

Православие и социализм в начале XX века: борьба, энтузиазм, приспособление, понимание

Тема отношения к социализму стала актуальной для Российской православной церкви в начале XX века в результате промышленной революции, резко увеличившей численность рабочего класса, бывшего основной адресной аудиторией социалистической агитации. Социализм Герцена, Белинского и Чернышевского не проникал «вглубь» паствы, затрагивая лишь периферийные для церкви группы городского населения, немногочисленного в огромной крестьянской стране. Кроме того, действовал поколенческий фактор — юный студент, увлеченный Чернышевским, с большей вероятностью мог в ходе социализации стать благонамеренным чиновником и, по крайней мере, формальным членом церкви (раз в год получавшим свидетельство о говении, необходимое для представления начальству), чем профессиональным революционером. Появление же массового рабочего класса с собственной идентичностью создало новые проблемы как для государства, так и для церкви.

Неудобная паства

Индустриализация, ускорившаяся при министре финансов (отвечавшем тогда и за промышленность) Сергее Витте, способствовала бурному росту крупной промышленности — и, как следствие, численности рабочих. В 1860 году в России насчитывалось 3,2 млн рабочих, причем на крупных предприятиях трудились лишь 0,72 млн (а остальные в большинстве своем были связаны с деревней и с привычным сельским укладом жизни). К 1890-му количество рабочих увеличилось более чем в 3 раза и достигло 10 млн, но на крупных предприятиях работало только 1,5 млн (здесь рост был всего лишь двукратным). Но уже к 1900 году после виттевской индустриализации, рабочих насчитывалось 14 млн, но при мощном (почти двукратном за 10 лет) росте числа работавших на крупных предприятиях — до 2,81 млн. За десять лет городские православные приходы получили новых многочисленных прихожан.

Рабочая паства стала проблемной для церкви из-за ее непривычного характера. Деревню покидали молодые, нередко социально активные (для смены привычного образа жизни нужна была определенная смелость), часто неженатые мужчины. Они не только отрывались от привычного им с детства православного прихода, но и «выламывались» из стабильной сельской иерархии с доминированием людей старших возрастов, обладавших авторитетом благодаря возрасту и опыту. В городе ситуация выглядела иной — молодой квалифицированный рабочий, благодаря своим навыкам и более высокому образовательному уровню, мог зарабатывать больше и обладать более значительным социальным капиталом, чем его менее образованный старший товарищ. Более того, такой рабочий влиял

Макаркин Алексей Владимирович, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: a_makarkin@mail.ru

и на своих односельчан, когда изредка посещал родственников. Тем более, что и в селе шли процессы дифференциации — выделение более активной и менее лояльной властям и церкви молодежи, остающейся в деревне.

С такой паствой церкви было работать значительно сложнее. Ю.И. Кирьянов обращает внимание на распространявшийся среди рабочих религиозный индифферентизм, который выражался прежде всего в нерегулярном (в силу ряда причин) отправлении обычных религиозных обрядов и в непосещении церкви, но при этом большинство рабочих верили в Бога, чтит религиозные обычаи, обряды, праздники. Хотя лишь политизированные рабочие, связанные с партийными организациями, являлись атеистами, но прежние устои, характеризовавшие отношение рабочей массы к религии и церкви, уже были поколеблены [16, с. 44–45]. И прежде всего это касалось влияния церкви как института — религиозность все больше отделялась от церковности. Митрополит Евлогий (Георгиевский), указывает на формирование в то время особого типа религиозной жизни, который из города распространялся и на село: «И в деревне уже гложет, замирает церковная жизнь и заменяется фабрично-заводским легкомыслием и равнодушием к Церкви...» [27, с. 61].

Среди рабочих действовали различные социалистические агитаторы — как социал-демократы, так и социалисты-революционеры (эсеры), нередко конкурируя друг с другом и по-разному интерпретируя задачи рабочего движения. По мнению эсерки Елизаветы Постниковой, социал-демократы большее внимание уделяли экономической борьбе, тогда как эсеры — сочетанию политических и экономических задач [29, с. 244], в воспоминаниях рабочих-социал-демократов немалое место уделяется как пропагандистской деятельности, так и политическим (в том числе в период революционных всплесков — и вооруженным) акциям, но при декларируемом неприятии индивидуального террора [29, с. 33–44].

Но основным объектом внимания православных священнослужителей были именно социал-демократы. Одной из причин этого митрополит Владимир (Богоявленский) назвал атеизм социал-демократов. По его словам, если бы социал-демократия была чисто экономическим учением, то «у нас, как проповедников вечного Евангелия, не было бы достаточных оснований вмешиваться в это дело», однако самым опасным в социал-демократии является ее антирелигиозность, «безнравственное и безрелигиозное мировоззрение» [7, с. 122], «голый, чистейший натурализм и материализм — вот религия социал-демократии» [7, с. 133]. Таким образом, социал-демократы воспринимались церковью как более опасные оппоненты, чем эсеры, бывшие непримиримыми врагами монархии и организовывавшие покушения на высокопоставленных чиновников, но при этом отличавшиеся внутренним идейным плюрализмом. «Немало среди эсеров было и верующих людей, и никому из них не приходило в голову скрывать это от товарищей. Каким образом они совмещали эти ценности, было их личным делом», — пишет К.Н. Морозов [23, с. 284]. Разумеется, вера эсеров была далека от православной ортодоксии — но она не сталкивалась напрямую с церковью, в отличие от материалистических воззрений социал-демократов.

Но, как представляется, дело было не только в атеизме. Социал-демократы опирались на уже сформировавшуюся мощную европейскую тенденцию — как идеологическую (причем идеология привлекала к себе и интеллектуалов, и рабочих), так и электоральную. Идеология эсеров основывалась на национальной традиции народничества и была адресована, в первую очередь, крестьянам-общинникам, хотя, разумеется, затрагивала и рабочих, которым был свойственен крестьянский менталитет. Социал-демократия в этих условиях воспринималась государством как более серьезный оппонент в условиях индустриализации и начавшейся урбанизации — и церковь стремилась помочь государству, с которым была тесно связана.

Введение всеобщего избирательного права и связанный с этим рост электоральной активности рабочих способствовало созданию в конце XIX века социал-демократических

фракций в парламентах ряда европейских государств, в том числе Франции и Германии (даже в Великобритании, где позиции социалистов были изначально слабее, они провели в 1900 году двух депутатов, а в 1906-м — уже 29, сформировав лейбористскую фракцию). Можно выделить две модели отношения государства к социалистам в парламентских системах — интеграцию и исключение.

Примером интеграции была Франция (по этому же пути пошла и Великобритания). В ней участники рабочей Парижской коммуны, среди которых было немало социалистов, были амнистированы в 1880 году, а уже через два года ее бывший член Шарль Фердинанд Гамбон избирается депутатом от партии радикалов. В 1885-м несколько социалистов были избраны в парламент по спискам радикалов, а в первой половине 1890-х парламентариями стали лидеры Рабочей партии (одной из основных предшественниц Французской социалистической партии) Жюль Гед и зять Карла Маркса Поль Лафарг — к этому времени уже полсотни депутатов представляли различные социалистические течения. К социалистам стали переходить политики из левого центра, которые не были сторонниками марксистской ортодоксии — самым ярким из них был Жан Жорес, впервые избранный в 1885-м как левый республиканец, а в 1893-м добившийся мандата под социалистическими лозунгами. В 1900 году первый социалист (сторонник Жореса) вошел в состав «буржуазного» правительства Франции — правда, «казус Мильерана» привел к конфликту внутри социалистического сообщества не только Франции, но и Европы — между ортодоксами и прагматиками.

Примером исключения стала Германия, в которой репрессии против социалистов сопровождались проводившимися консервативным правительством передовыми для своего времени масштабными социальными реформами (страхование по болезни и инвалидности, пенсии по старости, пособия в связи с несчастными случаями на производстве). Реформы способствовали смягчению социальной напряженности, но бисмарковский исключительный закон против социалистов, принятый в 1878 году и мотивированный двумя покушениями на кайзера (одно из которых совершил бывший социал-демократ, а другой покушавшийся симпатизировал социалистам — то есть партия как организация не имела отношения к этим событиям), смог лишь затормозить рост влияния социал-демократической партии, но не ликвидировать его полностью — депутаты, придерживавшиеся социалистических взглядов, избирались как частные лица. Закон замедлил интеграцию социалистов в политическую систему и их дифференциацию — поэтому если во французской социал-демократии существовало определенное равновесие между сторонниками Гед и Жореса, то в Германии ортодокс Август Бебель в 1890-е годы возобладал над «ревизионистом» Эдуардом Бернштейном. Впрочем, к тому времени Исключительный закон был уже провален в рейхстаге (в 1890 году), что дало социал-демократам широкие возможности как для внепарламентской деятельности, так и для формирования официальной депутатской фракции.

