струве, которые являются уже героями моего рассказа. Наверное, чтобы создать объективные представления о России, о русской душе, мы должны знать правду о том, что вызывает восторг у Колерова, и правду о том, что вызывало отторжение у авторов «Вех», создателей русской религиозной философии начала XX века. Но при этом не могу не сказать, что восторг от красоты социалистической идеи идет от Белинского, Чернышевского, Писарева, а осознание изначальной античеловеч-

ности революционного социализма – уже от Федора Достоевского. И поэтому, думаю, не случайно Модест Колеров нигде не цитирует ни «Бесов» Ф. Достоевского, ни его «Братьев Карамазовых».

Если есть историческая правда в скандальной фразе М. Гершензона из его статьи «Творческое самосознание» из «Вех», из его «каковы мы [интеллигенция] есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, – бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами ограждает нас от ярости народной», говорит Модест Колеров, то почему мы должны отвергать фразу Николая Устрялова: «Не расшатывать существующую власть перед лицом угрожающей анархии должна русская общественность, а укреплять эту власть, вливаясь в нее дабы спасти государство, себя и “народ”, который в яркости своей, подобно библейскому Самсону, погубил свою душу вместе с филистимлянами» [1, с. 260–261]. Читая книгу Модеста Колерова, я обнаружил, что отношение к истории русской общественной мысли, к ценностям российской интеллигенции во многом зависит от твоего личного отношения к человеческой жизни. Одно дело – читать эти тексты, когда в твоей душе от советского образования остался марксизм, а другое – когда ты или от Бога, от веры, или, как я, от религиозного гуманизма Семена Франка, пришел к пониманию самоценности человеческой жизни. Отсюда отношение и к якобы провокационной фразе М. Гершензона, и к государственничеству Николая Устрялова. И многое о мировоззрении Модеста Колерова говорит тот факт, что, обнаруживая преемственность между знаменитой провокационной фразой Гершензона и процитированной выше фразой Николая Устрялова, он не видит разницы между Россией, которую хочет спасти Михаил Гершензон, и советской Россией, уже Россией Ленина и Сталина, которую хочет спасти русский патриот Николай Устрялов. Первая Россия при всех своих изъянах – это православная Россия, это Россия русской культуры, Россия со своим особым православным образом жизни, со своими церковными ценностями, это Россия церковью, надгробий, напоминающая о нашей национальной истории. А вторая Россия, которую пришел спасать Николай Устрялов, – это Россия, возникшая в результате разрушения до основания русского мира, это Россия, где по разнарядке убивают десять или пятнадцать тысяч людей, а иногда и больше, чтобы выслужиться перед Сталиным. И, к сожалению, на мой взгляд, Модест Колеров, говоря о России и сравнивая отношение к ней русской интеллигенции, не ощущает изначальную противоестественность и античеловечность России, созданной большевиками. Но надо быть справедливым: отношение Колерова к социалистической России созвучно не только просоциалистическим настроениям русской интеллигенции начала XX века, но и нынешним просоветским, просоциалистическим настроениям, обозначившимся в последние годы. Лично для меня текст книги Модеста Колерова актуален тем, что он говорит мне не столько о социалистической идее и красоте социалистического идеала, сколько об особенностях русской души, которая во имя своей мечтательности способна забыть о несомненных преступлениях советской эпохи.

Конечно, Николая Устрялова оправдывала его вера времен НЭПа, что рано или поздно утопизм советского коммунизма станет очевиден и Россия, а вместе с ней и коммунистическая власть вернутся к здравому смыслу. Но тут снова моральная проблема: надо ли идейно поддерживать антирусскую советскую власть, когда нет никаких гарантий, что она когда-нибудь станет другой и вернется к русским национальным ценностям. Встает страшный вопрос, на который трудно найти ответ. Кстати, этот вопрос был поставлен Александром Солженицыным в его «Архипелаге ГУЛАГ». Несомненно, русская государственность должна быть ценностью для русского человека, но что скажут нам об этой ценности миллионы людей, убитых этим советским государством? Если бы у них был выбор, что бы они выбрали – жизнь или вот это суверенное советское государство? Ответ понятен, хотя на самом деле в этом вопросе сокрыта драма и русской истории, и русской

государственности, на него нет прямого ответа. Но всех этих проблем для Модеста Колерова нет, ибо он обладает даром оценивать те или иные воззрения и ценности русской интеллигенции, не учитывая, к чему они приведут, когда будут воплощены в жизнь большевиками. И тут тоже есть историческая правда: наверное, чтобы понять, кем были герои его рассказа, надо быть объективным, надо видеть, что они имели право видеть красоту социалистических идей, какой она воспринималась русской интеллигенцией и до революции 1905–1907 годов, и тем более до революции 1917 года. Правда, скажу сразу: такое видение и такая правда, на мой взгляд, уже неприменимы к мировоззрению «веховцев», а тем более – к мировоззрению авторов сборника «Из глубины». В конце концов, у нас был Федор Достоевский, который до всяких революций, еще во второй половине XIX века рассказал нам, чем кончится этот страшный неизбежный эксперимент в России, к чему приведет красота и мечтательность Шигалева.

Хотя есть и свидетельства того, на что обращает внимание Модест Колеров в своей книге: и авторы «Вех», и авторы сборника «Из глубины», за исключением Семена Франка, несли в сознании многое из своей марксистской юности. Модест Колеров прав: по крайней мере во время написания статей в сборник «Проблемы идеализма» «психологический разрыв <...> с узким марксизмом и социал-демократизмом вовсе не означал разрыва с социализмом». Но все-таки если в процитированной мной выше фразе есть правда, то ее продолжение, а именно слова Модеста Колерова, что идеализм авторов сборника «Проблемы идеализма» был просто возвращением к старому, «широкому консенсусному русскому социализму, в котором присутствовало абсолютное большинство русской интеллигенции» [1, с. 216], на мой взгляд, не совсем корректно. Все-таки, как я попытаюсь дальше показать, в проблемах социализма его авторы уходили не только от диалектического материализма Карла Маркса, но и во многом от его «социалистического революционизма». Модест Колеров подкрепляет свою позицию ссылкой на мнение философа Льва Шестова, который в 1907 году писал: «Хотя бы Булгаков <...> как был, так и остался вместе с Бердяевым и демократом, и социалистом» [1, с. 216]. Мне кажется, и Лев Шестов, и вслед за ним Модест Колеров не учитывают, что преодоление, особенно Булгаковым, материализма Карла Маркса уже неизбежно вело и в сторону консерватизма, и в сторону христианского социализма, и в сторону Бога. Как я покажу дальше, нет оснований считать, как Колеров, что переход русских легальных марксистов с позиций материалистического понимания истории на идеализм не только не означал отказ от революционной сущности марксизма, а, напротив, усиливал ее нравственным пафосом, давал «философское обоснование революционному социализму, превращал воинствующий материализм в воинствующий идеализм». Автор книги считает своей задачей раскрыть подлинный смысл философии сборника «Проблемы идеализма», который, с его точки зрения, был затемнен сенсацией «Вех», а позже – торжеством победы коммунизма большевиков. Это правда, что до Модеста Колерова никто не уделял такое большое внимание анализу исторических личностных истоков сборника «Проблемы идеализма». Но, думаю, совсем не случайно «Вехи», а затем сборник «Из глубины» затемнили в каком-то смысле актуальность того, что было сказано в сборнике «Проблемы идеализма». На мой взгляд, в первую очередь «Вехи» – это решающий поворот к духовной истории русской интеллигенции, доказательство правоты, всемирно-исторической значимости все того же христианского гуманизма, которым продиктовано творчество Федора Достоевского. В любом случае я точно не могу согласиться с тем, что авторы сборника «Проблемы идеализма» не «договорили» из-за цензурных соображений самое главное, что для них главной ценностью как был, так и остается «терроризм как героическое противостояние подавляющей силе» [1, с. 60].

Скажу сразу: я не нашел в сборнике «Проблемы идеализма» каких-либо доказательств того, что его авторы при написании своих статей исповедовали в скрытой форме

симпатии к террору как героическому сопротивлению царской власти. Но, несомненно, значительная часть русской интеллигенции той эпохи видела в идее социализма единственную альтернативу миру капитализма. При этом надо учитывать, что за словосочетанием «идеи социализма» уже в конце XIX века стояли противоположные друг другу в мировоззренческом отношении концепции: революционный социализм Карла Маркса, у которого на самом деле в Европе не было поклонников; реформистский социал-демократизм, порожденный Бернштейном; фабианство и т.д. Но проблема состоит в том, и в этом смысле Модест Колеров прав: в России в начале XX века среди интеллигенции был популярен прежде всего революционный социализм. И несомненно, что «Вехи» как реакция на русскую революцию 1905–1907 годов от начала до конца были посвящены критике античеловеческой сути именно революционного социализма.

Несомненно, авторы сборника «Проблемы идеализма» не в состоянии открыто вслух сказать, что они порывают с идеалами социализма. На мой взгляд, они боятся не столько цензуры, сколько разрыва с настроениями окружающей интеллигенции, революционными настроениями русской интеллигенции начала XX века. Это уже в «Вехах» они пойдут ва-банк и восстанут против ценностей русской интеллигенции. И на примере статьи профессора Московского государственного университета Е.Н. Трубецкого, человека вполне лояльного власти, видно, что он, с одной стороны, сделал все возможное и невозможное, чтобы показать изначальный утопизм учения Карла Маркса об истории, о неизбежной смене капитализма коммунизмом, а с другой стороны, он произносит вскользь фразу: я вижу «крупную долю истины» в учении Карла Маркса о том, что «в экономических данных, а не в идейной оболочке надо искать последние причины общественных и политических переворотов, напр., французской революции и той революции будущего, которая заменит буржуазный общественный строй строем социалистическим» [цит. по: 1, с. 197].

И, конечно, надо быть объективным: когда читаешь философские тексты, их оценка зависит от твоего исходного мировоззрения и того, что ты в них ищешь. Я читал очерк Петра Трубецкого «К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идеи в истории» несколько раз в жизни. И для меня этот текст был важен, ибо он действительно раскрывал изначальную религиозность учения Карла Маркса о коммунизме. Но я никогда почему-то не обращал внимания на слова Петра Трубецкого, когда он говорит о неизбежности «замены буржуазного общественного строя строем социалистическим». А для Модеста Колерова самым главным является согласие Петра Трубецкого с тем, что коренным образом противоречит всему содержанию его статьи. На мой взгляд, все-таки нельзя понять смысл и значение сборника «Проблемы идеализма» в русской общественной мысли, не суммировав все сформулированные в нем аргументы, доказывающие утопичность и ненаучность марксистского учения о неизбежной смене капиталистического способа производства коммунистическим. Но надо сказать, раз мы уже говорим о мировоззрении русской интеллигенции начала XX века, что за ее отторжением от буржуазного мира капиталистической цивилизации стоял не столько марксизм, сколько характерный для русской интеллигенции максимализм, какое-то барское отторжение от обыденной жизни как греха мещанства, от скуки повседневной жизни. На самом деле идеализм русской интеллигенции вытекал не из марксизма, а вообще от особенностей русского мировоззрения. Мы не любим постепенности, эволюционности, мы предпочитаем скачки, рывки в будущее, нас не привлекает истина сама по себе, нам нужна только та истина, которая служит нашей мечте. Кстати, об этом много говорил еще Александр Герцен. И совсем не случайно Николай Бердяев свою статью в «Вехах» посвящает рассказу о том, почему русский человек боится истины, не хочет ее знать. Кстати, подтверждением основной идеи книги Модеста Колерова, что русская интеллигенция страдала мечтой о социализме, является и книга почти забытого нами русского философа Федора Степуна. Он, как и Петр Струве, был немцем, оба они

происходили из протестантских семей. Федор Степун в этом смысле уникален: его книга «Мысли о России» посвящена критике марксистского учения об истории, но он марксизм не любит по своим особым причинам. Ему марксизм чужд не столько из-за ставки на революционное насилие, на кровь, а из-за того, что марксизм, как вся буржуазная цивилизация, отягощен устремлением на «жизнь», на быт, поведение людей. И в этом смысле марксизм для Федора Степуна – это «акт вероломного предательства только что нарождающегося социалистического мироощущения» [3, с. 320]. Думается, Федор Степун подтверждает старую истину: у русских идеал социализма, сама по себе страсть к познанию трансцендентного имеет какое-то внутреннее, глубинное происхождение. Я согласен с теми, кто считает, что в духовных исканиях русской интеллигенции начала XX века ничего нельзя понять, не учитывая, о чем я уже сказал выше, эту русскую безбрежную мечтательность. Тут есть какой-то глубинный иррационализм и, как ни странно, эта связь мечты о социализме с глубинным русским социализмом проявилась именно в рассуждениях того же Федора Степуна о социализме. Я бы на месте Модеста Колерова для подтверждения его основной идеи, что идеализм был нужен русским для разукрашивания своей мечтательности, привел бы рассуждения того же Степуна на эту тему. «Если социализм представляет собой нечто большее, – писал Федор Степун, – чем новый путь к рациональному и справедливому распределению земных благ между людьми, он представляет собой некий духовный почин, некий интуитивный замысел о новом человеке, идущем на смену растерявшему свои святыни буржуа, это ясно, что этот смысл не может заключаться ни в чем ином как в духовном преодолении того главного и основного буржуазного греха, который еще славянофилы именовали “атомизмом жизни” и “рационализмом мысли”» [3, с. 317].

