

ISSN 2712-9276

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

ОРТОДОКСИЯ

ТЕМА НОМЕРА

ПРАВОСЛАВИЕ
И РУССКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ
В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ
XX ВЕКА

ВЫХОДИТ 4 РАЗА В ГОД
С 2021 ГОДА

№ 4 / 2021

ISSN 2712-9276

SCIENTIFIC JOURNAL

ORTHODOXIA

ISSUE TOPIC

ORTHODOXY
AND RUSSIAN CONSERVATISM
IN THE FIRST HALF
OF THE 20th CENTURY

FREQUENCY: QUARTERLY
SINCE 2021

No. 4 / 2021

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Щипков Александр Владимирович — д-р полит. наук, первый проректор РГГУ св. Иоанна Богослова, профессор кафедры философии политики и права МГУ им. М. В. Ломоносова»

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Щипков Василий Александрович — канд. филос. наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы

ШЕФ-РЕДАКТОР

Михайлов Родион Владимирович — канд. полит. наук

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР

Пуцаев Юрий Владимирович — канд. филос. наук, научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН

ЧЛЕНЫ РЕДКОЛЛЕГИИ:

Минаков Аркадий Юрьевич — д-р ист. наук, профессор Воронежского государственного университета, директор Зональной научной библиотеки

Перевезенцев Сергей Вячеславович — д-р ист. наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ им. М. В. Ломоносова

Гайда Фёдор Александрович — д-р ист. наук, доцент кафедры истории России XIX века – начала XX века МГУ им. М. В. Ломоносова

Катасонов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, д-р богословия, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия

Маслин Михаил Александрович — д-р филос. наук, заведующий кафедрой русской философии МГУ им. М. В. Ломоносова, заслуженный профессор Московского университета

Пономарёва Галина Михайловна — д-р филос. наук, профессор кафедры философской антропологии МГУ им. М. В. Ломоносова

Саврей Валерий Яковлевич — д-р филос. наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения МГУ им. М. В. Ломоносова

Свидетельство о регистрации средства массовой информации: серия ПИ № ФС77-79913 от 18 декабря 2020 г.

Условия распространения материалов: контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

Уредитель, издатель, редакция: Автономная некоммерческая организация социального и творческого развития «Русская экспертная школа».

Адрес издателя: 119192, Россия, г. Москва, Мичуринский просп., д. 8, стр. 1, к. 1302

Сайт: www.journal-orthodoxia.ru

E-mail: mail@journal-orthodoxia.ru

Подписано в печать: 01.09.2021

Копирайт: © АНО «Русская экспертная школа», 2021

Индексирование: журнал входит в библиографическую базу данных РИНЦ

Цена: свободная

Отпечатано:

Адрес:

Формат Тираж 310 экз.

EDITOR-IN-CHIEF

Alexander V. Shchipkov — Dr. Sci. (Political Studies), First Pro Rector of Russian Orthodox University of St. John the Divine, Prof., Department of Philosophy of Politics and Law, Lomonosov Moscow State University

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF

Vasily A. Shchipkov — Cand. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., School of International Journalism, MGIMO University, Director of the Russian Expert School

CHIEF EDITOR

Rodion V. Mikhailov — Cand. Sci. (Political Studies)

SCIENTIFIC EDITOR

Yuri V. Pushchaev — Cand. Sci. (Philosophy), Researcher, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Senior Researcher, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN)

EDITORIAL BOARD:

Arkady Yu. Minakov — Dr. Sci. (History), Prof., Voronezh State University, Director of the Zonal Scientific Library

Sergey V. Perevezentsev — Dr. Sci. (History), Prof., Department of the History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Sciences, Lomonosov Moscow State University

Fedor A. Gaida — Dr. Sci. (History), Assoc. Prof., Department of Russian History of the 19th – early 20th century, Lomonosov Moscow State University

Vladimir N. Katasonov — Dr. Sci. (Philosophy), Dr. Sci. (Theology), Prof., Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies in Moscow

Mikhail A. Maslin — Dr. Sci. (Philosophy), Prof. emeritus, Head of the Department of Russian Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Galina M. Ponomareva — Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of Philosophical Anthropology, Lomonosov Moscow State University

Valery Ya. Savrey — Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University

Mass Media Registration Certificate: PI No. FS77-79913 dated December 18, 2020

Distribution Terms: The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Founder, Publisher, Editorial Office: Autonomous non-profit organization for social and creative development "Russian Expert School".

Address: 119192, Russia, Moscow, Michurinsky ave., 8, building 1, room 1302

Website: www.journal-orthodoxia.ru

E-mail: mail@journal-orthodoxia.ru

Published: 01.09.2021

Copyright: © ANO Russian Expert School, 2021

Indexing: the Journal is included in the bibliographic database Russian Science Citation Index (RINTS)

Price: free

Printed:

Address:

Format Print run 310 copies.

Содержание

Представляем номер «Православие и русский консерватизм в первой половине XX века».....	9
О. А. Милевский На защите православных твердынь: Лев Тихомиров о вопросах церковно-государственной политики.....	14
Д. И. Стогов Правоконсервативные взгляды святого праведного Иоанна Кронштадтского	41
А. А. Иванов Православная Церковь и русский национализм во второй половине XIX — начале XX века	60
И. В. Омелянчук Монархическое (черносотенное) движение в России в 1905–1917 гг.	84
С. М. Санькова Партия русских националистов и её идеолог М. О. Меньшиков о проблемах Русской Православной Церкви и путях их преодоления.....	109
М. А. Маслин «Вехи» как постсекулярный манифест русской философии	135
Н. Н. Павлюченков «Охранительные» и консервативные тенденции в жизни и трудах священника Павла Флоренского	159
К. Б. Ермишина Религиозно-философские предпосылки евразийского движения: личная религиозность и теоретические основы	186

А. И. Вакулинская

Разумная вера и верующий разум.

Православие и творчество Ивана Ильина 212

В. Ю. Даренский

«Диктатура совести»: религиозно-нравственные основания

русской государственности в концепции И. Л. Солоневича 238

Contents

Presenting the Issue

Orthodoxy and Russian Conservatism in the first Half of the 20th Century	9
---	---

O. A. Milevsky

Defending Orthodox Strongholds: Lev Tikhomirov on Issues of Church and State Policy	14
--	----

D. I. Stogov

The Right Conservative Views of the Holy Righteous John of Kronstadt.	41
---	----

A. A. Ivanov

Orthodox Church and Russian Nationalism in the Second Half of the 19th Century and Early 20th Century	60
---	----

I. V. Omeliyanchuk

The Monarchist (Black Hundred) Movement in Russia in 1905–1917	84
---	----

S. M. Sankova

The Russian Nationalist Party and Its Ideologist M. O. Menshikov on the Problems of the Russian Orthodox Church and the Ways to Overcome Them	109
---	-----

M. A. Maslin

Vekhi (Milestones) as a Post-Secular Manifesto of the Russian Philosophy	135
---	-----

N. N. Pavliuchenkov

Protective and Conservative Tendencies in the Life and Works of the Priest Pavel Florensky	159
---	-----

K. B. Ermishina

Religious and Philosophical Prerequisites of the Eurasianism: Personal Religiosity and Theoretical Foundations	186
---	-----

A. I. Vakulinskaya

Rational Faith and Believing Reason.

Orthodoxy and the Works by Ivan Ilyin..... 212

V. Yu. Darensky

«Dictatorship of Conscience»: Religious and Moral Foundations

of the Russian Statehood According to Ivan Solonevich 238

Уважаемый читатель!

Мы представляем новый номер научного журнала «Ортодоксия». Тема номера — «Православие и русский консерватизм в первой половине XX века».

Настоящий номер «Ортодоксии» — второй из серии номеров, посвящённых археологии русской консервативной мысли. Он отражает интеллектуальные поиски русского консерватизма начала XX столетия.

Пристальное внимание редакции к историческим формам консерватизма объясняется особым значением, которое приобретает консервативная повестка в условиях деглобализации. Исторический контекст кардинально изменился. Теперь консерватизм представляет собой не просто реакцию на либеральные и революционные проекты.

Либеральная идеология переживает период системного кризиса. Её базовые понятия и принципы становятся всё менее устойчивыми и надёжными. Так, принципы прав и свобод нередко оборачиваются правом сильного, свободой одних за счёт других, отрицанием необходимости равной и неделимой свободы. Наблюдаются кризисные тенденции и в либеральной антропологии, где сложная, но цельная личность редуцируется до машины желаний и точки сборки плавающих идентичностей. Зависимость подобных социокультурных и антропологических принципов от цивилизационных условий, где они формируются, часто игнорируется.

Современные консервативные мыслители находятся в непростом положении. Они вынуждены не только дискутировать с либеральными и неолиберальными тезисами, но и огораживаться от набирающих силу проявлений неототалитаризма, неоархаики и фундаментализма, которые парадоксальным образом связаны с неолиберальной парадигмой: с одной стороны, они сами порождены формами неолиберализма, с другой — используются в полемике как ярлыки, навешиваемые на консервативные течения мысли для их дискредитации.

Главный вопрос заключается в том, что именно консервативная мысль может предложить на новом этапе, сменившем этап либерального революционного роста. Способен ли консерватизм перестроиться и выработать новый взгляд на общество и человека, способен ли он противопоставить тотальному модерну системный традиционалистский проект? В первую очередь эти вопросы можно адресовать религиозному

консерватизму, или традиционализму, который призван защищать от модернистского фундаментализма ценности авраамической культуры.

С точки зрения традиционализма жёсткая дихотомия «традиционных» и «современных» обществ выглядит нерелевантной, процессы культурного развития, пути и сценарии модернизации для разных обществ сегодня различны. Но чтобы двигаться вперёд, развивая концептологию консерватизма, необходимо тщательно изучать его исторические формы в русской религиозной мысли. Сопоставив все этапы, пройденные консерватизмом, можно представить его перспективы.

Авторы настоящего номера постарались заложить солидный исторический фундамент для решения этой задачи.

О.А. Милевский в статье «На защите православных твердынь: Лев Тихомиров о вопросах церковно-государственной политики» рассмотрел литературно-публицистическую деятельность Льва Тихомирова как представителя консервативного сообщества, его критику «далёких от истинного Православия “религиозных умствований”» В.С. Соловьёва и В.В. Розанова, обсудил принадлежащую Льву Тихомирову теорию монархической государственности.

Статья Д.И. Стогова «Правоконсервативные взгляды святого праведного Иоанна Кронштадтского» содержит в себе анализ политических взглядов и суждений Иоанна Кронштадтского — наиболее авторитетного церковного консерватора и «лидера мнений» начала XX в., чьё влияние на общественные настроения историки сравнивают — одновременно противопоставляя их друг другу — с либеральным влиянием Льва Толстого и «толстовства». Автор показал, что Иоанн Кронштадтский, называемый «Всероссийским Пастырем», был принципиальным сторонником самодержавия, убеждённым в том, что утрата монархии в России приведёт к утрате государства (история показала справедливость этого утверждения), последовательным антиреволюционером и антиэкуменистом, членом Союза русского народа, поддерживал другие правомонархические и черносотенные организации. Духовное наследие Иоанна Кронштадтского рассмотрено на основе анализа его проповедей, статей, дневниковых записей. При этом проведена работа по «реабилитации» Иоанна Кронштадтского, несправедливо осуждавшегося советской и либеральной постсоветской критикой в силу идеологических мотивов.

А.А. Иванов в статье «Православная Церковь и русский национализм во второй половине XIX — начале XX века» затронул отношение

православных церковных авторов к проблематике национализма. Автор убедительно показал, что смысл понятия «национализм» в церковной и светской среде рубежа XIX–XX вв. отличался от современного. В рамках христианского отношения принято было отделять «воинствующий», «языческий», «секулярный» национализм от понимаемого в религиозном ключе «права народов на особый духовный путь» и культурную самостоятельность. Так, митрополиту Антонию (Храповицкому) «истинный национализм» виделся «подчинённым религиозному идеалу и отстаивающим самобытность русской жизни», М. О. Меньшиков и Ф. М. Достоевский не мыслили русскость без православности. Это противопоставление «секулярного (языческого) — религиозному (христианскому)» национализму соответствовало социальному разделению на «политический», склонный к эгоизму и «земному преуспеянию», и «культурный» (духовный, творческий) национализм.

Статья И. В. Омелянчука «Монархическое (черносотенное) движение в России в 1905–1917 гг.» посвящена изучению дореволюционных организаций, создававшихся правой интеллигенцией и дворянством и занимавшихся противодействием революционному движению. Эти организации получили название «черносотенных» — в знак связи с народным ополчением 1612 г., немалую часть которого составляли городские торгово-ремесленные объединения, несшие государево тягло, — «чёрные сотни». В советской и либеральной историографии данный политический феномен был мифологизирован, в него вкладывался однозначный, крайне негативный смысл. Автором восстанавливается реальный социальный облик черносотенного движения, анализируется роль таких организаций, как Союз русского народа и Союз русских людей, упоминается резонансный конфликт между А. И. Дубровиным и В. М. Пуришкевичем, изучаются причины упадка черносотенства в период 1914–1917 гг.

В статье С. М. Саньковой «Партия русских националистов и её идеолог М. О. Меньшиков о проблемах Русской Православной Церкви и путях их преодоления» рассмотрено отношение идеологов и лидеров думской партии русских националистов Всероссийский Национальный Союз к Русской Православной Церкви, её месту и роли в жизни государства. Автором статьи было отмечено, что «лидеры партии рассматривали Православную Церковь в первую очередь как одну из важнейших составляющих духовных и просветительских основ государства».

М.А. Маслин в своей работе «“Вехи” как постсекулярный манифест русской философии» рассмотрел знаменитый сборник статей о русской интеллигенции как явление постсекулярной мысли, отодвинув тем самым историческую границу постсекулярности до рубежа XIX–XX вв. Основанием для этого автор статьи посчитал стремление русской религиозной философии к «преодолению секулярной установки» (по известному выражению Василия Зеньковского). Ярким примером такого преодоления служит антипозитивистская, антиутилитаристская и анти-сциентистская позиция «веховцев», а также их критика беспочвенной секулярной интеллигенции. Идеологию этого социального слоя автор статьи охарактеризовал также в постсекулярном духе — как атеистическую псевдорелигию.

Н.Н. Павлюченков в статье «“Охранительные” и консервативные тенденции в жизни и трудах священника Павла Флоренского» постарался дать широкий и непредвзятый очерк жизни и творчества богослова и философа. Автор рассмотрел эволюцию взглядов Павла Флоренского: от увлечения соловьевской и булгаковской софиологией и «всеединством» — к собственной программе обновления православного богословия и церковной жизни, критике «нового религиозного сознания» Д.С. Мережковского и Н.А. Бердяева, «Христианского братства» В. Свенцицкого и В. Эрн и всех видов церковного обновленчества «во всех его модификациях до и после 1917 г.».

В статье К.Б. Ермишиной «Религиозно-философские предпосылки евразийского движения: личная религиозность и теоретические основы» дан сравнительный анализ концепций представителей евразийства, изложена история поляризации их взглядов в результате Кламарского раскола на «правое» (Пражская группа) и «левое» (Парижская группа) евразийство, а также описано их взаимодействие с церковной средой. В частности, дана оценка роли Г.В. Флоровского как одного из лидеров «правого» евразийства, его дискуссии с представителями «левого» евразийства, прежде всего с Л.П. Карсавиным. Автором статьи рассмотрены концепты «потенциального Православия», «симфонической личности», «хоровой личности» и другие идеи евразийцев.

Статья А.И. Вакулинской «Разумная вера и верующий разум. Православие и творчество Ивана Ильина» имела цель проследить роль православия в творчестве философа. Защитив докторскую диссертацию по творчеству Г.В.Ф. Гегеля, а затем обратившись к гуссерлианству, Иван

Ильин в конечном счёте пришёл к первостепенной значимости ортодоксального богословия и как прихожанин нашёл своё место в лоне РПЦЗ. Связь социально-политических взглядов Ильина со святоотеческим наследием породила немало вопросов к творчеству философа, создав дополнительные предпосылки для так называемого идейного одиночества мыслителя в эмигрантской среде.

В статье В. Ю. Даренского «“Диктатура совести”: религиозно-нравственные основания русской государственности в концепции И. Л. Солоневича» рассмотрены взгляды И. Л. Солоневича, касающиеся, прежде всего, государственного и социального устройства. В первую очередь разбору подвергнута религиозно-нравственная (отличающаяся от западной, юридической) концепция русской государственности. В ней особое место занимает идея «народной монархии» (ранее данная идея отчасти уже была обозначена в работе Л. А. Тихомирова «Монархическая государственность»), поддерживаемая, согласно И. Л. Солоневичу, устойчивостью православной веры и нравственного чувства народа — «диктатурой совести».

Хотелось бы надеяться на то, что современные наследники консервативных мыслителей прошлого века способны выйти за рамки музейного отношения к достижениям своих предшественников, продолжая их поиски, рассматривая традицию внутри истории, а не в отрыве от неё и избегая при этом влияния неомодернистских исторических и социологических логик. Важными задачами являются позитивная концептуализация понятия «традиция», выстраивание динамической связи между прошлым и будущим и сохранение ключевых смыслов отечественной истории.

Александр Щипков

О. А. Милевский

СУРГУТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ,
СУРГУТ, РОССИЯ

На защите православных твердынь: Лев Тихомиров о вопросах церковно-государственной политики

Аннотация. Лев Александрович Тихомиров — революционер, а впоследствии крупный консервативный мыслитель и общественный деятель, многое сделал для отстаивания интересов и защиты православия в России. В статье через призму биографии Тихомирова рассматривается его литературно-публицистическая деятельность именно в этом направлении. Уже в первые годы после возвращения в Россию из эмиграции Тихомиров, анализируя политику России на недавно присоединённых территориях (Западный Кавказ, Средняя Азия, Уссурийский край), в отличие от большинства политических деятелей консервативного лагеря акцентировал внимание на религиозной составляющей этого вопроса. Он обосновывал мысль, что геополитическое закрепление Российской империи на национальных окраинах невозможно без усиления там её социокультурного и в первую очередь религиозного влияния. В дальнейшем он сконцентрировался на борьбе с далёкими от истинного православия «религиозными умствованиями» В. С. Соловьёва, В. В. Розанова и особенно Л. Н. Толстого. Высказанные им в этих дискуссиях идеи заложили фундамент его теории монархической государственности. В фундаментальном исследовании «Монархическая государственность» (1905) Тихомиров, опираясь на исторический опыт развития страны, отмечал, что Россия представляет собой

государство с особо благоприятными условиями для формирования монархической формы власти. В числе условий, необходимых для выработки идеального типа монархии, Тихомиров главное место уделял религиозному принципу. Также обращается внимание на его общественно-публицистическую деятельность в 1905–1908 гг. и рассматриваются предлагаемые им проекты преобразования церковно-государственных отношений. Особняком стоит период его деятельности на посту редактора-издателя «Московских ведомостей» с 1909 по 1913 г. В это время газета много внимания уделяла анализу церковной политики государства и весьма жёстко критиковала вероисповедное законодательство, обсуждаемое с трибуны Государственной думы. После своей отставки в конце 1913 г. Тихомиров поселился в Сергиевом Посаде, где работал над историософским сочинением «Религиозно-философские основы истории». Тихомиров окончил свой земной путь в 1923 г. и похоронен в Сергиевом Посаде. В настоящее время его интеллектуальное наследие, касающееся организации церковно-государственной политики и роли Русской Православной Церкви в жизни российского общества, актуально и востребовано.

Ключевые слова: Лев Тихомиров, Русская Православная Церковь, самодержавная монархия, византизм, церковно-государственные отношения, Поместный Собор, приходской вопрос.

Для цитирования: Милевский О.А. На защите православных твердынь: Лев Тихомиров о вопросах церковного-государственной политики. — Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 14–40. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-14-40

В последние годы идеологическое и ценностное противостояние России и «коллективного» Запада достигло своего апогея. В этот переломный для страны период политическая элита России всё активнее заявляет о своём стремлении к возрождению страны на базе сохранения и культивирования традиционных духовно-нравственных ценностей (сохранение сильного суверенного государства, религия, патриотизм, традиционная семья и т. д.), исконно присущих российскому социуму. Движение в этом направлении всё чаще заставляет современных политиков и общественных деятелей обращаться к интеллектуальному наследию консервативных мыслителей конца XIX — начала XX в. И в этом ряду имя Льва Александровича Тихомирова является одним из знаковых.

Во многом интерес к личности и идеям Л. А. Тихомирова обусловлен и его биографией, в которой как в зеркале отразились все идейные метания «русской души». От увлечения в молодости революционными идеями до превращения в защитника православия и идеолога «монархической государственности».

Л. Тихомиров родился 19 (31) января 1852 г. в Геленджике в семье военного врача. По отцовской линии семья имела не одно поколение священнослужителей. Его отец Александр Александрович Тихомиров также окончил тульскую духовную семинарию (Тихомиров 2003: 33), и хотя не стал священнослужителем, а выбрал карьеру военного врача, но навсегда сохранил в своём сердце огонь православной веры. Православные ценности всегда трепетно сохранялись в семье Тихомировых, и в конечном итоге после долгих идейных метаний к их принятию пришёл и Лев Александрович.

Жизнь семьи Тихомировых во второй половине XIX в. оказалась тесно связанной с освоением Западного Кавказа. Несомненно, суровая кавказская обстановка оказала серьёзное влияние на формирование характера Л. Тихомирова. В нём отложились те патриотические, проникнутые духом имперского государственного строительства черты, которые в конце концов пробили себе дорогу, повернув в сторону принятия православия и идеалов самодержавной монархической государственности. Он сам впоследствии писал, что «жизнь на Кавказе была проникнута глубоким смыслом, гораздо более, чем в любой другой области России... Тут человек сознавал, что он не даром живёт на свете, а совершает некоторую хотя бы и малую долю великого дела» (Тихомиров 2000: 26).

Формирование общественно-политического мировоззрения Л. Тихомирова проходило в эпоху либеральных преобразований 1860-х гг., затронувших практически все сферы жизни российского социума. 1860-е гг. явились в истории России не только периодом форсированного становления капиталистических отношений, но и эпохой активной литературной полемики между публицистами из консервативного лагеря, возглавляемого М. Н. Катковым, и представителями демократически настроенной печати — журналов «Современник» и «Русское слово» — по поводу дальнейшего развития страны. Ожесточённые литературные дискуссии стали символом раскола в русском обществе относительно оценки результатов реформ Александра II.

Именно в такой обстановке в период с 1864 по 1869 г. Л. Тихомиров обучался в Керченской гимназии и как многие другие испытал увлечение «передовыми идеями». Одним из проявлений модного тогда «отрицательного направления» была показная безрелигиозность. В своих воспоминаниях сам Л. Тихомиров отмечал: «Что касается религиозного настроения, оно у нас было очень слабо. Дети поступали в гимназию верующими. Но в гимназии вера у всех быстро тускнела и исчезала». Объяснение этому он как раз находит в духе эпохи. «Нужно вспомнить, что это были знаменитые 60-е годы, эпоха систематического подрыва веры, монархии и даже вообще всех исторических основ. В литературе развивался “нигилизм”, отрицание всего, чем жило общество. Во главе отрицания стоял “Современник” Чернышевского» (Тихомиров 2000: 163). Затем последовало увлечение идеями пророка нигилизма Д. И. Писарева.

В 1869 г. Л. Тихомиров окончил гимназию и в августе 1870 г. поступил в Московский университет. Там он под влиянием «Исторических писем» (1869 г.) П. Л. Лаврова в 1871 г. примкнул к московскому кружку «чайковцев», а в 1873 г. по предложению Н. А. Чарушина перебрался в столицу, где был принят в центральный кружок «чайковцев». В него входили такие известные в будущем революционеры, как С. Л. Перовская, П. А. Кропоткин, С. М. Кравчинский, С. С. Синегуб и др. В Санкт-Петербурге он вёл пропаганду среди рабочих и пробовал себя на ниве создания бесцензурной литературы. Наиболее известные сочинения Л. Тихомирова того периода, написанные в жанре «литературы для народа», — «Е. Пугачёв, или Бунт 1773 года» и «Сказка о четырёх братьях». Однако его активная пропагандистская карьера оказалась недолгой — в ночь с 11 на 12 ноября 1873 г. Л. Тихомирова арестовали.

Около 4 лет он в ожидании суда провёл в Петропавловской крепости и в Доме предварительного заключения. По итогам процесса «193-х», приговор по которому огласили 23 января 1878 г., 90 человек были оправданы, а 61 подсудимому, в том числе и Л. Тихомирову, зачли в качестве наказания предварительное заключение. Длительное пребывание в заключении озлобило Л. Тихомирова. Впоследствии вспоминая этот период своей жизни, он писал в октябре 1888 г. О. А. Новиковой: «В тюрьме меня обозлили. Подумайте — мальчик, полный жажды жизни, и, в сущности, за вздор, за дурацкую брошюру — 4 года заключения. Я не знал жизни. Следователи фактически мне сказали: “Вот какова жизнь в России, вот какова гуманность”. В это время у меня было

самое решительное настроение (1878 г.), и я искал людей действия» (РГАЛИ. Ф. 345. Оп. 1. Д. 746. Л. 10).

В таком состоянии пребывало большинство молодых людей, выпущенных на свободу. Кроме того, после освобождения Л. Тихомирова отдали под административный надзор с определением обязательного места проживания. Всё это привело к тому, что он решил примкнуть к активным революционерам и перейти на нелегальное положение. Так началась его новая жизнь, которую он в позднейший период прямо назовёт «жизнью травленного волка» (Тихомиров 1890: 27).

Авторитет Л. Тихомирова в революционной среде сразу же толкнул его в гущу событий. Осенью 1878 г. он вступил в народническую организацию «Земля и воля» и стал одним из редакторов её печатного органа. В «Земле и воле» он примкнул к сторонникам прямой политической борьбы с правительством.

После раскола «Земли и воли» в августе 1879 г. Л. Тихомиров стоял у истоков создания «Народной воли», являлся членом её Исполнительного комитета, Распорядительной комиссии и редактором нелегальной газеты. Фактически он выступал тогда как ведущий теоретик «Народной воли». В этот период времени он отстаивал идею заговора, предполагая осуществить захват власти силами революционной организации.

Уже в своём первом номере газеты «Народная воля» объявила смертный приговор российскому монарху Александру II, и началась беспрецедентная 18-месячная «охота на царя», к которой был причастен и Л. Тихомиров. Хотя сам он на террор смотрел только как на одно из многих тактических средств для того, чтобы вызвать заговор. Убедившись воочию в неэффективности террора как способа борьбы и осознав, что русский народ никак не отозвался на действия революционеров, Л. Тихомиров начал переосмысливать свои взгляды. Летом 1880 г. он на одном из заседаний ИК заявил о своём желании покинуть организацию, но в его просьбе было отказано (Пелевин 1979: 73–74).

Убийство Александра II 1 марта 1881 г. только усугубило идейный кризис Л. Тихомирова. В обстановке массовых арестов народовольцев в послемартовский период Л. Тихомиров в 1882 г. с семьёй переехал за границу, в Швейцарию, а затем в Париж. В эмиграции он принял самое активное участие в издании «Вестника «Народной воли»» (1883–1886 гг.). Однако этот журнал большого успеха не имел. Он записал в дневнике 8 марта 1886 г.: «Я окончательно убедился, что революционная Россия

в смысле серьёзной сознательной силы не существует... Народ страшно измечтал, они способны только рабски повторять примеры былых героев, но совершенно не способны понять изменившихся условий и выдумать что-нибудь своё» (Тихомиров 2003: 189).

Неудача с «Вестником» и наблюдения за российской действительностью всё более убеждали Л. Тихомирова в ошибочности исповедуемых им революционных теорий. Всё это привело его к тяжёлому духовному кризису, который усугубился тяжёлой болезнью сына (менингит). Разочаровывала его и республиканская Франция, погрязшая в коррупционных и политических скандалах.

Воочию увидев изнанку европейской демократии, Л. Тихомиров начал иными глазами смотреть на окружающую его действительность. На рубеже 1885–1886 гг. он пережил настоящую мировоззренческую революцию. Этому во многом способствовала и начатая им в середине 1886 г. работа над книгой «Россия политическая и социальная»¹.

В ходе работы над книгой Л. Тихомиров многое пересмотрел в своих воззрениях и постепенно пришёл к выводу, что Россия не нуждается в революционных изменениях, а желаемого результата можно добиться за счёт культурной деятельности всех общественных сил, объединённых одной программой, т. е. эволюционно, на почве постепенного реформирования существующего строя.

Внутренний кризис и интеллектуальное одиночество Л. Тихомирова подтолкнули его к возвращению в лоно православной культуры. Но настоящий духовный катарсис он пережил зимой 1886–1887 гг., когда жил с семьёй в уединении в местечке Ле Рэнси под Парижем. Он так характеризовал своё душевное состояние в тот момент: «Я был в полном противоречии со своей действительностью. Я был в сознании своём христианином, в действительности фактически отлучён от церкви и своих обязанностей христианина не выполнял. Я был горячим русским и от России отлучён. Я был монархистом, и... что имел на совести? Мне приходилось переделывать всю свою жизнь, сверху донизу, а это значило фактически — принять новое отношение к эмигрантской среде» (Тихомиров 2003: 293–294).

Духовное спасение к Л. Тихомирову, пребывавшему в состоянии тяжелейшего мировоззренческого и личностного кризиса, пришло в 1887 г., когда он познакомился с консервативной публицисткой О. А. Новиковой, родной сестрой генерала А. А. Киреева. Их сближали взгляды на рус-

¹ Книга «La Russie politique et sociale» опубликована в Париже в 1888 г.

скую историю и национальную самобытность русского народа, выразившуюся, по их мнению, в создании такой своеобразной формы государственности, как самодержавная монархия.

На рубеже 1887–1888 гг. Л. Тихомиров в общении с российскими политэмигрантами уже не скрывал своих антиреволюционных взглядов. Всё это привело к тому, что политическая эмиграция обрушила на него шквал критики (Русанов 1888; Плеханов 1923). В сложившихся обстоятельствах Л. А. Тихомиров решил написать ответ своим оппонентам из среды эмиграции. Одновременно он задумался и о возвращении в Россию. Его работа над брошюрой «Почему я перестал быть революционером» была завершена в мае 1888 г. В ней автор заявил не только об окончательном разрыве с революционным движением, но и достаточно подробно рассмотрел вопрос о самодержавной власти, отметив, что факт её происхождения есть результат русской истории, который не нуждается ни в чём признании и никем не может быть уничтожен, пока в стране живут миллионы людей, не желающих знать ничего другого.