Работы Бебеля, в том числе непримиримо антихристианская брошюра «Христианство и социализм» (где он писал в ответ на письмо католического священника, что «христианская религия, эта религия любви, в течение более чем 18 столетий для всех верующих и мыслящих была религией ненависти, преследований и притеснений» [2, с. 18], «христианство и социализм противостоят друг другу, как огонь и вода. Так называемое доброе зерно, которое Вы, но не я, находите в христианстве, есть зерно не христианское, а общечеловеческое. То же, что принадлежит собственно христианству — его учение и догмы, — враждебно человечеству» [2, с. 24]), были распространены в России. «Бебель был нашим идеалом, и мы хотели из своих слушателей-рабочих выработать будущих российских Бебелей», вспоминал основатель одного из первых социал-демократических кружков в России Михаил Бруснев [19, с. 33], агенты-

распространители «Искры», руководители местных организаций РСДРП неоднократно обращались в редакцию этого нелегального издания и лично к Ленину с просьбой помочь приобрести книги и тексты выступлений Бебеля [19, с. 37]. Будущий депутат Государственной думы от большевиков Григорий Петровский, описывая круг чтения рабочих-социал-демократов, называл, в частности, «историю германской социал-демократии, родоначальниками которой были Маркс и Энгельс и их соратники Либкнехт, Бебель», Эрфуртскую программу, принятую при самом активном участии Бебеля, работы по борьбе марксистов с оппортунистами (то есть в немалой степени Бебеля с Бернштейном) [28, с. 33].

Образ рабочего, ставшего партийным лидером, публицистом и депутатом, был привлекательной ролевой моделью (и социал-демократического депутата Четвертой Думы рабочего Романа Малиновского, отличавшегося ораторскими способностями, называли «русским Бебелем», не догадываясь о его роли агента полиции). Популярность Бебеля выходила за пределы рабочего класса — студенты Петербургского горного института повесили его портрет в студенческом буфете, а когда директор института, Дмитрий Коновалов, в 1904 году лично его сорвал, это стимулировало масштабный внутриинститутский конфликт [14, с. 20].

Неудивительно, что на работы Бебеля реагировал один из главных борцов против социализма среди русских православных священнослужителей, протоиерей Иоанн Восторгов, называвший автора «озлобленным евреем, заклятым врагом Иисуса Христа» (евреем сын прусского унтер-офицера Бебель не был) и обличавший его в неискренности («живет в роскоши и из токаря давно обратился в собственника великолепного имения» — речь шла о десятикомнатной вилле в Швейцарии, большую часть которой Бебель сдавал в аренду) [9, с. 124]. Впрочем, последний аргумент отца Иоанна был своего рода ответом на бебелевскую инвективу в адрес епископов, которые живут как «большие господа» и пользуются «доходами и почестями» [2, с. 23].

В России до 1906 года не было политического представительства (земства являлись органами местного самоуправления, а попытки земцев выйти за рамки компетенции и политизировать свою деятельность пресекались властями), а свобода союзов, предусматривавшая возможность создания политических партий, была введена лишь Манифестом 17 октября 1905 года. В этих условиях французская модель была невозможна, но и модифицированная (без политического представительства) германская не работала. Социальные реформы отставали от индустриализации: промышленники сдерживали принятие социального законодательства, ссылаясь на недостаточную конкурентоспособность российских предприятий по сравнению с западными, а государство не рассматривало решение «рабочего вопроса» в качестве приоритетного. В результате даже после принятия в 1897 году закона, ограничивающего продолжительность рабочего дня (ранее таких ограничений не существовало), средний рабочий день по всей фабрично-заводской промышленности России составлял 11–11,4 часа, тогда как в Англии, США, Дании и Норвегии он равнялся 9–10 часам, во Франции, Германии и Швеции — 10 часам [18]. Государственное страхование рабочих было введено только через несколько лет после революционных событий 1905 года.

В этих условиях мейнстримным для церкви курсом в отношении социал-демократии стала борьба с ней с использованием различных способов, которые были в ее распоряжении. Однако быстро выяснилось, что таких способов не очень много, а их эффективность оказалась сомнительной. Все остальные варианты — попытки приспособления к социалистической агитации, искренний христианский социализм и стремление дифференцировать социализм и социалистов на неприемлемых и относительно приемлемых (без идентификации с ними) — носили для церкви периферийный характер.

Борьба

Священноначалие поддержало первую же попытку государственной власти создать альтернативу социал-демократическому влиянию — проект начальника московского охранного отделения Сергея Зубатова по созданию лояльных власти легальных рабочих организаций. Проект начал реализовываться в 1901 году, а уже в следующем году митрополит Московский и Коломенский Владимир (Богоявленский) отслужил молебен перед началом общеобразовательных чтений для рабочих, организованных зубатовской структурой — Комиссией по устройству общеобразовательных чтений для фабрично-заводских рабочих. Руководить богословским отделом комиссии было поручено ректору Московской духовной семинарии архимандриту Анастасию, лекции читал московский священник Иосиф Фудель. [20, с. 217]. Однако рабочих прежде всего интересовали темы, связанные с текущими проблемами их жизни — поэтому чтения с участием специалистов по богословию, истории и физике, первоначально вызывавшие интерес, стали терять популярность и испытывать финансовые проблемы [20, с. 228, 231].

В последующем владыка Владимир фактически возглавил церковную борьбу против социал-демократии. Его программным текстом стало выступление на пастырском собрании в Москве 30 октября 1906 года. Характерно, что митрополит видел опасность социал-демократии не только во влиянии на рабочих, но и в экспансии из городов в деревню, прогнозируя и здесь «тяжелую, но не безнадежную борьбу», хотя и отмечал, что церковь на селе может быть в более выгодном положении, так как «у сельчан наших всё еще есть сильная, искренняя религиозная потребность» [7, с. 142]. Надежд на такую потребность у рабочих у реалистично мыслившего архиерея, на своем опыте испытавшего неудачу «зубатовского эксперимента», было куда меньше.

Владыка выступил против того, чтобы церковь в борьбе с социал-демократией однозначно вставала на сторону имущих, когда «страждущим беднякам было проповедано то о бережливости, тогда как у них, при недостатке даже на необходимые житейские нужды, нечего было сберегать, то о терпении и надежде, тогда как они давно уже все это имели» [7, с. 137–138]. Поэтому «справедливые желания и домогательства рабочих» не стоит осуждать — фактически митрополит подвергал ревизии привычную для священнослужителей аргументацию. Но в качестве альтернативы социал-демократической агитации владыка мог предложить лишь проповедь любви и призыв к богатым и бедным «к мирному, доброжелательному отношению друг к другу» [7, с. 140–141], призыв к священникам там, где это возможно, оказывать прихожанам «помощь в удовлетворении их справедливых жалоб» [7, с. 146] и развитие благотворительности с опорой на церковно-приходские советы [7, с. 148–149].

Митрополит ссылался на опыт Англии, которая шла «по пути к мирному разрешению социальных трудностей и несоразмерностей, и именно вследствие действенной пропаганды любви» [7, с. 140–141]. Зарубежный опыт противодействия социалистической идеологии интересовал не только владыку Владимира — о нем писал и будущий обер-прокурор Святейшего Синода Владимир Саблер в своей работе «О мирной борьбе с социализмом». Но реальный английский опыт смягчения социальных конфликтов начала XX века был связан с конкретными реформами, проводившимся либеральным правительством, — пенсионным законодательством, ограничением рабочего дня (8-часовой рабочий день для шахтеров) и др.

Особо можно обратить внимание на призыв митрополита «воспитать» собственников, которые бы гуманно относились к рабочим, «любящих народ». В качестве актуального примера он привел лишь рассказ «москвича-плотника, имеющего у себя работников» о том, как некий социал-демократ отказался агитировать на его предприятии из-за хорошего

отношения хозяина к работникам, о чем и сообщил плотнику за чашкой чая [7, с. 140]. Возможно, такие идиллические случаи в патриархальном духе и имели место, но они не определяли общую картину.

Примечательно, что ранее, в 1901 году, бывший народоволец, а к тому времени консервативный публицист Лев Тихомиров предлагал предоставлять рабочим возможности для образования в лояльном государству духе, улучшить их нравственный облик, содействовать более глубокому их воцерковлению, введя в практику проправительственных рабочих союзов «молитву, участие в церковной службе, обряды» [20, с. 204–205]. Но если попытки воцерковления рабочих союзов привели к феномену Георгия Гапона, то «воспитание» работодателей не могло повлечь за собой столь экстраемальных последствий, хотя его эффективность также была сомнительной. Более того, масштабный и весьма успешный социальный проект (от девятичасового рабочего дня до активного строительства жилья и, как сказали бы в позднейшее время, «объектов соцкультбыта») текстильного фабриканта Александра Коновалова в Вичуге был реализован будущим либеральным политиком и министром Временного правительства. Хотя в рамках проекта и был построен новый храм, но инициатором был отец Коновалова, являвшийся попечителем прихода.