И выясняется, что Федор Степун, который писал свою книгу «Мысли о России» уже в конце 1920-х годов, испытав на себе прелести большевистской власти, все же откровенно игнорирует не просто «веховский» протест против уродства безбрежной русской мечтательности, а самого Федора Достоевского. Кстати, я уже говорил, в книге Модеста Колерова чувствуется какое-то плохо скрываемое пренебрежение и к идеям «Вех», и к идеям сборника «Из глубины». Ведь Бердяев в своей статье «Духи русской революции» в сборнике «Из глубины» рассказал нам самую главную правду о грехе русской мечтательности. «Шигалевщина, – писал в этой статье Николай Бердяев, – и есть исступленная страсть к равенству, доведенная до конца, до предела, до небытия. Безбрежная социальная мечтательность ведет к истреблению бытия со всеми его богатствами, она у фанатиков перерождается в зло. Социальная мечтательность и есть шигалевщина. Во имя равенства мечтательность эта хотела бы истребить Бога и Божий мир. В той тирании и в том абсолютном уравнении, которыми увенчалось “развитие и углубление русской революции”, осуществляются <...> сны и мечты русской революционной интеллигенции» [4, с. 273].

И что поразительно. Тот же Федор Степун проявляет поразительный рационализм мысли при выявлении правды об антинаучной религиозной природе марксизма. «Марксизм, – пишет он, – представляет собой учение, способное в гораздо большей степени, чем всякое иное мирозерцание, к точному улавливанию и по-своему религиозному осмыслению пролетарского переживания. Идея избранного народа своеобразно превращается в нем в идею избранного класса: предчувствие конца мира, предчувствие конца буржуазного царства; идея Царства Божьего – в идею сверхклассового общества, в идею земного рая» [3, с. 318–319]. Но при этом Федор Степун призывает нас восстать против буржуазного социализма и погрузиться в социализм как «некий духовный почин, некий интуитивный замысел о новом человеке». В идее социализма, считает Степун, нет «ровным счетом ничего предметного», а есть «нечто иррациональное, неразличимое». И этот пример с глубинным противоречием мировоззрения борца с марксизмом и социализмом Федора Степуна говорит об уникальности русского интеллигентского сознания. Повторяю, для меня

книга Модеста Колерова о вере в социализм русской интеллигенции начала XX века важна как напоминание о причинах того, что происходит с нами сегодня. Ведь совсем недавно на одном из последних заседаний Всемирного русского народного собора патриарх Кирилл почти дословно повторял текст книги Степуна «Мысли о России», призывая нас, русских, сойти «с пути рационализма». На мой взгляд, сегодня актуально не только то, о чем нам напомнила книга Модеста Колерова, – о привязанности русского человека социалистическим идеалам, но и знание о том, как все-таки русский человек способен преодолевать ту присущую ему мечтательность, которая, по словам Николая Бердяева, привела к катастрофе 1917 года. Но не могу сказать, что и сам Николай Бердяев, в отличие от Семена Франка и Сергея Булгакова, отдавал дань русской мечтательности при оценке социализма времен Сталина. И я считаю своим долгом показать, что Модест Колеров не прав, когда говорит, что в сборнике «Проблемы идеализма» самое важное с его точки зрения «недоговоренное» – оправдание революционного социализма.

Как только вы всерьез начнете изучать тексты сборника статей «Проблемы идеализма», то увидите, что сам способ их оценки путем сопоставления с ценностями социализма, с основными постулатами марксизма, характерный для Модеста Колерова, лишает нас возможности добраться до глубин духовных поисков его авторов. Очень важно, что Модест Колеров показал нам марксистский фон, на котором происходили духовные поиски авторов сборника «Проблемы идеализма». Для меня был интересен рассказ Колерова о полемике между немецкими социал-демократами по поводу безыдейного ревизионизма Бернштейна. Кстати, нет ничего неожиданного в рассказе М. Колерова о том, что Энгельс поклонялся революционному культу Ульриха фон Гуттена, героя одной из пьес Лассалья (речь идет о культе меча). Но я не вижу оснований для утверждения Модеста Колерова, что «русские революционеры, претендовавшие на интеллектуальное лидерство в революционной среде, видели себя лично в герое Лассалья Ульрихе фон Гуттене». Несомненно, Колеров как историк русского революционного движения прав и в том, что русская революционная интеллигенция начала XX века пережила серьезное увлечение марксизмом. Правда состоит в том, что если бы не было русского марксизма начала XX века, то не было бы и выдающихся достижений русской культуры, а именно русской религиозной философии того периода. Но почему-то Модест Колеров вообще ничего не говорит ни о русской религиозной философии начала XX века, ни о русском либеральном консерватизме, ни о русском просвещенном патриотизме. Обращает на себя внимание, что для Модеста Колерова нет очевидной связи между духовными поисками авторов сборника статей «Проблемы идеализма» и их активным участием в работе Петербургского религиозно-философского общества уже в 1907–1913 годах. Прочтите текст выступления Николая Бердяева на заседании Религиозно-философского общества в декабре 1907 года и сравните идеи этого выступления с идеями его статьи «Этическая проблема в свете философского идеализма» в сборнике «Проблемы идеализма». На самом деле уже здесь, в 1902 году, у Бердяева мало что осталось от марксизма и весь он погружен в идеалистические основы религиозного сознания. Уже в 1902 году он положил в основу своей философии личности кантовский категорический императив. И здесь он цитирует Канта: «В практической философии – дело идет не об основах того, что происходит, а о законах того, что должно происходить, хотя бы этого никогда не происходило» [5, с. 108].

Но прав и Модест Колеров, что в 1902 году, по крайней мере на словах, ни Николай Бердяев, ни Сергей Булгаков, ни Петр Струве не порывали окончательно с марксизмом. К примеру, здесь же, говоря о том, что в основе морали должен лежать кантовский категорический императив, Николай Бердяев продолжает демонстрировать свою верность марксизму. К примеру, в письме к П. Струве он пишет: «Самое страстное мое желание это – поднять марксизм до заоблачных высот, придать ему в конечном счете идеалистиче-

ский характер. Ведь песенка позитивизма и натурализма спета. Мы теперь присутствуем при духовном переломе, который должен привести к более радостному и светлому мировоззрению. <...> Меня очень порадовала Ваша статья в “Северном курьере” о “высшей ценности жизни”. Мне особенно симпатична та этическая струя, которая проходит через Вашу статью, пора уже наконец марксистам признать самостоятельное значение этической стороны зрения» [1, с. 90–91].

Правда, Бердяев не чувствует или скрывает очевидное: как только марксисты вернутся к морали, христианству, естественному праву, то от марксизма уже ничего не останется. Марксизм как учение о пролетарских революциях, о необходимости плебейского террора для их победы никак не вяжется ни с христианством, ни с идеей самоценности человеческой жизни. Но в любом случае, как я уже не раз говорил, важно то, на что Колеров обращает наше внимание: «Вехам» и сборнику «Из глубины» предшествовал перелом в сознании их авторов, а именно переход от диалектического материализма Карла Маркса к идеализму прежде всего Канта.

Но все-таки я заставил себя снова перечитать тексты авторов статей сборника «Проблемы идеализма» и не нашел главного, на чем настаивает Модест Колеров, – свидетельств того, что в их душах все-таки остается «любовь к террору как героическому противостоянию подавляющей силе». Все-таки нет среди этих авторов ни одного, кто бы даже в скрытой форме исповедовал ценности революционного социализма, которые отличали мировоззрение партии Ленина, партии большевиков. Если бы они действительно исповедовали любовь к революционному террору как способу героического противостояния власти, то они, как Петр Струве, никогда бы не порвали с российской социал-демократией. Ведь Петр Струве порвал не только с будущими большевиками, но и с будущими меньшевиками. Еще в начале XX века, познакомившись в Санкт-Петербурге в одном из кружков социал-демократов с Лениным, он увидел в нем так называемого палача. Это говорит о том, что Петр Струве, как и практически все легальные марксисты, нес в своей душе нечто такое, что было противоположно мировоззрению будущих большевиков и самого Ленина. Кстати, и М. Валентинов, в 1904 году несколько месяцев общаясь в Женеве с Лениным, тоже обнаружил в нем палачество, поразительную готовность к крови во имя победы своих идей. В этой связи Валентинов приводит в своей книге «О Ленине» десятки высказываний героя своего рассказа о том, что он не боится, чтобы его называли «якобинцем-Робеспьером», как это делает Лев Троцкий, ибо он действительно всей душой с якобинством, то есть с «борьбой за цель, не боясь никаких решительных плебейских мер, борьбой не в белых перчатках, борьбой без нежностей, не боящейся прибегнуть к гильотине» [6, с. 185]. И, к сожалению, вот эту сторону проблемы – качественное отличие устройства души тех русских марксистов, которые в конце концов стали авторами «Вех», идеологами русского либерального консерватизма, от качеств души тех марксистов, которые, как Базаров, Луначарский, все-таки остались вместе с Лениным, – на мой взгляд, Модест Колеров не учитывает.

По крайней мере в текстах и Сергея Булгакова, и Николая Бердяева, которые стали, наверное, основой сборника «Проблемы идеализма», куда больше говорится о Боге, о религиозных чувствах, чем о тех проблемах, которые являются центральными и для марксизма, и для идеалов социализма. «Нерелигиозных людей нет, – говорит Сергей Булгаков, – а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники» [7, с. 56]. И здесь якобы все еще марксист Сергей Булгаков выдвигает главный аргумент против марксизма, против его учения о будущем. День сегодняшний, настаивает Сергей Булгаков, не может нам сказать о будущем, ибо сегодня мы «имеем дело всегда с обрывками бытия и по самому своему понятию незаконченного и не могущего быть законченным» [7, с. 56].

Скажу главное. Для меня спор о содержании, о моральной сути сборника «Проблемы идеализма» – это не философский спор, а спор о судьбах русской нации. На мой взгляд, если русская интеллигенция действительно мечтала только о том, чтобы воплотить в жизнь ценности революционного терроризма, если для нее нет ценностей европейского гуманизма, ценностей жизни, права, человеческой свободы, личности, то тогда нам надо снова вернуться к 1917 году и начать строить социализм в России. И как мы знаем, марксистскую утопию – так называемую мобилизационную экономику – нельзя воплотить в жизнь без моря крови. Поэтому лично для меня важен не сам по себе текст сборника «Проблемы идеализма», а то, к чему в конце концов пришли его авторы, сформулированные ими ценности христианского гуманизма, русского гуманизма, ценности так называемого либерального консерватизма. Поэтому я все же считаю рискованным утверждение Модеста Колерова, что за появлением русского идеализма начала XX века стоит желание оправдать революционный социализм. Все говорит о том, что, напротив, русская религиозная философия начала XX века во всем противостоит не только марксизму, не только разновидностям революционного социализма, но вообще философии, согласно которой цель оправдывает средства, а без страданий миллионов людей невозможно социальное и политическое развитие.