Критикуя парламентаризм как неудовлетворительную систему государственного управления, Л. А. Тихомиров указывал, что для России сильная монархическая власть необходима. Именно в самодержавной верховной власти, опирающейся на достойное правительство, он видел единственную реально мыслящую силу в стране (Тихомиров 1997: 48–49). «Отречение» Л. Тихомирова вызвало буквально пароксизм ярости в рядах революционеров, и не только русских, но и западноевропейских (Из архива группы «Освобождение труда» 2009: 137).

Теперь его целью стало возвращение на Родину. 12 сентября 1888 г. он отправил личное письмо Александру III, в котором, описав свой революционный путь, просил позволить ему вернуться на Родину, заключив своё письмо словами: «Я понял, какое драгоценное сокровище для народа, какое неизменное орудие его благосостояния и совершенствования составляет Верховная власть с веками укреплённым авторитетом» (Тихомиров 2003: 250). В результате 10 ноября 1888 г. русский царь утвердил доклад министра внутренних дел Д. А. Толстого, по которому Л. Тихомиров получал полное помилование с условием, чтобы по возвращении в Россию он был водворён в определённую местность под надзор полиции сроком на пять лет.

После прибытия в Россию в начале 1889 г., недолго пробыв в столице, Тихомиров отправился к месту своей ссылки в Новороссийск.

Тогда же он начал активно сотрудничать в консервативной печати, особенно в «Московских ведомостях». Настоящий фурор в лагере консерваторов произвела его статья «Очередной вопрос». В ней он обращал внимание на то обстоятельство, что, хотя правительство уже в основном разгромило революционные организации, почва, на которой «вырастает общее мирозерцание европеизированной части русского общества, осталась нетронутой» (Тихомиров 1889). В сложившейся ситуации, по мнению Л. А. Тихомирова, «национальным элементам русского общества», пребывавшим в состоянии индифферентности, нужно усилить агитацию и пропаганду в монархическом духе и особое внимание уделять молодёжи.

В этом контексте хотелось бы обратить внимание на глубокую прозорливость Л. Тихомирова — он первым среди идейных консерваторов обратил внимание на молодёжный фактор как один из решающих в борьбе за торжество монархической идеи. По совету А. Киреева он изложил свои мысли по этому вопросу в специальной записке «О нравственном влиянии на молодёжь».

Стоит отметить, что кроме разоблачения революционной идеи уже в этот, начальный период своего пребывания в России Л. Тихомиров задумывается и над особой ролью православия в цивилизационном воздействии на национальные окраины Российской империи. Наиболее показательна в этом плане его статья, опубликованная в 1890 г. в журнале «Русское обозрение». В ней, рассматривая некоторые аспекты английской колониальной политики и противопоставляя ей российское укрепление в Средней Азии, Л. Тихомиров отмечал, что «завоевание держится прочно только при наличности нравственных мотивов, при умении победителя произвести на побеждённого достаточно сильное обаяние» (Тихомиров 1890: 930).

На основе сравнения гуманной российской и английской «джингоистской» политики в Средней Азии он однозначно высказывался в пользу русского подхода. Главный рецепт успеха Л. Тихомиров усматривал в том, что православная вера, на которой духовно зиждется российская государственность, лучше подходит для имперского строительства, так как способна наиболее толерантно воспринимать и контактировать с другими типами религиозного сознания. Примерно с таких же позиций он оценивал российскую политику на Западном Кавказе и на Дальнем Востоке (Терехова 2015; Терехова 2018; Милевский 1999; Милевский 2010).

В июне 1890 г. Л. Тихомирова освободили от гласного надзора с разрешением на «повсеместное жительство», и он поселился в Москве. С сентября 1890 г. он стал постоянным сотрудником «Московских ведомостей». Тогда же он получил возможность активно сотрудничать в журнале «Русское обозрение», собравшем вокруг себя блистательную когорту национально мыслящих публицистов. Среди них, кроме Л. Тихомирова, были В. А. Грингмут, П. Е. Астафьев, Д. Н. Цертелев и др.

Одной из центральных его тем в «Русском обозрении» являлась православная тематика, тесно увязанная с защитой монархического принципа правления. Л. Тихомиров был убеждён в том, что именно православие является тем фундаментом, на котором построена русская государственность. Сам он являлся сторонником канонического православия, незыблемость которого отстаивал в статьях, направленных против попыток его модернизации, предпринимавшихся некоторыми религиозными философами (В. С. Соловьёв, В. В. Розанов).

В «Русском обозрении» его первой крупной работой по вопросам православия и его трактовки в современных условиях стала статья «Духовенство и общество в современном религиозном движении» (опубликована в 1892 г.). Отмечая в ней заметное оживление религиозного чувства в слоях образованного русского общества и особенно указывая на работы В. Соловьёва, он заявлял, что «религиозное движение общества... больше похоже на “брожение”, результат которого ещё очень и очень подлежит сомнению». Обличая «вольных пророков», у которых учится религии общество, Л. А. Тихомиров с грустью отмечал малую активность и самих церковных пастырей, замечая, что в этом движении крайне мало религиозного элемента и что оно «по преимуществу движение умственное, ищущее Бога не для того, чтобы стать тем, что указывает Бог, а лишь для того, чтобы закрепить и усилить свои желания, свои требования от жизни» (Тихомиров 1893: 4, 14), что, по его мнению, ведёт лишь к упадку духовной природы людей.

Признавая это религиозное движение вредным, антигосударственным, так как оно направлено лишь на решение социальных вопросов, разлагает народный дух, Тихомиров видел выход в «скромном, бесхитростном подчинении авторитету церкви», так как только «церковь вообще и духовенство в частности действительно обладают истиной, действительно могут её дать» (Тихомиров 1893: 17).

Статья вызвала острые дискуссии среди представителей как консервативного, так и либерального лагеря. В неё были втянуты почти все наиболее значимые органы печати. В 1892–1894 гг. на поднятую Л. Тихомировым тему на страницах «Русского обозрения» и «Московских ведомостей», с одной стороны, и «Вестника Европы», с другой, развернулась острая полемика между ним и В. Соловьёвым.

Представители «правого» лагеря также оценивали статью неоднозначно. В качестве примера можно привести реакцию известного славянофила-теолога Н.П. Аксакова в статье «Духа не угашайте!», где он не преминул заметить, что Л. Тихомиров сжёг всё, чему поклонялся, и поклонился всему, что сжигал (Аксаков 1894: 1, 19–20). Хотя в защиту Л. Тихомирова высказались церковные круги во главе с К. Победоносцевым и официальным органом Синода «Церковными ведомостями» (Слово Митрополита Филарета, 1892), успех проповеди Л. Тихомирова можно считать сомнительным. Даже А. Киреев, его близкий друг, в письме не мог не признать некоторой слабости доводов Л. Тихомирова, слишком идеализировавшего существующую церковную политику. «Снаряды В. Соловьёва и Ко попадают в вас потому, что вы защищаете иногда незащитимые вещи», — писал А. Киреев, указывая дальше, что затягиванием спора Л. Тихомиров «наносит ущерб не только себе, но и всему русскому делу» (Костылев 1992: 41).

Своеобразным завершением «крестового похода» против «православных еретиков» стал цикл его статей, являвшихся отповедью на чуждые традиционному православию идеи Л. Н. Толстого. Лев Толстой своими антиправославными писаниями, по мнению Тихомирова, не только подрывал устои Церкви, но и бросал вызов самой верховной власти своим призывом «непротивления злу насилием», выражавшимся в отказе от выполнения православных церковных обрядов и государственных повинностей (выплаты податей, несения воинской службы и т. д.). Л. Тихомиров называет толстовство «единственным настоящим анархизмом», ибо оно вносило в общество «не острые кризисы, не оживляющую борьбу, а безнадёжное мёртвое гниение» (Тихомиров 1997: 196).

Ответом на толстовскую проповедь стала серия тихомировских статей в «Московских ведомостях» в 1894 г., изданных сразу же брошюрой «Борьба века». В ней Л. Тихомиров прямо заявлял: «Вся наша борьба века в сущности имеет религиозную подкладку. Это эпоха религиозного отступничества, бунта против Бога в душе человека. Колыхания мира социально-

го составляют лишь отражение этого возмущения. С умиротворения души начинается оздоровление социального мира» (Тихомиров 1997: 214).

Следует отметить, что в высказанных Л. Тихомировым в этих дискуссиях положениях закладывался фундамент его теории монархической государственности. В них особо подчёркивалась связь верховной власти (в лице самодержавного монарха) и Православной Церкви, отстаивалось их право на естественный органический союз под знаменем православной религии, покоящийся не на «правовых», а на этических нормах.

Постепенно Тихомиров выдвигается в первые ряды консервативных публицистов. Этому прорыву особенно способствовали обстоятельства, связанные со смертью высокочтимого им Императора Александра III. На его смерть в 1894 г. литераторы монархического лагеря отреагировали целым потоком славящих его царствование статей, но и среди них статьи Л. Тихомирова «Великий пример» и «Носитель идеала» не затерялись, а, наоборот, принесли их автору известность и окончательное признание в консервативных кругах.

Особый резонанс среди читающей публики вызвала статья «Носитель идеала». В ней, подводя итоги предыдущего царствования, Л. А. Тихомиров доказывал, что «в царствование Александра III России и всему миру дано было пережить исторический момент, всю важность которого ещё не осознают. Император Александр III не был только выразителем идей. Он был истинный подвижник, носитель идеала» (Тихомиров 1895: 8). Близкий к царскому двору А. Киреев писал Л. Тихомирову, что «статья “Носитель идеала” сделала автору настоящую карьеру. Её прочёл государь и очень умилился» (ГА РФ. Ф. 634. Оп. 1. Ед. хр. 101. Л. 42). Хвалили публикации Л. Тихомирова такие его корреспонденты, как К. Победоносцев, С. А. Рачинский и архиепископ Амвросий (НИОР РГБ. Ф. 230. Картон 4415. Ед. хр. 2. Л. 114).

После подобного успеха Л. Тихомиров получил больше возможностей для пропаганды своих идей на страницах консервативной печати. С течением времени всё большее место в его публицистике начинает занимать разработка теории монархической государственности и тесно связанная с ней церковная проблематика. Выяснению и оценке роли православия в становлении и сохранении традиционной российской государственности он уделял огромное внимание.

Обосновывая монархический образ правления, Тихомиров ратовал за союз государства и Церкви, в котором государству бы принадлежала

ведущая роль, но вместе с тем отношения государства и Церкви не должны были строиться на подчинённом положении последней. Союз государства и Церкви, по мнению Л. Тихомирова, требовал от правительства такого же неукоснительного исполнения своих обязанностей перед Церковью, как и Церкви перед государством.

Эти идеи нашли отражение в его работе «Единоличная власть как принцип государственного строения», в которой в общих чертах была изложена теория монархической государственности². По сути, это был краткий конспект его будущей фундаментальной работы «Монархическая государственность».

Начало XX в., знаменующего собой взрыв революционного насилия в России, и всё большее увлечение молодёжи антиправославным учением Л. Толстого и далёкими от канонического православия религиозными идеями В. Розанова, Н. Энгельгардта и др. заставляют Л. Тихомирова обратиться к вопросам внутрицерковной политики. В её изменении он стремился найти выход из кризисного состояния, в котором оказалась Русская Православная Церковь в начале XX в.

Первоначально такая постановка вопроса прозвучала в его отклике на доклад М. А. Стаховича в «Орловском миссионерском обществе». Упрекая его в «абсолютном легкомысленном невнимании к истинам веры и полнейшем незнании их» и заявляя, что Стахович «судит о делах Церкви с гражданских и политических позиций... и страдая служителей Церкви деспотизмом государства... предлагает для русского государства разрыв с Церковью» (Тихомиров 1901), Л. Тихомиров высказывается в пользу того, что вероисповедные проблемы необходимо решать, чётко выделив роль института церкви в системе самодержавной России.

Изучению внутрицерковных проблем Л. Тихомиров уделял немало места в начале XX в. Так, в самом конце 1901 г. на страницах «Московских ведомостей» вышел цикл его статей «Вероисповедный состав России». В них он со скрупулёзной статистической точностью дал оценку всех религиозных верований Российской империи, сделав акцент на лидирующем положении православия и перспективах его развития и укрепления на окраинах государства.

Эта серия статей была как бы прологом для его следующей работы, вышедшей отдельной брошюрой в 1902 г., — «Запросы жизни и наше церковное управление». В этой брошюре Л. Тихомиров наиболее полно

² Эта работа впервые увидела свет в № 7–9 «Русского обозрения» за 1897 г.

выразил свой взгляд на необходимость реформы внутрицерковного управления, заявляя, что «наше церковное управление во всех важнейших запросах жизни обнаруживает слишком часто как недостаток своеобразной в них осведомлённости, так и недостаток средств к их разрешению» (Тихомиров 1902: 4, 33).

Основную причину ненормальности построения церковного управления Л. Тихомиров усматривал во «вмешательстве случайного принципа коллегиальности, который перепутал действия законных правил церковного управления», что выразилось при Петре I в упразднении патриаршества и создании Святейшего Синода во главе с обер-прокурором.

Выходом же из создавшегося положения, которое Тихомиров вовсе не считал таким уж трагическим, по его мнению, являлось возвращение к единоличной управительной власти Церкви в виде восстановления патриаршества, закреплённого с древнейших времён в канонах Православной Церкви, находящегося в непосредственной близости от государственной верховной власти. Последнее было необходимо для удобства непрерывного общения власти церковной и власти государственной.

Более конкретно реформу церковного управления он представлял в следующем виде: необходимо возобновить созыв Поместных Соборов, особых от Святейшего Синода, которому они не подчиняются и которые Синод не может заменить; в самом Святейшем Синоде произвести разделение функций, ошибочно слитых воедино по вине идеи коллегиальности:

- функции управленческие единолично должен получить в свои руки первоприсутствующий член Синода, то есть митрополит резиденции государя императора, то есть права патриаршие, права главного епископа Русской Церкви;
- остальной состав Синода сохранит совещательные функции;
- обер-прокуратуре должны быть возвращены функции государственного надзора за делами церковного управления.

Сношения Святейшего Синода с верховной властью должны осуществляться первоприсутствующим митрополитом или патриархом (Тихомиров 1902: 42–45).

Другой остро волнующей Л. А. Тихомирова проблемой оставалась забота о возвращении молодёжи в лоно церкви. Этому он посвятил цикл брошюр: «Государственность и религия» (1903), «Личность, общество и Церковь» (1903) и «Альтруизм и христианская любовь» (1905). Эти сочинения объединяет мысль о том, что идея христианская, православная

в действительности выше идеи социальной как по своему содержанию, так и по мировому значению.

Во главе религиозно-нравственной концепции Л. Тихомирова стояла идея духовной выработки личности на основе канонов Православной Церкви. Религиозно-философским взглядам тех мыслителей, которые гипертрофировали значение социальной жизни и пытались слить её с жизнью церковной на основе переноса духовных стремлений человека в область социально-политическую, что, по мнению Л. Тихомирова, принижало значение Церкви, он противопоставлял выработку христианского типа личности на основе нравственного закона, который может дать только Церковь с её всеобщностью, основанной на соборном начале, с единым духовным центром — Богом (Тихомиров 1903: 11). Именно таким образом выработанный христианский тип личности и требуется для здоровой жизни общества и государства, и дать его может только Церковь, считал он.

Неверующим сторонникам прогресса, считавшим основной задачей культурного развития материальное благосостояние, подменявшим, по мнению Л. Тихомирова, личность учреждениями, «доходящими в социализме до превращения человека в безличное колесо чисто механического, экономического строя», он противопоставлял духовную выработку личности, основанную на любви к человеку, не к человечеству вообще, а к данному конкретному человеку, так как, «желая взрастить в себе семя любви, христианин восходит к Богу и божественному отражению в личности ближнего» (Тихомиров 1906: 13).

Нельзя не согласиться с утверждением исследователей, что именно православное, христианское вероисповедание, по мнению Л. Тихомирова, было призвано разорвать порочный круг реакции и революции (Сухотина 1995: 131). Православная религия должна была дать молодёжи не только новое мирозерцание, но и привести её к созданию нового нравственного идеала, базирующегося на религиозно-этических нормах, уводящих людей от разрушительных революционных идей. И правильная постановка отношений между Церковью и государством призвана была играть главную роль в выработке такого христианского типа личности.

После революционных событий 1905 г. и появления «Манифеста 17 октября» Л. Тихомиров в 1906 г. принял участие в работе Предсоборного Присутствия, где он и сотрудничал вплоть до 15 октября 1906 г. Его деятельность в Предсоборном Присутствии была сопряжена с выра-

боткой приходского устава, которым занимался IV отдел Присутствия. Причём Л. Тихомиров был во многом не согласен с проектом, разработанным в этом отделе, о чём печатно заявил в газете «Новое время» в статье «Приходской вопрос».

В этой статье он выступал против агитации в пользу введения проекта устава до созыва Поместного Собора, усматривая в этом тенденцию к бюрократическому способу проведения церковной реформы. Особенно он высказывался против положения проекта, по которому «приходские избиратели — это поголовно весь народ, официально из Православной Церкви не изгнанный» (Тихомиров 1906).

Такое реформирование прихода, по мнению Л. Тихомирова, «могло бы создать орудие давления на решения Собора» (Тихомиров 1906). Он высказывался за то, чтобы вопрос о приходе был выведен на обсуждение представителей самих приходов, приходских попечительств и вообще подлинных представителей церковной общественной жизни. Призывая отбросить «повадки деспотического бюрократизма», Л. Тихомиров предупреждал, что в противном случае это «может вызвать в Церкви большие смуты» и что приход, офасоненный по рецептам IV отдела Особого Присутствия, не станет опорой порядка, но, наоборот, «станет лишь новым и, быть может, самым опасным очагом смуты» (Там же).

И всё же главное направление его научных изысканий в этот период лежало в области окончательной разработки теории «монархической государственности» и выяснения роли Церкви в процессе её формирования. Квинтэссенцией взглядов Л. А. Тихомирова на роль Православной Церкви в судьбах российской государственности и стала его фундаментальная работа «Монархическая государственность», увидевшая свет в 1905 г.

В ней автор, опираясь на исторический опыт развития страны, отмечал, что Россия представляет собой государство с особо благоприятными условиями для формирования монархической формы власти. Содержание же самодержавного монархического принципа заключается в действии через монарха некоторой высшей силы, то есть Бога. Таким образом, без религиозной идеи, нравственно ограничивающей самодержавную власть, она легко может скатиться к деспотической диктатуре. В числе условий, необходимых для выработки идеального типа монархии, Л. А. Тихомиров главное место уделял религиозному принципу.

Решающее влияние на формирование самодержавной монархической власти в России, по его мнению, оказала Византия. Она привнесла

в формирующееся русское общество христианские идеалы жизни. Таким образом, православный религиозный аспект играл в формировании самодержавной верховной власти первостепенное значение. Тем более что семена церковно-византийского влияния падали на «младенческую почву зарождавшейся Руси сразу в наиболее сильных и созревших формах» (Тихомиров 2010: 247). То есть, с одной стороны, шло становление российской государственности по византийскому образцу, а с другой стороны, одновременно с этим распространяющееся христианство вырабатывало общее мирозерцание народа на православно-церковной почве.

Православие стало тем объединяющим началом, которое неразрывно связывало самодержавную верховную власть и народ. При этом формирующаяся в недрах Московии власть самодержавного монарха опиралась и на учёт негативного опыта Византии, заключающегося в том, что концепцию самодержавной монархии византийским императорам не удалось реализовать в полной мере. Сказывалась некая двойственность, а именно влияние старой римской политической традиции. В Константинополе император выступал и в роли носителя верховной власти — христианского государя, и одновременно был как бы римским цезарем, носителем управительной власти, некогда делегированной республикой.

Ещё одной причиной, приведшей к краху византийской государственности, явилось отсутствие чётко и институционально оформленного этакетистского строя, который мог бы стать реальной силой контроля верховной власти за действиями бюрократии. Таким образом, по мнению Тихомирова, роковым обстоятельством для Византии явилось «отсутствие или чрезмерная слабость строя социального... Византия теряла способность ассимилирующего воздействия на народности, входящие в состав империи или её окружавшие. Византийская государственность не привлекала к себе эти народы, напротив, являлась для них антипатичной, как сила только эксплуатирующая, но не дававшая почти ничего и сверх того сулящая народностям империи только порабощение чиновничеством. Социальные силы всякой провинции, всякой народности, при включении в состав империи, обречены были на захирение и уничтожение» (Тихомиров 2010: 217–218).

Поэтому Московская Русь, по мнению Тихомирова, эволюционно преодолевала проблемы римского и византийского образцов монархизма в виде формирования полноценной доктрины самодержавной монархии.

По мысли Тихомирова, «это не есть передача государю народного самодержавия, как бывает при идее диктатуры и цезаризма, а просто отказ от собственного самодержавия в пользу Божьей воли, которая ставит царя как представителя не народной, а божественной власти» (Тихомиров, 2010: 272). Таким образом, царь является проводником воли Бога и ответственен только перед Ним. Это выгодно отличало самодержавную монархию от диктатуры и цезаризма, когда государь получал от народа право выражать его волю.

Однако, как отмечал Л. А. Тихомиров, с течением времени и особенно в петровскую эпоху идеал верховной власти как самодержавной монархии, опирающейся на прямую связь монарха с народом, начинает вырождаться в абсолютизм, означающий, что народ будет отдалён от монарха чиновничье-бюрократической элитой. Однако окончательному перерождению самодержавия в абсолютизм мешали идеократические поправки — влияние православного идеала.

Поэтому свою задачу Л. Тихомиров видел в том, чтобы не только создать жизнеспособную теорию, но и попытаться на практике повернуть верховную власть на правильный путь развития «самодержавной монархии».

Одним из важнейших моментов возвращения к истинной самодержавной системе правления, по мнению Л. Тихомирова, являлась поддерживаемая государством разумная вероисповедная политика, основанная на приоритетах православия, неразрывно связывающих самодержавного монарха и народ. Монархия высшего типа, то есть самодержавие, нуждается для своего сохранения в том, чтобы в нации существовал «абсолютный, нравственный, не подчинённый, не утилитарный, а верховный идеал». Этот верховный этический идеал должен быть связан с православием и основан на нравственном союзе государства с Церковью.

По мнению Л. Тихомирова, Церковь не должна сливаться с социальным строем, она является институтом надсоциальным. Для этого необходимо видоизменить государственно-церковные отношения, а именно: есть простые верующие (миряне), есть руководящий слой священников разных степеней, есть высший слой епископов, есть патриарх, но высшая власть должна принадлежать Собору. Таким образом, для возможности союза государства с Церковью монарх должен позаботиться о том, чтобы Церковь «оставалась истинною коллективностью всего своего состава — иерархии, священства и мирян» (Тихомиров 2010: 501).

Также он полагал, что эффективное функционирование церковно-государственного союза возможно обеспечить только при законодательном оформлении прав Церкви, гарантирующих невозможность вторжения светской власти во внутрицерковную жизнь. «Государство, — по мнению Л. Тихомирова, — должно быть не господином, но покровителем Церкви, без посягательства на её духовно-нравственную сущность, самобытность и самостоятельный церковный строй» (Тихомиров 1912: 44).

Вопросы церковной политики государства и особенно созыва Поместного Собора Л. Тихомиров поднимал и в бытность пребывания на службе у П. А. Столыпина в Главном управлении по делам печати в Санкт-Петербурге в 1907–1908 гг. Однако как раз в этом взгляды премьера и Л. Тихомирова не совпадали (Милевский, Репников 2012: 26).

В этом же духе Л. Тихомиров вёл свою литературную линию и вернувшись в «Московские ведомости». Начиная с 1909 по конец 1913 г. он являлся редактором-издателем этой уважаемой монархической газеты. Уже в одном из первых номеров от имени редактора-издателя прямо заявлялось, что одним из приоритетных направлений газеты будет поддержка Церкви, необходимая для её положения и значения в русском государстве прав, охрана её авторитета и содействие оживлению её деятельности. На страницах «Московских ведомостей» анализируя законотворческую деятельность Государственной думы, Л. Тихомиров отводил достаточно большое место и критическому разбору вероисповедного законодательства, разрабатываемого этим политическим учреждением, причём думские вероисповедные законопроекты оценивались им крайне негативно.

И если в этом моменте подходы редактора и премьера расходились, то Л. Тихомиров, что называется, «за словом в карман не лез», периодически возбуждая негодование П. Столыпина. В своём дневнике в записи от 1 января 1910 г. Л. Тихомиров отмечал: «Приходится весь год возбуждать неудовольствие Столыпина» (Милевский, Репников 2012: 28). После очередной стычки в дневнике появилась следующая запись: «Этот Столыпин мне страшно надоел. Какого же чёрта он навязал мне “Московские ведомости”? Чего он мог ожидать от меня, кроме защиты церкви и царя?» (Там же). Однако, несмотря на некоторые противоречия, по свидетельству брата П. Столыпина, тот до конца жизни «ценил и поддерживал Тихомирова» (Тихомиров 1912: 285).

О поддержке газеты П. Столыпиным свидетельствовал и тот факт, что после его убийства в 1911 г. позиции Л. Тихомирова как главы «Мос-

ковских ведомостей» резко ослабли. «Правые», например тот же В. М. Пуришкевич, прямо обвиняли его в развале газеты. Охладели к Л. Тихомирову и в Зимнем дворце. В результате это закончилось тем, что в самом конце 1913 г. Л. Тихомиров оставил газету.

Годы редакторства позволили скопить Л. Тихомирову небольшой капитал, и он с семьёй купил дом в Сергиевом Посаде, где и попытался уединиться для занятий литературной деятельностью. Теперь в спокойной обстановке небольшого провинциального городка он попытался реализовать свою давнюю мечту и приступил к написанию давно задуманного им глобального религиозно-философского сочинения. Целью работы являлся анализ и объяснение всей истории человеческой цивилизации с религиозной точки зрения (Милевский 2008). Подобная идея давно привлекала Тихомирова, собиравшего материалы по данной тематике не один год. К отдельным вопросам, связанным с этой проблематикой, в частности к толкованию Апокалипсиса, он обращался и ранее (Репников 1998; Милевский 2011).

Ещё в 1907 г. вышла его нашумевшая работа «Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира». Примерно тогда же он опубликовал в журнале «Христианин» и большую статью «О семи апокалипсических церквях». Уже в этих ранних религиозно-мистических произведениях легко узнаваемы те эсхатологические идеи, которые впоследствии развивались им в этом основополагающем труде, предварительно названном им «Борьба за царство Божие». Над этой книгой он трудился более пяти лет. Она будет им закончена уже после революции в 1918 г., а издана уже в наше время в 1997 г. под названием «Религиозно-философские основы истории».

Работая над этим гигантским историософским полотном, он встретил Первую мировую войну и последовавшие за ней Февральскую и Октябрьскую революции. После октябрьских событий 1917 г. он не оставил литературной работы. В это время он написал мистическую повесть «В последние дни» (1919–1920 гг.) (Репников 1999). Также до конца жизни он работал над воспоминаниями, получившими название «Тени прошлого». Незадолго до смерти, почувствовав ухудшение своего здоровья, он успел передать все свои рукописи в Румянцевский музей. А 16 октября 1923 г. выдающийся консервативный мыслитель и философ умер в Сергиевом Посаде, где и был похоронен.

В период советской власти «монархист и ренегат» Л. Тихомиров был предан забвению, но в новой России его интеллектуальное наследие

пережило «второе рождение», и до сих пор многие его идеи, особенно касающиеся организации всей системы церковно-государственной политики и роли Церкви в жизни российского общества, весьма актуальны и востребованы.

Сведения об авторе:

Милевский Олег Анатольевич — доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник лаборатории исторических исследований БУ «Сургутский государственный педагогический университет», 628400, Тюменская область, ХМАО-Югра, Сургут, ул. 50 лет ВЛКСМ, 10/2; e-mail: office@surgpu.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Аксаков Н. П. Духа не угашайте. — Спб. : Благовест, 1894. — 113 с.

Из архива группы «Освобождение труда». Переписка Г. В. и Р. М. Плехановых, П. Б. Аксельрода, В. И. Засулич и Л. Г. Дейча. Вып. 1: 1883–1897 гг. — М. : Памятники исторической мысли, 2009. — 549 с.

Костылев В. Н. Выбор Льва Тихомирова // Вопросы истории. — 1992. — № 6/7. — С. 30–46.

Милевский О. А. Из истории русско-китайских культурных связей: Л. Тихомиров и его роль в пропаганде православия в Китае // Вестник Томского государственного педагогического ун-та. Сер. Философия, история. — 1999. — Вып. 1 (10). — С. 54–59.

Милевский О. А. Религиозная историософия Л. Тихомирова // Актуальные проблемы региональных исследований: Сб. научн. и научн.-метод. трудов преподавателей, аспирантов и студентов кафедры регионологии Алтайского государственного технического ун-та. Вып. VIII. — Барнаул : АлтГТУ, 2008. — С. 153–192.

Милевский О. А. Российская дальневосточная политика конца XIX — начала XX в. в геополитической проекции Л. А. Тихомирова // Проблемы национальной стратегии. — 2010. — № 4. — С. 147–166.

Милевский О. А. Текст Апокалипсиса в историософском наследи Л. А. Тихомирова // Человек–текст–эпоха: Сб. научн. ст. и материалов. Вып. 4: Аналитические практики и перспективы современного источниковедения. — Томск : Изд-во Томского ун-та, 2011. — С. 302–317.

Милевский О. А., Репников А. В. «Я верю в Россию...». Тихомиров и Столыпин: надежды и разочарования // Родина. — 2012. — № 4. — С. 24–28.

Пелевин Ю. А. Новые материалы о народовольцах А. Д. Михайлове, А. П. Прибылевой-Корбе и Л. А. Тихомирове // Вестник Московского ун-та. Серия 8. История. — 1979. — № 3. — С. 65–77.

Плеханов Г. В. Неизбежный поворот // Собр. соч. : в 24 т. — М. ; Л. : Госиздат, 1923. — Т. 3. — С. 31–40.