Впрочем, в другой своей работе — «Собеседования между крестьянином, фабричным рабочим и священником. Современные религиозные вопросы» — митрополит Владимир выступил как за развитие благотворительности со стороны предпринимателей, так и за активную социальную государственную политику, что было новым для церкви. Священник (*alter ego* автора) соглашается с мнением рабочего Фомы о том, что «притеснения и эксплуатация рабочих капиталистами продолжают и доселе, несмотря на социальную деятельность Церкви». Но конкретные предложения священника крайне размыты и умеренны («государство поэтому должно заботиться, чтобы рабочим давался необходимый для возмещения израсходованных во время работы сил покой, чтобы им за увечья и другие несчастья, и за дни болезни выдавалось необходимое содержание», «ближайшим образом, государство могло бы предписать минимальную плату в тех отраслях производства, в коих чаще всего замечается грубая эксплуатация и несправедливость») и явно проигрывали броским и понятным требованиям, выдвигавшимся социал-демократами.

Немаловажным моментом стало предложение о создании союзов на христианских началах, в которых должны участвовать рабочие — здесь автор, вспоминая об опыте «старинных цехов» фактически предлагал корпоративистскую модель, которая позволила бы смягчать противоречия между классами (а механизмом диалога между работниками и работодателями признавались комитеты с участием их представителей).

В предложениях священника содержалась и явно утопичная мечта о том, «каким образом для рабочих было бы возможно, чтобы они не отдалялись от своего домашнего очага, и каждый из них имел бы, хотя скромный клочок земли. Этим был бы проложен путь к сближению между бедными и богатыми, и укрепилось бы чувство семейственности» [6, с. 171–176]. Однако возврата к патриархальной экономике и, как следствие, к восстановлению старой привычной для церкви сельской семейной иерархии, уже не было.

Митрополит Владимир патронировал деятельность клирика Московской епархии протоиерея Иоанна Восторгова, ставшего главным церковным публицистом, выступавшим с антисоциалистических позиций. На Четвертом миссионерском съезде, прошедшем в Киеве в июле 1908 года, был образован специальный отдел по организации мер борьбы с социализмом, атеизмом и противощерковной литературой, который возглавил отец Иоанн, сделавший доклад на тему: «Проповедь социализма и успех её среди учащейся молодежи и, главным образом, среди рабочих», в котором выступал против совместности христианства и социализма и, следовательно, с критикой христианского социализма.

Как политический деятель, отец Иоанн стал лидером небольшой правой организации «Русский монархический союз» и главным организатором проведения в Москве в сентябре-октябре 1909 года Всероссийского съезда русских людей, в котором участвовала часть монархистов, близко связанная с консервативными церковными кругами. Отказ от участия в съезде Союза русского народа снизил значимость этого мероприятия — тем более, что и в церкви к нему отнеслись противоречиво. С одной стороны, многие архиереи прислали свои приветствия, с другой, в Москву из провинции прибыли лишь три церковных иерарха — в этих условиях митрополит Владимир председательствовал на торжественном собрании делегатов и «принял на себя почетное председательство на общих собраниях съезда» [30, с. 473], но воздержался от непосредственного участия в его текущей работе.

Комиссия съезда по рабочему вопросу сформулировала набор инициатив, вошедших в число постановлений съезда. На первом месте шло утопическое пожелание сохранить «тип рабочего, владеющего земельным наделом» и вернуть к земле лишившихся ее. Отдельным пунктом значилась поддержка кустарей (ремесленников), так как этот «вид промышленного труда заключает наибольшее количество условий для устройства нормального быта рабочих и вообще населения».

Предложения по государственному страхованию рабочих не выходили за пределы бисмарковской модели, которая уже была одобрена правительством — но здесь делегаты особо отметили необходимость «нравственных основ» страхования, имея в виду под ними дифференциацию причин неработоспособности. Одно дело, если причинами стали «изнурительность работы и несовершенство обстановки работ и условий жизни рабочих» — и другое, если «невоздержанность, излишество жизни самого рабочего и его невнимательность и небрежность в работе» (понятно, что такой «нравственный» подход был выгоден работодателям, которые могли сослаться на вину рабочего).

Обязанность правительства нормировать рабочее время ограничивалось «условиями труда, характером производства, интересами работодателей и рабочих, условиями местной жизни и религиозно-церковными воззрениями и обычаями рабочих». Самыми обширными в этом параграфе были положения о церковных праздниках, к сокращению числа которых (как выходных дней) комиссия отнеслась негативно — это тема была важна для рабочих, но в меньшей степени, чем общая продолжительность рабочего дня, о которой ничего конкретного не говорилось. Вопрос о труде малолетних включал в себя возможность запрета на «некоторых производствах», но в то же время исключал общие стандарты нормирования труда — оно должно было зависеть от характера производств, пола детей и даже их «физического развития», что создавало бы условия для произвола. Предусматривался санитарно-гигиенический контроль за состоянием фабрично-заводских зданий и жилищ рабочих и государственный надзор за фабричными лавками и магазинами, развитие профессионального образования (к «устройству и содержанию» учебных заведений предполагалось привлекать как фабрикантов, так и «отчасти рабочих»).

Если благоприятные для рабочих положения излагались весьма размыто, то в вопросах о забастовках и профсоюзах, напротив, присутствовала конкретика. Предлагалось «установить усиленную ответственность за подстрекательства к стачке в производствах и занятиях общественно-государственного значения», за участие в забастовках государственных служащих и сотрудников местного самоуправления, за насильственное принуждение к участию в забастовках и др. (локауты также осуждались как фактор «революционирования рабочих масс и народа», но конкретные законодательные меры против них оставлялись на усмотрение правительства). Профсоюзы предлагалось не просто контролировать, но так как «обнищавшие социал-демократы и революционеры захватили их в свои грязные и воровские руки для пополнения своих оскудневших финансов и для

развращения рабочих», то совсем закрыть и не разрешать на неопределенный срок — «до более спокойного и благоприятного времени» [30, с. 496–500].

М.Е. Грабко считает практические предложения митрополита Владимира и протоиерея Иоанна Восторгова по противодействию социалистам «практически точным воспроизведением содержания энциклики папы Льва XIII “Рерум Новарум” от 15 мая 1891 г.», но при этом указывает на коренное отличие ситуации, в которой оказались католическая и православная церкви: «Католическая Церковь всячески способствовала развитию массового христианского рабочего движения в Западной Европе на основании официально сформулированной социальной доктрины. Русская Православная Церковь, не имея четкой социальной концепции, находясь в подчиненном государству положении, действовала в условиях активизации традиционного служения через приходские попечительства, общества трезвости, напоминая промышленникам о христианском долге и справедливости, а рабочим — о божественном установлении права на труд» [11].

Представляется, что ключевым здесь стало не отсутствие проработанной концепции и даже не роль московских церковных деятелей, которые не представляли собой церковь в целом — в отличие от папы Римского, укрепившего свои позиции в католической церкви после Первого Ватиканского собора. Главным стало «подчиненное государству положение», не позволившее церковным деятелям дистанцироваться от государства — в отличие от католиков, которые не идентифицировали себя с секуляристскими правительствами Франции или Италии (более того, Ватикан находился с ними в конфликтных отношениях). Критиковать социал-демократов и не иметь возможности выдвинуть столь же простые и ясные, как социал-демократическая агитация, близкие рабочим альтернативы (а в ряде принципиальных вопросов прямо вставать на сторону работодателей или максимально учитывать их интересы), было заведомо проигрышно. Кроме того, опыт Георгия Гапона стал сильным ограничителем для политического популизма, связанного с церковью — хотя такие попытки и предпринимались позднее — например, епископом Никоном (Бессоновым), избранным в Думу от правых, но фактически перешедшим в ней на левые позиции.

В этих условиях большинство священнослужителей, включая архиереев, не стремились инициативно бороться с социализмом — хотя, разумеется, и не противоречили мейнстриму. В числе вопросов о церковной реформе, заданных Святейшим Синодом в 1905 году епархиальным архиереям, не была прямо упомянута тема социализма — и хотя формат ответов предусматривал возможность выхода за рамки строго сформулированных вопросов, но лишь некоторые затронули столь политизированную тему. Крайне консервативный екатеринбургский епископ Владимир ставил социалистов в один ряд с «явными богоотступниками, прелюбодеями, грабителями, убийцами, толстовцами, богохульниками» и сожалел о формальной принадлежности представителей всех этих категорий к церкви [27, с. 171]. Однако технологии исключения из церкви данных лиц он не предложил. Куда более умеренный архиепископ Ярославский Иаков, в свою очередь, выступил с конкретным предложением, напоминающим опыт католической церкви, — предать коммунизм (социализм он считал «отпрыском» коммунизма) церковному осуждению, наряду с «крайним индивидуализмом» (нищезанством) [27, с. 1000]. В этом случае сторонники данной идеологии могли рассматриваться как находящиеся вне церкви без персональных отлучений. Впрочем, церковь столкнулась с сильной общественной критикой из-за отлучения Льва Толстого в 1901 году, не повлиявшего на моральный авторитет писателя в российском обществе — и не предпринимала новых резких движений, способных вызвать непредсказуемые последствия.