Да, никуда не уйти от того факта, который играет важную роль в утверждении Модеста Колерова, что революционный терроризм, героизм террора близок душе русской интеллигенции начала XX века. Несомненно, что подвиги так называемых русских террористов второй половины XIX века находили поддержку и одобрение среди значительной части русской интеллигенции и прежде всего студенчества. Несомненно, что уже в начале XX века и эсерам, и большевикам удавалось собирать у представителей имущих классов пожертвования на революционную борьбу с царизмом. В этой связи характерны приводимые Модестом Колеровым воспоминания Леонида Красина. Он, в частности, в своих воспоминаниях писал: «Мы достигли значительной виртуозности, соперничая с меньшевиками и партией эсеров, считалось признаком хорошего тона в более или менее радикальных кругах давать деньги на революционные партии...» [1, с. 131]. Характерны и воспоминания Веры Фигнер, которые приводит Модест Колеров. Она, вспоминая об отношении к террористам в обществе, писала: «Мы встречали повсюду одобрение и никогда не находили нравственного отпора и противодействия» [1, с. 133]. Правда состоит и в том, о чем напоминает Модест Колеров: в начале XX века и Петр Струве позволял себе утверждать, что «в кровавых событиях конца 1870-го и начала 1880 годов истинными виновниками и убийцами являются не казненные террористы, а кто удерживал слабовольного Александра II от продолжения и завершения его великих реформ» [1, с. 133]. Но все же уже в 1905 году, в начале революции 1905–1907 годов, мы обнаруживаем поразительное различие между основателем большевистской партии Владимиром Ильичом Лениным и одним из основателей русской конституционно-демократической партии Петром Струве. И тут не надо ничего придумывать, достаточно взять книгу В.И. Ленина «Две тактики социал-демократии в демократической революции», и с помощью самого Ленина вы увидите качественное различие между отношением к революционному насилию и революционному террору Петра Струве как одного из авторов сборника статей «Проблемы идеализма» и Ленина. Ленин показывает Петра Струве как политика, как личность, во всем враждебную ему, Ленину как представителю русского якобинства. Ленин называет Петра Струве вождем русской прогрессивной буржуазии, вождем русских конституционалистов и обвиняет его в том, что он не разделяет «мнения о неизбежности восстания», рассматривая «конспирацию и бунт как специфические приемы неразумного революционизма» [см. 8, с. 104]. Таким образом, есть все основания утверждать, что Петр Струве уже в 1905 году окончательно порвал не просто с марксизмом, а с революционным социализмом, был категорическим противником



какого-либо террора и какого-либо бунта. К сожалению, Модест Колеров не обращает внимания на полный отход Струве от революционного социализма еще до появления «Вех», в самом начале русской революции 1905–1907 годов.

Надо учитывать и то, что в сборнике «Проблемы идеализма» наряду с бывшими марксистами типа Петра Струве, Николая Бердяева, Сергея Булгакова принимают участие русские интеллектуалы, профессора российских университетов, которые вообще не имели никакого отношения ни к марксизму, ни к социализму, которые написали в этот сборник чисто философские статьи, рассказывающие о сути философского идеализма. К примеру, автор сборника Д.Е. Жуковский проповедует уже чисто «веховские» идеи, то, к чему уже в «Вехах» будет призывать бывший ницшеанец Семен Франк, а именно любовь к ближнему. Жуковский вслед за Шиллером считает, что «в основании морали должен быть не долг, а нравственный крик души, чувство сострадания к ближнему, порывы любви и героизма» [9, с. 500]. Никакого отношения не имеет к идее социализма ссылка Жуковского на «Оправдание добра» Владимира Соловьева, на призыв Владимира Соловьева увидеть в чувстве стыда основу нравственной деятельности. Перечитывая текст «Проблем идеализма», я, как уже говорилось, не нашел никакого скрытого намека на оправдание революционного терроризма, но обнаружил десятки серьезных аргументов в пользу идеи Бога, существования Бога. В этом смысле тексты сборника «Проблемы идеализма» действительно являются предшественниками текстов собраний Петербургского русского религиозного общества. К примеру, анализируя природу морального творчества, Дмитрий Жуковский в конце утверждает, что «моральное творчество направлено ни на что иное... что ведет к абсолютной цели, т.е. к Богу» [9, с. 511]. Какой революционный социализм, какое оправдание революционного терроризма?! Для другого автора сборника «Проблемы идеализма» – философа С.Ф. Ольденбурга – примером для подражания является буддийский царь Ашок, который учил, что «всякая чужая вера должна быть уважаема» [9, с. 494]. Не хочу напоминать читателям моего текста, что нет ничего более чуждого марксизму и нашему ленинизму как идея терпимости.

Думаю, уместно, раз мы говорим о революционном социализме, напомнить, что лежало в основе марксизма как подлинного революционного социализма. Раскроем «Манифест коммунистической партии» Маркса и Энгельса и увидим, что авторы сборника «Проблемы идеализма» защищают все, от чего призывали отказаться и Карл Маркс, и Фридрих Энгельс. Авторы сборника «Проблемы идеализма» настаивают на возвращении к идее Бога, к категорическому императиву Канта, к идее совести, терпимости, идее естественного права, самоценности человеческой жизни и т.д. Имея представление о сути так называемого революционного социализма, мы не можем не сказать, что еще до «Вех», до сборника «Из глубины» бывшие русские марксисты (я уже не говорю о немарксистах) отказались от всех основ марксистского учения о революции, о коммунизме. Согласен с автором предисловия к изданию сборника статей «Проблемы идеализма» 2010 года В. Востряковой, что «лейтмотивом сборника выступает проблема личности, образующая центр этической концепции его авторов... Тем самым авторы “Проблем идеализма” продолжают кантовскую традицию нормативной этики, которая в качестве категорического императива установила общезначимый принцип нравственности» [10, с. 12]. Конечно, проблема русского консерватизма в книге Модеста Колерова не рассматривается, а напрасно. Многие русские марксисты сразу после появления книги «Проблемы идеализма» увидели, что на самом деле такие его авторы, как Николай Бердяев, Сергей Булгаков, Семен Франк, Петр Струве ушли безвозвратно от левизны социалистической идеи в сторону консерватизма, в сторону идеи ценности жизни и т.д.

Как показывает Модест Колеров, Г.В. Плеханов выписал для себя упомянутую выше «апологию меча» из пьесы Лассалля, произнесенную его героем Ульрихом фон Гуттенем.

В этой «апологии меча» есть нечто созвучное учению Карла Маркса о революциях как двигателях истории: «...мечом распространялось христианство, мечом низвергалось язычество, мечом освобожден гроб Спасителя... Мечом было совершено все великое в истории и, в конце концов, ему же она будет обязана всеми великими событиями, которые когда-либо в ней совершатся» [цит. по: 1, с. 106]. Но, как я пытался доказать, проблема меча и его роль в человеческой истории все же далеки от исторических и духовных исканий авторов сборника «Проблемы идеализма».

Интересно, что Николай Бердяев в своем исследовании этической проблемы не только не защищает меч, революционный террор, но вообще отрицает всечеловеческое счастье как основную ценность социалистической идеи. «Если на индивидуальном счастье, – писал Николай Бердяев, – нельзя построить этики, то всеобщее счастье является уже совершенно фиктивным понятием» [5, с. 126]. И тут у Николая Бердяева есть все то, что в «Вехах» говорит уже Семен Франк, а именно что на самом деле за социалистической любовью к «всечеловеческому счастью» стоит нелюбовь к живому, ныне живущему человеку [11, с. 183]. Но поразительно, еще в 1902 году в своей статье «Этическая проблема в свете философского идеализма» Николай Бердяев говорит о том же, что появляется в «Вехах» у Семена Франка: «...нет никакого этического оправдания для перехода от счастья одного человека к счастью других и счастью всех» [5, с. 143]. На мой взгляд, куда больше оснований утверждать, что «проблемы идеализма» – это начало создания русской религиозной философии начала XX века, чем, как Модест Колеров, утверждать, что смысл этого сборника состоял в «недоговоренности, его оправдании революционного террора». Критика Сергеем Булгаковым в его статье «Основные проблемы теории прогресса» гедонизма, чувственного, как, с его точки зрения, «усиливающейся болезни современного буржуазного европейского общества», выводит его не только за пределы марксизма, но вообще за пределы марксистского учения об обществе. Для идеала Сергея Булгакова Лев Толстой с его «зернами аскетизма» куда нравственнее и выше, чем такие «умники века», как марксизм. «Вполне буржуазным и потому гедонистическим характером, – пишет Сергей Булгаков, – отличается одно современное учение, исходящее из лагеря тех, кто считает себя настоящими и притом заклятыми врагами буржуазии. Мы разумеем знакомое учение о классовых интересах и классовой борьбе, <...> если рассматривать классовую борьбу не как случайное средство для достижения высшей этической цели, а как самостоятельный этический принцип... При распределении благ есть обделенные и обделявшие... Но с этической точки зрения обе борющиеся партии равны между собой, поскольку ими руководит не этический и религиозный энтузиазм, а чисто эгоистические цели» [7, с. 56].

Что для всех без исключения авторов сборника «Проблемы идеализма» является самоценностью? Несомненно, самоценность индивида, самоценность человеческой личности, ее прав и свобод, самоценность человеческой жизни. И в этом отношении авторы сборника «Проблемы идеализма» сделали серьезный шаг от социалистических иллюзий русской интеллигенции начала XX века в сторону русской философии начала XX века, в сторону того, что Семен Франк называл «христианским гуманизмом». На мой взгляд, «Вехи», сборник «Из глубины» содержат в себе философию русского гуманизма, источником которого является философия Федора Достоевского. Почему христианского гуманизма? Потому что в основе этой философии стоит христианская идея морального равенства людей. А раз в основе лежит моральное равенство людей, то нет всего этого марксистского учения о классах, а тем более о так называемых отживших классах. И не случайно Карл Маркс в основу своего мировоззрения положил отказ именно от христианского учения о моральном равенстве людей. Карл Маркс настаивал, что нельзя уравнивать в правах человека промышленного рабочего, который, с его точки зрения, является «социальным разумом и социальным сердцем общества», с человеком, «испорченным всей

организацией нашего [буржуазного – А.Ц.] общества». «Политическая демократия является христианской постольку, – настаивал Карл Маркс, – поскольку в ней человек – не какой-либо отдельный человек, а всякий человек, – имеет значение как суверенное, как высшее существо» [12, с. 397]. В том-то и дело, что для Маркса главный грех христианства состоит в том, что для него каждый человек есть высшая ценность. И поэтому авторы сборника «Проблемы идеализма», на десятках страниц настаивающие на самоценности каждой личности, конечно, являются врагами марксизма, врагами его учения о человеке. Но тут для исследования философии Николая Бердяева скрыта существенная проблема. Ведь правда состоит в том, что у Бердяева остается характерное для марксизма оправдание страданий как цены человеческого прогресса. Говоря о движении к этой верховности человеческой цели, он утверждает, что «оно совершается путем великого недовольства и великих страданий, эти страдания и недовольства имеют огромную нравственную цену, которой совершенно лишены довольство и благополучие» [5, с. 127]. Но мне трудно сказать, что здесь от революционного социализма, а что от нашего русского Ницше Константина Леонтьева. Ведь в основе учения Константина Леонтьева о сути христианства лежит философия страданий. «А страдания? – спрашивает Константин Леонтьев. И отвечает: – Страдания сопровождают одинаково и процесс роста и развития, и процесс разложения... Все болит у древа жизни людской» [цит по: 13, с. 345]. И трудно сказать, что в учении Николая Бердяева о страданиях как красоте человеческой истории – от марксизма, а что от того, что он сам называл изуверством романтического консерватизма Константина Леонтьева. Лично мне кажется, что все эти разговоры авторов сборника «Проблемы идеализма» о Боге, о страдании говорят не просто о разрыве с марксизмом, а о том, что они уже стоят на прямой дороге, ведущей к оправданию религии вообще, к их собственному погружению души в религию и религиозные чувства.