Репников А. В. Лев Тихомиров — от революции к апокалипсису // Россия и современный мир. — 1998. — Вып. 3 (20). — С. 189–198.

Репников А. В. Неизвестная мистическая повесть Л. А. Тихомирова // Эхо. Сб. ст. по новой и новейшей истории Отечества. Вып. 1. — М. : Сигналь, 1999. — С. 8–12.

Русанов Н. С. Революция или эволюция? По поводу одного предисловия Л. А. Тихомирова *La Russie politique et sociale*. — Женева : Вольная рус. тип., 1888. — 36 с.

Слово Митрополита Филарета // Церковные ведомости. — 1892. — № 47.

Сухотина Л. Г. Л. А. Тихомиров и взаимоотношения церкви и государства // Культура Отечества: прошлое, настоящее, будущее: Сб. тезисов докладов IV Духовно-исторических чтений. — Томск, 1995. — С. 130–133.

Терехова С. А. Проблема освоения Россией Западного Кавказа в публицистике Л. А. Тихомирова // Вестник Сургутского государственного педагогического ун-та. — 2015. — № 3 (36). — С. 120–130.

Терехова С. А. Проблема освоения Россией национальных окраин в публицистике Льва Тихомирова 1890-х — начала 1900-х гг. // Вестник Сургутского государственного педагогического ун-та. — 2018. — № 3 (54). — С. 48–59.

Тихомиров Л. А. Альтруизм и христианская любовь. — Вышний Волочёк : Тип. В. С. Соколовой, 1905. — 23 с.

Тихомиров Л. А. Англичанин о русских в Средней Азии // Русское обозрение. — 1890. — № 2. — С. 926–933.

Тихомиров Л. А. Воспоминания. — М. : Государственная публичная историческая библиотека России, 2003. — 617 с.

Тихомиров Л. А. Личность, общество и Церковь. — Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. — 43 с.

Тихомиров Л. А. Духовенство и общество в современном религиозном движении. — М., 1893. — 36 с.

Тихомиров Л. А. Запросы жизни и наше церковное управление. — М. : Университет. тип., 1902. — 45 с.

Тихомиров Л. А. Знамение времени. Носитель идеала. — М. : Университет. тип., 1895. — 16 с.

Тихомиров Л. А. К реформе обновлённой России (статьи 1909, 1910, 1911 гг.). — М. : тип. В. М. Саблина, 1912. — 343 с.

Тихомиров Л. А. Критика демократии. Статьи из журнала «Русское обозрение». 1892–1897 гг. — М. : Москва, 1997. — 672 с.

Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 752 с.

Тихомиров Л. А. Начала и концы. Либералы и террористы. — М. : Университет. тип., 1890. — 125 с.

Тихомиров Л. А. Очередной вопрос // Московские ведомости. — 1889. — № 121.

Тихомиров Л. А. Почему я перестал быть революционером // Критика демократии. Ст. из журнала «Русское обозрение». 1892–1897 гг. — М. : Москва, 1997. — С. 23–68.

Тихомиров Л. А. Приходской вопрос // Новое время. — 1906. — № 41064.

Тихомиров Л. А. Тени прошлого. Воспоминания. — М. : Москва, 2000. — 720 с.

Тихомиров Л. А. Христианские отклики на доклад г. Стаховича // Московские ведомости. — 1901. — № 326–327.

Defending Orthodox Strongholds: Lev Tikhomirov on Issues of Church and State Policy

O. A. Milevsky

SURGUT STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY,
SURGUT, RUSSIA

Abstract: Lev Aleksandrovich Tikhomirov, a revolutionary, and later a major conservative notionalist and public figure, had done a lot to defend the interests of Orthodoxy in Russia and to protect it. The article examines this direction of Tikhomirov's literary and journalistic heritage in connection with his biography. Unlike most politicians of the conservative camp, Tikhomirov started analyzing Russia's policy in the newly annexed territories (the Western Caucasus, Central Asia and the Ussuri Region) with the focus on the religious component of this issue as early as the first years after his return to Russia from emigration. He argued the point that the geopolitical consolidation of the Russian Empire on the national outskirts was impossible without strengthening its socio-cultural and, first of all, religious influence there. Later, he concentrated on the fight against V. S. Solovyov, V. V. Rozanov and especially L. N. Tolstoy's "religious intellectualizing", which had strayed far from true Orthodoxy. The ideas he expressed in these discussions had laid the foundation for his theory of the monarchical statehood. Relying on the historical experience of the country's development, Tikhomirov noted in his fundamental study "Monarchical Statehood" (1905), that Russia was a country with particularly favorable conditions for the formation of a monarchical form of government. Among the conditions necessary to develop an ideal type of monarchy, Tikhomirov gave the first place to the religious

principle. The article also draws attention to his publicistic work in 1905-1908 and considers the projects he proposed for the transformation of relations between the church and the state. Here, the period of his work as an editor and publisher of the Moscow Vedomosti newspaper from 1909 to 1913 stands out from the rest. At that time, the newspaper used to pay a great amount of attention to the analysis of the church policy of the country and to very harsh criticizing of the religious legislation discussed from the rostrum of the State Duma. After his retirement at the end of 1913, Tikhomirov had settled in Sergiev Posad, where he worked on his historiosophical work "Religious and Philosophical Foundations of History". Tikhomirov finished his earthly journey in 1923 and was buried in Sergiev Posad. At present, his intellectual legacy concerning the organization of the church and state policy and the role of the Russian Orthodox Church in the life of the Russian society is a focus of interest and demand.

Keywords: Tikhomirov Lev, Russian Orthodox Church, Autocratic Monarchy, Byzantism, Church-State Relations, Church Council, Parish Question.

For citation: Milevsky O. A. (2021). Defending Orthodox Strongholds: Lev Tikhomirov on Issues of Church and State Policy. *Orthodoxia*, (4), 14–40. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-14-40

About the author:

Oleg Anatolyevich Milevsky — Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Chief Researcher of the Historical Research Laboratory of the Surgut State Pedagogical University, 10/2, 50 let VLKSM street, Surgut, KhMAO-Yugra, Tyumen region, 628400; e-mail: office@surgpu.ru

REFERENCES:

- Aksakov, N. P. (1894). *Dukha ne ugashaite* [Do not Extinguish the Spirit]. St. Petersburg: Blagovest. [In Russian].
- Iz arkhiva gruppy "Osvobozhdenie truda". Perepiska G. V. i R. M. Plekh-anovykh, P. B. Aksel'roda, V. I. Zasulich i L. G. Deicha. Vyp. 1: 1883–1897 gg.* [From the Archive of the Liberation of Labor Group. Correspondence

of G. V. and R. M. Plekhanov, P. B. Axelrod, V. I. Zasulich and L. G. Deich. Issue 1: 1883-1897]. (2009). Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli. [In Russian].

Kostylev, V. N. (1992). Vybor Lva Tikhomirova [The Choice of Lev Tikhomirov]. *Voprosy istorii*, (6–7), 30–46. [In Russian].

Milevsky, O. A. (1999). Iz istorii rusko-kitaiskikh kul'turnykh svyazei: L. Tikhomirov i ego rol' v propagande pravoslaviia v Kitae [Extracts from the History of Russian-Chinese Cultural Ties: L. Tikhomirov and His Role in the Promotion of Orthodoxy in China]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Ser. Filosofii, istoriia*, 1 (10), 54–59. [In Russian].

Milevsky, O. A. (2008). Religioznaia istoriosofiia L. Tikhomirova [Religious Historiosophy of L. Tikhomirov]. In *Aktual'nye problemy regional'nykh issledovaniy: Sb. nauchnykh i nauchno-metodicheskikh trudov prepodavatelei, aspirantov i studentov kafedry regionologii Altaiskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. Vyp. VIII* [Actual Problems of Regional Studies: Collection of Scientific and Methodological Works of Teachers, Graduate Students and Students of the Department of Regionology of the Altai State Technical University. Issue VIII] (pp. 153–192). Barnaul: AltGTU. [In Russian].

Milevsky, O. A. (2010). Rossiiskaia dal'nevostochnaia politika kontsa XIX – nachala XX vv. v geopoliticheskoi proektsii L. A. Tikhomirova [Russian Far Eastern Policy of the Late XIX — Early XX Centuries in the Geopolitical Projection of L. A. Tikhomirov]. *Problemy natsional'noi strategii*, (4), 147–166. [In Russian].

Milevsky, O. A. (2011). Tekst Apokalipsisa v istoriosofskom nasledii L. A. Tikhomirova [The Text of the Apocalypse in the Historiosophical Heritage of L. A. Tikhomirov]. In *Chelovek–tekst–epokha: sb. nauchn. st. i materialov. Vyp. 4: Analiticheskie praktiki i perspektivy sovremennogo istochnikovedeniia* [Man–Text–Epoch: Collection of Scientific Articles and Materials. Issue 4: Analytical Practices and Prospects of Modern Source Studies] (pp. 302–317). Tomsk: Izd-vo Tomskogo un-ta. [In Russian].

Milevsky, O. A., Repnikov, A. V. (2012). “Ia veriu v Rossiiu...”. Tikhomirov i Stolypin: nadezhdy i razocharovaniia [“I Believe in Russia...”. Tikhomirov and Stolypin: Hopes and Disappointments]. *Rodina*, (4), 24–28. [In Russian].

Pelevin, Iu. A. (1979). Novye materialy o narodovol'tsakh A. D. Mikhailove, A. P. Pribylevoi-Korbe i L. A. Tikhomirove [New Information about Narodovoltsy A. D. Mikhailov, A. P. Pribyleva-Korbe and L. A. Tikhomirov]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia 8. Istoriia*, (3), 65–77. [In Russian].

Plekhanov, G. V. (1923). Neizbezhnyi povorot [The Inevitable Turn]. In *Sobr. soch. v 24-kh t.* [Collected Works in 24 Volumes] (Vol. 3, pp. 31–40). Moscow, Leningrad: Gosizdat. [In Russian].

Repnikov, A. V. (1998). Lev Tikhomirov — ot revoliutsii k apokalipsu [Lev Tikhomirov — from Revolution to Apocalypse]. *Rossii i sovremennyi mir*, (3) (20), 189–198. [In Russian].

Repnikov, A. V. (1999). Neizvestnaia misticheskaia povest' L. A. Tikhomirova [The Unknown Mystical Tale by L. A. Tikhomirov]. In *Ekho. Sb. statei po novoi i noveishei istorii Otechestva. Vyp. 1* [Echo. Collection of Articles on the New and Modern History of the Fatherland. Issue 1] (pp. 8–12). Moscow: Signal. [In Russian].

Rusanov, N. S. (1888). *Revoliutsiia ili evoliutsiia? Po povodu odnogo predisloviia L. A. Tikhomirova La Russie politique et sociale.* [Revolution or Evolution? Concerning a Preface by L. A. Tikhomirov La Russie Politique et Sociale]. Geneva: Vol'naia rus. tip. [In Russian].

Slovo Mitropolita Filareta [The Word of Metropolitan Filaret]. (1892). *Tserkovnye vedomosti*, (47). [In Russian].

Sukhotina, L. G. (1995). L. A. Tikhomirov i vzaimootnosheniia tserkvi i gosudarstva [L. A. Tikhomirov and the Relationship between Church and State]. In *Kul'tura Otechestva: proshloe, nastoiashchee, budushchee: Sbornik tezisev dokladov IV Dukhovno-istoricheskikh chteny* [The Culture of the Fatherland: Past, Present, Future: A Collection of Abstracts of the IV Spiritual and Historical Readings] (pp. 130–133). Tomsk. [In Russian].

Terekhova, S. A. (2015). Problema osvoeniia Rossiei Zapadnogo Kavkaza v publitsistike L. A. Tikhomirova [The Problem of Russia's Development of the Western Caucasus in the Journalism of L. A. Tikhomirov]. *Vestnik Surgut'skogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, (3) (36), 120–130. [In Russian].

Terekhova, S. A. (2018). Problema osvoeniia Rossiei natsional'nykh okrain v publitsistike L'va Tikhomirova 1890-kh — nachala 1900-kh gg. [The Problem of Russia's Development of National Suburbs in Lev Tikhomirov's Journalism of the 1890s – early 1900s]. *Vestnik Surgut'skogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, (3) (54), 48–59. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1889). Ocherednoi vopros [Another Question]. *Moskovskie vedomosti*, (121). [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1890). Anglichanin o russkikh v Srednei Azii [Englishman about Russians in Central Asia]. *Russkoe obozrenie*, (2), 926–933. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1890). *Nachala i kontsy. Liberaly i terroristy* [Beginnings and Ends. Liberals and Terrorists]. Moscow: Universitet. tip.

Tikhomirov, L. A. (1893). *Dukhovenstvo i obshchestvo v sovremennom religioznom dvizhenii* [Clergy and Society in the Modern Religious Movement]. Moscow. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1895). *Znachenie vremeni. Nositel' ideala* [A Sign of the Times. The Holder of the Ideal]. Moscow: Universit. tip. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1901). Khristianskie otkliki na доклад g. Stakhovicha [Christian Responses to the Report of G. Stakhovich]. *Moskovskie vedomosti*, (326–327). [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1902). *Zaprosy zhizni i nashe tserkovnoe upravlenie* [The Demands of Life and our Church Administration]. Moscow: Universitet. tip. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1903). *Lichnost', obshchestvo i Tserkov'* [Personality, Society and the Church]. Sergiev Posad: Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1905). *Al'truizm i khristianskaia liubov'* [Altruism and Christian Love]. Vyshny Volochek: Tip. V.S. Sokolovoy. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1906). Prikhodskoi vopros [Parish Question]. *Novoe vremia*, (41064). [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1912). *K reforme obnovlennoi Rossii (stat'i 1909, 1910, 1911 gg.)* [Towards the Reform of the Renewed Russia (Articles 1909, 1910, 1911)]. Moscow: Tip. V. M. Sablina. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1997). *Kritika demokratii. Stat'i iz zhurnala "Russkoe obozrenie"* [Criticism of Democracy. Articles from the Magazine "Russian Review"]. 1892–1897 gg. Moscow: Moskva. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1997). Pochemu ia perestal byt' revoliutsionerom [Why I Stopped Being a Revolutionary]. In *Kritika demokratii. Stat'i iz zhurnala "Russkoe obozrenie". 1892–1897 gg.* [Criticism of Democracy. Articles from the "Russkoe Obozrenie" Magazine 1892–1897 gg.] (pp. 23–68). Moscow: Moskva. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (2000). *Teni proshlogo. Vospominaniia*. [Shadows of the Past. Memoirs]. Moscow: Moskva. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (2003). *Vospominaniia* [Memoirs]. Moscow: Gosudarstvennaia publichnaia istoricheskaiia biblioteka Rossii. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (2010). *Monarkhicheskaiia gosudarstvennost'* [Monarchical Statehood]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN). [In Russian].

Правоконсервативные взгляды святого праведного Иоанна Кронштадтского

Аннотация. В статье анализируются политические убеждения святого праведного Иоанна Кронштадтского. Отмечается, что он оставался до конца своих дней убеждённым монархистом, сторонником самодержавия, противником революционных идей, отстаивал чистоту православной веры, выступая против проникновения в Церковь католических, протестантских, либеральных, масонских идей. Священнослужитель словом и делом поддерживал различные правомонархические (черносотенные) организации – как официальные (партии, союзы, общества), так и неофициальные (кружки, салоны, в том числе салоны генерала Е. В. Богдановича и графини С. С. Игнатьевой). Иоанн Кронштадтский, поддерживая правомонархическое движение, выделял денежные суммы на развитие крупнейшей черносотенной организации — Союза русского народа и других правых организаций, сам вступил в СРН, телеграммами и письмами выражал поддержку различным инициативам черносотенцев.

В статье анализируются некоторые публичные выступления о. Иоанна, его проповеди, статьи, дневниковые записи. В своих публичных выступлениях святой Иоанн Кронштадтский неоднократно указывал, что гибель в России монархии неизбежно приведёт к самым негативным последствиям для России, вплоть до её распада. Особое внимание уделено отношению священнослужителя к императорской власти и царскому служению, который утверждал тезис о божественном происхождении царской власти. Как и многие другие консерваторы, святой Иоанн

Кронштадтский считал святого благоверного Великого князя Александра Невского своего рода идеальным монархом, указывая на достоинства его правления. В своих проповедях он обличал деятельность революционеров и говорил об опасности революционной угрозы, указывая, что в случае победы революционных сил Россия погибнет. Поражение России в Русско-японской войне 1904–1905 гг. отец Иоанн объяснял оскудением веры в русском обществе и упадком патриотизма.

В статье отмечается, что в многочисленных проповедях священника неоднократно встречается озабоченность Иоанна Кронштадтского за судьбу России, которая может отпасть от веры из-за деятельности либеральной интеллигенции.

Ключевые слова: Российская империя, Иоанн Кронштадтский, консерваторы, правые, черносотенцы, Союз русского народа, революция, либерализм.

Для цитирования: Стогов Д. И. Правоконсервативные взгляды святого праведного Иоанна Кронштадтского. — Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 41–59. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-41-59

В последние десятилетия к деятельности «Всероссийского Пастыря», святого праведного Иоанна Кронштадтского, канонизированного Русской Православной Церковью в 1990 г., приковано пристальное внимание широкой общественности — священнослужителей, богословов, учёных-историков, писателей, публицистов. Издаются труды «Всероссийского Пастыря», анализируются различные факты его биографии, пастырская, благотворительная, общественная деятельность (Акишин 2014; Одинцов 2014; Сергиенко 2016).

Гораздо меньшее внимание исследователей привлекают политические взгляды св. Иоанна Кронштадтского. Даже сам факт участия «Всероссийского Пастыря» в деятельности черносотенных (монархических) организаций в современной научной и публицистической литературе зачастую стыдливо замалчивается. Если же об этом что-то и говорится, то, как правило, с негативным оттенком. Так, ещё в первой половине XX в. известный публицист и историк культуры Г. П. Федотов высказывал мнение, что в черносотенстве «было самое дикое и некультурное

в старой России, <...> с ним было связано большинство епископата. Его благословлял Иоанн Кронштадтский» (Федотов 1989: 91).

Современный историк С. А. Степанов пишет буквально следующее: «Активные сторонники Союза русского народа и других черносотенных организаций принадлежали к крайне правому крылу православного духовенства, отличавшемуся воинствующим фанатизмом и, как правило, имевшему антисемитские взгляды. За редким исключением они были искренними и непреклонными в своих убеждениях людьми, готовыми пострадать за веру. В эту группу входили митрополит Владимир (Богоявленский), архиепископы Антоний (Храповицкий) и Макарий (Гневушев), епископы Гермоген (Долганов), Евлогий (Георгиевский), Серафим (Чичагов) и Питирим (Окнов), архимандриты Арсений (Алексеев) и Виталий (Максименко), митрофорный протоиерей Иоанн Кронштадтский (Сергиев) и протоиерей Иоанн Восторгов» (Степанов 2013: 317).

Исследователь, впрочем, делает оговорку, замечая, что «в отличие от большинства черносотенцев Иоанна Кронштадтского нельзя было причислить к закоренелым юдофобам», подчёркивая, что «широкую известность получило его послание по поводу кишинёвского погрома 1903 г.». Далее С. А. Степанов приводит цитату из этого послания: «Русский народ, братья наши! Что вы делаете? Зачем вы сделали варварами, — громилами и разбойниками людей, живущих в одном с вами отечестве, под сенью и властью одного русского царя и поставленных от него правителей? Зачем допустили пагубное самоуправство и кровавую разбойническую расправу с подобными вам людьми?» (Степанов 2013: 319).

Исследователь, приведя эту цитату, затем ссылается на непроверенные слухи и пишет: «Впрочем, говорили, что протоиерей якобы взял назад своё осуждение погромщиков, когда его уверили в том, что евреи сами спровоцировали погром». И делает следующий вывод: «Во всяком случае, воинствующий антисемитизм, ставший знаменем чёрной сотни, не оттолкнул Иоанна Кронштадтского» (Степанов 2013: 319).

К слову сказать, и другие публичные выступления о. Иоанна свидетельствуют о том, что он не был юдофобом в том значении этого слова, которое в настоящее время распространено в либерально-космополитической среде. К примеру, «Всероссийский Пастырь», как уже отмечалось, осуждал Кишинёвский погром 1903 г. и писал, что его подстрекатели на Пасху «вместо праздника христианского» «устроили

скверноубийственный праздник сатане» (Сергиев 1903: 352). Стоит также заметить, что, по некоторым сведениям, «один издатель из Одессы просил разрешения опубликовать проповеди отдельной брошюрой. Издание распространялось еврейской общиной с таким рвением, что архиепископ Кишинёва предупреждал обер-прокурора об обратном эффекте», а именно — о неприятии подобного рода позиции юдофобами (Киценко 2006: 298).

Историк А. Д. Степанов, пытаясь раскрыть причины негативного отношения к черносотенному движению как со стороны учёных, так и со стороны писателей и публицистов, пишет о «злонамеренной кампании по дискредитации либералами и коммунистами своих идейных противников», то есть монархистов, отмечая, что «ругательные клише современной публицистики» по отношению к черносотенцам «являются по сути своей наследием идеологических штампов либеральной и коммунистической пропаганды» (Святые черносотенцы 2011: 5–6). В результате, пишет историк, «сегодня предубеждение по отношению к черносотенцам не является редкостью и среди благонамеренных людей», а «церковные историки и публицисты стыдливо замалчивают участие св. прав. Иоанна Кронштадтского, св. патриарха Тихона и других новомучеников и исповедников Российских в деятельности Союза Русского Народа» (Святые черносотенцы 2011: 6).

Отметим, что понятие «черносотенец» как синоним понятию «монархист» первоначально было взято идейными оппонентами монархистов и имело в их глазах уничижительную характеристику (они подчёркивали тем самым низкое происхождение лидеров и участников монархических организаций, ибо термин «чёрная сотня» означал в Московской Руси тяглое (облагаемое податями) посадское население т. н. чёрных слобод). Однако сами монархисты вскоре взяли на вооружение это понятие, подчёркивая тем самым народный характер своего движения (Степанов 2013: 20).

Старейшей монархической организацией Царской России являлось «Русское собрание» (РС), возникшее в 1900 г. как интеллектуальный клуб русских монархистов. В ходе революции 1905–1907 гг. сформировались черносотенные политические партии, ведущими из них был Союз русского народа (СРН), «Русский народный союз имени Михаила Архангела» (РНСМА), «Русская монархическая партия» (РМП) и др.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский не просто поддерживал черносотенное движение, но и вступил в Союз русского народа, ему был выдан членский билет за номером 200787 (Святые черносотенцы 2011: 23). Часто в литературе можно встретить утверждение о том, что якобы Иоанн Кронштадтский получил членский билет СРН за номером один (Платонов 1997: 247). На самом деле это, судя по всему, красивая легенда. С. А. Степанов указывает, что «Всероссийский Пастырь» вступил в ряды этой организации незадолго до своей кончины, в ноябре 1907 г. (Степанов 2013: 319). Далее историк приводит цитату из заявления Иоанна Кронштадтского о вступлении в СРН: «Желая вступить в члены Союза Русского Народа, стремящегося к содействию (всеми законными методами) правильному развитию начал Русской Церковности, Русской Государственности и Русского Народного хозяйства на основе Православия, неограниченного Самодержавия и Русской Народности, прошу как единомышленника зачислить и меня». В этом же документе председатель Главного совета СРН А. И. Дубровин в графе «Подпись лица рекомендовавшего» написал: «Не требуется» (Степанов 2013: 319).

На самом деле избрание Иоанна Кронштадтского пожизненным членом СРН состоялось не в ноябре 1907 г., а чуть ранее, 15 октября того же года, когда вышло соответствующее постановление Главного совета Союза. В день рождения о. Иоанна (19 октября по ст. ст.) депутация СРН во главе с Э. И. Коновницыным поднесла Иоанну Кронштадтскому грамоту, в которой отмечалось: «Главный Совет Союза Русского Народа единодушно призывает Тебя, почитаемый пастырь, оказать делу служения его на благо великой Русской Народности непрестанную молитвенную защиту перед Престолом Бога Вечного, Ему же ты, Отче, служил уже 52 года, яко верный сын Царя и Церкви Христовой. Алкая и жаждая духовной близости к тебе и единения с тобою, Добрый Пастырь, Главный Совет Союза Русского Народа... избрал тебя единогласно в свои почётные члены» (Чёрная сотня 2008: 229).

Иоанн Кронштадтский состоял почётным председателем и членом многих монархических организаций. Он сам свидетельствовал, что состоял в тысяче отделов СРН, в частности в Харьковском СРН (Чёрная сотня 2008: 229–230). Отец Иоанн был знаком со многими деятелями монархического движения и тесно с ними общался, в том числе со священномучеником Серафимом (Чичаговым), священномучеником Гермогеном

(Долгановым), священномучеником Иоанном Восторговым, игуменом Арсением (Алексеевым), В. А. Грингмутом и др. (Чёрная сотня 2008: 230).

В Музее истории религии (Санкт-Петербург) сохранилась аллегорическая картина «Дни отмщения постигоша нас... покаемся да не истребит нас Господь», которая, в свою очередь, является копией не дошедшей до наших дней картины, принадлежавшей игумену Арсению (Алексееву), главному учредителю Союза русского народа. По предположению А. Д. Степанова, автором картины мог быть ещё один черносотенец, художник А. А. Майков¹. На переднем плане картины изображены черносотенцы, которые прикрывают от беснующихся революционеров молящуюся Царскую семью. Надпись на картине гласит: «Ныне по примеру ангелов защищают царскую власть от бесов главные учредители Союза Русского Народа...» Далее перечисляются имена учредителей СРН: на первом месте — игумен Арсений, на втором месте — протоиерей Иоанн Сергиев (святой праведный Иоанн Кронштадтский)².

Известно, что Иоанн Кронштадтский оказывал финансовую помощь Союзу русского народа. Он передал Главному совету этой организации 10 000 рублей (Степанов 2013: 330).

О многочисленных пожертвованиях о. Иоанна черносотенным организациям свидетельствует книга, изданная «Русским народным союзом имени Михаила Архангела» в память о почившем «Всероссийском Пастыре». В ней, в частности, отмечалось: «С самого основания Союза русского народа о. Иоанн состоял его почётным членом (На самом деле он являлся таковым только с октября 1907 г. — Д. С.) и до самой своей смерти сочувствовал и помогал Союзу: при открытии отделов посылал своё благословление, деньги, собственные портреты... Русское собрание в Петербурге всегда пользовалось симпатиями о. Иоанна, и не далее как 7 сентября 1908 г. Русским собранием был получен из Кронштадта денежный перевод от о. Иоанна на 200 руб. На бланке перевода стояла надпись: “На осуществление целей Собрания, весьма симпатичных русскому” <...> Когда в 1908 году открылся Союз имени Михаила Архангела и Совет нового союза послал свой устав о. Иоанну, глубокоуважаемый пастырь в ответ прислал первый денежный взнос в 100 руб. и телеграмму

¹ Степанов А. Д. Главный учредитель Союза Русского Народа игумен Арсений (Алексеев) (1845–1913). — Русская народная линия. — 2016. — 5 января. — URL: https://ruskline.ru/analitika/2006/01/05/glavnyj_uchreditel_soyuza_russkogo_naroda (дата обращения: 16.11.2021).

² Там же.

следующего содержания: «Да благословит Бог начало доброго дела» (Отец Иоанн Кронштадтский 1990: 91–92).

В октябре 1906 г. о. Иоанн направил телеграмму делегатам Третьего Всероссийского съезда русских людей, который состоялся в Киеве 1–7 октября 1906 г. Иоанн Кронштадтский писал: «Восторженно слежу за речами и деяниями Съезда и благодарю от всего сердца Господа, смиростившегося над Россией и собравшего около колыбели русского христианства верных чад Своих для единоклюнной защиты Веры, Царя и Отечества» (Чёрная сотня 2008: 229). В том же году, 26 ноября, в день памяти св. Георгия Победоносца, «Всероссийский Пастырь» принял участие в освящении хоругви и знамени СРН, которое прошло в Михайловском манеже в Петербурге в присутствии около 30 тысяч членов этой организации. Как свидетельствовали очевидцы, о. Иоанн окропил святой водой хоругвь и знамя СРН, поцеловал с благоговением знамя и вручил его преклонившему колена председателю Главного совета СРН А. И. Дубровину. Затем Иоанн Кронштадтский напутствовал монархистов приветственным словом (Чёрная сотня 2008: 229).

Существует масса свидетельств о поддержке Иоанном Кронштадтским различных правоконсервативных организаций и деятелей (Стогов 2020). К примеру, о. Иоанн направил телеграмму соболезнования вдове известного государственного деятеля, генерала от кавалерии графа А. П. Игнатъева Софии Сергеевне Игнатъевой в связи с гибелью от рук революционеров её супруга (Избранные телеграммы из числа полученных гр. Игнатъевой 1906). К слову сказать, впоследствии графиня С. С. Игнатъева реанимировала созданный в своё время её покойным супругом правомонархический салон.

Поддерживал Иоанн Кронштадтский и известного консервативного деятеля, покровителя черносотенного движения, старосту Исаакиевского собора, издателя многочисленных брошюр на православно-патриотическую тематику (раздававшихся среди народа бесплатно) генерала от инфантерии Евгения Васильевича Богдановича, назвав его однажды «сеятелем доброго слова»³.

Иоанн Кронштадтский пытался тем или иным образом оградить Императора от поползновения либеральных политиков на царскую

³ Письма (черновики) Евгения Васильевича Богдановича к Николаю II о выборе кандидата в министры внутренних дел, о роспуске Государственной думы, об усилении боевой подготовки армии, о грозящих последствиях от близости Г. Распутина к царской семье // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1620 (Богданович Е. В.). Оп. 1. Д. 1. Л. 9 об.

власть. Священномученик, епископ (впоследствии митрополит) Серафим (Чичагов), критикуя проявления либерализма в правительственных кругах, а также симпатии ряда царедворцев к учению Л. Н. Толстого, писал графине С. С. Игнатьевой: «Как вспоминаются мне теперь последние беседы с о. Иоанном, его последнее письмо Царю, всё то, что я говорил сам Государю, вся пошлость интриги против нас, и вижу, что все наши страхи, наши предсказания сбылись! Наше выступление было последнее» (Письма священномученика Серафима (Чичагова) 2002: 521).