Ставка делалась на создание приходов для рабочих крупных предприятий и организацию лекций, опробованную митрополитом Владимиром в Москве — то есть на «негром-

кие» меры, направленные на удержание рабочих в лоне церкви, а не на прямую борьбу с социалистами, которая могла нанести ущерб церковному авторитету. Такая деполитизация способствовала минимизации конфликтов — тем более, что увлечение политикой вело не только к столкновениям с социалистами, но и к внутренней конкуренции в монархическом лагере (протоиерей Иоанн Восторгов как политик стал объектом «войны компроматов» со стороны других крайне правых деятелей) — в результате в 1913 году Святейший Синод, первоприсутствующим в котором к тому времени стал переведенный на петербургскую кафедру митрополит Владимир, был вынужден запретить священнослужителям входить в руководящие органы политических партий и союзов.

Впрочем, тема отлучения социалистов не ушла из публичного пространства. В 1910 году выпускник Московской духовной академии Владимир Троицкий (позднее — архиепископ Иларион, умерший в 1929 году во время пересылки из Соловецкого лагеря в среднеазиатскую ссылку и канонизированный как новомученик) назвал социализм врагом и призвал церковь предать всех явных социалистов анафеме. По его логике, «если уклонение в ересь ведет за собою отлучение от Церкви, то уклонение в социализм — заблуждение, лютейшее всякой ереси, — тем более заслуживает того же наказания», а «волков-хищников необходимо удалить из стада, иначе пропадет все стадо» [15, с. 169]. Метафора о волках и стаде демонстрировала остроту вопроса, которую ощущал молодой богослов. В качестве примера для Российской церкви он привел деятельность германского католического союза, направленную против социалистов [15, с. 170–172], — но как применить германский опыт независимой от государства церкви в совершенно иных российских условиях, сказано не было.

Приспособление

Приспособление отличается от энтузиазма степенью искренности. Если целому ряду российских христианских социалистов нельзя отказать в искренности, то приспособленцы используют привлекательные лозунги и чужие идеи для того, чтобы добиться успеха или получить шанс на политическое выживание — в зависимости от ситуации.

Примечательно, что перспективность соединения христианства и социализма высоко оценили и некоторые светские авторы, далекие от церкви. Профессор экономики Иван Озеров (на раннем этапе вовлеченный в деятельность зубатовских организаций как лектор, но затем покинувший их из-за репутационных проблем), понимая христианское учение в духе хилиазма — самоусовершенствование как «средство достижения Царства Божия на земле» и отталкиваясь от изменений в экономической системе (когда индивидуальный труд сменялся коллективным — работников в капиталистическом производстве Озеров даже называл «винтиками», что вызывает в памяти известную сталинскую цитату), в 1907 году призывал к более активной общественной роли религии. Он апеллировал к французскому и английскому духовному социализму первой половины XIX века, представители которого «изучали жизнь рабочего населения и яркими картинками били общество по нервам, и тем пробуждали творческую любовь в последнем». «Религиозность — громадная сила, и надо только уметь использовать ее. Это — громадная масса горячего материала, посредством которого легко можно приводить в движение миллионы голов и сердец, и нельзя игнорировать эту силу: с нею можно мир перевернуть», — считал автор и подчеркивал, что «... если мы хотим сделать религиозное творчество и религиозное настроение доступными большим массам, то мы не должны чураться своего времени и жгучих задач, выдвигаемых им» [25, с. 8–9]. Речь таким образом шла о предельно прагматичном подходе ученого, имевшего собственные политические амбиции, но не вписавшегося ни в одну из созданных в то время партий.

Самой яркой и трагичной попыткой «приспособить» христианство к социализму в российских условиях начала XX века стала, разумеется, деятельность инициатора первоначально лояльного государству рабочего проекта — священника Георгия Гапона. Трудно найти другого российского политического деятеля того времени, персона которого вызывает отторжение со стороны приверженцев самых разных политических взглядов. При этом упрощенный пропагандистский взгляд на Гапона как на «агента охранки» давно опровергнут, но его полная неразборчивость в средствах и политических связях является общепризнанным фактом, предопределившим его печальную судьбу как политика и человека. В течение крайне непродолжительного времени (1904–1905 годы) он перешел от политического лоялизма к выдвиганию политической программы, носившей ярко выраженный социалистический характер.

При этом официально Гапон занимал в церкви скромное место, будучи настоятелем церкви при Санкт-Петербургской городской пересыльной тюрьме. Вопрос о взаимоотношениях Гапона с церковной иерархией нуждается, как представляется, в дополнительном рассмотрении. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский), клириком епархии которого был Гапон, в течение долгого времени покровительствовал священнику. Молодой социально активный иерей, яркий проповедник, любивший и умевший разговаривать с рабочими, отец Георгий был спасен митрополитом Антонием от исключения из духовной академии за экзаменационные задолженности и запрещения в служении за канонические нарушения. Общим местом является точка зрения о том, что за Гапона заступились полицейские власти, с которыми он к тому времени выстроил отношения — имеется в виду все тот же Зубатов, переведенный к тому времени в Петербург на должность начальника особого отдела департамента полиции. Но документальных подтверждений такого заступничества нет — есть только упоминание в эмигрантских мемуарах генерала Александра Спиридовича, бывшего подчиненного Зубатова, о том, что Гапона «вновь приняли не без протекции со стороны охранного отделения, которое уже тогда знало Гапона и покровительствовало его работе среди бедного люда» [36, с. 166–167]. Но Спиридович служил под началом Зубатова в Москве, а во время гапоновской истории последовательно возглавлял таврическое и киевское охранное отделения — таким образом он не был непосредственно вовлечен во взаимоотношения между Гапоном и полицией. Возникает вопрос о том, насколько надворный советник Зубатов мог оказывать влияние на позицию главного иерарха православной церкви? К тому же проблема канонических нарушений Гапона так урегулирована и не была (в отличие от экзаменов, которые ему удалось сдать) — но вопрос о «незаконном сожительстве» священника-вдовца был поднят только в январе 1905 года, когда Гапон уже порвал и с митрополитом, и с государством. Кроме того, Зубатов вскоре потерял свою должность, а его отношения с отцом Георгием стали портиться еще раньше.

Но, несмотря на это, Гапон до января 1905 года оставался клириком Санкт-Петербургской епархии, а митрополит Антоний предпринял лишь одну нерешительную попытку удалить священника из своей епархии, предложив ему должность преподавателя в провинциальной семинарии (как вспоминал сам Гапон), причем одновременно молодого кандидата богословия убеждали принять монашество — на первый взгляд, это было опалой, но в реальности стартом стандартной карьеры будущего епископа из «ученых монахов». Но после отказа Гапона от такой перспективы, митрополит дал ему приход в Петербурге. Владыка Антоний не благословил создание гапоновского Собрания русских фабрично-заводских рабочих г. Петербурга, но и не запретил Гапону возглавлять эту организацию. П.Н. Зырянов говорил о «фактическом» покровительстве гапоновской организации со стороны митрополита Антония [13, с. 48]. Обращает на себя внимание фрагмент мемуаров Гапона о его беседе с владыкой, где митрополит заявлял, что «Христос стремился только к возрождению душ, а поэтому и нам надо заботиться только о внутренней



жизни народа» [10, с. 69]. Таким образом митрополит высказывался за деполитизацию гапоновской организации, что было неприемлемо для Гапона — и как политизированного лоялиста, и как революционера. Отношения между митрополитом и священником носили неровный характер. По словам его близкого соратника Николая Варнашёва, Гапон даже опасался лишения сана, так как «митрополиту Антонию не нравится его якшание с рабочими». Похоже, что Гапон был излишне мнителен или преувеличивал возможность канонических санкций перед своим рабочим окружением — тот же Варнашёв вспоминал, что «если между ними возникали недоразумения, то только благодаря нежеланию Гапона подчиниться советам Антония и устраивать свое благополучие» [5].

Представляется, что подход петербургского митрополита принципиально отличался от приоритетов его московского коллеги. Митрополит Владимир был борцом против социализма, митрополит Антоний при понятном негативном отношении к социализму был противником втягивания церкви в текущую политику, хотя в качестве первоприсутствующего в Синоде и столичного митрополита не всегда мог этого избежать. Отсюда и стремление удалить Гапона из Петербурга, и совет деполитизировать его организацию. Другое дело, что владыка Антоний был известен своей терпимостью в отношении неконформистски настроенных священнослужителей. Среди клириков его епархии были архимандрит Михаил (Семёнов) и священник Григорий Петров, позднее увлекшиеся христианским социализмом. Викарным архиереем петербургской епархии являлся епископ Антонин (Грановский) — блестящий знаток древних языков, но при этом крайне эксцентричный человек, которому было тесно в рамках христианской ортодоксии, чего он и не скрывал — позднее Антонин станет одним из основателей обновленческого движения [34, с. 86–89]. Гапона вполне можно поставить в ряд необычных протезе митрополита Антония, которых он отстаивал в течение долгого времени. Тем более, что Гапон сознательно вел двойную игру, а события развивались настолько стремительно, что епархиальный архиерей просто утратил контроль над ситуацией. Если учесть, что представители государственной власти еще в начале января были уверены, что деятельность Гапона носит управляемый характер, то это же можно сказать и о епархиальном начальстве.