Еще раз повторяю: нет никаких свидетельств того, что кто-либо из авторов сборника «Проблемы идеализма» связывал свои ценности с революционным мировоззрением, с так называемым недоговоренным оправданием революционного террора. А есть десятки фактов и аргументов, свидетельствующих о том, что они уже тогда, в 1902 году, создали философскую основу для того, что мы сейчас называем «веховством», философскую основу разоблачения аморализма и античеловечности революционного социализма. И тем более я не согласен с мнением Модеста Колерова, что, как он пишет, наскоро созданный по инициативе Петра Струве в 1918 году сборник «Из глубины» содержал в себе идею примирения с большевистской «диктатурой». Модест Колеров, как я уже сказал, считает, что Струве создавал сборник «Из глубины» для примирения с главным институтом большевистской власти – с диктатурой. Возможно, в некоторых своих статьях 1917 года, посвященных полемике с Лениным, он стоял на несколько отдаленной философской позиции по отношению к начавшейся революции. В этой связи Модест Колеров ссылается на статью Петра Струве «В чем революция и контрреволюция?». Но и здесь в том отрывке из названной статьи, который приводит в своей книге Модест Колеров, я не нахожу никакого примирения с октябрьским переворотом Ленина. Петр Струве здесь говорит, что это не революция, а «солдатский бунт», что надежды на превращение бунта в революцию «уже не оправдались и бунт превратился не в славную революцию, а в грандиозный, позорный всероссийский погром» [см. 1, с. 375]. Но, мне думается, и тексты «Вех», и тексты сборника «Из глубины» показывают нам не путь к примирению с диктатурой большевиков, а пути к моральному сопротивлению тому, что они называют русской катастрофой. К примеру, для Семена Франка не было ничего более ужасного в русской истории, чем большевистская революция 1917 года. «Ужас этого зрелища, – писал Франк, – усугубляется еще тем, что это есть не убийство, а самоубийство великого народа, что тлетворный дух разложения, которым зачумлена целая страна, был добровольно, в диком, слепом восторге самоуни-

чтожения привит и всосан народным организмом» [11, с. 418]. Заслуга авторов сборника «Из глубины» состоит в том, что они за семьдесят лет до распада СССР рассказали нам о причинах смерти мобилизационной экономики, навязанной России Лениным и Сталиным во время так называемого строительства социализма. Сегодня, когда мы дискутируем о причинах распада СССР и советской экономики, я очень советую прочитать статью А.С. Изгоева «Социализм, культура и большевизм» в сборнике «Из глубины». В этой статье показано, что мы долго не понимали, что мобилизационная экономика, основанная на принуждении к труду и попытке превратить экстрим, чрезвычайное духовное напряжение в норму жизни и организацию труда, была изначально обречена, и, как показывают авторы сборника «Из глубины», это было видно сразу, как только Ленин начал уходить к нетоварной экономике производственно-потребительских коммун. Прочитав отрывок, в котором приведены все эти размышления Изгоева об изначальном утопизме идеи коммунистической организации производства. «Скоро выяснилось, – пишет Изгоев, – что социалистическая форма хозяйства может быть установлена у нас при одном только условии: при обращении огромного большинства народа в такое же рабство, которое, например, египтянам дозволило построить их пирамиды. Чтобы отобрать у крестьян весь хлеб, кроме крайне необходимого для собственного пропитания и поддержания хозяйства, чтобы заставить рабочих, переведенных на паек, выработать “урочный продукт” <...> необходимо было крайнее принуждение принудительного аппарата вплоть до расстрелов, лишения хлебного пайка, обречения на голодную смерть» [14, с. 385].

Я не ставлю себе целью излагать основное философское содержание «Вех» и сборника «Из глубины». Но я категорически не согласен с мнением Модеста Колерова, что в «Вехах» не было ничего, кроме пересказа текстов русских мыслителей второй половины XIX века, которые обращали внимание на глубинные недостатки русской интеллигенции, на ее максимализм, неуважение к истине, поиски простых решений, покорность идеям, идущим с Запада. Все верно, еще Самарин в письме Герцену предупреждал, что «максимализм и материализм русской интеллигенции таит в себе неизбежность кровавого исхода всей этой идеи». А бывший революционер Л.А. Тихомиров составил исчерпывающий список претензий к интеллигенции: «Суррогат веры, вера в прогресс, материализм, догматизм, утилитаризм, моральное уничтожение личности, кружковщина, партийный подход к науке, преследование свободы совести» [цит. по: 1, с. 238]. В этой связи я бы напомнил, что и сам Герцен в это же время, в начале 1860-х годов, во время реформ Александра II, в своей статье «Революция в России» писал, что «мы не обязаны делать ту же революцию [революция 1789–1793 годов во Франции – А.Ц.], у нас и задача иная, и силы к ее разрешению иные» [15, с. 104]. Но ведь «веховцы» не просто собрали воедино известные недостатки психологии русского интеллигента. Они разоблачили глубинный аморализм марксистской веры в возможность переделки мира и человека путем революции. Я уже процитировал выше Николая Бердяева, который после революции 1917 года в своей статье «Духи русской революции» из сборника «Из глубины» увидел, что за всем этим кошмаром большевизма стоит шигалевщина, «истребление бытия со всеми богатствами», убийство людей во имя революционной социалистической мечты. Но ведь до революции 1917 года уже в «Вехах» Семен Франк предупредил, что характерное для российской интеллигенции, для революционного социализма стремление к всечеловеческому счастью «убивает конкретное нравственное отношение человека к человеку, живое чувство любви к ближнему, к современникам и их текущим нуждам. Социалист, – продолжал Семен Франк, – не альтруист: правда, он также стремится к человеческому счастью, но он любит уже не живых людей, а лишь свою идею, именно идею всечеловеческого счастья... Так из великой любви к грядущему человечеству рождается великая ненависть к людям, страсть к устройению земного рая становится страстью к разрушению» [16, с. 183].

Нет смысла пересказывать тексты сборников «Вехи» и «Из глубины». Но все-таки не могу не сказать, что «веховцы», отцы русского либерального консерватизма, создали идеологию, которая, с их точки зрения, будет нужна русскому человеку после неизбежного распада советской системы. Суть этой идеологии (поэтому она и называлась «христианским гуманизмом») – соединить ценности европейского гуманизма, ценность свободы, прав личности, человеческой жизни с традиционными русскими ценностями, ценностями российской государственности. На самом деле эта идеология была, к примеру, характерна для начала русского XXI века. И практически Владимир Путин в своей статье «Россия на рубеже тысячелетий» [17] воспроизводил основные ценности русского либерального консерватизма. Он говорил, что Россия после коммунистического эксперимента должна вернуться на путь европейской цивилизации. Но в то же время он говорил, что возвращение к европейским ценностям, ценностям рационализма и т.д. должно сочетаться с реабилитацией традиций российской государственности. Путин же не просто говорил «поднять Россию с колен», он говорил о необходимости довести до конца начатую во время перестройки антикоммунистическую революцию. Путин в своей речи на Бутовском полигоне в сентябре 2007 года повторял все то, что говорили об ужасах начатого в России социалистического эксперимента авторы сборника «Из глубины». Он говорил, что во имя пустых идеалов мы убили цвет русской нации, самых талантливых и одаренных людей. Но, как выяснилось, мы не умеем сочетать западничество с традициями русского государственничества. Сегодня, когда для нас «Россия – не Запад», оказалось нам чужим и наследство русской религиозной философии начала XX века, оказалось нам чужим идейное наследство «Вех», сборника «Из глубины». А ведь на самом деле таких текстов, как “De profundis” Семена Франка мы уже больше никогда не создавали. К чему я это говорю. Я уважаю и поддерживаю старания Модеста Колерова рассказать нам об идейных поисках российской интеллигенции начала XX века. Мы об этом тоже забыли. Но мне думается, для нас важно сегодня не просто вспомнить о социалистических мечтаниях нашей русской интеллигенции, но и вспомнить о том, как она преодолевала свои иллюзии, как осознала опасность отрыва от ценностей русской цивилизации, как показала нам, что за богатством, которое мы, русские, не любим и не уважаем, стоят труд, наука, культурные достижения всей европейской цивилизации. И поэтому, на мой взгляд, нам важно знать не только то, о чем нам рассказал Модест Колеров, но и составить целостную картину русской общественной мысли начала XX века.

Литература

1. Колеров М.А. Манифесты русского идеализма. Минск: Лимариус, 2020.
2. Ципко А.С. Археология фактов и документов Модеста Колерова // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 463–475.
3. Степун Ф.А. Избранные труды. М.: РОСПЭН, 2010.
4. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
5. Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. М., 2010.
6. Валентинов Н. О Ленине. Нью-Йорк: Телекс, 1991.
7. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. М., 1902.
8. Ленин В.И. Две тактики социал-демократии в демократической революции / В.И. Ленин // Полн. собр.соч. 5-е изд. Т. 11. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1960.
9. Жуковский Д.Е. К вопросу о моральном творчестве // Проблемы идеализма. М., 2010.
10. Вострякова В. Предисловие // Проблемы идеализма. М., 2010.
11. Франк С.Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
12. Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Собр.соч. Т. 1. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1955.
13. Бердяев Н.А. Опыт философии, социальные и литературные. М.: Канон, 2002.

14. Изгоев А.С. Социализм, культура и большевизм // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
15. Герцен А.И. Революция в России / А.И. Герцен // Соч.: в 9 т. Т. 7. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1957.
16. Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.
17. Путин В.В. Россия на рубеже тысячелетий // Новая газета. 1999. 30 декабря.

Аннотация. В статье представлено осмысление книги Модеста Колерова «Манифесты русского политического идеализма. «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918) и их наследники» (Минск: Лимариус, 2020). Большое внимание уделено главам, посвященным анализу идейных человеческих истоков появления сборника статей «Проблемы идеализма», что позволяет глубже понять историю русской общественной мысли. Особый упор сделан на истоки русского религиозного социализма, исторические возможности соединения социалистической революции с религией и этическими течениями в России начала XX века. Автор статьи полемизирует с установкой автора книги, считающего, что никакой альтернативы идеалам социализма в России того времени быть не могло, ретроспективно анализируя русскую социально-политическую мысль начиная с 40-х годов XIX века.

Ключевые слова: русская революция, манифесты русского политического идеализма, «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины», русское религиозное сознание, социализм.

Alexander S. Tsipko, Doctor in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, Member of the ISEPR Expert's Council. E-mail: astsipko@yandex.ru

When Russia Obtains Divorce from “Mister” Socialism?

Comments to the Book of M.A. Kolerov “Russian Political Idealism Manifestoes”

Abstract. The author of the article reflects upon the book of Modest Kolerov “Russian Political Idealism Manifestoes.” “Problems of Idealism” (1902), “Vekhi” (1909), “Iz Glubiny” (1918) and Their Successors” (Minsk, “Limarius”, 2020). He pays special attention to the book chapters devoted to the analysis of ideological human sources that prompted the appearance of the “Problems of Idealism” almanac, that add sufficiently to the knowledge of Russian public thought history. The article focuses on the origins of Russian religious socialism and the historical possibilities of combining socialistic revolution with religion and aesthetic trends in Russia at the start of the 20th century. The author of the article argues with the writer’s idea that there could be no alternatives at that time in Russia for the ideals of socialism, retrospectively analyzing Russian social and political thought starting with the period of the 40-ies of the 19th century.

Keywords: Russian Revolution, Russia Political Idealism Manifestoes, “Problems of Idealism”, “Vekhi” (Landmarks), “Iz Glubiny” (From the Depth), Russian Religious Consciousness, Socialism.

Национализм и космополитизм в оценках православных церковных авторов

Различные аспекты истории Русской православной церкви в последние десятилетия привлекают активное внимание как отечественных, так и иностранных исследователей. На протяжении длительного времени данная проблематика в Советском Союзе была табуирована, а если какие-то труды и публиковались, то носили исключительно огульно-критический характер, будучи полны несправедливых и уничижительных эпитетов о «мракобесии», «ретроградстве», «опиуме для народа» и т.д. Отрадно, что постепенно происходит возрождение не только монастырей, храмов и иного – материального – «хозяйства» Церкви в России, но и нередко фактически заново происходит осмысление того богатейшего духовного наследия, которое оставили по себе отечественные священнослужители и православные публицисты за много веков. Раскрытию ряда наиболее дискуссионных вопросов развития Православной церкви в Российской империи – а именно взглядам ее иерархов на такие всегда актуальные аспекты о соотношении патриотизма, национализма и космополитизма, национального и вселенского компонентов – служит рецензируемое издание «Православная церковь и русский национализм (вторая половина XIX – начало XX века)» [1], опубликованное в замечательном питерском издательстве «Владимир Даль».

Книга представляет собой антологию широкого свода текстов, всесторонне характеризующих представления церковных деятелей о феномене теоретических построений и реализации на практике русского национализма обозначенного периода времени. Предваряет непосредственный массив этих текстов обширное предисловие коллектива авторов-составителей, являющееся фактически самостоятельным исследованием. Отдельно стоит остановиться на авторском коллективе, возглавляемом доктором исторических наук, профессором СПбГУ, одним из ведущих специалистов по истории консерватизма, национализма и церковной проблематике в России в конце XIX – начале XX века А. Ивановым [2–4]. Помимо него в составлении антологии принимали участие доктор исторических наук, тоже профессор СПбГУ, блестящий специалист в области отечественного консерватизма второй половины позапрошлого столетия А.Э. Котов [6–9], кандидаты исторических наук И.В. Амбарцумов [10–12], В.В. Калиновский [13–14] и А.А. Чемакин [15–18], сфера научных интересов и высокий профессионализм которых позволили существенно расширить содержательную часть издания. Профессиональные интересы авторов, их скрупулезность в отборе фактов и в то же время – избегание каких-либо оценочных суждений, констатация существования в церковной среде различного отношения к национализму – делают рецензируемую книгу ценнейшим источником для реконструкции тех дискуссий, которые имели место в обозначенный период.