Иоанн Кронштадтский живо интересовался развитием черносотенного движения. В частности, уже незадолго до смерти, во время встречи с членом СРН протоиереем Максимом Худоносовым в феврале 1908 г. он много говорил о пользе правомонархического движения, о важности широкого распространения монархических газет. 25 октября того же года «Всероссийский Пастырь» благословил двух спутников протоиерея Максима Худоносова, состоявших, как и он, в СРН, и сказал им: «Будьте тверды, мужественны, не оставляйте свой пост». Эти слова были расценены черносотенцами как «предсмертный завет Союзу Русского Народа» (Чёрная сотня 2008: 230).

О том, что Иоанн Кронштадтский разделял правоконсервативные взгляды, свидетельствуют его проповеди и публичные речи. Характеризуя политические убеждения «Всероссийского Пастыря», необходимо отметить, что он был убеждённым монархистом, сторонником неограниченной самодержавной власти.

В «Слове о благотворности царского единодержавия» (которое было произнесено в годовщину восшествия на престол Императора Николая II 21 октября 1896 г. в Андреевском соборе Кронштадта) «Всероссийский Пастырь» указывает, что «для России единодержавие и самодержавие в государстве необходимо и есть величайшее благо для него, подобно как в мире Божие единоначалие и вседержавие» (Святые черносотенцы 2011: 30).

Особое место в проповедях и речах отца Иоанна занимал вопрос о Божественном происхождении царской власти. В «Слове на день рождения благочестивейшего государя императора Николая Александровича» Иоанн Кронштадтский обратился к псалмам царя Давида, указывая, что «не напрасно возносит Богом вдохновенный Царь-пророк усиленную молитву к Вседержителю о продолжении жизни царской на многие годы, и именно возносил он её в сознании величайшей важности и не-

обходимости царской самодержавной власти для государства» (Святые черносотенцы 2011: 47). По словам «Всероссийского Пастыря», «Давид, как богоизбранный и Богом помазанный на царство царь, сам испытал на себе самом пользу и необходимость царской власти для благосостояния и преспеяния всех подданных, объединённых мудрым отеческим управлением его; ибо царь есть Богом поставленный и Богом умудрённый и уполномоченный пастырь, каковым и был Давид, а подданные — его овцы, обязанные повиноваться ему, по заповеди и завету Самого Бога, Коему повинуются беспрекословно бесчисленные сонмы ангелов, Коему повинуются небо и земля и вся тварь» (Святые черносотенцы 2011: 47–48).

Отмечая необходимость существования царского самодержавия, «Всероссийский Пастырь» подчёркивал, что оно вытекает непосредственного «из самых свойств нашей души», которая состоит из «трёх главных сил — разума, сердца и воли, соединённых единым существом души» (Святые черносотенцы 2011: 48). По словам Иоанна Кронштадтского, «область действий этих трёх сил бесконечна; и для того, чтобы жизнь души текла правильно, благоплодно и с пользою для нас самих и для окружающих нас людей, — эти силы должны действовать согласно, повинаясь закону совести, вложенному в каждого Творцом, или писаному закону Его, или Евангелию, принесённому на землю Сыном Божиим, Творцом и Спасителем нашим» (Святые черносотенцы 2011: 48–49). «Таким образом, — подчёркивает о. Иоанн Кронштадтский, — искренний человек и истинный христианин весь со своим бесчисленным множеством мыслей, чувств, намерений и деяний подчиняется единодержавию совести своей или закону Божию, закону Христову, Евангельскому, и вкушает внутренний мир, и жизнь его идёт правильно» (Святые черносотенцы 2011: 49).

Но, отмечает «Всероссийский Пастырь» далее, «если душа человеческая не захочет подчинить эти три главные силы души — разум, сердце, волю — закону совести или закону Божию, — она в один день, или в продолжение жизни своей, натворит тьму неподобных, самых вредных дел» (Святые черносотенцы 2011: 49).

По его словам, «внутренняя или внешняя анархия человека, неподчинение, неповиновение закону совести или закону Божию, или царю и правительству» доводят человека «до ужасных вещей — до неверия, безбожия, до анархии, до конституции, — до динамитов и бомб, до стрельных в кого попало, до каменометаний, до поджогов, до самоубийств,

до всякого вида прелюбодейства, воровства, пьянства, казнокрадства и всякого безобразия» (Святые черносотенцы 2011: 49).

Далее о. Иоанн Кронштадтский ссылается на слова апостола Павла из Послания к Евреям: *«Друзии же руганием и ранами искушение прияша, еще же и узами и темницею, каменiem побии быша, претрени быша, искушени быша, убийством меча умроша, проидоша в милотех [и] в козях кожах, лишени, скорбяще, озлоблени, ихже не бе достоин [весь] мир, в пустынях скитающееся и в горах и в вертепах и в пропастях земных»* (*«Другие испытали поругания и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке, умирали от меча, скитались в мило́тых и козых кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли»*, Евр. 11, 36–38). Комментируя эти апостольские слова, св. Иоанн с горечью замечает: «...кажется, мы почти и дожили уже до этого» (Святые черносотенцы 2011: 49).

Тезис о Божественном происхождении царской власти встречается и в других проповедях о. Иоанна. Так, в частности, 21 октября 1907 г. он сказал в проповеди: «Кто посаждает на престол царей земных? Тот, кто один от вечности сидит на престоле огнезрочном... Он один поставляет царей и переставляет (сменяет по слову писания); посему царь, как получивший от Господа царскую державу, есть и должен быть самодержавен. Умолкните же вы, мечтательные конституционалисты и парламентарёвы!.. Не вам распоряжаться престолами царей земных... От Господа подаётся власть, сила, мужество и мудрость царю управлять своими подданными» (Новые грозные слова отца Иоанна (Кронштадтского) 1993: 55–56).

Как и многие другие консерваторы, Иоанн Кронштадтский считал святого благоверного Великого князя Александра Невского своего рода идеальным монархом, указывая на достоинства его правления. В «Слове в день тезоименитства благочестивейшего государя императора Александра Николаевича и его императорского высочества, государя наследника, цесаревича и великого князя Александра Александровича» о. Иоанн Кронштадтский писал об Александре Невском: «Вся жизнь святого Александра была посвящена заботам о благе подданных: он презирал негу, бездействие, роскошь, не знал лицепрятия». При этом «Всероссийский Пастырь» высказывал убеждение, что и «соименный ему ныне благополучно царствующий Государь наш (речь идёт об императоре Александре II. — Д. С.) управляет своим народом в духе

святого благоверного князя Александра, в духе кротости, смирения, благости, в духе мудрости и мудрой терпимости» (Святые черносотенцы 2011: 37).

Святой праведный Иоанн Кронштадтский в своих проповедях обличал деятельность революционеров и говорил об опасности революционной угрозы, указывая, что в случае победы революционных сил Россия погибнет. В «Слове на день священного миропомазания и венчания на царство благочестивейшего, самодержавнейшего великого государя императора Николая Александровича» он отмечал, что если «безбожники и анархисты-безумцы не будут подвержены праведной каре закона и если Россия не очистится от множества плевел, то она опустеет, как древние царства и города, стёртые правосудием Божиим с лица земли за своё безбожие и за свои беззакония (Вавилонское, Ассирийское, Египетское, Греческо-македонское)» (Святые черносотенцы 2011: 28).

Поражение России в Русско-японской войне 1904–1905 гг. Иоанн Кронштадтский объяснял оскудением веры в русском обществе и упадком патриотизма. В частности, он указывал: «Послали на войну с японцами на смех; суда потеряли, войну проиграли... Приготовьте сначала любящих Россию и Бога и преданных всем сердцем делу офицеров, как в Германии и Англии. Послушайте вы умных речей императора Вильгельма — чем сильна Германия и её император?.. прислушайтесь вы, руководящие лица... к мудрым речам царственного оратора; сделайте то, что он сделал и делает для германского войска сухопутного и морского, и не ошибётесь в расчёте» (Святой праведный Иоанн Кронштадтский 2003: 57).

Слова о Божией каре, которая может настичь Россию за отступление от принципов самодержавной монархии, встречаются и в других проповедях «Всероссийского Пастыря». Он неоднократно подчёркивал, что вслед за уничтожением самодержавия, несомненно, врагами по попущению Божию будет уничтожена и Россия. В частности, в «Слове на день воспоминания и празднования священного миропомазания и венчания на царство благочестивейшего государя императора Николая Александровича всея России» Иоанн Кронштадтский отмечал: «Празднующие царское миропомазание сыны России! Не постигнет ли праведное наказание Божие и наших изменников, покушавшихся на убиение Богом помазанного на царство Царя нашего, предки которого возвеличили его и возвели его на степень первенствующей державы

в мире? — И чем бы мы стали, россияне, без царя? Враги наши скоро постарались бы уничтожить и самое имя России, — так как носитель и хранитель России после Бога есть Государь России, Царь Самодержавный, и без него Россия — не Россия» (Святые черносотенцы 2011: 56–57).

Озабоченность Иоанна Кронштадтского за судьбу России, которая может отпасть от веры из-за деятельности либеральной интеллигенции, встречается в его проповедях неоднократно. Так, в 1907 г. он призвал: «Держись же, Россия, твёрдо веры своей, и церкви, и царя православного, если хочешь быть непоколебимою людьми неверия и безначалия и не хочешь лишиться царства и царя православного. А если отпадёшь от своей веры, как уже отпали от неё многие интеллигенты, — то не будешь уже Россией или Русью святою, а сбродом всяких иноверцев, стремящихся истребить друг друга» (Новые грозные слова отца Иоанна (Кронштадтского) 1993: 31).

Вместе со всей православной Россией скорбел Иоанн Кронштадтский по поводу злодейского убийства революционерами императора Александра II. В «Слове во вторую неделю поста по поводу наглого и дерзкого убийства злодеями благочестивейшего государя императора Александра Николаевича 1 марта 1881 года» он, в частности, отмечал: «Не стало у нас доброго, державного Пастыря всей России, Государя-императора Александра Николаевича. Злодеи, крамольники, исчадия ада, предтечи антихриста лишили нас нашего солнца светлого: и вот вся Россия покрылась мраком скорби и печали» (Святые черносотенцы 2011: 39).

Особо подчеркнём, что Иоанн Кронштадтский на протяжении всей жизни отстаивал идею сохранения чистоты православия, считал недопустимым проникновение в Православную Церковь католических, протестантских, масонских и прочих антиправославных по своей сути идей. О католиках он, в частности, писал, что они ненавидят православие, «считают нас еретиками и схизматиками, ругают и проклинают нашу святую, праведную, непорочную иерархию», не желают «ступить даже ногой в нашу церковь, считая это осквернением» (Репников 2010: 213). О протестантизме «Всероссийский Пастырь» высказывался не менее категорично. Касаясь, наряду с поляками-католиками, деятельности протестантов финляндцев и немцев, о. Иоанн отмечал: «Господи, что они замышляют! Они хотят до конца поглотить нас и разорить Церковь Твою, храмы Твои, богослужение Твоё, уставы Твои, постановления святых апостолов и свя-

тых отцов, вселенских и поместных соборов. До чего мы дожили! Господи! Ты видишь хитрость врагов православной веры и церкви Твоей и их рвение одолеть её. Положи им конец, да умрёт с этими людьми всё лукавое дело их!» (Живой колосс с духовной нивы 1909: 28).

Подведём некоторые итоги. Вне всякого сомнения, святой праведный Иоанн Кронштадтский оставался до конца своих дней убеждённым монархистом, сторонником самодержавия, противником различного рода лжеучений типа толстовства, обличителем революционеров всех мастей, ревностно отстаивал чистоту православной веры, выступая против проникновения в Церковь католических, протестантских, либеральных, масонских идей. При этом о. Иоанн неоднократно указывал, что гибель в России монархии неизбежно приведёт к самым негативным последствиям для России, вплоть до её распада. Иоанн Кронштадтский не только на словах, но и на деле поддерживал правомонархическое движение, выделял денежные суммы на развитие крупнейшей черносотенной организации — Союза русского народа и других правых организаций, сам вступил в СРН, телеграммами и письмами выражал поддержку различным инициативам черносотенцев.

Также отметим, что помимо Иоанна Кронштадтского, в различных черносотенных организациях состояли 12 православных священнослужителей, ныне канонизированных Русской Православной Церковью. Это исповедник Патриарх Московский и всея Руси Тихон (Беллавин), святитель митрополит Макарий (Парвицкий-Невский), священномученик митрополит Владимир (Богоявленский), священномученик митрополит Серафим (Чичагов), священномученик архиепископ Андроник (Никольский), священномученик протоиерей Иоанн Восторгов, священномученик епископ Макарий (Гневушев), священномученик епископ Гермоген (Долганев), священномученик протоиерей Павел Левашев, священномученик епископ Ефрем (Кузнецов), священномученик епископ Иоасаф (Жевахов), исповедник митрополит Агафангел (Преображенский). Помимо этого, некоторые священнослужители, канонизированные Русской Православной Церковью Заграницей (РПЦЗ), также состояли в черносотенных организациях. Достаточно привести имя священномученика архиепископа Феодора (Поздеевского), который, активно борясь с революционным движением, основал и возглавил черносотенный Тамбовский Союз русских людей⁴. Все они (как и вооб-

⁴ Стогов Д. И. К ключам старца Герасима. Заметки путешественника о святых Ветлужского

ще многие другие церковные деятели) не на словах, а на деле боролись с революционной крамолой, обличали лжеучения, подчёркивали важность сохранения в России незыблемого самодержавия.

Сведения об авторе:

Стогов Дмитрий Игоревич — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В. И. Ульянова (Ленина), 197022, Санкт-Петербург, ул. Профессора Попова, 5, литера Ф, e-mail: bel-grigorij@yandex.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Акишин Г. Г. Исторические и общественно-социальные аспекты благотворительной деятельности св. прав. Иоанна Кронштадтского // Христианское чтение. — 2014. — № 1. — С. 71–84.

Живой колосс с духовной нивы протоиерея Иоанна Ильича Сергиева-Кронштадтского: Выписки из дневника за 1907–1908 гг. — СПб. : Синодальная типография, 1909. — XVI, 159 с.

Избранные телеграммы из числа полученных гр. Игнатъевой // Русское знамя. — 1906. — 17 декабря. — Приложение к № 310.

Киценко Н. Святой нашего времени: отец Иоанн Кронштадтский и русский народ. — М. : Новое литературное обозрение, 2006. — 390 с.

Новые грозные слова отца Иоанна (Кронштадтского) «О Страшном поистине Суде Божиим, грядущем и приближающемся». 1906–1907 года. — М. : Скит, 1993. — 112 с.

Одинцов М. И. Иоанн Кронштадтский. — М. : Молодая гвардия, 2014. — 427 с.

Отец Иоанн Кронштадтский. Издание Русского народного союза им. Михаила Архангела [Репринт. воспроизведение изд. 1909 г.]. — М. : Профиздат : Журнал «Видео-Асс», 1990. — 157 с.

Письма священномученика Серафима (Чичагова) графине С. С. Игнатъевой // «И даны будут жене два крыла». Сб. к 50-летию Сергея Фомина. — М., 2002. — С. 506–525.

Платонов О. А. Терновый венец России. История русского народа в XX веке. — М. : Родник, 1997. — Т. 1. — 1918 с.

края. Часть первая. — Русская народная линия. — 2013. — 24 сентября. — URL: https://ruskline.ru/news_rl/2013/09/24/k_klyucham_starca_gerasima/ (дата обращения: 16.11.2021).

Репников А. В. Иоанн Кронштадтский // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века / отв. ред. В. В. Шелохаев ; отв. секр. А. В. Репников. — М. : РОССПЭН, 2010. — С. 211–215.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Предсмертный дневник. Венок на свежую могилу Кронштадтского пастыря. Проповеди и поучения, произнесённые в последний год жизни. — М. : Паломник, 2003. — 349 с.

Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа / сост., вступ. и биограф. ст., коммент. А. Д. Степанова ; отв. ред. О. А. Платонов. — М. : Ин-т русской цивилизации, 2011. — 1136 с.

Сергиев И., прот. Мысли мои по поводу насилий христиан с евреями в Кишинёве // Материалы для истории антиеврейских погромов в России / под ред. и с вступ. сл. С. М. Дубнова и Г. Я. Красного-Адмони; Комиссии по исследованию истории антиеврейских погромов в России при еврейском историко-этнографическом обществе. — СПб. : Тип. «Кадима», 1919. — Т. 1. Дубоссарское и Кишинёвское дела 1903 года. — 391 с.

Сергиенко Д. В. Проповедническая деятельность святого праведного Иоанна Кронштадтского и её значение для современной России: выпускная квалификационная работа. — Белгород, 2016. — 81 с.

Степанов С. А. Чёрная сотня. Что они сделали для величия России? — М. : Яуза-пресс, 2013. — 672 с.

Стогов Д. И. Взаимоотношения лидеров и участников монархических салонов с о. Иоанном Кронштадтским // Тетради по консерватизму. — 2020. — № 1. — С. 502–507.

Федотов Г. П. Империя и свобода: Избранные статьи. — Нью-Йорк : Посев-США, 1989. — 249 с.

Чёрная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917 / сост. А. Д. Степанов, А. А. Иванов ; отв. ред. О. А. Платонов. — М. : Крафт+, Ин-т русской цивилизации, 2008. — 640 с.

The Right Conservative Views of the Holy Righteous John of Kronstadt

D. I. Stogov

SAINT PETERSBURG ELECTROTECHNICAL UNIVERSITY "LETI",
SAINT PETERSBURG, RUSSIA

Abstract. The article analyzes the political beliefs of the Holy Righteous John of Kronstadt. It is noted that to the end of his days he remained a convinced monarchist, a supporter of autocracy and an opponent of revolutionary ideas, defending the purity of the Orthodox faith and opposing the penetration of Catholic, Protestant, liberal and Masonic ideas into the church. John of Kronstadt supported by word and deed various rightist monarchial (blackhundredist) organizations, both official (parties, unions, societies) and unofficial (circles, salons, including the salons of General Evgeny Bogdanovich and Countess Sophia Ignatieva). He also allocated money for the development of the largest Black Hundred organization, the Union of the Russian People, and other right-wing associations, joined the Union himself and expressed support for various Black Hundred initiatives by telegrams and letters.

The article studies some of his public speeches, sermons, articles and diary entries. In his public speeches, Saint John of Kronstadt repeatedly pointed out that the death of the Russian monarchy would inevitably lead to the most negative consequences for Russia, up to its collapse. Special attention is paid to the attitude of the clergyman to the imperial power and the royal ministry, as he supported the idea of the divine origin of the royal power. Like many other conservatives, Saint John of Kronstadt considered the Holy Blessed Grand Duke Alexander Nevsky a kind of ideal monarch, pointing out

the virtues of his rule. In his sermons, he rebuked the revolutionaries and spoke about the danger of the revolutionary threat, pointing out that Russia would perish if the revolutionary forces won. Saint John of Kronstadt explained the Russian defeat in the Russo-Japanese War of 1904–1905 by the decrease of faith in the Russian society and the decline of patriotism.

The article notes that the numerous sermons of the priest repeatedly showed his concern about the fate of Russia, prone to secession due to the activity of the liberal intelligentsia.

Keywords: Russian Empire, John of Kronstadt, Conservatives, Right, Black Hundred, Union of the Russian People, Revolution, Liberalism.

For citation: Stogov, D. I. (2021). The Right Conservative Views of the Holy Righteous John of Kronstadt. *Orthodoxia*, (4), 41–59. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-41-59

About the author:

Dmitry I. Stogov — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of History of State and Law of the Saint Petersburg Electrotechnical University “Leti”, litera F, 5, Professora Popova str., St. Petersburg, 197022, e-mail: bel-grigorij@yandex.ru

REFERENCES:

Akishin, G. G. (2014). Istoricheskie i obshchestvenno-sotsial'nye aspekty blagotvoritel'noi deiatel'nosti sv. prav. Ioanna Kronshtadtskogo [Historical and Social Aspects of the Charitable Activity of St. Pravda. John of Kronstadt]. *Khristianskoe chtenie*, (1), 71–84.

Chernaia sotnia. Istoricheskaia entsiklopediia 1900–1917 [Black Hundred. Historical Encyclopedia 1900–1917]. (2008). Moscow: Kraft+, In-t russkoi tsivilizatsii.

Fedotov, G. P. (1989). *Imperiia i svoboda: Izbrannye stat'i* [Empire and Freedom: Selected Articles]. New York: Posev-SShA.

Izbrannye telegrammy iz chisla poluchennykh gr. Ignat'evoi [Selected Telegrams from Among the Received by Gr. Ignatieva]. (1906). *Russkoe znamia*, (December 17th).

Kitsenko, N. (2006). *Sviatoi nashego vremeni: otets Ioann Kronshtadtskii i russkii narod* [The Saint of Our Time: Father John of Kronstadt and the Russian People]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Novye groznye slova ottsa Ioanna (Kronshtadtskogo) "O Strashnom poistine Sude Bozhiem, griadushchem i priblizhaiushchemsia".

1906–1907 goda [The New Menacing Words of Father John (Kronstadt) “About the Truly Terrible Judgment of God, Coming and Approaching”. 1906–1907]. (1993). Moscow: Skit.

Odintsov, M. I. (2014). *Ioann Kronshtadtsky* [John of Kronstadt]. Moscow: Molodaia gvardiia.

Otets Ioann Kronshtadtsky. Izdanie Russkogo narodnogo soiuzu im. Mikhaila Arkhangela [Father John of Kronstadt. Publication of the Russian People's Union Named after Michael the Archangel]. Moscow: Profizdat: Zhurnal “Video-Ass”.

Pis'ma sviashchennomuchenika Serafima (Chichagova) grafine S. S. Ignat'evoi [Letters of the Holy Martyr Seraphim (Chichagov) to Countess S. S. Ignatieva]. (2002). In “*I dany budut zhene dva kryla*”. *Sb. k 50-letiiu Sergeia Fomina* (pp. 506–525). Moscow.

Platonov, O. A. (1997). *Ternovyi venets Rossii. Istoriia russkogo naroda v 20 veke* [The Crown of Thorns of Russia. The History of the Russian People in the Twentieth Century]. Moscow: Rodnik.

Repnikov, A. V. (2010). *Ioann Kronshtadtsky* [John of Kronstadt]. In *Russkii konservatizm serediny XVIII — nachala XX veka* (pp. 211–215). Moscow: ROSSPEN.

Sergienko, D. V. (2016). *Propovednicheskaia deiatel'nost' sviatogo pravednogo Ioanna Kronshtadtskogo i ee znachenie dlia sovremennoi Rossii: vypusknaiia kvalifikatsionnaia rabota* [The Preaching Activity of the Holy Righteous John of Kronstadt and Its Significance for Modern Russia: Thesis]. Belgorod.

Sergieiev, I., prot. (1919). *Mysli moi po povodu nasilii khristian s evreiami v Kishineve* [My Thoughts on the Violence of Christians Against Jews in Chisinau]. In *Materialy dlia istorii antievreiskikh pogromov v Rossii* (vol. 1. Dubossarskoe i Kishinevskoe dela 1903 goda). Petersburg: Tip. “Kadima”.

Stepanov, S. A. (2013). *Chernaia sotnia. Chto oni sdelali dlia velichiia Rossii?* [Black Hundred. What Have They Done for the Greatness of Russia?]. Moscow: Iauza-press.

Stogov, D. I. (2020). *Vzaimootnosheniia liderov i uchastnikov pravomonarkhicheskikh salonov s o. Ioannom Kronshtadtskim* [Relationship of Leaders and Participants of Law Monarchical Salons with Father John of Kronstadt]. *Tetradi po konservatizmu*, (1), pp. 502–507.

Sviatoi pravednyi Ioann Kronshtadtsky. Predsmertnyi dnevnik. Venok na svezhuuiu mogilu Kronshtadtskogo pastyria. Propovedi i poucheniia, proiznesennye v poslednii god zhizni [Holy Righteous John of Kronstadt. A Deathbed Diary. A Wreath on the Fresh Grave of the Kronstadt Pas-

tor. Sermons and Teachings Delivered in the Last Year of Life]. (2003). Moscow: Palomnik, 2003. — 349 s.

Sviatye chernosotentsy. Sviashchennyi Soiuz Russkogo Naroda [Holy Black Hundreds. The Sacred Union of the Russian People]. (2011). Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii.

Zhivoi koloss s dukhovnoi nivы protoiereia Ioanna Il'icha Sergieva-Kronshtadtskogo: Vypiski iz dnevnika za 1907–1908 gg. [A Living Colossus from the Spiritual Field of Archpriest John Ilyich Sergiev-Kronstadt: Extracts from the Diary for 1907–1908]. (1909). Saint Petersburg: Sinodal'naia tipografiia.

А. А. Иванов

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА,
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, РОССИЯ

Православная Церковь и русский национализм во второй половине XIX — начале XX века

Аннотация. В статье, основанной на материалах дореволюционной публицистики, показано отношение православных церковных авторов второй половины XIX — начала XX в. к ряду сюжетов, связанных с проблематикой русского национализма. Актуальность публикации заключается в традиционно высоком интересе российского общества и его части — православных христиан к отношению Русской Православной Церкви к национализму в различных его проявлениях. Поскольку в современной церковной публицистике происходит возвращение к тому же кругу проблем, который волновал представителей православного духовенства, богословов, миссионеров и преподавателей духовных школ в дореволюционный период, обращение к историческому опыту их осмысления представляется достаточно важным и нужным. В статье рассматриваются такие сюжеты, как понимание национализма церковными авторами, их представления о месте национализма в жизни православного христианина, вызовы и угрозы национализма. Отмечается, что, хотя Православная Церковь не имела единого и непротиворечивого взгляда по отношению к национализму, большинство церковных авторов пытались придать этому явлению направление, которое бы не противоречило евангельскому учению и могло бы стать конструктивным и созидательным фактором русской жизни. При этом отмечается, что, рассуждая о национализме,

церковные авторы второй половины XIX — начала XX в. часто вкладывали в это понятие не тот смысл, которым обычно наделяют его современные учёные, политики и журналисты. Отвергая с христианских позиций воинствующий, «языческий», секулярный национализм, ставящий своей целью лишь земное преуспеяние народа, они защищали национализм, заключавшийся в праве народов на особый духовный путь, культурную и государственную самобытность и самостоятельность.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, православное духовенство, русский национализм, нация, национальность, Российская империя.

Для цитирования: Иванов А. А. Православная Церковь и русский национализм во второй половине XIX — начале XX века // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 60–83. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-60-83

Официальная позиция Московского Патриархата в отношении нации, национализма и патриотизма отражена во второй главе «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» — «Церковь и нация». В частности, в ней отмечается, что вселенский характер Церкви не означает того, чтобы «христиане не имели права на национальную самобытность, национальное самовыражение», и указывается, что «в то же время национальные чувства могут стать причиной греховных явлений, таких как агрессивный национализм, ксенофобия, национальная исключительность, межэтническая вражда». Осуждая учения, «которые ставят нацию на место Бога или низводят веру до одного из аспектов национального самосознания», документ провозглашает миссией Православной Церкви «примирение между вовлечёнными во вражду нациями и их представителями»¹. Однако, отвергая агрессивный и безбожный национализм, документ обходит молчанием вопрос о возможности или невозможности существования национализма «правильного», то есть такого, который бы не противоречил христианству, а, напротив, находился бы у него на службе. Между тем вопрос о том, может или не может православный христианин быть националистом, появился уже в 1860-е гг. и с тех

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ру. — 2008. — 9 июня. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 24.01.2022).

пор продолжает волновать общество, вызывая оживлённые дискуссии, участниками которых являются не только политики, учёные, публицисты, но и представители Церкви, включая её пастырей и архипастырей (Православная церковь 2021), (Религия 2021).

По мере того как национализм стал превращаться во влиятельную политическую идеологию, духовенству и богословам, церковным публицистам и миссионерам пришлось задуматься об оценке этого явления с точки зрения православного вероучения. Начало церковному осмыслению русского национализма было положено во второй половине XIX в., и к началу XX в. полемика о национализме в церковной среде уже приобрела значительный масштаб. Среди тем и проблем, в рамках которых представители православного духовенства, преподаватели духовных школ, церковные публицисты и миссионеры наиболее часто обращались к сюжетам, связанным с пониманием народности, нации, национального и их места в христианской системе ценностей, в данной статье отметим лишь некоторые², которые наиболее часто становились поводом для дискуссии.

В первую очередь это касается представления церковных авторов о природе национального чувства и различных способах его выражения. Термины «народность», «нация», «национальность», «национализм» могли использоваться и как синонимы, и как понятия, имеющие существенные различия. Чрезвычайно широкий спектр значений, вкладывавшихся представителями Церкви в понятие «национализм», нередко приводил к тому, что, рассуждая о нём, авторы далеко не всегда говорили об одном и том же.

Религиозный философ протоиерей И.И. Фудель, развивая идеи К.Н. Леонтьева, справедливо отмечал, что слово «национальный» имеет различные значения и в обыкновенном словоупотреблении может иметь смысл как политический, так и культурный. Политический национализм, проявлявшийся во второй половине XIX в. прежде всего в различных национальных движениях, отмечал мыслитель, обычно не приводил к возрождению национальной культуры, а напротив, уподоблял европейские нации друг другу. В свою очередь национализм культурный, проявляющийся в самобытности, обособленности и своеобразии каждого народа и позволяющий ему реализовать своё национальное призвание, вовсе не нуждается в политическом объединении (Преимство от отцов 2012:

² Более полный обзор см.: (Иванов 2020); (Иванов и др. 2021).

345–355). Таким образом, национализм политический может оказаться врагом национализму культурному (например, национальное освобождение балканских славян не сделало их жизнь более самобытной, чем она была при турецком владычестве, а наоборот, привело к стремлению национальных элит образовавшихся независимых государств как можно скорее уподобиться некоему «усреднённому» западноевропейскому образцу). А значит, говоря о национализме, непременно приходится пояснять, о каком именно из «национализмов» идёт речь — о том, что направлен на сохранение национальной самобытности, или о том, что любой ценой стремится к национальной государственности.