В дореволюционное время повторение феномена Гапона даже в редуцированном виде было невозможно — потенциальный бунтарь был бы сразу же отвергнут церковью, не успев создать инфраструктуру поддержки. В то же время и для политической оппозиции такой прецедент носил крайне негативный характер — не только Гапон, но и его ближайшее окружение из числа рабочих было дискредитировано подозрениями в связях с полицией. Однако после свержения самодержавия и, особенно, после прихода к власти большевиков, тема приспособления оказалась вновь актуальной, но в совершенно другом формате. Речь шла уже не о попытке добиться лидерства, а о попытке адаптироваться к советской власти, используя «левую» риторику и совмещая ее с христианством.

Первой — и весьма амбициозной — попыткой стал политический проект Фёдора Жилкина. Он начинал свою деятельность в зубатовской организации, возглавляя в начале XX века Общество взаимопомощи рабочим в ткацком производстве, но был смещен с этой должности из-за неблаговидного поведения (пьянства, растрату денежных сумм и других финансовых злоупотреблений). Биография Жилкина включает в себя и работу ткачом, и сотрудничество с полицией, и повышенную конъюнктурность (и. д. московского губернатора Владимир Джунковский писал о нем Петру Столыпину как о несколько раз переходившим «на сторону то крайне левых, то монархических партий, смотря по тому, кто платит деньги»), и склонность к самозванчеству. Будучи задержан околоточным надзирателем за пьянство и буйство, он называл себя служащим охранного отделения, а организовав в 1917 году Христианско-социальную рабочую партию, преобразованную в 1919-м в Христианско-социалистическую рабоче-крестьянскую, был осужден за несанкциониро-

вание упоминание в рекламном плакате партии фамилии советского чиновника Михаила Галкина (бывшего священника), что выглядело желанием «прислониться» уже к советской власти. [20, с. 211–214]. Духовник партии — священник Сергей Калиновский — впоследствии ненадолго стал активным участником обновленческого движения, а потом снял сан и профессионально занялся антирелигиозной агитацией. В 1920 году деятельность партии была запрещена.

В последующем биография Жилкина была не менее извилистой — он побывал и чекистом, и арестантом, и заведующим орготделом маргинальной «Свободной трудовой церкви» — очередного проекта, пытавшегося соединить христианство и социализм (на основе «поддержки Советской власти, как силы руководящей революцией и направляющей общество к социальной правде, и как силы, ведущей борьбу с натуральным гнетом, чуждым идее христианства»), основанного в 1922 года и просуществовавшего до 1925-го [17, с. 97–104]. «Свободная трудовая церковь» находилась на глубокой периферии обновленческого движения, участники которого также использовали христианско-социалистическую риторику — многие из них делали это сугубо вынужденно, стремясь выжить в советское время.

Энтузиазм

В то же время тема христианского социализма была, разумеется, связана не только с деятельностью таких авантюрных персонажей как Гапон или Жилкин. Среди российских христианских социалистов было немало искренних людей, видевших в христианском учении и практике первых христианских общин (особенно Иерусалимской) прямые аналогии с социализмом. Но стабильной политической инфраструктуры христианского социализма сформировать не удалось.

В период революционных событий 1905–1906 годов идеи христианского социализма разделяли не только интеллигенты, далекие от церковной жизни, но стремившиеся ее изменить, но и некоторые священнослужители. Тем более, что революционная эмоция захватывала и ранее весьма умеренных людей. Яркий пример — священник Феодор Тихвинский, долгое время служивший противораскольничьим миссионером в Уржумском уезде Вятской епархии и не отличавшийся оппозиционными взглядами (более того, вятское либеральное духовенство негативно относилось и к миссионерской деятельности в старообрядческой среде, проводившейся традиционными методами, и к священникам-миссионерам, не имевшим своих приходов и финансировавшимся за счет епархии). В 1905 году отец Феодор, сам бесприходный священник-миссионер и в прошлом активный сторонник такого формата миссии, переходит на сторону своих оппонентов [24, с. 1038–1039]. Назначенный на главный приход в уезде — настоятелем собора в Уржуме, он продолжает эволюционировать влево, в результате чего переводится правящим архиереем на сельский приход. Избранный депутатом Второй Государственной думы, он присоединяется к трудовикам, поддерживает их позицию по аграрному вопросу и отмене смертной казни, а после роспуска Думы лишается Синодом сана вместе с другими священниками — членами левых депутатских фракций, отказавшимися покинуть их ряды. Позиция Тихвинского была столь радикальной, что — редчайший случай — привела к позитивной оценке деятельности священнослужителя со стороны такого левого социал-демократа и противника религии, как Владимир Ленин, назвавшего его «достойным всякого уважения за его искреннюю преданность интересам крестьянства, интересам народа, которые он безбоязненно и решительно защищает» [33, с. 109]. В последующем Тихвинский получил медицинское образование и работал военным, а при советской власти — сельским врачом; к священническому служению он не вернулся, хотя после 1917 года получил возможность восстановиться в сане, которой не воспользовался.



Судьба отца Феодора стала примером идейной эволюции «справа налево» при верности своим новым взглядам. Аналогичный путь прошел и архимандрит Михаил (Семёнов), бывший вполне ортодоксальным православным ученым, делавшим блестящую карьеру — в возрасте чуть более 30 лет он был магистром богословия и экстраординарным профессором Петербургской духовной академии, ему покровительствовал митрополит Антоний. Переход под влиянием представителей «неохристианского» течения (Дмитрия Мережковского и Зинаиды Гиппиус) на позиции сторонника христианского социализма привел к конфликту с церковными властями. Особенностью политической деятельности отца Михаила стала не попытка создания собственной партии, а демонстративное вступление в существовавшую Трудовую народно-социалистическую партию — самую умеренную из российских социалистических партийных структур. При этом архимандрит намеревался проповедовать среди питерских рабочих «голгофское христианство», представлявшее собой, по характеристике И.В. Воронцовой, религиозное обоснование социальных требований пролетариата на основе «сораспятия» Христу на вечной Голгофе искоренения зла для того, чтобы сделать царством Христовым не только небо, но и землю [8, с. 495–496]. Здесь на позицию образованного богослова, как и экономиста Озерова, очевидно влияние хилиазма. С.Л. Фирсов видит в небольшой организации «голгофских христианах», действительно появившейся среди питерских рабочих, религиозную секту, но при этом объясняет поведение «ведшего в буквальном смысле подвижническую жизнь» Михаила «политической наивностью» [39, с. 157–159].

В 1908 году архимандрит Михаил переходит к старообрядцам и рукополагается в архиереи, что означало формальный разрыв с Российской православной церковью. Постепенно он отходит и от «голгофцев», которые отказываются идти за ним к старообрядцам, исторически отличавшимся своим консерватизмом. Но полифоничность, свойственная старообрядческой церкви, ведет к тому, что столь неординарный для них архиерей находит свое место в церковной жизни — он запрещается в служении из-за нежелания ехать на определенную ему кафедру (в далекую Канаду), но получает широкие возможности для публицистической деятельности в старообрядческой периодике. За менее чем десятилетие своего старообрядчества (он скончался в 1916 году при трагических обстоятельствах — нервноболезной епископ был жестоко избит случайными встречными и несвоевременно получил медицинскую помощь) епископ Михаил публикует огромное количество проповедей, апологетических работ, несколько художественных произведений — по состоянию на 2022 год выпущено пять томов собрания его сочинений «старообрядческого» периода. Тема христианского социализма в большинстве из них не прослеживается из-за их жанра, но отказа от нее не произошло.

В большой статье 1910 года «Прошлое и современные задачи старообрядчества» епископ пишет о протопопе Аввакуме как о защитнике прав церковного народа против «надвигающегося папства и властного, хранящего ларец благодати епископства», а не только как о борце за веру отцов, и критикует старообрядческое священноначалие за отсутствие «ходатайства за народ», обличения «расхищения сильными труда человеческого» [21, с. 398, 408]. А в статье «Красный звон» он возмущается тем, как в пасхальной службе участвует «крупный промышленник, заводчик, только что раздавивший локаутom тысячи рабочих семейств», напоминает о бедности и болезнях в городах и деревнях [22, с. 417–418].