Ипатов Алексей Михайлович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Военного учебного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н.Е. Жуковского и Ю.А. Гагарина» (Воронеж). E-mail: molot.tora@mail.ru

Структурно антология включает расширенное введение-исследование, четыре части непосредственно текстов церковных авторов или их фрагментов, распределенных по замыслу составителей по проблемно-хронологическому принципу, приложение, в котором приведены произведения, написанные не имевшими священного сана представителями православной среды – публицистами, богословами, миссионерами, преподавателями духовных семинарий и академий. Традиционно для изданий, публикуемых в издательстве «Владимир Даль», рецензируемая книга снабжена обширными комментариями, позволяющими уточнить какие-либо конкретные термины, информацию об авторах и их текстах, либо отсылающими к первоначальному источнику, на который опирались составители.

Во введении авторами-составителями абсолютно справедливо подчеркивается, что «начало церковному осмыслению русского национализма было положено во второй половине XIX в.» [1, с. 5–6]. Ими был проанализирован историографический аспект изучения русского национализма как в отечественной, так и в зарубежной исследовательской среде. Важна констатация факта, что полноценного труда, в котором были бы отражены различные точки зрения на поставленные вопросы, до сих пор не создано, поэтому данное издание призвано в какой-то степени заполнить этот пробел [1, с. 14].

Далее следует краткий анализ того, как в разные периоды церковными деятелями оценивались такие категории как «патриотизм», «национализм», «космополитизм», каковы были их взгляды на возможность существования национальных патриархатов при признании вселенского характера Церкви. Отдельное внимание уделено тем вызовам и угрозам, которые представлял национализм как идеологическое течение. Учитывая существующие по сей день в общественном сознании мифы относительно безоговорочной поддержки членами черносотенных организаций, в частности Союза русского народа, печально известных еврейских погромов, немаловажной стала публикация текстов состоявших в СРН церковных авторов, в которых данный эпизод отечественной истории не только не оценивался положительно, но и, напротив, всячески осуждался как недостойный истинного христианина.

Среди других поднятых во введении вопросов стоит отметить критику в православной церковной среде идей космополитизма, под которым чаще всего понимали «стремление уподобить Россию Западной Европе, а русских – неким “усредненным” европейцам», либо борьбу «против русского “великодержавного” национализма во имя национализмов “инородческих”» [1, с. 58]. Кроме того, в качестве отдельных аспектов было проанализировано отношение церковных авторов к политическим структурам и деятельности русских правых и националистов, национально-патриотическому воспитанию и образованию.

Важным выводом составителей рецензируемого издания, с которым сложно не согласиться, служат следующие строки: «Большинство церковных авторов, не подвергая сомнению “вселенскость” христианства, в то же время были уверены в том, что эта универсальность не должна уничтожить множественность, представленную национальными культурами, характерами, духом, обычаями и традициями» [1, с. 93]. Справедливо и замечание о том, что церковными авторами второй половины XIX – начала XX столетия национализм осознавался в ином ключе, нежели современными учеными, журналистами и политиками. Более того, в рамках Православной церкви, как уже отмечалось выше, единой точки зрения на феномен национализма не сложилось.

Касаясь вопроса относительно источников, использованных составителями антологии, следует отметить их типовое (епархиальные журналы, церковно-общественные издания, стенограммы выступлений депутатов-священнослужителей в Государственной Думе, светская периодика, отдельные публицистические издания, собрания сочинений наиболее видных церковных авторов) и идеологическое разнообразие. Стоит согласиться с авторским коллективом издания в том, что большинство церковных авторов, чьи тексты

попали в антологию, придерживались, что неудивительно, консервативных политических взглядов, однако были среди них и те, чью позицию справедливее отнести к умеренному либерализму.

Даже беглый взгляд на то, тексты каких церковных деятелей вошли в рецензируемое издание, позволяет судить о широком обсуждении в период их жизни поставленной проблемы. Еп. Анастасий (Опоцкий), И.И. Фудель, еп. Андрей (Ухтомский), св. прав. Иоанн Кронштадтский, митр. Антоний (Храповицкий), сщмч. И.И. Восторгов, архиеп. Николай (Зиоров), митр. Евлогий (Георгиевский) и многие другие – эти имена известны даже тем, кто далек от церковной тематики. Разнообразие их взглядов на национализм, нередко диаметрально противоположных, попытки сопоставления национальных патриаршеств и вселенского характера церкви, стремление найти правильный баланс в дилемме патриотизм / национализм – космополитизм – все эти аспекты делают чтение антологии невероятно интересным, поучительным, дают глубокий и широкий материал для дальнейших размышлений. Учитывая сложность и противоречивость происходящих во второй половине XIX – начале XX века социально-экономических и политических процессов в Российской империи, включивших отмену крепостного права и другие, как их в определенных научных кругах называют, «великие» реформы, обострение национального вопроса на окраинах страны (Прибалтика, Польша, позднее – Закавказье, Туркестан), войны – русско-турецкая (1877–1878), русско-японская (1904–1905), Первая мировая (1914–1917, именно для России как участника), рост оппозиционных настроений как со стороны либералов, так и особенно со стороны революционеров, вылившийся в революции 1905–1907 и 1917 годов, точка зрения деятелей Православной церкви, выступавшей одним из оплотов трона, вызывает крайний интерес и способствует расширению представлений об эпохе.

Таким образом, можно констатировать, что рецензируемая антология вносит существенный вклад в реконструкцию представлений видных иерархов Русской православной церкви и религиозных публицистов на те проблемы, с которыми столкнулась не только Российская империя, но и многие другие государства, главным образом Старого Света. Остается надеяться, что авторский коллектив продолжит дальнейшие научные изыскания в данном направлении и представит на суд общественности новые исследования, посвященные малоизученным пока аспектам отечественной истории.

Литература

1. Православная церковь и русский национализм (вторая половина XIX – начало XX века) / под ред. А.А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А.А. Иванова, И.В. Амбарцумова, В.В. Калиновского, А.Э. Котова, А.А. Чемакина. СПб.: Владимир Даль, 2021. 799 с.
2. Иванов А.А. Последние защитники монархии: Фракция правых IV Государственной думы в годы Первой мировой войны (1914 – февраль 1917). СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
3. Иванов А.А. Правые в русском парламенте: от кризиса к краху (1914–1917). М.; СПб.: Альянс-Архео, 2013.
4. Иванов А.А. Вызов национализма: лозунг «Россия для русских» в дореволюционной общественной мысли. СПб.: Владимир Даль, 2016.
5. Иванов А.А. Пламенный реакционер Владимир Митрофанович Пуришкевич. СПб.: Владимир Даль, 2020.
6. Котов А.Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х гг. (опыт ведения общественной дискуссии). СПб.: СПбИГО; Книжный дом, 2010.
7. Котов А.Э. «Царский путь» Михаила Каткова: идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х гг. СПб.: Владимир Даль, 2016.
8. Котов А.Э. Русский политический предмодерн: забытые «консерваторы» второй половины XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2019.
9. Котов А.Э. «Под каким соусом нас съедят»: русский антинигилистический памфлет второй половины XIX века / сост. А.Э. Котов. СПб.: Владимир Даль, 2019.
10. Амбарцумов И.В. Священник Николай Гелецкий – русский националист и защитник церковных интересов в Государственной думе // Научный диалог. 2019. № 8. С. 208–225.

11. *Амбарцумов И.В.* Тема национального воспитания в российской церковной публицистике конца XIX – начала XX века // Тетради по консерватизму. 2020. № 1. С. 220–231.
12. *Иванов А.А., Амбарцумов И.В.* Апология и критика русского национализма в публицистике епископа Андрея (Ухтомского) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 3. С. 255–283.
13. *Калиновский В.В.* Взгляды архиепископа Николая (Зиорова) на национальный вопрос // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 237–250.
14. *Калиновский В.В.* «Вопрос об отношении церкви к национальности не есть вопрос отвлеченный»: проблематика национализма в церковной публицистике в годы Первой мировой войны // Тетради по консерватизму. 2020. № 1. С. 197–205.
15. *Иванов А.А., Чемакин А.А.* Православное духовенство и русский национализм в начале XX в. // Вопросы истории. 2018. № 9. С. 153–166.
16. *Чемакин А.А.* Истоки русской национал-демократии: 1896–1914 годы. СПб.: Владимир Даль, 2018.
17. *Чемакин А.А.* Русские национал-демократы в эпоху потрясений: 1914 – начало 1920-х годов. СПб.: Владимир Даль, 2018. 606 с.
18. *Чемакин А.А.* Российское православное духовенство и русский национализм в начале XX в.: степень изученности проблемы // Государство, общество и Церковь: российская нация и национальное единство. Новосибирск: СибАГС, 2019. Ч. 2. С. 350–352.

Аннотация. Составленная коллективом историков из Санкт-Петербурга антология «Православная церковь и русский национализм (вторая половина XIX – начало XX века)» отражает существовавшие в среде православных церковных авторов Российской империи второй половины XIX – начала XX века взгляды на соотношение патриотизма, национализма, космополитизма, национального и вселенского характеров Церкви и ту полемику, которая существовала в тот период по данной проблеме. Исследовательские интересы авторов, великолепное владение материалом, удачная подборка текстов или их фрагментов вкупе с отсутствием готовых выводов позволяют читателям значительно расширить представление о столь значимом исследовательском поле и самим принять ту, или иную позицию.

Ключевые слова: Православная церковь, духовенство, Российская империя, нация, национализм, патриотизм, космополитизм.

Alexey M. Ipatov, PhD in History; Senior Researcher, Military Educational and Scientific Center, Air Force “N.E. Zhukovsky and Yu.A. Gagarin Air Force Academy” (Voronezh). E-mail: molot.tora@mail.ru

Nationalism and Cosmopolitanism as Appraised by the Orthodox Church Authors

Abstract. “The Orthodox Church and Russian Nationalism (the second half of the 19th – early 20th century)” anthology compiled by a team of historians from St. Petersburg, reflects the views existing among Orthodox church authors of the Russian Empire in the second half of the 19th – early 20th centuries on the correlation of patriotism, nationalism, cosmopolitanism, national and universal characters of the Church and the polemics that existed at that time on the issue. The research priorities of the authors, their excellent knowledge of the material, successful selection of the texts or the fragments thereof, coupled with no ready-made conclusions, allow the readers to significantly expand their understanding of such an important research field and take this or that position themselves.

Keywords: Orthodox Church, Clergy, Russian Empire, Nation, Nationalism, Patriotism, Cosmopolitanism.

Алексей Карпов

Пророчество о «третьей силе»: о книге Леонида Полякова «Блок Ада/Ад Блока. Двенадцать глав о поэме “Двенадцать”». Часть первая

«Сегодня я – гений».

А. Блок. Запись в дневнике от 29 января 1918 г.

В 2021 году увидел свет роман-эссе Л.В. Полякова «Блок Ада/Ад Блока. Двенадцать глав о поэме “Двенадцать”. Опыт символической экзегезы» [1]. Это совершенно необычная, со всех точек зрения, книга. Впрочем, иного и быть не могло, если она анонсируется автором как «очередная попытка разгадки самого загадочного произведения в истории всей русской поэзии». Одновременно ставшего «едва ли не самым главным художественным текстом про Великую Октябрьскую Революцию».

Метод «разгадки» потребовал выйти за пределы парадигмы научно-философского исследования на творческий простор жанра «романа-эссе». Но тоже необычного. Поскольку содержанием романа стал сложнейший символический поэтический текст, пронизанный мистическими интенциями его создателя. Поэтому «роман-эссе» дополняется определением «опыт символической экзегезы» и предваряется текстом из апокрифа евангелиста Иоанна Богослова.

Еще у книги есть «Необходимое предуведомление», в котором автор сообщает о «случайности» своего произведения, «которая во всем» [1, с. 6]. Тот самый случай, который озаряет. Для Леонида Полякова это открывшаяся ему возможность «читать “Двенадцать” как бы “изнутри”, условно говоря – “видеть” ее глазами самого Блока. Собственно говоря, книга и есть пересказ “увиденного” мною» [1, с. 6].

Открывшаяся автору оптика создала соответствующую ей архитектуру текста. Книга состоит из двенадцати глав (как и поэма «Двенадцать» – из двенадцати главков), собранных в три части, в совокупности ведущих к цели всего замысла – разгадке тайн поэмы о Революции, ее видении Блоком. Книга завершается «Постскриптумом» и «Заключением». В них так же, как в концовке стихов Блока, выражена квинтэссенция результатов авторского расследования. Особо отметим его многообразную и точно подобранную источниковедческую базу, позволившую вести аргументированный «разговор» от лица самого поэта.

Эпиграфом к книге выступают три цитаты из Александра Блока. Центральная из них следующая: «Искусство есть чудовищный и блистательный Ад!». По мнению Л.В. Полякова, это как раз тот ракурс, который определяет «взгляд» Блока и, следовательно, его собственный на происходящее в поэме действие.