Очень часто, рассуждая о национализме, церковные авторы вкладывали в это понятие что-то своё. Как писал «Санкт-Петербургский духовный вестник», «почва национализма чрезвычайно неустойчива и скользка» и «она каждым патриотом понимается различно»³. Архиепископ Никон (Рождественский) разумел под истинным русским национализмом славянофильское понятие «народности», видя в нём те свойства русской души, «которые отличают русского человека от всякого инородца» (Никон (Рождественский) 1915: 43). Для архиепископа Никанора (Каменского) национализм означал «священную идею народности», неразрывно связанную с православием и самодержавием (Никанор (Каменский) 1905: 385), а для протоиерея Т. И. Буткевича синонимом подлинного русского национализма являлось «русское мировоззрение» (Буткевич 1911). Протоиерей А. Д. Юрашкевич характеризовал национализм как «добавочную любовь» к своему народу (по сравнению с любовью к остальному человечеству)⁴, в сходном духе определял это явление и священник В. М. Пестряков, понимавший под национализмом «преимущественную любовь человека к своему народу предпочтительно перед другими народами», любовь «ко всему тому, что составляет индивидуальность народа, его дух...» (Пестряков 1912: 62). «Сконцентрированной любовью-ревностью к единоплеменникам своим, связанным <...> не только государственными узами, но, главное, одной верой, одним религиозным укладом жизни», считал национализм известный миссионер, «уральский златоуст» протоиерей Н. Г. Буткин (Буткин 1914: 1091). Иногда, обращаясь к термину

³ Цит. по: Народная гомилетика и проповедь чувств // Костромские епархиальные ведомости. — 1899. — № 24. — С. 771.

⁴ Юрашкевич А. Д. Национализм // Прибавление к Церковным ведомостям. 1910. № 7. С. 300; Государственная дума. Созыв III. Сессия V. Заседание 45. 13 января 1912 г. — СПб., 1912. — Ч. 2. — Стб. 272.

«национализм», представители духовенства имели в виду то, что сегодня мы бы назвали национальными чертами или особенностями. Так, известный историк-музыковед протоиерей В. М. Металлов писал о «музыкальном национализме», подразумевая самобытность и неповторимость русской духовной музыки и выступая за её направление «в русло народных и церковных идеалов русских» (Металлов 1912).

Довольно часто в церковной публицистике второй половины XIX — начала XX в. национализм отождествлялся с патриотизмом⁵. Любовь к Отечеству неразрывно связывалась с любовью к соотечественникам и либо провозглашалась «национализмом», либо подразумевала его. Священник И. Фокин, к примеру, отмечал, что патриотизм — это любовь к родине, «к своему собственно-русскому, национальному, родному, заветному, что нас характеризует как нацию, как исторический народ, что нас отличает от всех прочих народностей и племенных групп» (Фокин 1906: 440). Отвечая критикам такого подхода, призывавшим провести грань между патриотизмом и национализмом, один из православных пастырей писал: «Понятия патриотизма и национализма в жизни современных людей так перемешаны между собою и так друг от друга неотделимы <...>, [что] вследствие неразрешимости этих двух понятий между собою оба они теперь в одинаковой степени входят в состав того чувства, которое называется чувством национального самосознания. <...> Мы по убеждению такие же патриоты и националисты, как и наши пасомые. Наш святой долг стоять на страже патриотических, а следовательно, и национальных интересов того народа, детьми которого мы считаемся. Весь вопрос, таким образом, сводится к тому, что пастырь и не может не быть патриотом, националистом» (Л-кий 1907: 34–35).

Более конкретные формулировки национализму старались дать преподаватели православных духовных школ и церковные публицисты с богословским образованием, также уделявшие этой проблеме немало внимания. Церковный историк, богослов и публицист А. А. Бронзов, выступая апологетом национализма, призывал понимать под ним «любовь к народу, к нации, к её свойствам, особенностям» (Бронзов 1915: 42). Преподаватель СПбДА В. А. Беляев указывал, что под «национализмом обыкновенно разумеют не *стихийно-естественное*, а *сознательное*

⁵ См., напр.: (Диаконов 1865); (Лужецкий 1898); (Розанов 1896); (Алексий (Дородницын) 1915: 69–73).

проявление в жизни и деятельности народа его национальных особенностей. Точнее говоря: национализм, в обычном понимании, получается тогда, когда к национализму естественному и стихийному присоединяется ещё сознание и высокая оценка тех национальных особенностей, которые находят себе выражение в народной жизни». Причём такая оценка рождается в результате знакомства с другими нациями и сравнения с ними (Беляев 1915: 5). Философ Н. Г. Дебольский, хотя его и нельзя отнести непосредственно к церковным публицистам, но в то же время человек близкий к духовной среде (сын известного протоиерея-бogosлова Г. С. Дебольского, некоторое время преподавал в СПбДА), лаконично определял «истинный национализм» как «сохранение своего», в отличие от национализма ложного, предполагавшего «захват чужого» (Дебольский 1916: 205).

Между тем либеральная интеллигенция обычно вкладывала в понятие «национализм» совсем иное значение, подразумевая под ним «шовинизм, узкий патриотизм, основанный на стремлении к исключительному господству собственного народа с унижением и даже истреблением всех остальных» (Толковый словарь 1905: 1284–1285); явление, которое «противоречит лучшим идеалам человечества» (Философский словарь 1911: 176). В большинстве своём, не отрицая в принципе национальной идеи, представители либерального направления русской философской мысли решительно отвергали национализм, видя в нём извращённую форму здорового национального чувства. Д. С. Мережковский предупреждал о «религиозной лжи национализма» (Религиозно-философское общество 2009: 16–24), Д. В. Философов писал о «яде» русского национализма⁶, Е. Н. Трубецкой видел в нём «новое язычество» (Национализм 2007: 218–225). Эта тенденция также нашла отражение и в текстах некоторых священнослужителей. Епископ Андрей (Ухтомский), признавая национальное самоутверждение народов непротивным христианству, понимал под национализмом его извращённую форму — «национальный эгоизм», характеризуя последний как «болезнь нации» (Андрей (Ухтомский) 1899: 204). Протоиерей Н. В. Концевич, ставший в советское время ректором Одесской духовной семинарии, говорил о безнравственности национализма, противопоставляя ему «здоровое, святое чувство любви к родине и родному православию» (Андрей (Ухтомский) 1916: 131). Протоиерей К. М. Аггеев, являвшийся членом

⁶ Философов Д. В. В чём яд национализма? // Речь. — 1911. — 23 октября.

петербургского Религиозно-философского общества, выказывал полную поддержку взглядам Мережковского на национализм, называя последний «извращённым национальным началом», «исключительным национальным эгоизмом» и явлением, «осуждённым Голгофским Крестом»⁷.

Поскольку термин «национализм» в рассматриваемый период мог наполняться самым разным содержанием и означать как чувство любви к родному народу, его истории и культуре, так и крайнюю национальную нетерпимость, самопревозношение и стремление к господству над другими, представителям Церкви, отстаивавшим право национализма на существование, приходилось всякий раз пояснять, что они имеют в виду «подлинный национализм», противопоставляя его национализму мнимому, ложному.

Национализм, которому большинство церковных авторов готовы были оказать свою поддержку, подразумевал твёрдое национальное самосознание, неразрывно связанное с православием. Такой «воцерковлённый» национализм, отмечалось в проповедях и статьях, нисколько не противоречит христианству, а наоборот, состоит у него на службе, поскольку каждый народ, будучи наделённым от Бога различными дарами, приняв православие, помогает всему человечеству приблизиться к пониманию истины. «Деятельность всех отдельных культурных народов является как бы хором, в котором каждому голосу отводится определённая партия и место, и в результате их деятельности получается единая гармония, цельная песня, т. е. общечеловеческий прогресс» (Платон (Петров) 1908: 424). Развивая эту мысль, протоиерей Е. Шероцкий писал: «...Человечество вынуждено смотреть на истину глазами народностей, и весьма понятно, что пред человечеством истина является окрашенной краской той национальности, глазами которой оно рассматривает истину. <...> Христианство, например, как Богооткровенная религия, так сказать, сверхнародна, но, во всяком случае, способы его усвоения чисто народные...» А раз так, то «во всех областях жизни мы, русские, можем быть и должны быть оригинальны, должны быть национальны»⁸. Задаваясь вопросом, вредит ли развитое национальное чувство христианской настроенности человека, один из православных пастырей отвечал: «Нет, оно никогда не мешало и не мешает человеку-националисту быть

⁷ Аггеев К. М. Национализм и религия // Биржевые ведомости. — 1914. — 9–10 декабря.

⁸ Шероцкий Е. Национальная идея как руководящее начало жизни и науки // Подолия. — 1911. — 23 декабря.

в то же время и истинным христианином. Не тем следует огорчаться, что люди национализму отводят видное место, а скорее тем, если национальное чувство у них недостаточно развито» (Л-кий 1907: 31–32). Уравнивая такие понятия, как «национальное чувство» и «национализм», архимандрит (позже — епископ) Платон (Петров) указывал на то, что все выдающиеся мыслители, писатели и религиозные деятели «возникали и вырабатывались на почве своей народности» и обогащали общечеловеческую культуру именно потому, что глубоко проникались «духом, жизнью и стремлениями народа», «воплощали в себе особенности и свойства своего народа и своего времени, но работая в чисто национальном духе и для своего народа». Но при этом священнослужитель делал важное уточнение к пониманию подлинного национализма: «Сохранять чистым и незапятнанным своё народное достоинство и уважать его в других» (Платон (Петров) 1908: 424–425).

Церковные публицисты, как правило, старались наделить русский национализм теми чертами, которые бы его облагораживали и придавали приемлемое направление для православного мировоззрения. Русский национализм становится оправданным в их глазах лишь в том случае, если его цель заключается в сохранении религиозной самобытности и «неповреждённого учения Христова», которое русский народ призван проповедовать миру. Выдающийся богослов митрополит Антоний (Храповицкий), посвятивший проблематике русского национализма несколько статей, старался направить это идейно-политическое течение в церковное русло. Решительно отвергая национализм западного образца, выросший «на началах римского язычества» и ставивший своей целью лишь «внешнее усиление государства или племени», материалистическое стремление служить «утилитарным интересам населения», архиерей противопоставлял ему иной национализм, призывая православных русских людей стремиться не к самовозвеличиванию, а к служению «высшей цели, цели святой, божественной и всемирной». «Истинный национализм» виделся владыке Антонию подчинённым религиозному идеалу и отстаивающим самобытность русской жизни. Подлинным русским националистом, согласно владыке Антонию, может считать себя лишь тот, «кто старается о таком направлении жизни народной, которое соответствовало бы нравственному сознанию или нравственному идеалу русского народа». При таком подходе, полагал он, окрепли бы и государство, и русское общество, «но цель жизни народной была бы не в самом этом благополучии,

а в достижении высших нравственных целей, благополучие же явилось бы как следствие»⁹. На том же настаивал тверской миссионер священник И. И. Ильгоровский: «Идейный национализм должен быть направлен не к достижению внешних государственных выгод, а к такому направлению жизни народной, которое соответствовало бы нравственному сознанию или религиозно-нравственному идеалу русского народа»¹⁰.

В церковной публицистике также отчётливо прослеживается стремление к отождествлению русскости и православия. Быть русским — значит быть православным; как только православная вера в народе ослабевала, отмечали церковные авторы, так он начинал утрачивать свои лучшие национальные черты, свой уникальный облик и денационализироваться. По словам священника К. Е. Добросердова, для русских людей «вера православная и родина — одно целое, вне всяких ограничений» (Добросердов 1879: 12). «Русский человек — по преимуществу христианин, — писал церковный публицист И. Меньшиков, — национальность русского, смело можно сказать, есть христианство, и притом христианство православное» (Меньшиков 1906: 356–357). На ключевую роль православия в качестве фактора русской идентичности указывал причисленный ныне к лику святых протоиерей Философ Орнатский: «Замечательное дело: в России православная вера стала служить законом русской национальности. Надо быть православным, чтобы быть русским, хотя бы этот русский был еврей или татарин. Таким образом, дело христианской миссии в России стало и делом обрусения. И это вышло не насильственно, без огня и железа, а само собою по внутренней со времени святого Владимира связи русского народа с православием. <...> ...В течение 900 лет существования христианства на Руси миллионы язычников и магометан, русских подданных, сделались русскими по вере и национальности» (Речь священника Философа Орнатского 1890: 626–627). О том же говорил и викарий Санкт-Петербургской епархии епископ Никандр (Феноменов): «Ослабление в вере православной, потеря её, измена ей — сопровождается потерей русской национальности. И, наоборот, кто в веру православную перешёл, тот русским стал. “Православный” и “русский” в народном сознании слова — однозначашие» (Никандр (Феноменов) 1913: 20).

⁹ Антоний (Храповицкий). Что значит быть русским националистом? // Киев. — 1914. — 3 января.

¹⁰ Ильгоровский И. И. Религиозно-моральные основы национализма // Колокол. — 1916. — 13 февраля.

Таким образом, понятие «русские» рассматривалось в церковной публицистике не столько с этнических позиций, сколько с религиозно-культурных; русским мало было родиться, истинно русским нужно было ещё стать, причём стать русскими при желании могли и представители иных народов, принявшие православие и русскую культуру.

Вместе с тем среди церковных авторов были и те, кто категорически не соглашался с отождествлением православия и русской народности. Так, профессор МДА М. М. Тареев утверждал, что христианство, открывшись миру «как абсолютная духовная религия», является антитезой «иудаистическому национализму», и если «еврейский религиозный национализм представляет собою самую высшую ступень религии земной, ограниченной», то евангельское христианство — это религия «чисто-небесная», «представляющая в религиозной эволюции тот же момент, что зарождение крылатой бабочки из ползающей личинки». Считая, что Ф. М. Достоевский и его последователи-почвенники, руководствовавшиеся принципом, что «не православный не может быть русским»¹¹, переоценили религиозное значение народности, Тареев полагал, что писатель говорил о православии русского народа «всё то, что можно сказать о древней еврейской религии». «Смело можно сказать, — заключал он, — что Достоевский в понимании православия русского народа стоит на высоте древних еврейских пророков, которые предназначали еврейскому народу великую миссию — благовествовать всему миру мир, правду и спасение... Но и высота еврейских пророков есть относительная высота, неизмеримо превзойдённая в Евангелии. И еврейские пророки не могли стать выше той ограниченности, которая существенно заключалась в самой идее народной богоизбранности. <...> И Достоевский стоит на высоте еврейских пророков, а не на высоте Евангелия» (Тареев 1908: 176, 293–295).

Но в большинстве случаев, задаваясь вопросом, в каком соотношении находятся религия и национальность, церковные публицисты и православные священнослужители приходили к выводу об их тесной взаимосвязи. Епископ Андрей (Ухтомский) отмечал в одной из своих ранних работ, что христианство не может относиться к национальному самоутверждению народов с безусловным отрицанием. При этом, признавая естественное *право* народов на национальную самобытность, будущий владыка не ставил им её в христианскую *обязанность*, приводя в пример

¹¹ Фраза, приписанная Ф. М. Достоевским герою своего романа «Бесы» Н. В. Ставрогину.

подвижников благочестия, которые были настолько поглощены исполнением своего христианского долга, что отрицали для себя какие-либо права. Отдавая себе отчёт в утопичности надежд на уподобление целых народов христианским аскетам и на появление в обозримом будущем на земле лишённого борьбы народов за свои права наднационального «Царства Божия», Андрей (Ухтомский) приходил к выводу, что национальное самоутверждение должно учитываться христианской политикой как факт, «которого не следует отрицать, но на основе которого надо строить» (Андрей (Ухтомский) 1899: 199).

Но вместе с тем в работах представителей Церкви нередко указывалось и на то, что «было бы величайшей ошибкой утверждать, что национализм тождественен с православием»¹². «Пред православной Церковью одинаково равны и русский, и румын, и грузин, и серб, и с этой точки зрения православие не может быть названо силой национализирующей», — отмечал один из пастырей. Но тем не менее, добавлял он далее, «в интересах русской православной Церкви будить национальное русское самосознание, ибо с падением этого самосознания пострадает и духовенство»¹³.

Как бы подводя итог дискуссии о допустимости для православного христианина национальных устремлений, профессор МДА Д. И. Введенский писал: «...Христианство <...> осудило национальный эгоизм и признало национальную самобытность» (Введенский 1901: 375). «... Возможен ли в христианине национализм? Да, возможен, но только он опирается не на физическое родство, не на территориальное сожителство, не на связи государственно-общественные, а исключительно на религиозные упования, на единство с народом своим в Боге, — развивал эту мысль протоиерей Н. Г. Буткин. — С положительной стороны религиозный национализм будет осуществлением любовного желания, чтобы в братьях по плоти отобразился полнее Христос, его благодатное Царство, с отрицательной — он выразится в отстаивании народного самосознания, народных упований, народной святыни от посягательства других народов, кои на место Истины Божией думают поставить свою человеческую правду» (Буткин 1914: 1092). Представляется, что под этими высказываниями могли бы подписаться подавляющее большинство представителей священнослужителей и православных учёных-богословов рассматриваемого периода.

¹² М. С. Национализм и православие // Подолия. — 1910. — 18 апреля.

¹³ Там же.

Но вместе с тем церковные авторы не закрывали глаза и на то, что в практическом своём воплощении национальная идея нередко оборачивается злом и может становиться силой, недружественной, а порой и откровенно враждебной христианству. Ещё в 1871 г. архимандрит (позже — епископ) Анастасий (Опоцкий), выступая против чрезмерного усердия русификаторов в Западном крае, указывал на то, что попытки заставить бывших униатов, перешедших в православие, обустроить обрядовую сторону их религиозной жизни по-русски, «не терпя здесь ничего непривычного для слуха и глаза великорусского человека», приносят только вред. Считая, что «сам Бог освящает национальное начало в религиозной жизни народов», церковный публицист в то же время напоминал, как ложно поняты патриотизм и национализм привели иудеев к неприятию Христа и отчуждению от других народов, а католических лидеров Польши — к религиозному фанатизму и нетерпимости, и предупреждал, что опасность превращения религии исключительно в инструмент национальной политики может грозить и русским националистам, если они будут видеть в православии лишь «русскую народную веру». Критикуя рьяных русификаторов, зачастую не проявлявших религиозной ревности в личной жизни, Анастасий (Опоцкий) писал: «Понятно <...> хлопотливое радение некоторых патриотов о православии — *для народа, с полным нерадением о нём для себя*: какое самоотвержение!.. Понятно и это удивительное, исчезающее, как дым, явление даже неправославных ревнителей православия, никогда и не думавших принимать его, а хлопотавших о нём — Бог весть почему только для народа, который благоразумно давал им наставление, подобное словам Св. Писания: *врачу исцелися сам!*.. Понятно и это блестящее многолюдство в храмах в праздники гражданские и малолюдство — в праздники церковные... Можно бы ещё указать немало и других несообразностей, истекающих из указанного источника; но не довольно ли и этих примеров, чтобы понять, какое болезненное направление может получить религиозная жизнь, какую пустотой отзываются и благовидные её проявления, когда святое дело религии подчиняется мирскому делу, для которого, нужно заметить, от этого нет ни малейшей пользы» (Анастасий (Опоцкий) 1871: 228).

Протоиерей Е. З. Капралов в связи с этим отмечал, что если между национальным самоутверждением и христианством возникает конфликт, то причина его кроется в ошибочном понимании либо первого, либо второго (Капралов 1892: 271). При абсолютизации национального

начала неверно понятая национальная идея вступает в конфликт с христианским вероучением, которое начинает приноситься в жертву чисто земным интересам, но и при ошибочном толковании христианства, ведущем к «прямолинейному космополитизму», начинается вредное для дела Церкви игнорирование национальных особенностей. Как отмечал священник В. Никольский, история знает немало примеров, когда Церковь поглощала национальность и когда национальность заслоняла Церковь, ставя «временные и чисто случайные интересы нации <...> выше вечных задач Церкви». И в том и другом случае допускалась ошибка, так как подлинные церковность и народность должны находиться в гармонии, сохраняя свою полную неприкосновенность. В качестве примера такой гармонии пастырь приводил «духовно-телесный состав человека»: «Благополучие жизни последнего зависит от гармоничного состояния души и тела. Душа, одухотворяя тело, живёт своей жизнью, нисколько не мешая ему. И правильное развитие государственно-общественной жизни русского народа обуславливается правильным взаимоотношением Церкви и русской национальности»¹⁴. Священник В. М. Пестряков, неоднократно выступавший в печати как сторонник русского национализма, вместе с тем отмечал, что «национализм, как всякое чувство, может извращаться, идти по ложным путям, принимать уродливые формы»¹⁵. Андрей (Ухтомский), в свою очередь, признавая то зло, которое нередко бывает следствием национального самоутверждения, писал, что «не существует такого явления в мире, где человек *не мог бы* проявить свою злую волю и *не проявил бы её*». А потому задача Церкви не отвергать национальные устремления как нечто изначально злое, а бороться со злым в этих устремлениях; «*не ломать то, чего не умеешь заменить лучшим, не забывая, разумеется, что замена худшего лучшим есть то, к чему естественно стремиться*» (Андрей (Ухтомский) 1899: 207).

В этом плане одной из проблем, заставлявших церковных авторов вновь и вновь возвращаться к дискуссии о русском национализме, стала его секуляризация, уподобление национализму западноевропейскому, становившемуся всё более далёким в своих устремлениях от христианских идеалов. Протоиерей И. И. Восторгов в начале XX в. с сожалением констатировал, что патриотизм и национализм всё чаще понимаются «в смысле

¹⁴ Никольский В. Церковь и национальность // Колокол. — 1916. — 17 января.

¹⁵ Пестряков В. М. Национализм и русское православное духовенство // Руководство для сельских пастырей. — 1912. — № 4. — С. 98.

европейском, то есть, в сущности, в смысле языческом». Национализм, основанный исключительно на привязанности к своему только потому, что это — своё, является национализмом «животным, зоологическим», считал пастырь, противопоставляя такому ложно понятому национализму «воцерковлённый национализм», который должен являться не целью, а средством в деле служения «Богу, Христу, Церкви, истине, православию, спасению мира и человечества»¹⁶. Если же рост русского национального сознания пойдёт мимо Церкви, заключал он, то такой национализм будет «эгоистическим, бездушным и сильным только на время», отдающим предпочтение временного вечному (Восторгов 1911: 587).

Практически все церковные авторы, как сторонники, так и противники русского национализма, единодушно выступали с критикой национального эгоизма. Но если для первых национальный эгоизм представлялся извращённой формой национализма (под которым нередко понималась национальная самобытность, а не политическая идеология), то для вторых эти понятия были тождественны. Проявления национального эгоизма, как уже отмечалось выше, виделись многим православным пастырям в первую очередь в жизни Западной Европы. Епископ Анастасий (Опоцкий) утверждал, что у «народов Запада преобладает национальный эгоизм, в последнее время до того развившийся, что Западная Европа в этом отношении сильно напоминает древний языческий мир», отмечая, что «русскую христиански настроенную душу не удовлетворит то счастье, которое определяется личными либо национальными интересами» (Анастасий (Опоцкий) 1881: 196). «Существенное различие патриотизма русского, да и вообще патриотизма восточных народов и культур от патриотизма племён и государств западных, выросших на началах римского язычества, заключается в том, что для последних самосохранение и внешнее усиление государства или племени является конечным предметом их вожделений, высшею целью их деятельности. Высока ли такая цель? Что представляет она собой, как не расширенное себялюбие, как не стадный эгоизм?» — писал в свою очередь митрополит Антоний (Храповицкий) (Антоний (Храповицкий) 1909: 1016). Митрополит Евлогий (Георгиевский) обращал внимание на то, что иногда здоровая национальная идея «извращается в идею шовинистическую» и «переходит как бы в некоторый

¹⁶ Восторгов И. И. 6 декабря 1911 года // Патриот. — 1911. — 6 декабря.

психоз»¹⁷. Правда, подобное перерождение «здоровой» национальной идеи в «нездоровую» он видел не у русских, а у поляков.

Впрочем, видя вестернизацию русского общества, представители Церкви выражали обеспокоенность и за русский народ. Священник И. И. Ильигорский сетовал, что, вопреки церковному взгляду на национальную самобытность, «иной национализм проповедуется ныне в светской периодической литературе», а его поборники «не хотят знать религиозных и иных высших целей жизни и сводят его исключительно к достижению условий русской жизни, благоприятствующих удовлетворению только интересов животной стороны человечества и, в частности, народа русского». Национализм «животный» и «зоологический» пастырь называл беспринципным и чуждым истинному русскому духу, призывая русский народ помнить, что стремиться он должен, прежде всего, к служению правде Христовой, а не к «блеску внешних условий жизни»¹⁸.

Архиепископ Никанор (Каменский) призывал русский народ «держаться своей национальности», но быть чуждыми «узкой исключительно» (Никанор (Каменский) 1905: 396). Епископ Димитрий (Сперовский) увещевал избегать пристрастия в оценке своего народа и не уподобляться неразумным родителям, которые видят в своих детях исключительно достоинства, а в чужих — одни недостатки, и, любя свой народ, как минимум уважать и другие (Димитрий (Сперовский) 1899: 719). Архимандрит Платон (Петров), говоря об извращении национальной идеи, осуждал «крайний национализм, называемый шовинизмом, квасным патриотизмом» и, рассуждая о «здоровом национализме», указывал, что он должен быть чужд «национального эгоизма, когда народное счастье создается на несчастьи других, а также далёк и от <...> национального самообольщения, когда народ закрывает глаза на свои недостатки и хвалит всё своё только потому, что оно своё, а не чужое» (Платон (Петров) 1908: 425). Чтобы избежать «лженационализма», который может заразить каждый народ, священник К. М. Ветлин призывал всегда помнить, что «наш русский дух в историческом своём развитии воспитан на началах евангельской любви и правды» (Ветлин 1915: 465).

¹⁷ Государственная дума. Созыв III. Сессия I. Заседание 58. 2 мая 1908 г. СПб., 1908. Ч. 2. Стб. 2712.

¹⁸ Ильигорский И. И. Религиозно-моральные основы национализма // Колокол. — 1916. — 18 февраля.

* * *

Подводя итог, можно отметить, что большинство церковных авторов сходились во мнении, что в несовершенной земной жизни христианство и национализм обречены на сосуществование, и задача Церкви облагораживать, направлять и приближать к христианскому идеалу национальные устремления различных народов. Служа идее всечеловечества, считали они, Церковь не отрицает, что различные национальные культуры могут своими путями двигаться к общей цели — богопознанию, и именно в этой «цветущей сложности» заключается богатство и разнообразие церковной жизни. Не видели церковные публицисты и противоречия евангельским заветам в том, чтобы проявлять по отношению к своему народу любовь большую, нежели к другим. Соглашаясь с тем, что христианство призывает любить всё человечество без различия рас и национальностей, многие авторы отмечали, что предпочтительная, «добавочная» любовь к своему отечеству и народу также естественна и угодна Богу, как и особая любовь к своим ближайшим родственникам. Более того, эта предпочтительная любовь к своим, если в ней нет пренебрежения к чужим и возвышения над другими, является как бы ступенью на пути к следующему этапу духовного роста — любви всеобщей. Как Христос совмещал особую заботу о еврейском народе с любовью ко всему человечеству, так и Церковь Христова, являясь сверхнациональной в вопросах веры и спасения, может быть национальной в делах мирских, проявляя особую пастырскую заботу о народах, которые окормляет.

Вместе с тем важно отметить, что, рассуждая о национализме, многие церковные публицисты конца XIX — начала XX в. вкладывали в это понятие не тот смысл, которым обычно наделяют его современные учёные, политики и журналисты. Отвергая с христианских позиций воинствующий, «языческий», секулярный национализм, ставящий своей целью лишь земное преуспеяние народа, они защищали национализм, заключавшийся в праве народов (в данном случае русского) на свой особый духовный путь, культурную и государственную самобытность и самостоятельность. При этом особо подчёркивалось, что «правильный национализм» должен не только «любовно, законно, по-братски относиться ко всем национальностям», но и, главное, подчиняться христианской идее, а не преобладать над ней и не претендовать на главенствующее значение в жизни христианского общества.

Сведения об авторе:

Иванов Андрей Александрович — доктор исторических наук, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7-9, e-mail: andrey.a.ivanov@spbu.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Алексий (Дородницын). Полное собрание сочинений : в 2 т. — Саратов, 1915. — Т. 2. — 304 с.

Анастасий (Опоцкий). О том, что мы должны неизменно хранить православие как вернейшее и совершеннейшее исповедание Богооткровенной истины и как лучшее достояние русского народа // Минские епархиальные ведомости. — 1881. — № 7. — С. 181–198.

Анастасий (Опоцкий). Взгляд на дело распространения и утверждения православия в Западном крае России: (В память воссоединения униатов с Православною Церковью) // Минские епархиальные ведомости. — 1871. — № 29. — С. 226–230.

Андрей (Ухтомский). Национальное обособление христианских народов и историческая задача церкви // Богословский вестник. — 1899. — Т. 2. — № 6. — С. 194–208.

Андрей (Ухтомский). Об основании Восточно-русского общества // Уфимские епархиальные ведомости. — 1916. — № 4. — С. 131–133.

Антоний (Храповицкий). О национализме и патриотизме // Волынские епархиальные ведомости. — 1909. — № 51–52. — С. 1015–1022.

Беляев В. А. Национализм, война и христианство. — Петроград : Тип. М. Меркушева, 1915. — 38 с.

Бронзов А. А. Предосудителен ли «национализм»? // Церковный вестник. — 1915. — № 2. — С. 40–44.

Буткевич Т. И. Задачи русского народного самосознания // Колокол. — 1911. — 5, 9 февраля.

Буткин Н. Г. Уроки войны // Екатеринбургские епархиальные ведомости. — 1914. — № 49. — С. 1085–1093.

Введенский Д. И. Общехристианское единение и национальная самобытность народов // Вера и Церковь. — 1901. — Кн. 3. — С. 364–382.

Ветлин К. М. Голгофа и воскресение // Тверские епархиальные ведомости. — 1915. — № 30. — С. 563–567.

Восторгов И. И. Верность призванию // Владивостокские епархиальные ведомости. — 1911. — № 18. — С. 578–588.

Дебольский Н. Г. Начало национальностей в русском и немецком освещении // Журнал Министерства народного просвещения. — 1916. — Февраль. — С. 183–207.