Но были и противоположные случаи — активные сторонники христианского социализма искренне разочаровывались в этом учении, что вело к эволюции «слева направо». Примером может служить идейная эволюция философа и экономиста Сергея Булгакова. Один из бывших «легальных марксистов», прошедших через неокантианство и примкнувших к религиозному идеализму, он был в числе философов, которые, как отмечала

Ю. Шерер, «отправляясь от признания этики и ценности личности, провозглашали нравственный порядок в мире, которому они придавали значение религиозной идеи» [40, с. 91]. В 1905 году он публикует статью «Неотложная задача (о Союзе христианской политики)» (в следующем году она вышла в виде брошюры), в которой провозглашает ценности христианского социализма. Он утверждает возможность реализации христианских идеалов в области социальной политики, осуждает порабощение человека человеком при рабовладении, феодализме и капитализме (то есть использует привычную ему марксистскую периодизацию) и делает вывод, что «стремления к уничтожению этой коренной неправды капиталистического строя, которые в общем и целом объемлются понятием социализма или коллективизма, должны быть без колебаний включены в требования христианской политики. Общность имуществ, коммунизм, озаряет лучшие времена первых веков христианства, и этот порядок и должен быть признан нормой имущественных отношений» [4, с. 34]. Переходя к конкретике, Булгаков утверждал, что «Христова заповедь: одеть холодного, накормить голодного, посетить заключенного в тюрьме — исполняется в настоящее время более чем в какой бы то ни было другой форме посредством сложной социальной техники — социального законодательства, рабочих организаций, стачек, кооперативного движения» [4, с. 36].

В брошюре содержались подробный план создания Союза христианской политики и его программные положения, однако эта организация так и не была создана по многим причинам, в том числе из-за разногласий среди потенциальных участников. Булгаков был более умеренным, чем радикально в то время настроенные Валентин Свенцицкий и Владимир Эрн, у которых не было опыта легального марксизма, зато присутствовал эффект увлекающейся молодости — этим молодым интеллектуалам (Эрн только что окончил университет, Свенцицкий так в нем и не доучился) в 1905 году исполнилось 23–24 года, тогда как Булгакову — 34. Не менее важным стало и отсутствие востребованности — проект не поддержали ни либералы, ни социалисты [12, с. 115–116].

По словам И.В. Воронцовой, для Булгакова «период увлечения христианской политикой и созданием христианской общественности был переходным этапом на его пути в Церковь» [8, с. 466]. Можно спорить по поводу того, был ли Булгаков в церкви в 1905–1906 годах и позднее, когда он продолжал интересоваться темой христианского социализма — представляется, что на этот вопрос можно ответить положительно ввиду полифоничности Российской церкви, допускающей разномыслия по многим вопросам — тем более, что ничего противоречащего церковным догматам в тексте Булгакова не содержалось. Но тезис о попытке создать христианскую общественность выглядит полностью обоснованным — фактически речь шла о конструировании новой сущности. В результате для Союза не нашлось достаточного числа сторонников.

В 1917 году, незадолго до принятия духовного сана, Булгаков публикует брошюру «Христианство и социализм» — это произошло в период возрождения христианско-социалистических идей, сторонниками которых провозгласили себя ряд будущих лидеров обновленчества, включая молодого священника Александра Введенского. Но для Булгакова это был давно пройденный этап его идейной эволюции. Теперь он считал, что хотя «христианству не только нет никаких причин бояться социализма, но есть полное основание принимать его в качестве благодетельной общественной реформы, направленной к борьбе с общественным злом, насколько эти меры не сопровождаются грубым насилием и сообразны с здравым смыслом», но при этом «в социализме можно усмотреть при благожелательном взгляде некое пророчество, но он, вместе с тем, есть несомненно, и лжепророчество, которое уводит от Христа и веры Христовой». Признавая возможность «ценного и благотворного» социального воздействия социализма, Булгаков видел в нем «проповедь царства от мира сего, пророчество о построении башни, последнюю и самую решительную



попытку человечества устроиться без Бога, добыть земной рай, с тем чтобы совершенно окончательно забыть об утраченном Эдеме, о небе» [3, с. 232–233]. Примечательно, что Булгаков не был против христианизации социализма путем трансформации сознания социалистов, но решительно осуждал идею создания христианско-социалистической партии, считая, что это угрожает внутрицерковными конфликтами из-за попытки «самую Церковь ставить в положение партии» [3, с. 228–229].

Молодые радикалы Свенцицкий и Эрн, создавшие в 1905 году Христианское братство борьбы — прообраз христианско-социалистической партии, не трансформировавшийся, однако, в партию из-за своей малочисленности и неспособности лидеров к партийному менеджменту — также проделали эволюцию «слева направо». Эрн становится критиком христианского модернизма, Свенцицкий, пройдя через многочисленные испытания — вполне ортодоксальным православным священником. Булгакову же до самой кончины было тесно в рамках ортодоксии, свидетельством чего стала его софиология.

Понимание

Попытки понимания социализма, его объективного анализа при отказе от отождествления христианской церкви с текущими политическими интересами были свойственны сравнительно небольшой группе церковных интеллектуалов, относимых к числу церковных либералов — хотя их взгляды на конкретные проблемы могли быть различными. Такой подход вел к отказу как от борьбы с социализмом с использованием любых возможных средств, так от попыток совместить христианство с социализмом — искренних и не очень. Он был близок к взглядам митрополита Антония (Вадковского), который покровительствовал некоторым церковным либералам. К нему в ходе своей эволюции пришел и Сергей Булгаков.

Профессор Московской духовной академии Михаил Тареев в своем анализе вопроса о нравственности в социалистическом учении в работе «Нравственная трагедия социализма» отмечал попытку Карла Каутского «показать возможность идеалов в пределах материалистического эволюционизма», в том числе определить положительную сторону пролетарского идеала — «уничтожение всех общественных различий и противоречий, вытекающих из частной собственности на средства производства, освобождение пролетариата, устранение подчиненности женщины мужчине, устранение национальных противоречий и войн». Тареев соглашается с тем, что «все это хорошо» — характерно принципиальное отсутствие осуждения этих «социалистических» тезисов — но при этом обращает внимание на слова Каутского о том, что «нравственный *инстинкт* и нравственный *идеал* не представляет из себя *цели*, а только *силу* или *оружие* в общественной борьбе за существование; нравственный идеал является о  нным оружием, которое пускается в ход при особых условиях классовой борьбы». Для христианина Тареева, разумеется, категорически неприемлем такой утилитарный подход к нравственному идеалу.

Тареев проводил и дифференцию социализма — характерно, что его классификация и оценки недалеки от ленинских — только с противоположным знаком. Отмечая слабую сторону марксизма — «пренебрежение к нравственной инициативе человека, к его нравственным идеалам» — причем как системную проблему, не связанную только с отрицанием христианского понимания нравственности, он обращал внимание на этическую критику социализма. «В эту слабую сторону социализма направляется главное русло новейшего реакционного движения против марксизма. Его представители у нас, в России, Пётр Струве, Туган-Барановский, Булгаков, в Германии — Бернштейн, Гёре, Койген и социалисты-кантианцы, во Франции — Сорель, Жан-Жорес...» [37]. Попытка Каутского примирить марксистское учение и нравственный идеал представлялась Тарееву неудачной

попыткой «правоверного марксиста» ответить на эту критику. Отметим, что работа Тареева вышла в 1907 году, когда и такой строгий борец с любой «ревизией» материалистической основы марксизма, как Ленин, вполне обоснованно считал Каутского ортодоксом — но известно, что позднее и он отошел от марксистской ортодоксии, что вызвало появление известной ленинской работы о «ренегате Каутском».

В своей более поздней работе «Идеология социализма» Тареев вновь возвращался к мысли о том, что «создатели теории исторического материализма и их ортодоксальные ученики связывают её с материалистическим мировоззрением. Эта связь делает позицию научного социализма крайне слабой» [37, с. 57]. Но далее он отмечал эволюцию социалистической теории, начавшуюся, по его мнению, еще при Марксе и Энгельсе, продолжателем которой были Бернштейн и Жорес, обращавшие внимание на ограниченность материализма и важность мира идей. Так, Бернштейн в изложении Тареева, полагал, что «справедливость является очень сильным мотивом социалистического движения, да и вообще ни одно длительное движение масс не существует без нравственного побуждения», а Жорес считал, что «историческое развитие представляет собою в одно и то же время и процесс, совершающийся по чисто механическим законам, и стремление человеческого духа, повинующегося законам идеала». Тареев как философ скептически относится к таким попыткам компромисса между материализмом и идеализмом, так как в принципе негативно расценивал исторический материализм — но в любом случае дифференциация социализма продолжалась.

Протоиерей Александр Смирнов (профессор богословия Казанского университета, а в качестве депутата Государственной думы — член фракции октябристов), как и протоиерей Иоанн Восторгов, резко полемизировал с антихристианской брошюрой Бебеля и отвергал христианский социализм, сторонником которого выступал Сергей Булгаков. При этом проводя дифференциацию различных социалистических течений, но отмечая, что даже мирные социалисты выступают за «насильственную государственную реформу», возможно, справедливую с чисто юридической точки зрения, но неприемлемую для христианства именно из-за принудительного характера.