Книга издана к 100-летней годовщине смерти Александра Блока и накануне 100-летия образования СССР. Одного из образов «державного» будущего Революции, который сейчас, с высоты прошедшего столетия, просматривается в поэме «Двенадцать».

Карпов Алексей Петрович, кандидат социологических наук, доцент Чувашского государственного университета имени И.Н. Ульянова, обладатель грамот Всероссийского (Омск, 2018) и Международного (Казань, 2019) конкурсов «Университетская книга» за учебное пособие по социологии. E-mail: intelligent1951@mail.ru

Это не единственная аллюзия, возникающая при чтении книги Л.В. Полякова. «Взгляд Блока» позволил ему увидеть то, что и сегодня, в переломном 2022 году, вновь становится актуальным и востребованным. И объяснение этому мы находим у самого Блока. Завершив поэму, он записал: «Сегодня я – гений». Такая яркая вспышка в самопознании дорогого стоит.

Как известно, все гениальное не только «не просто», а безбрежно и глубинно. Оно, как и в случае с поэмой «Двенадцать» Александра Блока, пророчесствует. Сошлемся на свидетельство Корнея Чуковского, найденное Л.В. Поляковым. «Блок всегда говорил о своих стихах так, словно [они] <...> откровения свыше. Часто находил в них пророчества» [1, с. 167]. Не приходится сомневаться, что поэма «Двенадцать», давшая Блоку признание собственной гениальности, является и кульминацией его пророческого дара. Благодаря «символической экзегезе» Л.В. Полякова мы ощущаем его силу буквально в каждом слове поэмы.

Попробуем прокомментировать из «пересказа увиденного» Л.В. Поляковым то, что в наши дни, как представляется, звучит особенно современно. Вслушаемся в сказанное «автором поэтической вершины всего русского символизма. Да и всего русского Серебряного века, пожалуй» [1, с. 100]. «Если бы в России существовало действительное духовенство, а не только сословие нравственно тупых людей духовного звания, оно давно бы “учло” то обстоятельство, что “Христос с красногвардейцами”¹... «Красная гвардия – “вода” на мельницу христианской церкви. В этом – ужас (если бы поняли). В этом – *слабость* и красной гвардии [выделено А. Блоком – А.К.]; дети в железном веке; сиротливая деревянная церковь среди пьяной и похабной ярмарки» (запись в дневнике Блока от 25 февраля 1918 года [цит. по: 1, с. 167]).

«Мне представляется, – пишет Л.В. Поляков, – что <...> Блок с помощью мощных образов определил ключевую дихотомию Российской Революции с ее полюсами [“ужасом” и “слабостью”]» [1, с. 167–168]. Формула дихотомии предельно лаконично выражена самим Блоком: «Христос с красногвардейцами». Два обобщенных образа на вершине многослойной символической конструкции поэмы о революции.

Они же венчают «Двенадцать». Что имеет принципиальное значение для Блока, придававшего концовке своих стихов особую структурно-смысловую важность. Как заметил современник поэта, выдающийся литературовед Ю. Тынянов, «в ней [последней строфе «Двенадцати» – А.К.] не только высший пункт стихотворения; в ней весь эмоциональный план его, и таким образом самое произведение является как бы вариациями, колебаниями, уклонениями от темы конца» [1, с. 133].

Текст этой строфы из последней, двенадцатой, главки поэмы таков:

Трах-тах-тах!
Трах-тах-тах!
...Так идут державным шагом –
Позади – голодный пёс.
Впереди – с кровавым флагом,
И за вьюгой невидим,
И от пули неведим,
Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россыпью жемчужной,
В белом венчике из роз –
Впереди – Иисус Христос.

¹ Речь идет о поэме «Двенадцать». Здесь и далее автор рецензии исходит из того, что читатель знаком с ее текстом.

Такой образ Христа (да еще «Исуса», а не «Иисуса») не мог не вызвать бурю эмоций у тогдашней «образованной общественности». Как вспоминал М. Волошин, стоило ему усомниться в том, что в поэме «изображены двенадцать красногвардейцев в виде апостолов и во главе их идет Иисус Христос», как «против меня поднялся вопль...» [цит. по: 1, с. 160].

Христос Блока – центральный вопрос в работе Л.В. Полякова. Потому что он центральный для самого Блока, «глазами» которого ведется расследование. В книге проделана значительная работа по систематизации возможных коннотаций образа Христа в поэме. Их, разумеется, двенадцать. Все они интересны и по-своему достоверны. И, как отмечает Л.В. Поляков, «конкурентоспособны». Но определяющим, на наш взгляд, является «Христос № 11» – «Христос-Художник».

Как выразился Блок в дневниковой записи от 7 января 1918 года, «Иисус – художник. Он все получает от народа (женственная восприимчивость). “Апостол” брякнет, а Иисус разовьет». И еще из той же записи. В ней «Блок набрасывает картину того, как вокруг Христа собираются “недовольные”, поссорившиеся со своим окружением – “мещанами, обывателями”». «Между ними Иисус, – подчеркивает Блок, – задумчивый и рассеянный, пропускает их разговор сквозь уши: что надо, то в художнике застрянет» [цит. по: 1, с. 172–173].

Замечательны образцы текста, с которыми пришлось иметь дело автору «символической экзегезы». Своего рода «шифровка», к разгадке которой (завязанной на тайны всей поэмы) шаг за шагом ведет читателя Л.В. Поляков. Попытаемся обобщить результаты сделанной в книге «расшифровки».

Прежде всего почему «Иисус-Художник»? Ответ вкратце сводится к следующему. «Блок <...> ученик Владимира Соловьева. Создавшего еретическую <...> концепцию «четвертой ипостаси» в Боге. Именно в этой «Софийной» парадигме рождается весь «проект» блоковского (и вообще – русского) символизма...» [1, с. 72]. Поэт оставался верен своему учителю и его софиологии до конца. Об этом свидетельствует одна из его последних статей 1920 года, посвященная памяти Владимира Соловьева [1, с. 105].

Образ Софии – Премудрости Божией – Вечной Женственности глубоко инкорпорирован в источниках христианского богословия. Так, в Ветхом Завете София-Премудрость предстает как «художница всего», по законам Божественного ремесла строящая мир. Она участвовала в создании человека. Понятие «София» содержит толкование как «начала» в смысле «материнского лона изначальности». Отсюда в природу космогонической «Софии-художницы» входит «веселие», сопряженное с материнской многоплодностью, а также глубокая связь не только с космосом, но и с человечеством, за которое она заступается. София – строительница упорядоченного мира, Дома, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса [2].

«Иисус-Художник» – эманация «Софии-художницы» – различимый и опознаваемый людьми «Сын человеческий», наделенный Софией «женственной восприимчивостью». Она позволяет ему «слышать» главное («что надо») в том, что «брякает» народ (его представители апостолы) и «развивать» в архитектурный проект строительства человеческого мира («Дома») Софии.

Однако надо помнить, что проекция Софии в мире человеческом – Мировая Душа – является у Владимира Соловьева «причиной появления Зла» [1, с. 105]. Собственно, оно и превращает символиста-теурга в символиста-поэта – демона с «поручением» «вырывать, “грабить” у жизни» (запись в дневнике Блока от 10 марта 1918 года [цит. по: 1, с. 173]) то, что без «зла» неразличимо, но необходимо для строительства «Дома».

Такая работа под силу только демону. Ведь «Всякая культура, – пишет Блок, – научная ли, художественная ли – демонична <...> Но демонизм есть сила» [1, с. 63]. И «путь открыт наверно к раю / Всем, кто идет путями зла» [1, с. 93]. Это так. Тем более что вместе с Революцией, убежден Блок, «наступила эпоха совмещения несовместимого, эпоха

синтеза враждебных начал», разрушения и созидания, ненависти и любви. «Прежде всего, – отмечает Л.В. Поляков, – это выражается в облике России, представленном Блоком в “Скифах” в виде Сфинкса, глядящего на Запад “и с ненавистью, и с любовью”» [1, с. 91].

И, наконец¹, главное: «глубинный смысл эпохального сдвига – это рождение “нового человека”. Через зло Революции, “любовь и ненависть” – к «новому человеку: “Артисту-Художнику” (Блок)» [1, с. 91–92]. Круг замкнулся. Цель движения двенадцати красногвардейцев-апостолов (презентующих народ) – «новый человек – Художник». И это не «Иисус-Художник». Он выполнил свою миссию 2000 лет назад, когда явился в виде «третьей силы» в апогее столкновения Древнего Рима и германцев – «двух сил» старого мира. Сказавший человечеству «гордое слово» об «архитектурном проекте» Софии-художницы. Но «Душа мира» и в этом случае исказила, «испортила» чистоту проекта: направила людей на строительство Церкви Христа, слишком человеческой организации, как показала ее многовековая история.

Животворящее строительное софийное начало Христа-художника иссякло. Осталась оболочка, форма, систематизированный церковью культ, встроенный в организацию нового («постримлянского») мира. «Оцерковленное христианство», «национализированное православие» (Блок) [1, с. 79] вошли в состав основных сил постаревшего за эти тысячелетия («старого») мира.

По-видимому, здесь кроется одно из возможных объяснений возникшего впереди шагающих красногвардейцев образа «Исуса Христа» «в белом венчике из роз». Безусловно, это модель «балаганного» Христа, героя народных мистерий². Но не живого, не того «богочеловека», который беседовал с апостолами, а куклы (во многом смешной и пародийной). В то же время она олицетворяет народную веру в «благую весть» того настоящего, первоначального Христа.

В этом процитированный выше «ужас» Блока. И обозначенная им «слабость» красногвардейцев. И может быть, поэтому этот народный («кукольный») образ Христа показан в поэме как мираж, призрак, воспроизводящий у народа (красногвардейцев) веру в первоначальные идеалы христианства. Но призрак есть призрак. Он в любой момент может раствориться, исчезнуть в снежных вихрях, обесмыслив поход красногвардейцев за ним.

Блок предупреждает: нельзя идти к ложным, призрачным целям. На поверку они оборачиваются миражом, утопией и... разочарованием. И, как следствие, утешением в «похабном» пьянстве и в «сиротливой» (заброшенной) церквушке.

Нам это ничего не напоминает?

Но... что в итоге?

Блок не дождался «третьей силы», предназначенной «переформатировать» человеческий мир посредством рождения «нового человека – Художника», строителя нового общечеловеческого Дома. И можем ли мы в наши дни, через сто лет после смерти поэта-пророка, разглядеть ту самую «третью силу», не раскрывшуюся во времена Блока?

Рискну предположить, что да, можем. Слишком очевидны события, свидетелями и участниками которых мы являемся. «Взгляд Блока» (за которым, безусловно, стоит концепт Владимира Соловьева о «третьей силе»), помогает за очевидным увидеть смысл происходящего: столкновение двух определяющих старый глобальный порядок сил – «неорганичной России» и «коллективного Запада».

Но в их «старых» отношениях «любви-ненависти» прорезалось нечто новое. Это – «русские». Энергично сбрасывающие «химерные» наслоения прошлых столетий и ста-

¹ Пропуская многое, очень многое в «пересказе» Л.В. Полякова, что, несомненно, достойно еще не одной рецензии.

² «Балаганная» (и даже «вертепная») технология стихосложения Александра Блока, примененная и в поэме «Двенадцать», глубоко и основательно разобрана автором рецензируемой книги.

новящиеся зрелым историческим субъектом: полнокровной и полноценной имперской суперэтнической системой. В силу этого обретающие способность возглавить глобальную «третью силу», созидающую новый глобальный мировой порядок.

Здесь, как мы полагаем, сокрыта одна из самых глубоких тайн поэмы «Двенадцать» и причина неизбывного волнения, охватывающего ее русских читателей. Кроме того, такое видение пророчества Блока многое в поэме расставляет по местам. «Ад Блока» – это неорганичная Россия. «Блок Ада» – демон-поэт, услышавший в адской стихии революционной эпохи гул зарождающегося нового будущего человечества.

«Третья сила», звуки пробуждения которой Блок слышал в «музыке Революции» [1, с. 29], пройдя период вызревания в толще событий прошедшего столетия, сегодня явилась в виде насущной повестки актуальной политики. Блок чувствовал это и «надеялся на то, что “капля политики” все же “не убьет смысла поэмы”», а наоборот, «окажется бродилом, благодаря которому “Двенадцать” прочтут когда-нибудь в не наши времена» [1, с. 312].

Что же, хочется верить, что такие времена настали. И не в последнюю очередь потому, что мы получили возможность далеко продвинуться в понимании «смысла поэмы» благодаря книге Леонида Полякова. Который закончил ее приглашением к дальнейшей работе одним словом: «Конец?».