Диаконов Г. П. Слово в день рождения благочестивейшей Государыни, Императрицы Марии Александровны и тезоименитств благоверных Государей, Великих князей Николая Николаевича и Николая Николаевича // Черниговские епархиальные известия. — 1865. — № 17. — С. 525–534.

Димитрий (Сперовский). О любви к отечеству // Новгородские епархиальные ведомости. — 1899. — № 11. — С. 717–722.

Добросердов К. Славяно-русская цивилизация и православие // Астраханские епархиальные ведомости. — 1879. — № 1. — С. 9–12.

Е. Н. [Никанор (Каменский)]. Народность и космополитизм // Гродненские епархиальные ведомости. — 1905. — № 13. — С. 385–396.

Иванов А. А. Проблематика русского национализма в церковной публицистике второй половины XIX — начала XX в. // Тетради по консерватизму. — 2020. — № 1. — С. 176–196.

Капралов Е. З. Национальность и христианство // Ставропольские епархиальные ведомости. — 1892. — № 10. — С. 269–274.

Л-кий П. [Левитский П. А.?] Духовенство и национальный вопрос // Киевские епархиальные ведомости. — 1907. — № 2. — С. 29–36.

Лужецкий Д. Г. Слово в день рождения благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича // Калужские епархиальные ведомости. — 1898. — № 10. — С. 337–342.

Меньшиков И. К вопросу о народной школе // Православная Подолия. — 1906. — № 5–6. — С. 356–357.

Металлов В. О национализме и церковности в русской духовной музыке: (Памяти патриарха Гермогена и архимандрита Дионисия). — М. : Рус. печатня, 1912. — 15 с.

Национализм. Poleмика 1909–1917 / сост. М. А. Колеров. — М. : Модест Колеров, 2015. — 303 с.

Никандр (Феноменов). Слово в день празднования 200-летия Александро-Невской лавры, 30-го августа 1913 года // Известия Санкт-Петербургской епархии. — 1913. — № 17–18.

Никон (Рождественский). Мои дневники. — Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1914. — Вып. 1. 1910. — С. 19–22.

Пестряков В. М. Национализм и русское православное духовенство // Руководство для сельских пастырей. — 1912. — № 3. — С. 62–68.

Платон (Петров). Национальная идея и её значение в деле культурного развития народов // Холмская церковная жизнь. — 1908. — № 11. — С. 419–425.

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 и др. — СПб. : Владимир Даль, 2021. — 799 с.

«Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания / сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. — СПб. : Владимир Даль, 2012. — 750 с.

Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде), 1907–1917 : история в материалах и документах : в 3 т. / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. — М. : Русский путь, 2009. — Т. 3. 1914–1917. — 656 с.

Религия и национализм / под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. — М. : Изд-во ББИ, 2021. — 221 с.

Речь священника Философа Орнатского // Киевские епархиальные ведомости. — 1890. — № 28. — С. 624–631.

Розанов Н. Любовь к отечеству с христианской точки зрения // Московские церковные ведомости. — 1896. — № 2. — С. 15–19.

Тареев М. М. Основы христианства : Система религиоз. мысли : в 5 т. — Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1908. — Т. 4. — 421 с.

Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. — 3-е изд., испр. и знач. доп. — СПб. ; М. : Т-во М. О. Вольф, 1905. — Т. 2. — 2030 стб.

Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / под ред. Э. Л. Радлова. — СПб. : Брокгауз-Ефрон, 1911. — 284 с.

Фокин И. Русское национальное самосознание в наши дни // Енисейские епархиальные ведомости. — 1906. — № 12. — С. 440–444.

Церковное осмысление национализма: pro et contra / А. А. Иванов, И. В. Амбарцумов, В. В. Калиновский [и др.] // Православная церковь и русский национализм (вторая половина XIX — начало XX века) : Антология. — СПб. : Владимир Даль, 2021. — С. 5–98.

Orthodox Church and Russian Nationalism in the Second Half of the 19th Century and Early 20th Century

A. A. Ivanov

INSTITUTE OF HISTORY OF SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY,
SAINT PETERSBURG, RUSSIA

Abstract. The article is based on the pre-revolutionary journalism. It reveals the attitude of Orthodox church authors of the second half of the 19th century and early 20th century to a number of subjects related to the problems of the Russian nationalism. The traditionally high interest of the Russian society in general and Orthodox Christians in particular in the attitude of the Russian Orthodox Church to nationalism in its various manifestations accounts for the relevance of the publication. Considering the return of the modern church journalism to the same range of problems that concerned representatives of the Orthodox clergy, theologians, missionaries and teachers of theological schools in the pre-revolutionary period, it would seem that an appeal to the historical experience of their understanding is fairly significant and essential. The article examines the ways in which church authors used to understand the nationalism, their ideas about its place in the life of an Orthodox Christian, along with its challenges and threats. It is noted that although the Orthodox Church did not have a single and consistent view of the nationalism, most church authors tried to give this phenomenon a direction that would not contradict the gospel teaching and could become a constructive and creative factor for the Russian

life. At the same time, it is noted that, when discussing the nationalism, church authors of the second half of the 19th century and early 20th century often gave this concept a meaning different from that of modern scientists, politicians and journalists. Standing at the Christian viewpoint, church authors rejected the militant, “pagan”, secular kind of the nationalism that involved only the earthly prosperity of the people. They supported another kind of nationalism consisting in the right of peoples to a special spiritual path, cultural and state identity and independence.

Keywords: Russian Orthodox Church, Orthodox clergy, Russian nationalism, nation, nationality, Russian Empire.

For citation: Ivanov A. A. (2021). Orthodox Church and Russian Nationalism in the Second Half of the 19th Century and Early 20th Century. *Orthodoxia*, (4), 60–83. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-60-83

About the author:

Andrey A. Ivanov — Doctor of Historical Sciences, Professor, Institute of History, Saint Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya naberezhnaya, Saint Petersburg, Russia, 199034, e-mail: andrey.a.ivanov@spbu.ru

REFERENCES:

Aleksy, (Dorodnitsyn). (1915). *Complete Works in 2 volumes* (Vol. 2). Saratov. [In Russian].

Anastasy, (Opotsky). (1871). Vzgliad na delo rasprostraneniia i utverzhdeniia pravoslaviia v Zapadnom krae Rossii: (V pamiat' vossoedineniia uniatsv s Pravoslavnoi Tserkov'iu) [A Look at the Spread and Establishment of Orthodoxy in the Western Territory of Russia: (In Memory of the Reunification of the Uniates with the Orthodox Church)]. *Minskije eparkhial'nye vedomosti*, (29), 226–230. [In Russian].

Anastasy, (Opotsky). (1881). O tom, chto my dolzhny neizmenno khranit' pravoslavie kak verneishee i sovershenneishee ispovedanie Bogotkrovennoi istiny i kak luchshee dostoianie russkogo naroda [That We Must Invariably Preserve Orthodoxy as the Truest and Most Perfect Confession of God-Revealed Truth and as the Best Asset of the Russian People]. *Minskije eparkhial'nye vedomosti*, (7), 181–198. [In Russian].

Andrei, (Ukhtomsky). (1916). Ob osnovanii Vostochno-russkogo obshchestva [On the Founding of the East Russian Society]. *Ufimskie eparkhial'nye vedomosti*, (4), 131–133. [In Russian].

Andrei, (Ukhtomsky). (1899). Natsional'noe obosoblenie khris-tianskikh narodov i istoricheskaya zadacha tserkvi [National Separation of Christian Peoples and the Historical Task of the Church]. *Bogoslovskii vestnik*, 2(6), 194–208. [In Russian].

Antonii, (Khrapovitsky). (1909). O natsionalizme i patriotizme [On Nationalism and Patriotism]. *Volynskie eparkhial'nye vedomosti*, (51–52), 1015–1022. [In Russian].

Beliaev, V. A. (1915). *Natsionalizm, voina i khristianstvo* [Nationalism, War and Christianity]. Petrograd: Tip. M. Merkusheva. [In Russian].

Bronzov, A. A. (1915). Predosuditelen li “natsionalizm”? [Is “Nationalism” Reprehensible?]. *Tserkovnyi vestnik*, (2), 40–44. [In Russian].

Butkevich, T. I. (1911). Zadachi russkogo narodnogo samosoznaniia [The Tasks of Russian National Identity]. *Kolokol*, (5th and 9th of February). [In Russian].

Butkin, N. G. (1914). Uroki voiny [Lessons of War]. *Ekaterinburgskie eparkhial'nye vedomosti*, (49), 1085–1093. [In Russian].

Dobol'sky, N. G. (1916). Nachalo natsional'nosti v russkom i nemetskom osveshchenii [The Beginning of Nationalities in Russian and German Coverage]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosvetsheniia*, (February), 183–207. [In Russian].

Diakonov, G. P. (1865). Slovo v den' rozhdeniia blagochestiveishei gosudaryni, imperatritsy Marii Aleksandrovny i tezoimenitstv blagov-ernykh gosudarei, velikikh kniazei Nikolaia Nikolaevicha i Nikolaia Nikolaevicha [Word on the Birthday of the Most Pious Her Majesty the Empress Maria Alexandrovna and the Namesakes of the Right-Believing Sovereigns, Grand Dukes Nikolai Nikolaevich and Nikolai Nikolaevich]. *Chernigovskie eparkhial'nye izvestiia*, (17), 525–534. [In Russian].

Dimitrii, (Sperovskii). (1899). O liubvi k otechestvu [On Love for the Country]. *Novgorodskie eparkhial'nye vedomosti*, (11), 717–722. [In Russian].

Dobroserdov, K. (1879). Slaviano-russkaia tsivilizatsiia i pravoslavie [Slavic-Russian Civilization and Orthodoxy]. *Astrakhanskii eparkhial'nye vedomosti*, (1), 9–12. [In Russian].

E. N. [Nikanor (Kamenskii)]. (1905). Narodnost' i kosmopolitizm [Nationality and Cosmopolitanism]. *Grodzenskie eparkhial'nye vedomosti*, (13), 385–396. [In Russian].

Filosofskii slovar' logiki, psikhologii, etiki, estetiki i istorii filosofii [Philosophical Dictionary of Logic, Psychology, Ethics, Aesthetics and History of Philosophy]. (1911). Saint Peterburg: Brokgauz-Efron. [In Russian].

Fokin, I. (1906). Russkoe natsional'noe samosoznanie v nashi dni [Russian National Identity Today]. *Eniseiskie eparkhial'nye vedomosti*, (12), 440–444. [In Russian].

Ivanov, A. A. (2020). Problematika russkogo natsionalizma v tserkovnoi publitsistike vtoroi poloviny XIX — nachala XX vv. [The Problems of Russian Nationalism in Church Journalism of the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries]. *Tetrad' po konservatizmu*, (1), 176–196. [In Russian].

Kapralov, E. Z. (1892). Natsional'nost' i khristianstvo [Nationality and Christianity]. *Stavropol'skie eparkhial'nye vedomosti*, (10), 269–274. [In Russian].

L-ky, P. [Levitsky P. A.?]. (1907). Dukhovenstvo i natsional'nyi vopros [The Clergy and the National Question]. *Kievskie eparkhial'nye vedomosti*, (2), 29–36. [In Russian].

Luzhetsky, D. G. (1898). Slovo v den' rozhdeniia blagochestiveishego Gosudaria Imperatora Nikolaia Aleksandrovicha [Word on the Birthday of the Most Pious His Majesty the Emperor Nikolai Alexandrovich]. *Kaluzhskie eparkhial'nye vedomosti*, (10), 337–342. [In Russian].

Men'shikov, I. (1906). K voprosu o narodnoi shkole [On the Issue of Public School]. *Pravoslavnaia Podoliia*, (5–6), 356–357. [In Russian].

Metallov, V. (1912). *O natsionalizme i tserkovnosti v russkoi dukhovnoi muzyke: (Pamiati patriarkha Germogena i arhimandrita Dionisiia)* [On Nationalism and Churchness in Russian Sacred Music: (In Memory of Patriarch Hermogenes and Archimandrite Dionysius)]. Moscow: Rus. pechatnia. [In Russian].

Natsionalizm. Polemika 1909–1917. [Nationalism. Polemic of 1909–1917]. (2015). Moscow: Modest Kolerov. [In Russian].

Nikandr, (Fenomenov). (1913). Slovo v den' prazdnovaniia 200-letia Aleksandro-Nevskoi lavry, 30-go avgusta 1913 goda [Word on the Day of the Celebration of the 200th Anniversary of the Alexander Nevsky Lavra, August 30, 1913]. *Izvestiia Sankt-Peterburgskoi eparkhii*, (17–18). [In Russian].

Nikon, (Rozhdestvensky). (1914). *Moi dnevniki* [My Diaries]. (Vol. 1: 1910, pp. 19–22). Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoi lavry. [In Russian].

Pestriakov, V. M. (1912). Natsionalizm i russkoe pravoslavnoe dukhovenstvo [Nationalism and the Russian Orthodox Clergy]. *Rukovodstvo dlia sel'skikh pastyrej*, (3), 62–68. [In Russian].

Platon, (Petrov). (1908). Natsional'naia ideia i ee znachenie v dele kul'turnogo razvitiia narodov [The National Idea and Its Significance in the Cultural Development of Peoples]. *Kholmkaia tserkovnaia zhizn'*, (11), 419–425. [In Russian].

Pravoslavnaia tserkov' i russkii natsionalizm (vtoraia polovina XIX — nachalo XX veka) [The Orthodox Church and Russian Nationalism (Second Half of the 19th — early 20th Centuries)]. (2021). Saint Peterburg: Vladimir Dal'. [In Russian].

“Preemstvo ot ottsov”: Konstantin Leont'ev i Iosif Fudel'. *Perepiska. Stat'i. Vospominaniia* [“Succession from the Fathers”: Konstantin Leontiev and Iosif Fudel. Correspondence. Articles. Memories]. (2012). Saint Peterburg: Vladimir Dal'. [In Russian].

Rech' sviashchennika Filosoфа Ornatskogo [Speech of the Priest Philosopher Ornatsky]. (1890). *Kievskie eparkhial'nye vedomosti*, (28), 624–631. [In Russian].

Religiia i natsionalizm [Religion and Nationalism]. (2021). Moscow: Izd-vo BBI. [In Russian].

Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde), 1907–1917: istoriia v materialakh i dokumentakh: v 3 t. [Religious-Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd), 1907–1917: History in Materials and Documents: in 3 vol.]. (2009). (Vol. 3: 1914–1917). Moscow: Russkii put'. [In Russian].

Rozanov, N. (1896). *Liubov' k otechestvu s khristianskoi tochki zreniia* [Love for the Fatherland from a Christian Perspective]. *Moskovskie tserkovnye vedomosti*, (2), 15–19. [In Russian].

Tareev, M. M. (1908). *Osnovy khristianstva: Sistema religioznoi mysli*. [Basis of Christianity: The System of Religious Thought]. (Vol. 4). Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoi lavry. [In Russian].

Tolkovi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka Vladimira Dalia [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language by Vladimir Dahl]. (1905). (Vol. 2). SPb. ; Moscow: T-vo M. O. Vol'f. [In Russian].

Tserkovnoe osmyslenie natsionalizma: pro et contra [Church Understanding of Nationalism: Pro et Contra]. (2021). In *Pravoslavnaia tserkov' i russkii natsionalizm (vtoraia polovina XIX — nachalo XX veka): Antologiiia* [Orthodox Church and Russian Nationalism (Second Half of the 19th — Early 20th Century): Anthology] (pp. 5–98). Saint Peterburg: Vladimir Dal'. [In Russian].

Vetlin, K. M. (1915). *Golgofa i voskresenie* [Golgotha and Resurrection]. *Tverskie eparkhial'nye vedomosti*, (30), 563–567. [In Russian].

Vostorgov, I. I. (1911). *Vernost' prizvaniu* [Loyalty to Vocation]. *Vladivostokskie eparkhial'nye vedomosti*, (18), 578–588. [In Russian].

Vvedensky, D. I. (1901). *Obshchekhristianskoe edinenie i natsional'naia samobytnost' narodov* [Common Christian Unity and National Identity of Peoples]. *Vera i Tserkov'*, (3), 364–382. [In Russian].

И. В. Омелянчук

МОСКОВСКИЙ ГОРОДСКОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ,
МОСКВА, РОССИЯ

Монархическое (черносотенное) движение в России в 1905–1917 гг.

Аннотация. Правые партии в России возникли как реакция консервативно настроенных слоёв населения на развитие революционного движения. Они сыграли заметную роль в событиях 1905–1907 гг., встав на защиту самодержавия. Монархическое движение объединяло представителей всех сословий и стало самым массовым политическим движением в России в межреволюционный период. Черносотенная идеология критиковала проекты как социалистического, так и либерально-буржуазного переустройства России и, опираясь на традиционные политические и нравственные ценности, в первую очередь христианские, предлагала свой собственный вариант некапиталистического развития страны. При этом в идеологических конструкциях правых заметное место занимал антисемитизм, что не могло не сказаться на политическом имидже монархистов. После победы над революцией 1905–1907 гг. политическая активность правых существенно снижается, чему в немалой степени способствовало правительство, незаинтересованное в существовании неконвенциональной политической силы, стремящейся к реставрации «доманифестного» (абсолютистского) режима. Сыграли свою роль также раздоры и склоки в монархическом лагере, вызванные столкновением личных амбиций правых деятелей, пассивностью партийных масс, не видевших смысла в продолжении политической деятельности после окончания революционной «смуты», финансовыми затруднениями и т. п. Всплеск активности правых, вызванный началом Первой мировой войны, не изменил эту тенденцию в целом, и в феврале 1917 г. переживавшие упадок

малочисленные, разрозненные правые организации не сумели ничего противопоставить революционной буре и без боя сошли с исторической сцены.

Ключевые слова: Российская империя, самодержавие, монархические партии, консерваторы, Союз Русского Народа.

Для цитирования: Омелянчук И. В. Монархическое (черносотенное) движение в России в 1905–1917 гг. // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 84–108. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-84-108

До последней четверти XIX столетия русский консерватизм представлял собой лишь идейное течение в отечественной общественной мысли, а его представители (М. М. Щербатов, Н. М. Карамзин, М. П. Погодин, славянофилы и др.) были весьма далеки от практической политической деятельности, предпочитая посвящать своё время философскому осмыслению проблемы бытия российского государства.

Однако процессы модернизации, точнее даже вестернизации, развернувшиеся в стране после Великих реформ 60–70-х гг. XIX в., значительно изменили социально-экономическую систему России, поставив на повестку дня вопрос и о политическом обновлении Российской империи. Такое развитие событий побудило правых публицистов, ведущую роль среди которых играли М. Н. Катков и К. П. Победоносцев, поднять голоса в защиту традиционных политических ценностей России. А в начале нового века приближающиеся раскаты революции побудили российских консерваторов покинуть свои уютные кабинеты в дворянских усадьбах и редакциях консервативных газет и с головой окунуться в неведомую для них ранее политическую борьбу. Начали возникать монархические партии и союзы — консервативное движение вступило в стадию институционализации, получив при этом от своих идеологических визави собственное имя — «Чёрная сотня».

Политические оппоненты правых использовали слово «черносотенец» в качестве бранного ярлыка. Но сами монархисты не отказывались от этого наименования, считая его почётным, и усматривали прямую связь между народным ополчением 1612 г. (основу которого составляли городские торгово-ремесленные объединения, нёсшие государево тягло, — «чёрные

сотни») и консервативными партиями начала XX в. Так, один из авторов «Московских ведомостей», скрывший своё имя за псевдонимом «Борец» (возможно, главный редактор газеты и председатель Русской монархической партии В. А. Грингмут), в статье с говорящим названием «Итоги кровавых дней» писал: «...я считаю за честь, что я принадлежу к “чёрной сотне”»¹.

Первой общественной организацией, вставшей на защиту монархии, стало «Русское собрание» (РС), «открывшее свои действия» 26 января 1901 г. В его составе доминировали представители столичной интеллигенции с аристократическими корнями и высшего чиновничества. На начальном этапе своего существования РС не ставило перед собой политических задач, сосредоточив свои усилия на культурно-просветительской деятельности. Но усиление революционного движения побудило «Собрание» прийти «на помощь ясно осознаваемой всеми русскими людьми потребности объединения для дружного отпора всё растущей смуте»² и стать полноценной политической партией. В правом лагере РС играло роль интеллектуального штаба вплоть до января 1914 г., когда оно в силу ряда причин вновь отказалось «от участия в жизни политических партий и возвратилось к своему первоначальному уставу» (Правые партии. Документы и материалы 1998: 12).

Вслед за правой интеллигенцией в рамках созданного в Москве в апреле 1905 г. Союза русских людей (СРЛ) объединились и дворяне (Левицкий 1914: 361). С ноября 1905 г. этой организацией руководил князь А. Г. Щербатов. И хотя он пользовался известным авторитетом в правом движении и был избираем почётным председателем нескольких региональных и всероссийских монархических съездов, про руководимый им Союз этого сказать нельзя. Единого руководящего органа СРЛ не имел, поэтому связь между отделами была весьма условной. Со временем почти все местные организации Союза стали самостоятельными. Практически одновременно с СРЛ «для борьбы с боевой партией конституционалистов» возникла и Русская монархическая партия (РМП)³. Организационным центром её формирования стала газета «Московские ведомости», редактируемая В. А. Грингмутом, избранным председателем партии. С 1908 г. партия стала именоваться Русский монархический союз (РМС).

¹ Московские ведомости. — 1906. — 1 января. — № 1.

² Деятельность обществ // Мирный труд. — 1903. — № 5. — С. 195.

³ Московские ведомости. — 1905. — 8 октября. — № 267.

Вышеназванные партии в своих рядах объединяли преимущественно представителей цензовых классов, поэтому после опубликования Манифеста 17 октября 1905 г., даровавшего политические свободы и вводившего в государственный механизм империи новый представительный орган власти — законодательную Государственную думу, в правых кругах зародилась мысль о создании массовой партии, которая не только будет обладать серьёзным электоральным потенциалом для проведения избирательных кампаний, но и сможет противостоять нарастающей революции «на улице». 8 ноября 1905 г. в Санкт-Петербурге состоялось первое заседание организации, получившей название Союз Русского Народа (СРН) и ставшей лидером монархического лагеря. Председателем Союза был избран А. И. Дубровин. Новая партия расширяла свои ряды в основном за счёт низших слоёв населения, для которых была значительно упрощена процедура вступления и установлены минимальные членские взносы. Бывший товарищ министра внутренних дел Б. В. Курлов отмечал: «Союз Русского Народа, единственная политическая партия в России, имеет соприкосновение с действительно массою простого серого люда. Вот в чём кроется и действительная сила Союза и его живучесть» (Союз Русского Народа по материалам... 1929: 106).

В ходе революции 1905–1907 гг. во многих регионах страны возникали местные контрреволюционные организации. Большинство из них оказалось однодневками, быстро сойдя с политической сцены. Некоторые же региональные монархические партии продолжили свою деятельность. Многие из них потом вошли в состав СРН на правах местных отделов (Курская народная партия порядка, Иваново-Вознесенская самодержавно-монархическая партия, Астраханская народно-монархическая партия и др.). Часть правых организаций, формально сохранив самостоятельность (Казанское царско-народное общество, Союз русских рабочих), тем не менее де-факто являлась структурами, аффилированными с СРН. В университетах возникли так называемые партии академического порядка, выступавшие против студенческих забастовок. Впоследствии они объединились в рамках Всероссийского национального студенческого союза (ВНСС), устав которого был утверждён 30 сентября 1909 г. (Шварц 1994: 44, 121). Наличие множества социальных перегородок в русском обществе способствовало возникновению различных правых организаций, выражающих консервативные политические устремления той или иной социальной группы. Существовали сословные («Кружок

дворян верных присяге»), молодёжные («Двуглавый Орёл»), женские («Общества русских женщин»), спортивные («Русский богатырь»), религиозные («Союз старообрядцев за Веру, Царя и Народность») и т. п. монархические организации.

Несмотря на обилие программных установок монархических партий, можно выделить их общие положения, составляющие ядро идеологии черносотенного движения. Духовные ценности, лежащие в основе «русского государственного строения и народного быта», по мнению правых, наиболее полно выражались известной формулой графа С. С. Уварова «Православие, Самодержавие, Народность».

Преследуя свою главную цель — сохранение «неограниченного самодержавия», монархисты подчёркивали, что оно не должно превращаться в абсолютизм, в инструмент личного произвола царя. Главным и единственным фактором, ограничивающим власть русского самодержца и не позволяющим ей превратиться в деспотию, правые считали христианскую веру. По мнению Л. А. Тихомирова, «без религиозного начала единоличная власть, хотя бы и самого гениального человека, может быть только диктатурой, властью безграничной, но не Верховной» (Тихомиров 1998: 85). Монархисты полагали, что только в союзе с Церковью они смогут достичь своих политических целей. Один из лидеров РМП протоиерей о. Иоанн Восторгов считал, что монархистам «надо быть не политической силой... а идти церковно-народным путём...» (Переписка и другие документы правых... 1998: 107). «Святое Православие» — «корень, от которого зависит целостность великого дерева, именуемого Государством Российским», — считали представители самой многочисленной черносотенной организации Союза Русского Народа (СРН). В силу этого «крепкое стояние за святую Православную веру, за Церковь Христову» признавалось «важнейшей целью существования СРН» (Переписка и другие документы правых... 1998: 100).

Неудивительно, что проблемам религии и Церкви правые уделили особое внимание. В первом пункте «Основоположений СРН» провозглашалось: «Российское Государство связано неразрывно и жизненно с Православной Церковью, потому она... должна иметь и сохранить в России своё господствующее положение». Правые также полагали, что Церковь должна играть большую роль в управлении государством. «Голос Православной Церкви должен быть заслушиваем Законодательной Властью во всех важнейших государственных вопросах», а «в общественных

делах и самоуправлении Православная Церковь должна иметь непосредственное участие», отмечалось в программе СРН. Предлагалось упрочить союз государства и Церкви посредством создания «правоспособной и дееспособной церковно-гражданской общины» — прихода, устройство которого «должно быть положено в основание дальнейшего церковного и государственного строения и служить связующим их звеном, признанным Государственной Властью» (Союз Русского Народа 1906: 6–7). По мнению одного из лидеров СРН А. А. Майкова, «отвечая, несомненно, существующей склонности всех славянских народов к общинности, наиболее осуществляя высокий идеал христианской общины, основанной на взаимной любви, церковный приход и в настоящее смутное время должен... явиться первым прибежищем, колыбелью нового возрождения русской самобытности» (Майков 1907: 40).

Монархисты стремились придать освободительному движению в глазах населения антихристианский характер, приравняв его к ересям, одной из форм которых и являлась, по их мнению, социал-демократия (Постановления Всероссийского съезда СРН... 1912: 7). Д. А. Хомяков утверждал, что «настоящая цель теперешних социалистов и анархистов есть уничтожения христианской нравственности, выражаемой культурой и государственностью»⁴. Представители Союза русских рабочих утверждали, что «социалисты... разрушают Веру православную»⁵.

Весьма скептически оценивая указ от 17 апреля 1905 г., даровавший свободы всем инославным христианам и разрешивший православным менять веру⁶, монархисты в большинстве своём тем не менее выступали лишь за запрет «пропаганды этих исповеданий», предлагая предоставить «инославным и иноверным исповеданиям» полную свободу «отправления их обрядов и религиозной жизни» (Союз Русского Народа 1906: 6–7). Лишь крайне правые монархисты «дубровинского» толка в своём обращении к самодержцу просили «не утверждать решений, нарушающих главенствующие права Церкви православной о дозволении перехода в инославие» (Постановления Всероссийского съезда СРН... 1912: 7).

Осознавая огромную роль православия в поддержании существующего в России политического режима, правые видели и то, что глубокий

⁴ Д. Х. Новейшая свобода // Мирный труд. — 1907. — № 6–7. — С. 227.

⁵ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 538. Оп. 1. Д. 72. Л. 271.

⁶ Л. А. Тихомиров, например, считал, что «облечение правами инославных, при сохранении прежней несамостоятельности Православной Церкви, конечно, ставит её в самое затруднительное положение...» (Тихомиров 1998: 471).

кризис, в котором находилась Церковь, не позволяет ей служить надёжной опорой самодержавия. По мнению С. Ф. Шарапова, «церковь потеряла всякую духовную силу и обратилась в бюрократическое духовное ведомство с диктатором в лице обер-прокурора Синода» (Шарапов 1905: 37). Одним из следствий этого стало нарастание атеистических и нигилистических настроений во всех слоях русского общества, проявлявшихся порой в прямых антицерковных выступлениях: за 1905–1907 гг. было зафиксировано более 500 выступлений крестьян (самой религиозной группы населения) против духовенства, включая убийства священнослужителей, разрушения церквей и монастырей (Леонов 1999: 40). Правый журнал «Мирный труд» писал: «Если в наши дни даже крестьяне захвачены глупым творческим духом противления, то легко представить себе, что творится в других классах, более шатких в вопросах веры...» (Задонский 1904: 211).

Причиной кризиса Православной Церкви правые считали передачу управления ею бюрократическому государственному аппарату в лице Св. Синода. Выход из сложившейся ситуации монархисты видели в возвращении к каноническим началам, важнейшими из которых они считали соборность и восстановление патриаршества. В «Основоположениях» СРН подчёркивалось, что Православной Церкви «должна принадлежать полная свобода канонического самоуправления и жизни с Московским Патриархом во главе и только ей одной должно принадлежать право и свобода проповедания всем народам, населяющим Русское Государство» (Союз Русского Народа 1906: 6–7).

Снижению авторитета духовных лиц способствовала система взимания платы за исполнение священниками своих обязанностей, что в условиях отсутствия чёткой регламентации этой практики порождало обвинения в адрес служителей Церкви в алчности и корыстолюбии. В апреле 1906 г. «Тверские епархиальные ведомости» сообщали: «...в некоторых приходах Тверской Епархии крестьяне составляют приговоры об уменьшении духовенству платы за требоисправления»⁷. Улучшение материального содержания православного духовенства должно, по мнению лидеров СРН, решить эту проблему, освободив клир «от тягостной и часто унижительной зависимости от добротных даяний паствы» (Кирьянов 2001: 135). В ноябре 1911 г. съезд ВДСРН, указав на низкий уровень жизни приходского духовенства, порой вынужденного заниматься крестьянским трудом для обеспечения своей семьи, призвал власть

⁷ Тверские епархиальные ведомости. — 1906. — 1 апреля. — № 7.