Но в тексте отца Александра примечательнее другое — неприятие любой политизации христианства. Неприятие принуждения неизбежно ставит вопрос о двойных стандартах, и автор находит выход в дистанцировании христианства не только от социалистов. Он сравнивает с христианскими социалистами крайне правых, которые хотят защищать православие как высшую святыню и, одновременно, поддерживают самодержавие и капиталистический строй, отрицают свободу забастовок. «Рвут на части ризу Христову, желая прикрыть ею чисто политические вождения. Хотят впутать Евангелие в политику. Каждый хочет обморочить простой верующий народ, недостойно играя на его глубоком религиозном чувстве», — заявлял отец Александр, отмечая, что для Христа «было совершенно безразлично, какая форма правления существует в данное время, какими внешними политическими свободами пользуется человек. Для Него дорога была одна только свобода, — свобода бесспорчного духа» [32]. Такой подход сложно реализовать в практической политике, но задачей автора было как раз отделить церковь от текущей политической жизни, не вовлекая ее в конфликты, способные нанести ущерб авторитету церковной организации (при этом не исключая возможности участия в политике в личном качестве — что сам и продемонстрировал, будучи избран депутатом).

Более подробно, но в другом контексте, о дифференциации социализма говорил на миссионерском съезде 1908 года священник Константин Аггеев — оставшийся в меньшинстве главный оппонент отца Иоанна Восторгова по вопросу об отношении к социалистическим идеям, позднее изложивший свои мысли в статье в «Московском еженедельнике» Евгения Трубецкого. Как и отец Александр Смирнов, отец Константин исходил из недо-

пустимости идентификации христианства с конкретными политическими силами — как социалистическими (к христианскому социализму он также относился критически), так и реакционными. Дифференциацию же он проводил не между радикалами и умеренными внутри социалистического сообщества, а между социализмом как теорией и политической практикой.

Социализм «в его классической форме» он считал «техникой устройства общественной жизни согласно указаниям социальных наук», что находится в иной плоскости по отношению к христианству. Таким образом, если Сергей Булгаков в 1905 году считал возможным синтез христианства и экономической модели социализма, то для отца Константина это было неприемлемо — зато его мысли были близки к взглядам Булгакова, высказанным в 1917-м, только в более развернутой форме (кстати, в 1917-м будущий отец Сергей, и отец Константин участвовали в работе Поместного собора Российской церкви, причем первый был избран членом (от мирян), а второй — заместителем члена (от белого духовенства) Высшего церковного совета).

Другой же подход, которого, по мнению отца Константина, придерживалась социал-демократия как антипод христианства, означал превращение социализма в «религию без Бога — фанатичный атеизм» — и это уже было неприемлемо для христианина. Отец Константин призывал к объективному подходу к социализму на основе его тщательного изучения, а не «пятыкопеечных брошюр». Многочисленные работы протоиерея Иоанна Восторгова он уличал в примитивизации социалистического учения, в нежелании отделить теорию от практики социал-демократии и текстов вроде «копеечной брошюры Бебеля». Отец Константин ставил вопрос и о недопустимости использования лжи в полемике с целью натравить народ на интеллигенцию и в расчете на «народную темноту» [1, с. 41–45].

Впрочем, такой подход не мог быть популярным с политической точки зрения, так как заведомо «подставлял» его сторонников под огонь критики справа (она тогда была более актуальной) и слева. Более того, в политизированном обществе сама попытка деполитизации рассматривалась правыми как стремление ослабить позиции церкви в борьбе с революцией — то есть «подыграть» революционерам. В свою очередь, для радикальных социал-демократов — большевиков — любые христианские мыслители были идейными врагами. При советской власти профессора Тареев и Смирнов лишились права преподавания, а отец Константин Аггеев был расстрелян в Крыму в январе 1921 года — через два с половиной года после того, как в Москве расстреляли отца Иоанна Восторгова.

Последствия

Борьба с социализмом не привела к желаемым результатам для священноначалия. А.В. Пыжиков привел большое количество цитат из отчетов епархиальных архиереев, свидетельствующих о явно недостаточном авторитете священнослужителей и церкви как института в рабочей среде [31, с. 73–78], несмотря на то, что большинство рабочих оставались лично верующими людьми. На выборах 1912 года депутатами по рабочей курии от шести промышленных губерний стали представители радикального крыла социал-демократии — большевики.

Однако деятельность митрополита Владимира и протоиерея Иоанна Восторгова имела неожиданные последствия. Оба они были расстреляны большевиками в 1918 году и причислены к лику святых. В период российского церковного возрождения конца XX — начала XXI века их труды вновь публикуются — выходит в свет пятитомное репринтное издание собрания сочинений отца Иоанна (пятый том которого полностью посвящен критике социализма), а затем и подготовленное уже в наши дни трехтомное собрание сочинений митрополита Владимира. Их авторитет новомучеников дал серьезные аргументы совре-

менным православным критикам социализма, которые инкриминируют сторонникам этого учения уже не забытые инвективы из брошюры Бебеля, а реальные гонения на церковь в советское время.

Приспособление церкви к социализму, происходившее в XX веке и принимавшее нередко унижительный характер, затронуло как обновленческое движение, так и каноническую церковь. К настоящему времени церковным мейнстримом является негативное отношение к такому приспособлению при разделении осуждаемого обновленческого приспособления (как направленного против церковных интересов) и приспособления канонической церкви, которое рассматривается как вынужденное, необходимое для спасения церковной организации. Такая позиция критикуется частью верующих как «сергианство», предающее принципы, на которых основана церковь — и, одновременно, распространён так называемый «православный сталинизм», апеллирующий к цитатам архиереев советского времени как обоснованию благотворности сотрудничества церкви не просто с советским государством, но и со сталинским режимом. Однако, в отличие от христианского социализма, «православный сталинизм» отличается не верой в прогресс человечества, а ярко выраженным охранительным характером, своего рода «советским консерватизмом».

Христианский социализм в его традиционном виде в современной Русской православной церкви непопулярен из-за трагического советского опыта. Хотя его сторонники присутствуют в публичном пространстве — в частности, автор целого ряда работ на эту тему Николай Сомин [35]. Наконец, влияние наследия церковных авторов, стремившихся понять социалистов, но не отождествляться с социалистическим учением, как и опыта Римско-католической церкви, отказавшейся после Второго Ватиканского собора от политической борьбы с социалистами, можно найти в Основах социальной концепции Русской православной церкви, принятой на Архиерейском соборе 2000 года — на котором был канонизирован отец Иоанн Восторгов, не разделявший подобных взглядов.

В этом документе говорится, что «Церковь не считает для себя возможным становиться инициатором изменения формы правления, а Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1994 года подчеркнул правильность позиции о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин»». В политическом разделе сказано, что церковь «допускает наличие различных политических убеждений среди ее епископата, клира и мирян, за исключением таких, которые явно ведут к действиям, противоречащим православному вероучению и нравственным нормам церковного Предания». Вопрос об участии православных мирян в политике решается следующим образом: «чада Церкви имеют свободу выбора и выражения своих политических убеждений, принятия решений и осуществления соответствующей деятельности. В то же время миряне, участвующие в государственной или политической деятельности индивидуально или в рамках различных организаций, делают это самостоятельно, не отождествляя свою политическую работу с позицией церковной Полноты или каких-либо канонических церковных учреждений и не выступая от их имени».

Разрешается существование христианских (православных) политических организаций, но при этом если заявления таких организаций и отдельных политиков «существенно расходятся с общецерковной позицией по общественным вопросам либо мешают реализации такой позиции», то священноначалие «публично объявляет об этом во избежание смущения и недоразумений среди верующих и широких слоев общества». Однако санкций за участие в деятельности таких организаций не предусмотрено. Сказано лишь, что «констатация такого расхождения должна побудить православного мирянина, участвующего в политической деятельности, задуматься о целесообразности его дальнейшего членства в соответствующей политической организации» [26].

Таким образом, не только сторонник социалистических взглядов, но и участник организации социалистической направленности может быть членом церкви — не только отлучение, но и иные, более мягкие санкции, санкции за участие в политической деятельности не предусмотрены. В то же время и для социалистов времена радикального богоборчества ушли в историю — это относится не только к толерантным европейским социал-демократам, но и к российским коммунистам из КПРФ, демонстрирующим свое уважение к православному традициям. Если в XIX — начале XX века церковь воспринималась левыми силами как мощная общественная сила и одно из основных препятствий на пути прогресса, то сейчас — в большей степени как сфера частной жизни человека. Антиклерикализм был тесно связан со своим антиподом — клерикализмом; и уход второго приводит к сворачиванию первого.