Литература

1. Поляков Л.В. Блок Ада/Ад Блока: Двенадцать глав о поэме «Двенадцать»: Опыт символической экзегезы: Роман-эссе. М.: Филянь, 2021. 320 с., ил.
2. София, Премудрость [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/София_\(философия\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/София_(философия))

Аннотация: На основе символической экзегезы Л.В. Полякова содержания поэмы Александра Блока «Двенадцать» предпринята попытка увидеть в ней пророчество о «третьей силе», призванной создать новый глобальный мировой порядок. Высказано предположение, что возглавят ее «русские» как полнокровная и полноценная имперская суперэтническая система.

Ключевые слова: символическая экзегеза, «взгляд» Блока, «Софийная» парадигма, глобальная «третья сила».

Alexey P. Karpov, PhD in Sociology; Associate Professor, I.N. Ulyanov Chuvash State University.
E-mail: intelligent1951@mail.ru

The Prophecy of the “Third Force”: on Leonid Polyakov’s Book “The Block of Hell/The Hell of Block. Twelve Chapters on “The Twelve” Poem”

Abstract. On the basis of Leonid Polyakov’s symbolic exegesis of Alexander Blok’s poem “The Twelve” contents, the author attempts to uncover in it the prophecy about the “third force” designed to create new global world order. It is suggested that the “Russians” would lead it as a full-blooded and full-fledged imperial superethnic system.

Keywords: Symbolic Exegesis, Blok’s “View”, “Sofia” Paradigm, Global “Third Force”.

С нами – на все времена

{ Воспоминание }

*Е.А. Анненкова, Д.А. Бадалян
Второй год без Бориса Федоровича Егорова*



Второй год без Бориса Федоровича Егорова

29 мая 2022 года родные, друзья и коллеги Бориса Федоровича Егорова отметили его день рождения – уже второй день рождения без него. Выдающийся ученый – литературовед, историк, культуролог (в такой последовательности он сам определял свой статус) – скончался 3 октября 2020 года.

Борис Федорович родился в 1926 году в городе Балашове Саратовской области, а школу заканчивал в Старом Осколе. В десятом классе он написал в сочинении: «Я хочу быть учителем литературы», – и далее, не без хулиганства, продолжил в том духе, что не нужно иметь ума, знаний: «прочти очередное программное произведение, перескажи ребятам – и гуляй; жизнь легкая и привольная» [1, с. 213]. Спустя пять лет, окончив заочное отделение филфака Ленинградского университета, он действительно стал учителем литературы, но ненадолго. И, как сам много позже уверял, учителем он «оказался неважным» [1, с. 218]. Уже в следующем году Б.Ф. Егоров поступил в аспирантуру Ленинградского педагогического института имени М.Н. Покровского. И во время учебы, и после занимался он много и упорно.

После аспирантуры и защиты кандидатской диссертации Б.Ф. Егоров с декабря 1952 года десять лет преподавал в Тартуском университете, стал там заведующим кафедрой русской литературы. В то время его исследовательские интересы простирались широко – от А.Н. Радищева до В.Г. Короленко, но самое серьезное внимание привлекало творчество публицистов и критиков – участников общественно-политической борьбы в России XIX столетия. И это были не только неизбежные тогда социалисты Н.А. Добролюбов, Н.Г. Чернышевский, Н.К. Михайловский, но и А.А. Григорьев. Вместе со своим другом Ю.М. Лотманом и коллегами по кафедре Б.Ф. Егоров формировал основы в будущем знаменитой Тартуской школы. В немалой степени способствовали этому выходившие под его редакцией «Труды по русской и славянской филологии». То замечательное десятилетие и людей, в общении с которыми оно прошло, Борис Федорович позднее описал в своих воспоминаниях [1, с. 230–334].

Весной 1962 год Б.Ф. Егорова пригласили работать на кафедре русской литературы Ленинградского государственного университета. Однако несколько месяцев этому препятствовало руководство университетского отдела кадров. Только после визита к ректору университета А.Д. Александрову всех шести профессоров этой кафедры – В.Я. Проппа, П.Н. Беркова, И.П. Еремина, Г.А. Бялого, Г.П. Макогоненко и Б.И. Бурсова – его наконец

Анненкова Елена Ивановна, доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена (Санкт-Петербург). E-mail: elenanpenkova@mail.ru

Бадалян Дмитрий Александрович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского отдела книговедения Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург); доцент Высшей школы журналистики и массовых коммуникаций Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: dmit.bad@gmail.com



приняли на работу. Здесь, в Ленинградском университете, он провел шесть лет своей жизни и защитил докторскую диссертацию по литературной критике 1848–1861 годов.

В первый же год работы в ЛГУ Б.Ф. Егоров получил предложение стать заместителем главного редактора серии «Библиотека поэта» и трудился в этом качестве до 1968 года. Когда же партийные власти обнаружили в подготовленном в этой серии двухтомнике «Мастера русского стихотворного перевода» стихи запретных Николая Гумилева и Владислава Ходасевича, его сняли с должности. Однако Б.Ф. Егоров еще два года являлся членом редколлегии этой серии и в 1969 году выпустил в свет сборник «Стихотворения и драмы» А.С. Хомякова – первое издание основоположника славянофильства за пятьдесят с лишним лет советской власти.

Бросается в глаза, что из всех славянофилов Хомяков оказался наиболее близок ученому: полнотой жизни, многообразием занятий, способностью и готовностью не только порождать какие-то идеи, но и воплощать их – в самой практике жизни. Примечательно, что Хомяков сдал экзамены за математическое отделение Московского университета (Хомяков не поступал на отделение, а учился дома и сдал экзамен именно за него, т. е. как заочник) и получил степень кандидата наук, а Борис Федорович до того, как избрал себе филологическую дорогу, увлекался математикой и химией.

Характеристика личности Хомякова побуждает исследователя обратить внимание на отличия, можно сказать, психолого-эмоциональные и интеллектуальные двух ведущих деятелей славянофильства. «Особенностью Хомякова» Б.Ф. Егоров считает «более земной, более практический склад характера и мировоззрения». И.В. Киреевский предстает как мыслитель, погруженный «в идеальный и идеалистический мир», ничего хорошего не ожидающий «от конкретной действительности», что «накладывало на его жизнь трагический отпечаток и заставляло ждать божественного чуда» [2, с. 33].

Новый этап жизни Б.Ф. Егорова, 1968–1978 годы, связан с заведыванием кафедрой русской литературы Ленинградского государственного педагогического института имени А.И. Герцена. Проводимые им заседания кафедры являли собой своеобразное пиршество духа: шла ли речь о научных новинках, обсуждалась ли кандидатская диссертация, иронизировали ли над какими-то постановлениями КПСС, это были блестящие диалоги, реплики, шутки – самого Б.Ф. Егорова, Я.С. Билинкиса, Н.Н. Скатова; их хотелось записывать... Увы, это не было сделано; кто ж поспекает записывать живую жизнь?.. Приезжавшие тогда на факультет повышения квалификации из других городов изумлялись и восхищались атмосферой, царившей на кафедре. А аспирантов это удивляло – они не знали другого общения, кроме этого – открытого, дружелюбного, веселого, творческого.

Коллеги и его ученики привыкли, что от Бориса Федоровича постоянно исходит некая здоровая энергия. Он мог быть чем-то огорчен, возмущен, но внешние сложности жизни, можно сказать, пасовали перед цельностью внутреннего «Я» и перед постоянством его исследовательской работы как процесса, который, кажется, никогда не имел перерывов.

Когда в 1971 году академик Д.С. Лихачев стал председателем редколлегии серии «Литературные памятники» издательства «Наука», он пригласил войти в состав редколлегии и Б.Ф. Егорова. Спустя еще семь лет последовало новое предложение – принять на себя обязанности заместителя председателя редколлегии. Эта была, по сути, штатная должность, требующая постоянной занятости делами серии. Для этого нужно было уйти с преподавательской работы и занять ставку в одном из институтов Академии наук. По подсказке Д.С. Лихачева, Борис Федорович выбрал ЛОИИ, как тогда называли Ленинградское отделение Института истории АН СССР (с 2000 года – Санкт-Петербургского института истории РАН).

Как раз в то время заведующим сектором (с 1986 года – отделом) истории СССР периода капитализма (затем новой истории России), который в 1980–1990-х во многом

определял лицо всего ЛОИИ, стал А.Н. Цамутали. Он вспоминает: «Б.Ф. Егоров попал к нам по рекомендации Д.С. Лихачева. Ставку для него добывал сам Дмитрий Сергеевич. При таком раскладе Борис Федорович мог ходить в институт только за зарплатой. Но он как-то незаметно вжился в наш коллектив, выполняя задания Д.С. Лихачева и вместе с тем участвуя в работе нашего отдела».

В ЛОИИ Б.Ф. Егоров начинал старшим научным сотрудником, затем, в 1986 году, стал ведущим, а с 1993 года – главным научным сотрудником. Правда, менее четырех лет, 1993–1997 годы, Борис Федорович провел на той же должности в Санкт-Петербургском филиале Института социологии РАН, но в апреле 1997-го он вернулся в СПбИИ РАН, и с этим учреждением была связана вся дальнейшая его жизнь. Последние десять лет – в должности главного научного сотрудника-консультанта.

Особая заслуга Б.Ф. Егорова в том, что он своими исследованиями вызвал не только новый виток интереса к славянофильству, но и дал импульс к научному изданию и комментированию сочинений ранних славянофилов. Самое парадоксальное в том, что в собственных исследованиях ученый вовсе не возносил славянофильских деятелей на недосягаемую высоту, он мог даже позволить себе в чем-то их упрекнуть, но органичность объективности в данном случае срабатывала как положительный фактор: автора в самом деле невозможно было заподозрить в каких-то пристрастиях. Пожалуй, только когда он писал об универсализме Хомякова и о его веселости, в научном тексте проступал на мгновение и сам автор.

Славянофилов и западников Б.Ф. Егоров изучал с культурологической точки зрения. Он рассматривал тех и других словно «под лупой» – с равным вниманием, почти как натуралист, для которого одинаково занимательны все «виды»: интересно выявлять различия, не менее любопытно – вдруг – обнаружить точки схождения: в бытовых привычках, этических принципах и т.д.

Индивидуальность личности того или иного деятеля (даже безотносительно к его мировоззренческим позициям) Бориса Федоровича, кажется, весьма занимала. И ему более всего нравилось, когда эта личность не совпадала с общественно-политическим укладом, с воззрениями «кружка», направления. Опираясь на чрезвычайно обширный материал (эпистолярное наследие, архивные материалы, высказывания деятелей отечественной культуры друг о друге), он с энтузиазмом, подчас даже с восхищением, констатировал неумещаемость сознания человека в пределы той идейной программы, носителем которой он являлся. Так, в свое время Борис Федорович постарался выявить и убедительно представить в В.Г. Белинском больший масштаб, чем мог явить революционно-демократический тип личности, что не исключало вместе с тем известной жесткости идейных убеждений. Выпущенная в издательстве «Просвещение» в качестве учебного пособия для учителя книга «Литературно-критическая деятельность В.Г. Белинского» [3] оказалась, конечно, полезна не только учителям, но и специалистам – филологам и историкам.

Лишь в 1989 году у Б.Ф. Егорова появилась возможность выехать в командировку за границу. Первая состоялась для чтения курса лекций в США, затем были выступления с циклами или отдельными лекциями в университетах Польши, Франции, Японии... И в то же время он до последних лет жизни с удовольствием откликнулся на предложения прочесть лекции или выступить с докладом на конференции в многочисленных российских вузах или в ближнем зарубежье. Даже в преклонном возрасте такие поездки мобилизовывали его, делали бодрее.

В 1991 году, когда Д.С. Лихачев решил сложить с себя обязанности председателя и остаться членом редколлегии серии «Литературные памятники», ее руководителем на двенадцать лет стал Борис Федорович. Кстати, он и сам (иногда с соавторами) подготовил целый ряд изданий этой серии: «Русские ночи» В.Ф. Одоевского, «Письма об Испании»

В.П. Боткина, «Воспоминания» и «Письма» А.А. Григорьева, «Повести. Дневник» А.В. Дружинина. Однако в 2003 году Б.Ф. Егоров снова стал заместителем председателя редколлегии серии. В это время он также возглавлял комиссию Российской Академии наук по наследию академика Д.С. Лихачева. Наконец, в 2011 году, когда ему исполнилось 85 лет, он принял на себя обязанности главного редактора биографического словаря «Русские писатели. 1800–1917», издание которого прежде было приостановлено. В итоге под его редакцией в 2019 году в свет вышел шестой том этого словаря, а последний, седьмой, находится в работе.