«устроить жизнь... наших батюшек, чтобы им не нищенствовать, убегая от требы, дабы не пропустить уборки картофеля» (Постановления Всероссийского съезда СРН... 1912: 9).

Ещё одним краеугольным камнем черносотенной идеологии стало положение об исторической обусловленности самодержавия в России, являвшегося необходимой и лучшей формой проявления государственного бытия русского народа, обеспечивающей само существование русского национального государства и осуществление им его всемирно-исторической миссии. Главное преимущество самодержавия перед другими политическими системами, по мнению правых, заключается в том, что монархия основана на нравственном законе, данном непосредственно Богом, а конституционное государство — на юридических нормах, созданных человеком, которому, как известно, свойственно ошибаться. Важным достоинством самодержавной монархии правые также считали независимость Верховной власти от различных политических сил (в отличие от главы конституционного государства, избранного при содействии конкретных групп интересов), что позволяет ей в равной мере защищать интересы всех социальных слоев, не отдавая преимущество ни одному из них.

Несмотря на категорическое неприятие принципа парламентаризма, вступавшего в противоречие с неограниченным самодержавием, отношение правых к представительным органам не было однозначно отрицательным, ибо третий член уваровской формулы «народность», понимаемый как единение царя с народом, по-прежнему оставался краеугольным камнем идеологии русских монархистов. Для восстановления этого единения, утраченного в «Петербургский» период, часть правых предлагала возродить Земский собор, надеясь тем самым ещё и перехватить инициативу у оппозиции, требовавшей привлечения общественных сил к государственному управлению. Другая же часть монархического лагеря выступала против реанимации этого учреждения, опасаясь, с одной стороны, постепенного превращения Земского собора в полноценный парламент, а с другой — указывая, что изменившиеся социально-экономические условия просто не позволят воссоздать его в прежнем виде. После манифеста от 17 октября 1905 г., будучи вынужденным признать существование созданной волей монарха законодательной Государственной думы, российские консерваторы не оставляли надежд на её ликвидацию или превращение в законосовещательный орган. Со временем полевание русского общества, а также позиция

верховой власти, склоняющейся к использованию элементов конституционализма в своей политической практике, обусловили постепенную коррекцию взглядов консерваторов, признавших (хотя и с определёнными оговорками) целесообразность наличия в политической системе России представительного органа власти с законодательными полномочиями и направивших свои основные усилия на изменение избирательного законодательства с целью обеспечить лояльность к самодержавию депутатского корпуса.

Большинство правых публичных политиков, а вместе с ними и широкие партийные массы, стремясь сохранить существующую политическую систему России, особо не задумывались над необходимостью её модернизации. Но среди идеологов правых были и те, кто признавал недостатки существующего строя и настаивал на его изменениях, результатом которых тем не менее должно стать возвращение к «истинному самодержавию». Некоторые проекты преобразований, предлагаемые монархистами, были вполне адекватны проблемам, стоящим перед российским государством. Так, весьма своевременными и прогрессивными являлись идеи разделения властей и повышения роли местного самоуправления, отстаиваемые Л. А. Тихомировым (Тихомиров 1998) и С. Ф. Шараповым (Шарапов 1905). А многие предложения Д. И. Иловайского (многоступенчатые выборы, превращение Госсовета в верхнюю палату парламента, введение в него членов по выбору, создание должности главы правительства)⁸ были реализованы в законодательных актах конца 1905-го — начала 1906 г.

В своей политической деятельности черносотенцы основные надежды возлагали на массовые социальные группы — крестьянство и рабочих, которых они надеялись «вырвать из рук разъедающей их крамолы» и тем самым блокировать нарастание революционных процессов в Российской империи. Но предложить для этих слоев населения что-либо более привлекательное, нежели предлагала оппозиция, правые так и не смогли. Своими союзниками монархисты, не без оснований, считали купечество и мещанство, однако малочисленность и политическая неорганизованность этих сословий не позволили им сыграть существенной роли в политических баталиях этого периода.

В решении социальных проблем черносотенцы следовали заимствованной у народников тактике «малых дел», предлагая ряд мер, направ-

⁸ См.: Кремль. — 1905. — 24 февраля. — № 21 и 22.

ленных на постепенное улучшение положения народных масс. Но успех этих начинаний во многом зависел от «доброй воли» господствующих классов — помещиков и буржуазии. Поэтому, несмотря на ряд успехов (улучшение рабочего законодательства, некоторая корректировка способов осуществления столыпинской реформы и т. п.), изменить ситуацию в социальной сфере правым не удалось.

Монархисты достаточно чётко представляли себе экономические проблемы Российской империи и предлагали вполне адекватные способы их разрешения. Дисбаланс между аграрным и индустриальным секторами российской экономики правые намеревались решить с помощью дешёвого государственного кредита, который должен способствовать перераспределению средств между промышленностью и сельским хозяйством. Уровень сельскохозяйственного производства предполагалось поднять путём повышения агрокультуры, кооперирования и кредитования мелких хозяйств, создания развитой инфраструктуры, в первую очередь элеваторов и путей сообщения, а также введения государственного контроля над торговлей сельскохозяйственной продукцией, в особенности зерном. Важным фактором повышения жизненного уровня крестьянства правые считали развитие кустарной промышленности, которая должна насытить рынок предметами потребления и создать в деревне рабочие места в периоды сезонного прекращения сельскохозяйственных работ.

Развитие промышленности монархисты ставили в прямую зависимость от развития сельского хозяйства и главным способом её стимулирования считали рост внутреннего рынка за счёт повышения покупательной способности крестьянства и пролетариата. Стремясь не допустить установления зависимости экономики страны от иностранного капитала, черносотенцы предлагали ограничить сферу его применения и способствовать переходу промышленности, финансов и торговли в «русские руки» путём «национализации» кредита и создания законодательной базы, обеспечивающей преимущества русским предпринимателям. Серьёзным препятствием для развития промышленности правые считали монополии и предлагали принять против них ряд ограничительных мер. Ведущую роль в развитии экономики большинство правых отводило государству, определённую роль здесь сыграла и традиционная слабость российского частного капитала. Частная собственность признавалась консерваторами священным устоем общества и ей отводилась важнейшая стимулирующая роль в экономическом развитии страны.

Сохраняя имперский характер русского государства, черносотенцы стремились сохранить и имперский характер национальных отношений в нём, то есть господство титульной нации и подчинение ей других народов, которым пребывание в составе империи должно приносить «неисчислимыя блага», а именно: безопасность, экономическое процветание, доступ к культурным ценностям и т. п. Поэтому, не выступая против культурной и экономической самобытности малых народов, правые стремились затормозить их политическое развитие и тем самым блокировать процесс национального самоопределения для сохранения единства страны.

Характерной чертой монархической идеологии был антисемитизм, который для черносотенцев являлся одновременно и способом защиты своей национально-конфессиональной идентичности, и формой борьбы с революционным движением, и инструментом конкурентной борьбы в экономической сфере, и попыткой объединить массы людей, воздействуя на их инстинкты созданием образа общего врага. Своей главной задачей в еврейском вопросе черносотенцы считали сохранение исключительного законодательства в отношении евреев, надеясь тем самым минимизировать их влияние на политические процессы, проходящие в России.

Противопоставление «Россия–Запад» стало краеугольным камнем идеологических концепций русских монархистов в начале XX в. Правые полагали, что эти две цивилизации имеют совершенно разные, а порой и противоположные формы самовыражения. В политической сфере это самодержавие и конституционализм, в экономической — сельское хозяйство и промышленность, в социальной — соборность и индивидуализм, в духовной — православие и католицизм (протестантизм). В то же время внешнеполитическая доктрина правых отличалась чёткой оценкой существующих реалий и взвешенностью. В отличие от либералов, выражавших экспансионистские интересы буржуазии, борющейся за новые рынки сбыта, и левых радикалов, рассчитывавших захватить власть, превратив «войну империалистическую в войну гражданскую», правые стремились не допустить втягивания России в международные конфликты.

Важное место в идеологии черносотенного движения занимала критика либерализма и социализма. Монархисты, опираясь на теорию М. П. Погодина, поддержанную славянофилами, полагали, что либеральная политическая система возможна только в государстве, в основе которого лежит завоевание, приведшее общество к разделению на враждебные классы. В основе же Российской державы лежит не завоевание,

а «добровольное призвание», не социальная вражда, а гармония сословий, что делает западную демократию, основанную «на политическом торге между заинтересованными сторонами»⁹ (властью и обществом), совершенно непригодной для русской действительности. Монархисты указывали, что в системе представительной демократии народовластие невозможно, ибо в действительности власть будет сосредоточена в руках политиканов, именующих себя представителями народа. Критика социалистической идеологии основывалась на утверждении о том, что реальные плоды социализма будут кардинально отличаться от тех радужных перспектив, которые рисуют его приверженцы. По мнению правых, социализм приведёт к ещё большему закреплению личности и, лишив граждан свободы, не принесёт людям труда и материального благополучия. А всеобщее равенство, утверждали черносотенцы, не только не достижимо, но и вредно, так как будет препятствовать развитию общества, подавляя энергию талантливых индивидов.

Признавая необходимость введения всеобщего начального образования, монархисты стремились придать ему сутобо практическую направленность, делая акцент на ремесленных и сельскохозяйственных школах, чем хотели решить одновременно две задачи: стимулировать развитие экономики повышением уровня технической грамотности населения и сохранить сословную корпоративность гимназий и университетов для подготовки лояльных к самодержавию специалистов и чиновников. Важную роль в образовательном процессе, по мнению правых, должна играть Православная Церковь, закладывая в учениках фундамент верноподданнического мировоззрения. Наибольшую тревогу черносотенцев вызывало состояние высших учебных заведений, ставших в ходе Первой русской революции вотчинами оппозиции. Первоочередными мерами в сфере высшего образования монархисты называли ликвидацию автономии университетов, способствовавшей их превращению в «революционные клубы», и увольнение оппозиционно настроенных преподавателей. Кроме того, правые настаивали на прекращении практики получения образования за границей, следствием которой являлся экспорт революционных идей в Россию.

Прочно закрепившаяся в публицистической литературе версия об организации погромов осени 1905 г. монархическими партиями не выдерживает критики. К этому времени в России существовало всего три

⁹ Московские ведомости. — 1906. — 3 января. — № 2.

правых организации: «Русское собрание», СРЛ и РМП. Количество их сторонников исчислялось несколькими сотнями человек, большинство которых проживало в столицах. При всём желании они не могли бы организовать погромы, одновременно вспыхнувшие в 660 населённых пунктах (Кожин 1995: 109). Когда черносотенное движение набрало силу, в Российской империи произошло только два погрома, сравнимых по своим масштабам с октябрьскими, в Седлеце и Белостоке (лето 1906 г.). Но в Белостоке в тот период вообще не было монархических организаций, а в Седлецком Монархическом союзе русского народа к этому времени числилось 140 членов (Правые и конституционные монархисты... 1997: 110, 113). При этом русское население в этих городах по численности значительно уступало польскому и еврейскому.

Однако СРН в 1905–1907 гг. имел собственные боевые дружины, ставшие ответом на политические убийства, совершаемые левыми. Если оппозиция рассматривала террор как действенный способ защиты населения от произвола властей, то правые — как защиту того же населения, но уже от революционного произвола. Однако масштабы их не сопоставимы. Черносотенные боевые дружины совершили три или четыре политических убийства, а после окончания революции все монархические партии отказались от использования террора. В то же время общее число погибших от рук революционеров, по подсчётам американской исследовательницы А. Гейфман, только за 1905–1910 гг. составило 7634 человека (Гейфман 1997: 32).

И хотя борьба с оппозицией являлась одним из основных направлений деятельности черносотенных организаций, следует признать, что велась она преимущественно мирными средствами, на поле политической агитации и пропаганды. Значительное место в этой сфере деятельности правых занимали крестные ходы и молебны, практически полностью заменявшие в арсенале монархистов политические демонстрации. Учитывая религиозность населения, подобная деятельность правых, поддержанная Церковью, способствовала рекрутированию новых членов в ряды движения. Депутации к монарху, челобитные на высочайшее имя, а также обращения в адрес чиновников различных уровней являлись способом осуществления политического давления на правительственный аппарат.

«Вотчиной» монархических партий стали юго-западные окраины империи, где социально-экономические проблемы, характерные для всей тер-

ритории страны, дополнялись острыми этноконфессиональными противоречиями. В первую очередь это борьба за землю между польскими помещиками-католиками и православными крестьянами, а также экономическое противостояние между православными крестьянами и еврейскими торговцами-посредниками. В обоих случаях монархические партии стояли на стороне местного крестьянства, что обусловило его активное участие в черносотенном движении.

Популярны правые партии были и в губерниях нечерноземного центра России, где на сторону «Чёрной сотни» встали в основном представители средних и низших городских слоёв, чьё благосостояние было подорвано революционными событиями 1905–1907 гг. После спада революционной волны монархическое движение в центральных областях России начинает терять сторонников, не видевших смысла в активной политической деятельности после поражения революции. В окраинных же губерниях, в особенности на юго-западе, численность монархических организаций продолжала увеличиваться вплоть до начала Первой мировой войны, так как уровень политизации населения здесь не снижался, подпитываемый постоянно тлеющими социально-экономическими конфликтами с ярко выраженной этнорелигиозной окраской.

Черносотенство стало самым массовым политическим движением в России в период между двумя революциями. Один из лидеров «Русского собрания» Н. А. Энгельгарт в начале 1906 г. писал: «Черносотенное движение разливается по стране неудержимым половодьем»¹⁰. По подсчётам С. А. Степанова, к 1907 г. в 2208 населённых пунктах Российской империи действовало 2229 отделов различных монархических организаций, из них 2124 отдела принадлежало к СРН (Степанов 1987: 193), хотя Главный Совет Союза давал иное количество отделов — «более 4000»¹¹. Они насчитывали в своих рядах около 410 000 человек (из них 358 758 членов СРН) (Степанов 1992: 106).

Если в период Первой русской революции правительство весьма лояльно относилось к правым партиям, видя в них надёжных союзников в борьбе с освободительным движением, то после третьеиюньского переворота союз власти с монархистами практически распался: во-первых, ортодоксальные правые «дубровинского» толка не вписывались в политическую систему «думской монархии» в силу их неприятия

¹⁰ Энгельгарт Н. А. Чёрная маска // Мирный труд. — 1906. — № 2. — С. 192.

¹¹ Вестник Союза Русского Народа. — 1911. — 2 июля. — № 56.

парламентаризма; во-вторых, монархисты отнюдь не были абсолютно лояльны к Петербургскому «бюрократическому режиму», объявив его главным препятствием, мешающим единению царя с народом, и предлагая различные способы его реформирования, заслужив тем самым прозвище «революционеров справа».

Правительство в свою очередь не упустило возможности воспользоваться внутренним конфликтом в правом лагере для его ослабления. Во время избирательной кампании в III Думу умеренная часть Союза, возглавляемая В. М. Пуришкевичем и И. И. Восторговым, согласилась «с предложением бюрократии проводить в Государственную думу октябристов», то есть вступить с ними в предвыборную коалицию (Правые партии 1998: 577). Главный Совет СРН во главе с председателем А. И. Дубровиным в ответ запретил отделам СРН вступать в блок с «партиями, стремящимися к ограничению Царского Самодержавия» и отказался от использования на выборах правительственных денег, «так как правительство не имеет нравственного права тратить народные деньги, дабы создать при помощи Союза Русского Народа октябристскую Думу»¹². Тактические разногласия были усугублены личным конфликтом между А. И. Дубровиным и В. М. Пуришкевичем, также претендовавшим на лидерство. Следствием этого стали выход последнего из СРН и появление в ноябре 1907 г. новой партии — Русского народного союза имени Михаила Архангела (СМА), созданием которого В. М. Пуришкевич, выполняя «заказ» правительства, пытался приспособить правую организацию к политической деятельности в условиях «думской монархии». Но, несмотря на правительственную поддержку, СМА, учреждённый как парламентская партия, так и не смог создать в Думе собственной фракции, а его численность на порядок уступала Союзу Русского Народа (количество выданных членских билетов не превысило 20 тыс. (Спирин 1977: 185).

Если раскол СРН 1907 г. и создание СМА стали следствием личного конфликта в руководстве Союза, то раскол СРН 1909 г. имел более глубокие причины. Входящие в состав Союза представители высших слоев, в первую очередь помещики, образовали так называемое обновленческое течение, примирившееся с существованием третьеиюньской политической системы, символами которой стали Государственная дума и аграрная реформа П. А. Столыпина. Лидерами «обновленцев» стали Н. Е. Марков 2-й и С. А. Володимиров, к которым присоединился и В. М. Пуришке-

¹² Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 116. Оп. 1. Д. 1. Л. 11, 11 об.

вич. На противоположной стороне оказались входившие в состав СРН представители крестьянства, недовольные столыпинской политикой разрушения общины, в которой они видели эффективный инструмент своей социальной защиты, рабочие (в большинстве своём недавние выходцы из деревни), оказавшиеся «пасынками» правительства, представители мещанства, которому не было места в социальной системе капиталистической России, а также часть интеллигенции с традиционалистским мировоззрением. Характерной чертой этого течения, возглавляемого А. И. Дубровиным, стало неприятие третьеиюньской политической системы. Летом 1909 г. сторонники Н. Е. Маркова 2-го обновили состав Главного Совета СРН и добились в нём численного преобладания (отсюда и термин «обновленцы»), а А. И. Дубровин, сложивший с себя в июне 1910 г. обязанности председателя, стал инициатором создания новой организации — Всероссийского Дубровинского СРН, конституированного в ноябре 1911 г. Между двумя партиями началась борьба за контроль над региональными отделами. Большинство низовых организаций встали на сторону А. И. Дубровина. «Марковский» Главный Совет СРН не нашёл ничего лучшего, как закрыть не желающие подчиняться отделы. «Дубровинцы» в ответ превращали филиалы Союза в самостоятельные организации («Тверской СРН», «Ковровский СРН» и т. п.) с последующим подчинением их ВДСРН.

Большинство монархистов считало, что расколы в Союзе были инспирированы П. А. Столыпиным, стремившимся превратить умеренную («обновленческую») часть Союза в лояльную к власти партию парламентского типа, а крайне правую «дубровинскую» (не вписавшуюся в третьеиюньскую политическую систему) — в политических маргиналов, не способных дестабилизировать режим «думской монархии». Даже Н. Е. Марков впоследствии утверждал, что П. А. Столыпин «всячески через своих подчинённых поддерживал рознь в Союзе», правда, отрицая при этом, что симпатии главы правительства были на стороне «обновленцев» (Падение царского режима 1926: 194–195).

Нейтрализуя опасного неконвенционального противника в лице СРН, правительство не оставляло надежд на создание влиятельной проправительственной монархической партии парламентского типа для защиты своих интересов в Думе («партии власти»). Летом 1908 г. на базе думской фракции националистов был конституирован Всероссийский национальный союз (ВНС), председателем которого был избран С. В. Рухлов.

Близкая по взглядам к националистам, фракция умеренноправых стала основой для создания летом 1909 г. одноимённой партии, председателем которой стал П. Н. Балашов. Если мнения исследователей о роли правительства в создании этих политических структур разделились, то влияние П. А. Столыпина на их последующее сближение практически не оспаривается. Во всяком случае, в январе 1910 г. умеренно правые и националисты объединились в рамках ВНС, занявшего откровенно проправительственную позицию. Председателем Союза стал П. Н. Балашов. Основное отличие умеренноправых националистов от крайне правых заключалось в признании ими парламентаризма в качестве принципа государственного строительства. При этом программа ВНС провозглашала одновременно и неизбежность законодательной власти самодержавного царя. Благодаря поддержке правительства и наличию в рядах партии представителей интеллектуальной и финансовой элиты, националистам, несмотря на узость своей социальной базы, удавалось оказывать существенное влияние на результаты думских выборов и, соответственно, на работу самой Думы.

Спад накала политического противостояния в обществе после выборов в IV Думу привёл к заметному снижению активности всех политических партий, в том числе и монархических. Их деятельность утрачивает быллой размах, многие лидеры правых (А. И. Дубровин, Б. В. Никольский, А. И. Соболевский, А. Г. Щербатов и др.) отходят от политической деятельности. Однако начало Первой мировой войны и сопровождавший его патриотический подъём привели к некоторому оживлению деятельности монархистов, направивших свои усилия на оказание помощи армии сбором пожертвований, открытием лазаретов и т. п.

С началом войны меняется внешнеполитическая ориентация русских монархистов. По свидетельству французского посла М. Палеолога, «крайне правая» вплоть до начала войны «проповедовала соглашение с германским императором» с целью «усилить православный царизм тесным союзом с прусским самовластием» (Палеолог 1991: 66, 67). Однако после начала войны монархисты переходят на англофильские позиции, всячески откровенываясь от своей прежней внешнеполитической линии. Ярким примером является эволюция взглядов В. М. Пуришкевича (Иванов 2011: 222). Правда, некоторые из них впоследствии вновь пересмотрели свои взгляды. Так, в феврале 1915 г. Департамент полиции сообщал, что среди правых возникло течение, выступающее за сепаратный мир с немцами из опасения, что «окончательный разгром Германии вызовет

в последней государственный переворот, который в свою очередь неблагоприятно отразится и на монархических устоях в России, где под влиянием Германской республики может тогда же вспыхнуть вторичное революционное движение» (Кириянов 2001: 379). Наиболее известным представителем этих неогерманофилов был А. И. Дубровин. Издаваемое им «Русское знамя», по словам современников, «вело себя очень часто как “Прусское знамя”» (Ленин 1961: 298). Его соратник П. Ф. Булацель также критиковал проанглийские настроения в обществе и даже полагал, что одним из следствий сближения с Великобританией может стать превращение России в английскую колонию.

Летом 1915 г. поражения русской армии и нарастание вызванных этими событиями оппозиционных настроений побудили оппозицию нарушить принцип «священного единения» и создать в Думе Прогрессивный блок, ставший во время войны на путь борьбы с правительством. В ответ «дубровинцы» Н. Н. Родзевич (Одесский СРЛ) и Н. Н. Тиханович-Савицкий (Астраханская народная монархическая партия) выступили с инициативой проведения монархического съезда, целью которого было бы объединение всех правых сил. Но общий съезд провести не удалось, вместо него осенью 1915 г. было проведено два «совещания»: в Петрограде (21–23 ноября), организованное сторонниками Н. Е. Маркова 2-го, и в Нижнем Новгороде (26–29 ноября), где собрались приверженцы А. И. Дубровина. «Марковцы» сделали шаг навстречу своим оппонентам, избрав их вождя в созданный на Петроградском совещании Совет монархических съездов. Однако «дубровинцы», менее склонные прислушиваться к мнению властей, на своём совещании в Нижнем Новгороде, несмотря на присутствие там Н. Е. Маркова 2-го, встречного шага не сделали, и лидер «обновленцев» в созданный на этом совещании Президиум монархического движения введён не был. Правда, в дальнейшем наметилось сближение позиций враждующих сторон. Н. Е. Марков 2-й и А. И. Дубровин в течение 1916 г. не раз выступали с совместными заявлениями в печати и даже намеревались провести общий монархический съезд в Москве, однако до объединения дело так и не дошло.

К концу 1916 г. правый лагерь переживал глубочайший кризис. И. И. Дудниченко 29 октября 1916 г. писал: «Я с ужасом смотрю на развал работы и полную никчёмность правых организаций, которые спят и не противодействуют гибели России» (Кириянов 2001: 413). В декабре 1916 г. в пояснении к записке кружка А. А. Римского-Корсакова

признавалось, что «правые партии находятся в состоянии летаргии» (Правые партии 1998: 589). 22 февраля 1917 г., накануне революции один из правых членов Думы, «камергер, предводитель дворянства, боевой монархист», в частном разговоре с жандармским генералом А. И. Спиридовичем пророчески заявил: «...если что случится, вы увидите, что Государя никто не поддержит, за него никто не вступится» (Спиридович 2004: 502).

Не чувствуя поддержки с высоты престола, подвергаясь ожесточённым нападкам со стороны либеральной прессы, разобщённые и растерянные монархисты в начале 1917 г. представляли собой лишь бледную тень некогда влиятельной политической силы и уже не имели ни желания, ни возможностей выступить на защиту самодержавия. Февральская революция не встретила на своём пути сколько-нибудь организованного сопротивления с их стороны. Видный деятель правого движения А. Д. Муретов писал: «Наше поражение было так полно, что оставалось лишь молча уступить поле победителям» (Кириянов 2001: 419).

Позже монархисты пытались объяснить причины постигшей их катастрофы. «Падению монархии предшествовало численное и качественное оскудение монархистов, падение монархического духа, расслабление монархической воли», — утверждал Н. Е. Марков (Иванов 2016: 29). Однако главным виновником такого положения правые называли власть. В тандеме «самодержавие — правые партии» последние в силу особенностей идеологии и менталитета традиционно исполняли роль ведомых, поэтому, когда ведущий (самодержавие) отказался от своей роли, монархисты окончательно растерялись, не зная, за кем идти. Отречение императора от власти и переход её к Временному правительству вследствие решения Михаила Александровича отложить своё восшествие на престол до Учредительного собрания окончательно парализовали правых, так как верноподданные монархисты не могли протестовать против законной воли своего монарха и его преемника. Впоследствии правые утверждали (несколько лукавя), что главной причиной их отказа от борьбы стало нежелание разжигать междоусобную войну в воюющей стране. Кроме того, революция 1917 г. выступала «под видом нарочитого патриотизма, во имя войны до победы якобы для спасения России» (Марков 2011: 327), что автоматически переводило все противодействующие ей силы в разряд антигосударственных и антinationальных. Принять на себя такое клеймо правые не решились.

Политическое поражение правых было обусловлено как внутренними факторами (раздоры и склоки в монархическом лагере, пассивность партийных масс, отход от дел их признанных лидеров, финансовые затруднения и т. п.), так и внешними, среди которых следует прежде всего выделить позицию правительства, не только дистанцировавшегося от монархистов, но и приложившего немало усилий к их ослаблению, а также целенаправленную информационную атаку на самодержавие и его сторонников, предпринятую либеральной оппозицией в 1915–1917 гг., следствием которой стало катастрофическое падение популярности монархии и монархических идей, затронувшее даже государственную бюрократию. Поражение правых было настолько сокрушительным, что ни о каком монархическом реванше (чего вплоть до своего падения так опасалось Временное правительство) не могло быть и речи.

Сведения об авторе:

Омельянчук Игорь Владимирович — доктор исторических наук, профессор кафедры Отечественной истории Московского городского педагогического университета, 129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный пр., 4, e-mail: Omeliyanchuk@mail.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Гейфман А. Революционный террор в России, 1894–1917. — М. : КРОН-ПРЕСС, 1997. — 448 с.

Задонский В. Крест во спасение // Мирный труд. — 1904. — № 8. — С. 211–212.

Иванов А. А. Владимир Пуришкевич: Опыт биографии правого политика. — М. ; СПб. : Альянс-Архео, 2011. — 448 с.

Иванов А. А. «Революция будет национальной...»: к вопросу о причинах стремительного поражения правых в 1917 году // Революция 1917 года в России: новые подходы и взгляды : сб. науч. ст. — СПб. : ЭлекСис, 2016. — С. 27–33.

Кирьянов Ю. И. Правые партии. 1911–1917 гг. — М. : РОССПЭН, 2001. — 464 с.

Кожин В. В. Загадочные страницы истории XX в. — М. : Прима В, 1995. — 255 с.

Левицкий В. Правые партии // Общественное движение в России в начале XX в. — СПб. : Тип. т-ва «Общественная польза», 1914. — Т. 3. Вып. 5. — С. 347–469.

Ленин В. И. Полное собрание сочинений. — М. : Госполитиздат, 1962. — Т. 27. Август 1915 — июнь 1916. — 643 с.

Леонов С. В. Партийная система России (конец XIX — 1917) // Вопросы истории. — 1999. — № 11–12. — С. 29–48.

Майков А. Революционеры и черносотенцы. — СПб. : Отецеств. тип., 1907. — 44 с.

Марков Н. Е. Думские речи. Войны тёмных сил. — М. : Ин-т русской цивилизации, 2011. — 696 с.

Падение царского режима : стенографические отчёты допросов и показаний, данных в 1917 г. в Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства. — М. ; Л. : Гос. изд-во, 1926. — Т. VI. — 416 с.

Переписка и другие документы правых 1911 года // Вопросы истории. — 1998. — № 10. — С. 94–110.

Постановления Всероссийского съезда СРН и примыкающих к нему организаций. 25 ноября — 1 декабря 1911 г. в г. Москве. — СПб., 1912. — 31 с.

Правые и конституционные монархисты в России в 1907–1908 гг. // Вопросы истории. — 1997. — № 6. — С. 94–110.

Правые партии : документы и материалы 1905–1917 гг. : в 2 т. — М. : РОССПЭН, 1998. — Т. 1. — 720 с.

Союз Русского Народа. — М., 1906. — 16 с.

Союз Русского Народа по материалам чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства 1917 г. — М.-Л. : Гос. изд. тип. Печатный двор в Лгр., 1929. — 444 с.

Спиридович А. И. Великая война и Февральская революция: Воспоминания. — Минск : Харвест, 2004. — 720 с.

Спирин Л. М. Крушение помещичьих и буржуазных партий в России (начало XX в. — 1920 г.). — М. : Мысль, 1977. — 366 с.

Степанов С. А. Численность и состав черносотенных союзов и организаций // Политические партии России в период революции 1905–1907 гг. Количественный анализ. — М. : Ин-т истории СССР, 1987. — С. 184–243.

Степанов С. А. Чёрная сотня в России (1905–1914). — М. : АО Росвузнаука, 1992. — 329 с.

Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. — М. : ГУП «Облиздат», ТОО «Алир», 1998. — 672 с.

Шарапов С. Ф. Опыт Русской политической программы. — М., 1905. — 101 с.

Шварц А. Н. Моя переписка со Столыпиным. Мои воспоминания о Государе. — М. : Греко-латинский кабинет, 1994. — 362 с.