Литература

1. *Аггеев К., свящ.* С миссионерского съезда. Часть III. / Московский еженедельник, 1908. 9 авг. № 31. С. 33–46.
2. *Бебель А.* Христианство и социализм: Переписка между священником Гогофом и социалдемократом Августом Бебелем. [СПб.]: «Утро», 1906. 24 с.
3. *Булгаков С.Н.* Христианство и социализм / Булгаков С.Н. Христианский социализм: Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука, 1991. С. 205–233.
4. *Булгаков С.Н.* Неотложная задача / Булгаков С.Н. Христианский социализм: Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука, 1991. С. 25–60.
5. *Варнашёв Н.М.* От начала до конца с Гапоновской организацией (Воспоминания) // *Историко-революционный сборник, том I, 1924 г. С. 177–208.* Режим доступа: http://www.hrono.ru/libris/lib_wel/varnashev.php [дата обращения: 07.09.2022].
6. *Владимир (Богоявленский), митр.* Собеседование между крестьянином, фабричным рабочим и священником. Современные религиозные вопросы // *К вам мое слово любви, вразумления и утешения...: проповеди, слова, поучения.* В 3-х т. Т. 2. Тверь: Булат, 2008. С. 157–397. (Духовное наследие мучеников и исповедников Русской православной церкви)
7. *Владимир (Богоявленский), митр.* Наша пастырская задача в борьбе с социал-демократической пропагандой // *К вам мое слово любви, вразумления и утешения...: проповеди, слова, поучения.* В 3-х т. Т. 3. Тверь: Булат, 2008. С. 121–150. (Духовное наследие мучеников и исповедников Русской православной церкви)
8. *Воронцова И.В.* «Заколдованный круг русского сознания...» Проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX — начала XX века. М.: СПб.: Нестор-История, 2020. 936 с.
9. *Восторгов И., прот.* Полное собр. соч. В 5-ти т. Том. V. СПб: Царское дѣло, 1998. 718 с.
10. *Галон Г.А.* История моей жизни. Берлин: Берлинское книгоиздательство, 1925. 149 с.
11. *Грабко М.Е.* Деятельность Русской Православной Церкви в рабочей среде Московской губернии в конце XIX — начале XX вв. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/deyatelnost-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-v-rabochej-srede-moskovskoj-gubernii-v-kontse-19-nachale-20-uvv1_3 [дата обращения: 07.09.2022].
12. *Засядь-Волк Е.Я.* «Союз христианской политики» С.Н. Булгакова: исторический опыт создания в России христианской социалистической партии / Социум и власть. 2008. № 2(18). С. 113–117.
13. *Зырянов П.Н.* Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М.: Наука, 1984. 224 с.
14. Из истории студенческих волнений: (Коноваловский конфликт): С приложением документов. — СПб: тип. Я. Бальянского, 1906. [2], VI, 851 с.
15. *Иларион (Троицкий), арх.* Христианство и социализм. На современные темы / Священномученик Иларион (Троицкий). Творения. В 3-х т. Т. 3: **Церковно-публицистические труды.** М.: Издание Сретенского монастыря, 2004. С. 159–172.
16. *Кириянов Ю.И.* Рабочие в России на рубеже XIX–XX веков. / Отечественная история. 1997. № 4. С. 40–53. Режим доступа: http://russiabgu.narod.ru/pages/themes/txt/kiryarov_rabochie_v_rossii.pdf [дата обращения: 07.09.2022].
17. *Крапивин М.Ю.* Свободная Трудовая Церковь (1922–1925 гг.): из истории обновленческого движения в русском православии первой половины XX в. // Новейшая история России. 2014. № 1(09). С. 90–107.
18. *Куприянова Л.В.* «Рабочий вопрос» в России во второй половине XIX — начале XX вв. Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/Labour/Article/Kupriyanova.htm> [дата обращения: 07.09.2022].
19. *Любаров П.Е.* Революционное движение в России и А. Бебель // Вопросы истории. 1985. № 2. С. 33–47.
20. *Медведев С.В.* Эксперимент Зубатова. Легализация рабочего движения в первые годы XX в. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2018. 377 с.
21. *Михаил (Семёнов), еп.* Прошлое и современные задачи старообрядчества / Епископ Михаил (Семёнов). Соб. соч. В 4-х т. Том 2: Статьи из старообрядческой периодики 1909–1910 гг. М., Ржев: Маргарит, 2012. С. 398–409.
22. *Михаил (Семёнов), еп.* Красный звон / Епископ Михаил (Семёнов). Соб. соч. В 4-х т. Том 2: Статьи из старообрядческой периодики 1909–1910 гг. М., Ржев: Маргарит, 2012. С. 414–421.
23. *Морозов К. Н.* Борис Савинков. Опыт научной биографии. М.: СПб: Нестор-История, 2022. 768 с.
24. О миссии среди старообрядцев в Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. 1905. 1 сент. № 19. Отдел неофициальный. С. 1029–1042.
25. *Озеров И.Х.* Религия и общественность. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1907. 15 с.

26. Основы социальной концепции Русской православной церкви. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> [дата обращения: 07.09.2022].
27. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. В 2-х т. Т. 2. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. 1056 с.
28. *Петровский Г.И. и др.* Воспоминания участников Первой русской революции / Вопросы истории. № 12. Декабрь. 1955. С. 33–44.
29. *Постникова Е.В.* Записки революционерки. СПб.: Скифия-принт, 2018. 462 с.
30. Правые партии. 1905–1917 гг. Документы и материалы. В 2-х т. Т. 1: 1905–1910 гг. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. 720 с.
31. *Пыжиков А.В.* Корни сталинского большевизма. М.: Издательский дом «Аргументы недели», 2015. 384 с.
32. *Смирнов А., прот.* Христианство и социализм. Казань: Центральная типография, 1906. — 41 с. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Smirnov/hristianstvo-i-sotsializm/ [дата обращения: 07.09.2022]
33. *Смирнов М.Ю.* Религия и Библия в трудах В.И. Ленина: новый взгляд на старую тему // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 106–125.
34. *Соловьев И.В.* Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский) и российская церковно-общественная жизнь в начале XX столетия: дисс. ... канд. ист. н. М.: 2002. 226 с.
35. *Сомин Н.В.* Православный социализм как русская идея. // Сб. ст. М.: 6. и., 2015. 544 с. Режим доступа: http://chri-soc.narod.ru/somin_kniga_p_s_kak_russaya_idea.htm [дата обращения: 07.09.2022].
36. *Спиридович А.И.* Записки жандарма. Харьков: Пролетарий, 1928. 205 с.
37. *Тареев М.М.* Идеология социализма // Богословский вестник. 1918. Т. 1. № 1/2. С. 39–73 (2-я пагин.). (Начало.) Полная публикация: Богословский вестник. 1918. № 3/5. С. 90–133 (3-я пагин.). Богословский вестник. 1918. № 6/9. С. 197–242. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Tareev/ideologija-sotsializma [дата обращения: 07.09.2022].
38. *Тареев М.М.* Нравственная трагедия социализма. Сергиев Посад, 1907. 172 с. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Tareev/nravstvennaja-tragedija-sotsializma [дата обращения: 07.09.2022].
39. *Фирсов С.Л.* Церковь в Империи. Очерки из церковной истории эпохи Императора Николая II. СПб: Сатисъ, Держава, 2007. 460 с.
40. *Шерер Ю.* В поисках «христианского социализма» в России / Вопросы философии. 2000 год. № 12. С. 88–135.



Аннотация. В начале XX века индустриализация привела к резкому росту числа промышленных рабочих, что создало проблемы для Российской церкви. Рабочие принципиально отличались по своему менталитету от привычной для церкви патриархальной паствы и находились под влиянием социалистической агитации, которая носила антиправительственный и частично антицерковный характер. Основными оппонентами для церкви стали социал-демократы как атеистическая партия, опиравшаяся на европейских идеологов. В этих условиях мейнстримным для церкви курсом в отношении социал-демократии стала борьба с ней, однако этот курс оказался неэффективным из-за отсутствия привлекательных альтернатив и тесной связи церкви с государством. Все остальные варианты — попытки приспособления к социалистической агитации, искренний христианский социализм и стремление дифференцировать социализм и социалистов на неприемлемых и относительно приемлемых (без идентификации с ними) — носили в то время для церкви периферийный характер. Однако именно последний вариант, предусматривавший возможность «сосуществования» с социалистами, которые отказались от активного атеизма, к настоящему времени стал основным и зафиксирован в «Основах социальной концепции» Русской православной церкви.

Ключевые слова: христианство, социализм, марксизм, Русская православная церковь.

Англоязычное название статьи

Abstract. At the beginning of the twentieth century, industrialization led to a sharp increase in the number of industrial workers, which created problems for the Russian Church. The workers fundamentally differed in their mentality from the patriarchal flock familiar to the church and were influenced by socialist agitation, which was anti-government and partly anti-church in nature. The main opponents for the church were the Social Democrats as an atheistic party based on European ideologues. Under these conditions, the struggle against social democracy became the mainstream course for the church, but this course proved ineffective due to the lack of attractive alternatives and the close connection of the church with the state. All other options — attempts to adapt to socialist agitation, sincere Christian socialism and the desire to differentiate socialism and socialists into unacceptable and relatively acceptable (without identification with them) — were peripheral to the church at that time. However, it is the latter option, which provided for the possibility of «coexistence» with socialists who have abandoned active atheism, that has now become the main one and is fixed in the «Fundamentals of the Social Concept» of the Russian Orthodox Church.

Key words: Christianity, socialism, Marxism, Russian Orthodox Church

Данные об авторе на английском