Труды Б.Ф. Егорова внесли существенный вклад в самые разные сферы гуманитарной науки. Но, пожалуй, особое место в его наследии занимают работы, посвященные истории и теории русской критики. Он действительно последовательно занимался изучением как ведущих наших критиков, так и тех, кто по разным причинам оставался в тени. Констатируя при этом, что теория критики пока еще не разработана, он решал именно двуединую задачу: выстраивал последовательный ряд имен, воссоздавая процесс становления литературной и эстетической критики XIX века (возрождая многие имена в результате архивных изысканий и дотошной работы с периодическими изданиями того времени), а одновременно последовательно занимался теорией жанров, стилем, композицией литературно-критических статей.

Одна из итоговых его монографий так и называлась: «О мастерстве литературной критики. Жанры. Композиция. Стиль» [4]. Автор настаивал на том, что русская литературная критика – такое же своеобразное и уникальное явление, как и русская классическая литература; был убежден, что ни в одной стране мира критика не играла такой громадной роли, как в России. Констатируя, что почти все крупные русские писатели XIX века сами выступали в качестве литературных критиков или по крайней мере высоко оценивали роль критики в литературном процессе, обращал внимание на необходимость выявления специфики критики писательской и, так сказать, профессиональной и в целом такой проблемы как «писатель – критик».

Если соединить все работы Б.Ф. Егорова, посвященные критике, могла бы получиться объемная, глубокая «История русской критики», выявляющая внутренние противоречия, мировоззренческие, подчас неразрешимые споры, личностное противостояние, – то есть живая история русской литературно-критической мысли. Это был бы новый по содержанию и форме учебник для вузов, погружающий студентов в проблемное поле русской мысли «золотого века» отечественной литературы.

В 2007 году, когда Б.Ф. Егоров только что перешагнул 80-летний рубеж, он издал «Российские утопии» – книгу, блистательно воплотившую те идеи, которые эскизно высказывались прежде (в том числе и в его «Петрашевцах» [5]). Борис Федорович признавался, что мысль дать книге подзаголовок «Исторический путеводитель» принадлежала ее редактору: действительно, в рамках одной монографии невозможно было детально и углубленно рассмотреть все многообразие российских утопий (а заодно и антиутопий, которые также названы и кратко охарактеризованы в этом труде). Издание это вмещает в себя громадный материал, который собирался на протяжении многих лет, – труд, представивший целостную картину развития российских утопий на протяжении нескольких столетий. А далее новые поколения исследователей могут углубляться во все сложности этого интересного явления, составляющего органическую часть отечественной культуры.

За свою долгую жизнь Б.Ф. Егоров подготовил и выпустил в свет два десятка книг и около десятка сборников литературных произведений, писем и воспоминаний авторов XIX века, а также его современников Ю.М. Лотмана и С.А. Рейсера. Самая первая его научная публикация – статья «Вникая в цитаты» – вышла в 1951 году в журнале «Звезда». С того момента список научных трудов Б.Ф. Егорова пополнили около 700 работ. Говорим

«около», потому что в уточнении нуждается библиография его трудов, не попавших в указатели (позднейший из них издан в 2016 году [6]). Иначе говоря – трудов, вышедших в последние четыре года жизни ученого и продолжающих выходить сейчас. По данным на апрель 2022 года, увидели свет 14 посмертных публикаций Б.Ф. Егорова. В их числе статьи, интервью, отрывки из дневников и подготовленная им публикация писем А.П. Скафтымова к А.М. Евлахову.

Наконец, ярким посмертным аккордом явились тома собраний сочинений двух особенно ценимых Борисом Федоровичем литераторов и мыслителей, над изданием которых он работал в последние годы жизни. Это первые тома сочинений А.С. Хомякова и А.А. Григорьева, открывающиеся объемными статьями, принадлежащими перу Б.Ф. Егорова. Он же готовил комментарии к трем вышедшим в свет томам сочинений А.А. Григорьева, включившим его стихи, драмы и переводы. Оба собрания сочинений выпускаются петербургским издательством «Росток».

Есть надежда, что до конца 2022 года в свет выйдут новые книги из этих двух собраний сочинений, составленные при участии Б.Ф. Егорова и отчасти включающие его комментарии. Это второй и десятый тома сочинений А.С. Хомякова, то есть содержащие его драмы и богословские произведения (два других «богословских» тома – восьмой и девятый – уже вышли). Ожидается и четвертый том А.А. Григорьева с его прозаическими произведениями.

Еще один объемный труд Бориса Федоровича ждет своего часа. В сентябре 2020 года, перед тем как лечь в больницу для плановой профилактики (и где, вероятно, он и оказался инфицирован SARS-CoV-2) Б.Ф. Егоров закончил составление сборника своих статей и очерков, который назвал «Личное и внешнее на пути к всеобщему вечному». В четырех разделах этой объемной – около сорока авторских листов – книги собраны однажды опубликованные, но, как правило, более не перепечатываемые работы разных лет. Автор надеялся издать книгу к своему 95-летию... Вышло иначе. И пока трудно точно сказать, когда она увидит свет.

Говоря об оставшемся нам наследии Б.Ф. Егорова, нельзя не вспомнить о его обширном архиве, хотя бы о той его части, что уже доступна исследователям. Еще в далеком 1993 году Борис Федорович подготовил и передал в Отдел рукописей Российской национальной библиотеки огромный массив документов из своего личного архива. Спустя четыре года они были описаны и составили фонд 1344. В него входят 1068 единиц хранения, датированных 1953–1993 годами. Это документы, отражающие едва ли не все стороны деятельности Б.Ф. Егорова: научную, педагогическую, редакторскую... В их числе материалы, связанные с подготовкой серий «Библиотека поэта» и «Литературные памятники» (включая протоколы заседаний, планы и заявки на издание), а также относящиеся к работе завкафедрой русской литературы в ЛГПИ имени А.И. Герцена. Самую большую часть этого фонда составляет переписка, то есть отдельные письма самого Б.Ф. Егорова и сотни посланий, обращенных к нему. Среди них – письма из редакций научных журналов и «Литературной газеты».

Весомую часть архива составляют эпистолярии выдающихся ученых. Таких как историки П.А. Зайончковский, С.О. Шмидт, Н.Я. Эйдельман или литературоведы М.Л. Гаспаров, Н.К. Гудзий, В.М. Жирмунский, Вяч.Вс. Иванов, Д.С. Лихачев, Ю.М. Лотман, В.Я. Пропп, С.А. Рейсер, Е.Г. Эткинд. Так же в этой описи письма иностранных ученых-русистов. К примеру, Роберта Виттакера, Уильяма Эджертонна, Марка Альтшуллера из США; Виктории и Рене Сливовских, Василия Щукина из Польши; Рёхеи Ясуи из Японии...

Со многими из перечисленных адресата связывали долгие и теплые отношения. Так, с Рёхеи Ясуи он познакомился в мае 1974 года. Преподаватель Университета Васэда (Токио), друживший с В.В. Кожинным и В.И. Беловым, разыскал его в Ленинграде, потому

что интересовался славянофилами и заочно знал Б.Ф. Егорова как участника памятной дискуссии о славянофильстве в журнале «Вопросы литературы» 1969 года [7, с. 127–128]. Они подружились и профессор Р. Ясуи, приезжая в нашу страну, всегда стремился увидеться с Б.Ф. Егоровым. Последний раз они встретились в 2014 году, когда Борис Федорович прилетел в Токио для участия в международном семинаре и чтения лекций... После того как Б.Ф. Егоров скончался, из Японии пришло известие, что в тот же самый день, 3 октября, ушел из жизни его давний друг. Их более чем сорокалетнюю переписку сейчас готовят к изданию на родине Р. Ясуи – на русском языке и в переводе на японский.

Другая часть фонда, представленная в описи 2, включает в себя 319 единиц хранения. Они были переданы в РО РНБ Б.Ф. Егоровым в 2019 году и описаны в конце 2020-го, уже после его кончины.

В основном это документы 1990–2000-х годов. Однако среди них есть и те, что дополняют материалы описи 1. Например, письма С.А. Рейсера или В. и Р. Сливовских. В этой же описи – корреспонденции игумена Андроника (Трубачёва), смоленского литературоведа В.С. Баевского и учеников Б.Ф. Егорова, ныне уже зачастую профессоров. В их числе Людмила Луцевич из Варшавского университета и Ким Су Кван из Университета иностранных языков Ханкук (Сеул, Республика Корея).

Целый ряд учеников и младших коллег Б.Ф. Егорова приняли участие в посвященной 95-летию ученого международной конференции «Проблемы русской литературы, культуры и общественной мысли XIX–XX веков». Она проводилась в смешанном режиме (очно и онлайн) 31 мая – 1 июня 2021 года Санкт-Петербургским институтом истории РАН и Институтом русской литературы (Пушкинский Дом) РАН и объединила участников из 11 стран. Среди прозвучавших на ней свыше 70 докладов отдельный ряд был посвящен деятельности выдающегося ученого. Такую же масштабную конференцию планируют провести в Санкт-Петербурге к его 100-летию.

Наконец, еще одной данью памяти Б.Ф. Егорову должен стать сборник воспоминаний о нем, материалы для которого сейчас готовит его младший друг и коллега А.П. Дмитриев.

Литература

1. *Егоров Б.Ф.* Воспоминания. СПб.: Нестор-История, 2013. 472 с.
2. *Егоров Б.Ф.* Поэзия А.С. Хомякова // *Хомяков А.С.* Стихотворения и драмы / вступ. ст., подгот. текста и примеч. Б.Ф. Егорова. Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд-ние, 1969. С. 5–56. (Библиотека поэта).
3. *Егоров Б.Ф.* Литературно-критическая деятельность В.Г. Белинского: Пособие для учителя. М.: Просвещение, 1982. 175 с.
4. *Егоров Б.Ф.* О мастерстве литературной критики. Жанры. Композиция. Стиль. Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд-ние, 1980. 318 с.
5. *Егоров Б.Ф.* Петрашевцы. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1988. 234 с. (Страницы истории нашей Родины).
6. Борис Федорович Егоров: К 90-летию со дня рождения: Библиограф. указатель; Список науч. докл. и оппонированных диссертаций / ред.-сост. А.П. Дмитриев. СПб.: Росток, 2016. 144 с.
7. *Ясуи Р.* Сорок лет нашей дружбы с Б.Ф. Егоровым // *Острова любви БорФеда: Сборник в честь 90-летия Бориса Федоровича Егорова* / ред.-сост. А.П. Дмитриев и П.С. Глушаков; под общ. ред. Е.П. Щегловой. СПб.: Росток, 2016. С. 127–129.

Аннотация. В статье представлен краткий очерк научной, преподавательской и редакторской деятельности литературоведа, историка и культуролога Б.Ф. Егорова (1926–2020). Обращено внимание на некоторые из трудов ученого; в том числе те, над которыми он работал в последние годы жизни и которые вышли и выходят в свет после его кончины. Отмечены недавно прошедшие и планируемые мероприятия, связанные с изучением деятельности Б.Ф. Егорова и чествованием его памяти. Кратко представлены документы, составляющие личный фонд ученого в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки.

Ключевые слова: Борис Федорович Егоров, литературоведение, история русской критики XIX века, славянофильство, Дмитрий Сергеевич Лихачев.

Elena I. Annenkova, Doctor in Philology, Professor, Department of Russian Literature, Herzen Russian State Pedagogical University (St. Petersburg), E-mail: elenannenkva@mail.ru.

Dmitrii A. Badalian, PhD in History; Senior Researcher, Rare Volumes Department, National Library of Russia (St. Petersburg), Associate Professor, Higher School of Journalism and Mass Communications. E-mail: dmit.bad@gmail.com

Two Years After the Demise of Boris F. Egorov

Abstract. The article offers a concise review of the scientific, educational and editorial activities of the literary critic, historian and culturologist B.F. Egorov (1926 – 2020). The authors pay special attention to some of his works, including the ones he was working on in his last years and those which were published after his death and are still appearing in print now. The authors mention the lately held and planned events related to the study of B.F. Egorov's works and tributing to his memory. The article gives a concise presentation of the documents that constitute the personal fund of the scholar in the Department of Manuscripts of the Russian National Library.

Keywords: Boris F. Egorov, Literary Criticism, the History of the Russian Criticism of the 19th Century, Slavophilism, Dmitry S. Likhachev.

Альманах
Тетради по консерватизму
№ 1 2022

Редакторы
Е.М. Кострова

Художественное оформление
В.И. Кучмин

Компьютерная верстка
А.В. Талалаевский

<http://www.essaysonconservatism.ru/>
tetradipokonservatizmu@gmail.com

Подписано в печать 16.10.2021. Формат 60х90 1/8. Усл. печ. л. 51.
Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282 Москва, Полярная ул., д. 31В, стр. 1.
Тел. 8 (495) 685-93-18