The Monarchist (Black Hundred) Movement in Russia in 1905–1917

I. V. Omeliyanchuk

MOSCOW CITY UNIVERSITY,
MOSCOW, RUSSIA

Abstract. The emergence of right-wing parties in Russia came as a reaction of conservative-minded segments of the population to the development of the revolutionary movement. These parties stood up for the autocracy and had played a significant role in the events of 1905–1907. The monarchist movement united the representatives of all social classes and became the most mass political movement in Russia during the inter-revolutionary period. The blackhundredist ideology was very critical about the projects of both socialist and liberal-bourgeois reconstruction of Russia. Relying on traditional political and moral (primarily Christian) values, it came up with its own version of the non-capitalist development of the country. At the same time, a prominent place in ideological constructions of the right-wing movement was given to the antisemitism, which seriously affected the political image of monarchists. After the victory over the revolution in 1905–1907, the political activity of the right-wing movement had significantly decreased, which was greatly facilitated by the government, whose interest did not include the existence of an unconventional political force seeking to restore the “pre-manifest” (absolutist) regime. The discord and squabbles in the monarchist camp, caused by the clash of personal ambitions of right-wing figures, the passive behaviour of the party masses, who saw no point in continuing the political activity after the revolutionary ‘turmoil’ had come to its end, as well as financial difficulties, had also played their role. The surge in the right-wing activity caused by the outbreak of the First World War did not change this trend in general. In February 1917,

the small-numbered and scattered right-wing organizations, that had already been experiencing decline, failed to oppose the revolutionary storm and disappeared from the stage of history without a fight.

Key words: Russian Empire, autocracy, monarchist parties, conservatives, Union of the Russian people.

For citation: Omelyanchuk I. V. The Monarchist (Black Hundred) Movement in Russia in 1905–1917. *Orthodoxia*, (4), 84–108. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-84-108

About the author:

Igor V. Omelyanchuk — Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of National History, Moscow City University, 4, Vtoroy Selskohoziastvenny proezd, Moscow, Russia, 129226, e-mail: Omelyanchuk@mail.ru

REFERENCES:

Geifman, A. (1997). *Revoliutsionnyi terror v Rossii, 1894–1917* [Revolutionary Terror in Russia, 1894–1917]. Moscow: KRON-PRESS. [In Russian].

Zadonsky, V. (1904). Krest vo spasenie [Cross for Salvation]. *Mirnyi trud*, (8), 211–212. [In Russian].

Ivanov, A. A. (2011). *Vladimir Purishkevich: Opyt biografii pravogo politika* [Vladimir Purishkevich: Biography Experience of a Right-Wing Politician]. Moscow; Saint Petersburg: Al'ians-Arkheo. [In Russian].

Ivanov, A. A. (2016). “Revoliutsiia budet natsional'noi...”: k voprosu o prichinakh stremitel'nogo porazheniia pravykh v 1917 godu [“The Revolution Will be National...”: To the Question of the Reasons for the Rapid Defeat of the Right in 1917]. In *Revoliutsiia 1917 goda v Rossii: novye podkhody i vzgliady : sb. nauch. statei* [Revolution of 1917 in Russia: New Approaches and Views. Collection of Research Articles] (pp. 27–33). Saint Petersburg: “ElekSis”. [In Russian].

Kir'ianov, Iu. I. (2001). *Pravye partii. 1911–1917 gg.* [Right-Wing Parties. 1911–1917]. Moscow: ROS-SPEN. [In Russian].

Kozhinov, V. V. (1995). *Zagadochnye stranitsy istorii XX v.* [Mysterious Pages of the History of the 20th Century]. Moscow: Prima V. [In Russian].

Levitsky, V. (1914). Pravye partii [Right-Wing Parties]. In *Obshchestvennoe dvizhenie v Rossii v nachale XX v.* [Social Movement in Russia at the Beginning of the 20th Century] (Vol. 3, ed. 5, pp. 347–469). Saint Petersburg: Tip. t-va “Obshchestvennaia pol'za”. [In Russian].

Lenin, V. I. (1962). *Complete Works* (Vol. 27. August 1915 — June 1916). Moscow: Gospolitizdat. [In Russian].

Leonov, S. V. (1999). *Partiinaiia sistema Rossii (konets XIX — 1917)* [The Party System of Russia (late 19th–1917)]. *Voprosy istorii*, (11–12), 29–48. [In Russian].

Maikov, A. (1907). *Revoliutsionery i chernosotentsy* [Revolutionaries and Black Hundreds]. Saint Petersburg: Otechestv. tip. [In Russian].

Markov, N. E. (2011). *Dumskie rechi. Voiny temnykh sil* [Duma Speeches. Dark Forces Wars]. Moscow: In-t russkoi tsivilizatsii. [In Russian].

Padenie tsarskogo rezhima: stenograficheskie otchety doprosov i pokazanii, dannykh v 1917 g. v Chrezvychainoi sledstvennoi komissii Vremennogo pravitel'stva [The Fall of the Tsarist Regime: Verbatim Records of Interrogations and Testimony Given in 1917 at the Extraordinary Investigative Commission of the Provisional Government] (Vol. VI). (1926). Moscow; Leningrad: Gos. izd-vo. [In Russian].

Perepiska i drugie dokumenty pravyykh 1911 goda [Correspondence and Other Documents of the Right-Wingers of the Year 1911]. (1998). *Voprosy istorii*, (10), 94–110. [In Russian].

Postanovleniia Vserossiiskogo s'ezda SRN i primykaiushchikh k nemu organizatsii. 25 noiabria — 1 dekabria 1911 g. v g. Moskve [Resolutions of the All-Russian Congress of the URP and Organizations Adjoining It. November 25 — December 1, 1911 in Moscow]. (1912). Saint Petersburg. [In Russian].

Pravye i konstitutsionnye monarkhisty v Rossii v 1907–1908 gg [Right-Wing and Constitutional Monarchists in Russia in 1907–1908]. (1997). *Voprosy istorii*, (6), 94–110. [In Russian].

Pravye partii: dokumenty i materialy 1905–1917 gg. : v 2 t [Right-Wing Parties: Documents and Materials of 1905–1917. In 2 vol.] (Vol. 1). (1998). Moscow: ROSSPEN. [In Russian].

Soiuz Russkogo Naroda [Union of the Russian People]. (1906). Moscow. [In Russian].

Soiuz Russkogo Naroda po materialam chrezvychainoi sledstvennoi komissii Vremennogo pravitel'stva 1917 g [Union of the Russian People Based on the Materials of the Extraordinary Investigation Commission of the Provisional Government of 1917]. (1929). Moscow; Leningrad: Gos. izd. tip. Pechatnyi dvor v Lgr. [In Russian].

Spiridovich, A. I. (2004). *Velikaia voina i Fevral'skaia revoliutsiia: Vospominaniia* [The Great War and the February Revolution: The Memoirs]. Minsk: Harvest. [In Russian].

Spirin, L. M. (1977). *Krushenie pomeschchich'ikh i burzhuaznykh partii v Rossii (nachalo XX v. — 1920 g.)* [The Collapse of the Landlord and Bourgeois Parties in Russia (Beginning of the 20th Century — 1920)]. Moscow: Mysl'. [In Russian].

Stepanov, S. A. (1987). Chislennost' i sostav chernosotennykh soiu-zov i organizatsii [The Number and Composition of the Black Hundred Unions and Organizations]. In *Politicheskie partii Rossii v period revoliutsii 1905–1907 gg. Kolichestvennyi analiz* [Political Parties of Russia During the Revolution of 1905–1907. Quantitative Analysis] (pp. 184–243). Moscow: In-t istorii SSSR. [In Russian].

Stepanov, S. A. (1992). *Chernaia sotnia v Rossii (1905–1914)* [Black Hundred in Russia (1905–1914)]. Moscow: AO Rosvuznauka. [In Russian].

Tikhomirov, L. A. (1998). *Monarkhicheskaia gosudarstvennost'* [Monarchical Statehood]. Moscow: GUP "Oblizdat", TOO "Alir". [In Russian].

Sharapov, S. F. (1905). *Opyt Russkoi politicheskoi programmy* [Experience of the Russian Political Program]. Moscow. [In Russian].

Shvarts, A. N. (1994). *Moia perepiska so Stolypinym. Moi vospominaniia o Gosudare* [My Correspondence with Stolypin. My Memories of the Emperor]. Moscow: Greko-latinskii cabinet. [In Russian].

Партия русских националистов и её идеолог М. О. Меншиков о проблемах Русской Православной Церкви и путях их преодоления

Аннотация. В статье рассматривается отношение партийных идеологов и лидеров думской фракции партии русских националистов Всероссийский национальный союз (ВНС) к проблемам Русской Православной Церкви начала XX в. и её роли в политической жизни страны. Исследование ставит своей целью раскрытие восприятия роли и места РПЦ в государственной жизни Российской империи периода третьеиюньской монархии национально-консервативно ориентированными представителями партии Всероссийский национальный союз. Актуальность данной темы определяется как сохранением неоднозначности в восприятии современным обществом государственно-конфессиональных отношений, так и появлением определённого доминирования консервативной идеологии в политической жизни страны. В статье показаны основные проблемы, стоявшие перед РПЦ в тот исторический период, и понимание этих проблем и путей их решения данной партией. Пристальное внимание к вопросам Церкви было связано с тем, что лидеры партии рассматривали

Православную Церковь в первую очередь как одну из важнейших составляющих духовных и просветительских основ государства и, исходя из этого, оказывали всяческое содействие парламентским законопроектам в её поддержку. При этом они не закрывали глаза на негативные тенденции, имевшие место среди определённой части духовенства, которые несли вред как самой Церкви, так и её репутации в глазах населения. Поэтому часто активная поддержка сопровождалась и довольно активной критикой, если те или иные деструктивные течения в Церкви, по мнению националистов, несли для государства негативные последствия. Особый акцент делается на отсутствии единства в ряде вопросов, связанных с РПЦ, между представителями думской фракции и партийными идеологами, в частности М. О. Меньшиковым. Обращается внимание на ту особенность партии, что в ней присутствовало значительное количество активных членов из числа духовенства. В первую очередь одну из ведущих ролей в думской работе партии играл епископ Евлогий, в будущем один из ведущих церковных деятелей эмиграции, сохранивший до конца жизни стремление к консолидации Церкви ради государственных интересов.

Ключевые слова: Всероссийский национальный союз, Русская Православная Церковь, Государственная дума, политическая система, А. С. Суворин, М. О. Меньшиков, митрополит Евлогий (В. С. Георгиевский).

Для цитирования: Санькова С. М. Партия русских националистов и её идеолог М. О. Меньшиков о проблемах Русской Православной Церкви и путях их преодоления // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 109–134. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-109-134

Несмотря на прошедшее столетие со времени работы первого русского парламента, уже на современном этапе вопросы роли и места Русской Православной Церкви в политической жизни страны остаются по-прежнему актуальны. Современная Дума унаследовала многие проблемы своей предшественницы, в том числе и в вопросах взаимоотношения с Православной Церковью, в связи с чем нам представляется важным обращение к политической истории, в частности — опыту деятель-

ности партии русских националистов Всероссийскому национальному союзу (ВНС) в отношении вопросов, связанных с Русской Православной Церковью. Ввиду своеобразного консервативного Ренессанса, наблюдающегося в современной политико-партийной среде, положение рассматриваемой нами партии в правом спектре думских фракций делает её опыт ещё более актуальным.

Прежде чем говорить непосредственно об идеях и политической практике ВНС применительно к РПЦ, на наш взгляд, следует дать небольшой экскурс в предысторию данного вопроса, как её во многом видели сами русские националисты. Русская Православная Церковь синодального периода, находясь, по выражению современников, в «Вавилонском пленении», напрасно ждала весь XIX век освобождения от диктата светской власти. Положение осложнялось тем, что во главе Синода постоянно находились не просто светские лица, но люди далёкие от православия, а зачастую и вообще религиозной веры. При Александре I положением дел в Православной Церкви были недовольны как консервативные круги, так и радикально настроенные декабристы, в частности П. И. Пестель¹. Император Николай I, благоволивший, как считалось, Церкви, утвердил новые правила, на основании которых управление ею, на этот раз уже окончательно, передавалось в руки чиновников. При Александре II, по мнению митрополита Филарета Дроздова, Русская Православная Церковь находилась в периоде тайного гонения (История Русской Православной Церкви 1997: 178).

Картина усугублялась тем, что весь XIX век просвещённое общество обращалось за прогрессивными идеями к Западной Европе, так или иначе подпитывавшимися католичеством или протестантством, а собственное православие считалось антитезой прогрессу и синонимом всего отсталого. В подтверждение данного тезиса достаточно посмотреть на образ православного духовенства, преимущественно сложившийся в русской живописи того периода. В появившемся новом жанре бытовой живописи духовенству чаще всего либо не находилось места среди современников, либо они представлялись в сатирических или комических ситуациях, или же в крестьянской среде, чем подчёркивалась общая «отсталость» в культурном плане духовенства и крестьянства. Исключения в виде работ А. Г. Венецианова или М. В. Нестерова лишь оттеняли общую тенденцию (Санькова 2021).

¹ Подробнее об этом см.: (Санькова 2004: 329).

Показательно, что даже будущий идеолог партии русских националистов М. О. Меньшиков за шесть лет до её создания, рассуждая о необходимости развития железнодорожного строительства, применил такую аллгорию: «На древний, православный, первобытный мир природы с её дремучими лесами и безбрежными степями решительно набрасывается железная сеть. Это не только символ, но и действительная сеть, в которую наконец будет поймана природа — это неодолимое, от века дикое существо, над приручением которого измучилось великое племя наше, и само измучилось, и её, природу, измучило. Опыт огромный, кое-где удавшийся западному человечеству. Почему нам не повторить его?» (Меньшиков 2019: 90).

К началу XX в. данные проблемы не только не были разрешены, но, напротив, ещё более углубились, знаменуя собой кризис Русской Православной Церкви. Он выражался, с одной стороны, в проникновении в неё деструктивных элементов, причём как левых, так и правых, с другой — в падении авторитета Церкви из-за её чрезмерной зависимости от верховной власти. Ярким примером реакционного бунта внутри Церкви может служить деятельность иеромонаха Илиодора, вышедшего из повиновения как светским, так и духовным властям. Он превратил Свято-Духовский монастырь в Царицыне в центр черносотенной пропаганды, называя в своих проповедях министров жидомасонами и требуя «еженедельно драть их розгами, а Столыпина, как самого опасного, пороть по средам и пятницам, дабы помнил постные дни» (Степанов 1995: 163). В то же время ряд священников примкнул к лагерю левой оппозиции. В частности, современный исследователь С. Л. Фирсов к числу показательных относил тот факт, что в 1905 г. «на квартире у влиятельного и уважаемого петербургского клирика, настоятеля Казанского собора протоиерея Философа Орнатского, предполагалось обсудить вопрос о создании союза священников, который должен был войти во всероссийский Союз союзов. А поскольку целью Союза союзов... был созыв Учредительного собрания, избранного всеобщим, прямым, равным и тайным голосованием, то участие в нём выглядело бы как открытое выступление против существующего строя» (Фирсов 2002: 183–184). Ещё ярче данные тенденции проявлялись в среде сельского духовенства, представители которого в различных уездах выступали с призывами захвата помещичьих земель².

² Подробнее об этом см.: Филиппов Ю. Революционное движение и духовные школы России в конце XIX — начале XX века. Дипломная работа Сретенской духовной семинарии // Право-

Обеспокоенные церковным упадком, консервативные слои общества сходились в необходимости церковных преобразований, но единого взгляда на то, какими они должны быть, не было. Осознавала необходимость преобразований и сама РПЦ. В июле 1905 г. Священный Синод запросил у правящих архиереев мнение по поводу возможных изменений в организации жизни Церкви, в том числе православного прихода. «Большинство преосвященных, излагая свои мысли по этому поводу, коснулись бурно обсуждаемого в то время выборного начала. В основном архиереи не разделяли надежд на то, что введение выборного священства будет способствовать возрождению прихода» (Степанова 2010: 71–72). В частности, епископ Антоний Волынский в своём докладе Синоду отмечал, что безусловно «община носит в себе некий дар благодати и, имея среди себя несколько человек, всецело посвятивших себя духовной жизни, постоянно изучающих слово Божие и пребывающих в молитве, выбирает лучших из них в клир, а лучших из низших клириков — в диаконы, а лучших из диаконов — во пресвитеры». Однако тут же замечал, что, «говоря искренно, в устроении церковных общин мы так удалились от истинного Православия, что восстановление древнего православного строя может быть лишь целью постепенного приближения к нему со стороны церковных деятелей, а не мгновенного поворота» (Степанова 2010: 73). Ещё более нелестным являлось замечание будущего члена Всероссийского национального союза и депутата III Государственной думы епископа Холмского Евлогия: «Не в том главная беда нашей церковноприходской жизни, что пастыри у нас не выборные, а в том, что многие из них недостаточно церковные» (Степанова 2010: 80).

Другая значительная проблема — содержание клира приходом — в своём обсуждении обнаружила больше единодушия церковных иерархов. Все высказывались в необходимости изменения сложившегося положения, при котором священник был экономически зависимым от прихожан. И решение этой проблемы, как мы покажем в дальнейшем, признавалось одной из актуальных государственных задач партией русских националистов.

В начале века, особенно после революционных событий 1905–1907 гг., всё больше сторонников набирала идея созыва церковного

славие.ru: — Портал Религиозной организации «Сретенский ставропигиальный мужской монастырь Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)». — URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/060411150717.htm> (дата обращения: 26.10.2021).

собора и избрания патриарха. Правительство же, не заинтересованное в подобных переменах, старалось отложить эту идею на неопределённый срок. В результате правые силы оказались в двойственном положении, вынужденные искать компромисс между безоговорочной поддержкой власти и идеей величия Православной Церкви. Это противоречие в будущем стало одной из основ раскола правого лагеря и выделения из него более умеренных элементов. В результате этого процесса и появился Всероссийский национальный союз. Одним из основных идейных вдохновителей новой партии на первом этапе стал ведущий публицист «Нового времени» М. О. Меньшиков, чьё имя в настоящее время стараниями ряда отечественных исследователей уже выведено из забвения. О его позиции мы скажем чуть позже, а прежде отметим, что идея создания русской национальной партии в период формирования думской системы в России была высказана до Меньшикова самим издателем газеты «Новое время» А. С. Сувориным.

Во время первой русской революции Суворин призывал «сознательное общество» «сплотиться в партии», чтобы начать активное противодействие хорошо организованным революционным силам и отстоять «порядок и реформы» (Суворин 2005^b: 147, 227). По сути, Суворина можно считать одним из идеологов «Партии правового порядка», возникшей параллельно с черносотенным движением, как ответной реакции на революционные события. Несмотря на известный национализм Суворина, он во многом не разделял действия черносотенцев именно потому, что они зачастую носили антиправовой характер. Для Суворина же было принципиально важно, чтобы борьба с революцией не выходила за рамки существующего законодательства, не создавая тем самым опасный прецедент, хотя и во имя благих целей. Эта позиция и роднила Суворина с появившимся несколько позднее (в 1908 г.) Всероссийским национальным союзом, явившимся во многом правопреемником «Партии правового порядка».

Обращает на себя внимание тот факт, что Суворин в своих газетных статьях почти не затрагивает церковных вопросов. Вообще следует отметить, что многие современники полагали, что он в отношении веры был весьма индифферентен. В воспоминаниях драматурга и театрального деятеля П. П. Гнедича приводится показательный диалог между ним и А. П. Чеховым. По словам последнего, Суворин о Боге говорил: «Есть ли, нет ли — чёрт его знает». «А я думаю, что в Бога старик верит, —

ответил Гнедич, — и перед смертью позовёт отца Иоанна и каяться будет» (Гнедич 2000: 217). Однако исповедаться у Иоанна Кронштадтского Суворин не смог, так как пережил его на четыре года.

Суворин, по замечанию одного из наиболее значимых современных исследователей его творчества Е. А. Динерштейна, всегда «выступал как истинный защитник православия, видя в нём один из основных устоев российской государственности, начало, объединяющее русский народ» (Динерштейн 1998: 319–320). Исследователь отмечал хорошее знание публицистом Святого Писания и наиболее известных трудов отцов Церкви и при этом отсутствие религиозности. Последнее не мешало ему в официальных выступлениях отстаивать необходимость приверженности традиционной Православной Церкви и обрядовости. Исследователь начала XXI в. Р. Б. Ромов позицию Суворина в отношении Церкви определял в соответствии с его идеалом «крепкого централизованного государства»: «“мягкая” секуляризация с окончательным закреплением подчинённого положения церкви как элемента государственной культуры» (Ромов 2005: 523).

Став издателем и редактором собственной газеты «Новое время», Суворин на её страницах сам старался не касаться вопросов веры и религиозности, считая эти темы неподходящими для журналистики, так как «журналист — человек дня, человек впечатления, боец по преимуществу, полемист», и когда такой человек «надевает христианскую маску, то сейчас же видишь, что в нём и тени нет христианских добродетелей...» (Суворин 2005^a: 209). Однако активные рассуждения о религиозных догматах издателя «Гражданина» князя Мещерского заставили всё же Суворина высказать своё отношение к вопросам веры, весьма далёкое от ортодоксального и строящееся на сугубо рациональных началах. «По-моему, — признавался редактор «Нового времени», — христианство тогда только победит неверие, когда все христианские церкви соединятся и забудут, как тяжёлое предание, свою вражду. Как русский, я искренно сознаю, что православие много способствовало объединению Руси, что оно сыграло у нас даже роль второго “отечества”, роль духовной “народности”. Но я не думаю, что оно уже всё сделало, и не могу утешиться, подобно почтенному князю, тем, что народ умеет класть крестное знамение: православию предстоит ещё благодарный труд и развитие в духе Христа и истины путём христианской любви и просвещения» (Суворин 2005^a: 210).

В то же время Суворин касался частных, в первую очередь хозяйственных вопросов жизни церковных приходов, в частности он обращал внимание на проблемы содержания православных церквей за рубежом и полагал, что необходимо учредить специальное общество, «которое бы заботилось о всех заграничных церквях русских, устроенных на частные средства». При невысоких членских взносах, по мнению Суворина, в такое общество вступило бы значительное число лиц (Суворин 2005^a: 202). Последняя идея лишней раз показывает, что Суворин воспринимал православие как одну из ключевых составляющих русской нации, потеря престижа и авторитета которой с неизбежностью скажется и на восприятии нашей нации на международном уровне. Таким образом, мы солидаризируемся с описанной нами выше позицией ряда исследователей, полагающих, что, по мнению Суворина, в государственно-конфессиональных отношениях не государство было призвано служить Церкви, а Церковь государству. Схожей позиции во многом придерживались и представители партии русских националистов, что не могло не приводить к противоречиям между ними и представителями духовенства. Мы не будем касаться данного вопроса, так как он уже нашёл своё освещение в работах отечественных исследователей (Иванов, Чемакин 2018; Иванов 2020). Отметим лишь, что сложность партийно-конфессиональных отношений усугублялась ещё и тем, что в составе ВНС присутствовало довольно много священников. Так, в III и IV Государственных думах священники во фракции националистов составляли, соответственно, 14 и 20 процентов, больше было только во фракции правых (Санькова 2006: 81).

Свои взгляды на церковное строительство националисты излагали как с думской трибуны, так и на страницах периодической печати. С течением времени ВНС и М. О. Меньшиков стали расходиться в позициях по различным вопросам внутренней политики, в том числе и в оценках положения дел в РПЦ. Но охарактеризуем вначале позицию Меньшикова, какой она представляется современным исследователям.

Современные авторы, стремящиеся представить Меньшикова исключительно в положительном свете, неизменно акцентируют его приверженность православию. Однако дальше констатации этого факта никто из них не идёт. Между тем ещё при жизни публициста протопресвитер военного и морского духовенства Е. П. Аквилонov выступал в печати против незаслуженных, по его мнению, обвинений в адрес православного духовенства (Аквилонov 1905). Как отмечал в своём исследовании

П. Б. Стукалов, представители духовенства критиковали Меньшикова и за его попытки «интерпретации Библии в духе антисемитизма» (Стукалов 2011: 252), приводя в качестве примера критику Меньшикова Н. Н. Спасским, писавшим, что «юдофобов на Библии можно воспитать только при условии, если её будут толковать так произвольно и односторонне, как это делает Меньшиков» (Спасский 1914: 5). Из недавних исследований следует отметить работу А. А. Иванова, осветившую критику «религиозной составляющей публицистики Меньшикова» известным в своё время богословом архиепископом Никоном (Рождественским). Было показано, что эта критика «вскрыла грубые заблуждения публициста и указала на несовместимость его узкого националистического подхода к вопросам православной веры и церковной жизни» (Иванов 2019: 193).

На неоднозначность позиции Меньшикова в отношении веры и Церкви указывает и ряд других современных исследователей, стремящихся воссоздать объективную картину представлений публициста. Выступая против некритического прочтения работ Меньшикова и стремясь показать неоднозначность взглядов публициста на те идеи, проповедником которых его стали пытаться представить в последнее десятилетие, Каграманов указывает на «шаткость его мировоззренческих оснований». В частности, автор обращает внимание на то обстоятельство, что при большом количестве высказываний о христианстве и «важности веры» Меньшиков выдаёт собственное слабоверие рассыпанными в его текстах замечаниями, указывающими зачастую на «языческий уклон» публициста (Каграманов 2000: 18).

Касаясь взглядов Меньшикова на вопрос о реформировании РПЦ, Коцюбинский выявил типичные для публициста своеобразие и противоречивость воззрений. Так, в начале работы III Государственной думы Меньшиков детально обосновывал тезис о неготовности в настоящее время русского народа к церковной реформе и высказывал равнодушие к идее церковного собора. Однако ко времени первого собрания представителей ВНС в 1912 г. Меньшиков был уже в числе сторонников восстановления патриаршества. При этом Коцюбинский отмечал, что Меньшиков позволял себе и «не вполне ортодоксальное истолкование общих религиозных проблем» (Коцюбинский 2011: 416, 420). Причину подобных метаморфоз автор усматривал в отсутствии у большинства идеологов ВНС, в том числе и Меньшикова, искренних религиозных

чувств «по отношению к РПЦ в её существующем виде». Коцюбинский полагал, что Меньшиков, в ряду других националистов, выступал за сохранение особого положения РПЦ «исключительно по соображениям национально-державного прагматизма» (Каграманов 2000: 18).

На то обстоятельство, что Меньшиков воспринимал религию не как самоценность, а как средство для достижения определённого национал-социального идеала, обращал внимание и А. В. Репников, отмечая осознаваемое публицистом несовершенство человека, неспособного вне нравственно-религиозной опоры совершенствоваться и, соответственно, совершенствовать общество (Репников 2006: 93–94). Ещё более акцентировал прагматизм Меньшикова в отношении к вопросам веры А. Рейтблат, утверждавший, что христианство привлекало его лишь в той мере, в которой оно было способно решать «социальные задачи» (Рейтблат 1999: 6). Таким образом, мировоззренчески Меньшиков был близок Суворину в вопросах восприятия Церкви как опоры нации и государства. Однако такой «прагматизм» вовсе не означал, что Меньшикову, равно как и другим представителям партии русских националистов, были безразличны проблемы РПЦ, о которых мы говорили в начале статьи.

Прежде всего, и Меньшиков, и другие представители ВНС были одинаково озабочены бедственным положением дел православных приходов. Не случайно тезис об улучшении «быта православного духовенства и материальное его обеспечение» посредством специальных государственных программ являлся одним из основных в программе националистов³. Пониманию важности данной проблемы способствовало то обстоятельство, что и в самой партии, и в её думской фракции, как мы уже отмечали, состояло большое количество священников. Националистами неоднократно обращалось внимание на необходимость пересмотра вопроса о материальном обеспечении духовенства. В первую очередь имелась в виду отмена натуральных подношений священникам за выполнение треб «установлением обеспечивающего вознаграждения духовенства из средств государственного казначейства» (Националисты в III Государственной думе 1912: 183). Обращалось внимание и на необходимость в связи с ростом численности населения открытия новых приходов. Ещё в 1907 г. на проблему нехватки как церквей, так и священнослужителей обращал внимание Меньшиков, связывая данную пробле-

³ Новое время. — 1908. — 29 января.

му напрямую с распространением в массах революционной агитации, размывающей основы морали, которые, в свою очередь, и являются основанием государства. «Церквей в России каких-нибудь полсотни тысяч, — писал он ещё в 1907 г., — да и те заперты обыкновенно шесть дней в неделю. А газетных листов, брошюр, прокламаций — миллионы, и они проникают в самую толщу народную» (Меньшиков 1998: 300).

При этом Меньшиков обращал внимание и на другую проблему, не решаемую должным образом на протяжении всего XIX века, — отсутствие системы подготовки православных проповедников, могущих противостоять распространению новых веяний, и печатных органов необходимой направленности, могущих конкурировать со светской прессой. В результате, как писал публицист, «пропаганда зла» имела «громадные преимущества перед проповедью добра — в лице тех немногих пастырей, которые на эту проповедь способны» (Меньшиков 1998: 300). Эту проблему признавал и описывал другой будущий член Всероссийского национального союза Евлогий (Георгиевский), вспоминая, что от ректора духовной семинарии, в которой он учился, воспитанники «не слышали ни одной проповеди, тогда как семинаристы в последнем классе обязаны были обучаться проповедничеству, и посвящённые в стихарь произносили в церкви “слово”. Обычно это “слово” вызывало иронию слушателей-товарищей»⁴.

С вопросом о роли Церкви в воспитании добропорядочных граждан националисты напрямую связывали вопрос и о церковноприходских школах. Он был поднят ими и правыми ещё во вторую сессию III Государственной думы в связи с материальным обеспечением таких школ. 94 члена Государственной думы внесли законодательное предположение в комиссию по народному образованию об ассигновании на 1908 год по смете Святейшего Синода 4 003 740 рублей на жалованье учителям церковных школ, обустройство и открытие новых школ. От фракции националистов предположение поддержал В. К. Тычинин, аргументация которого сводилась к следующим моментам:

1. Труд церковноприходских учителей такой же, как и труд учителей министерских училищ, поэтому он должен так же вознаграждаться. При этом плохая подготовленность учителей не может быть причиной отказа им в ассигнованиях, так как плохие учителя встречаются

⁴ Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни: Воспоминания. — URL: <https://azbyka.ru/fiction/put-moej-zhizni/> (дата обращения: 26.09.2021).

и в государственных школах, а с другой стороны, при мизерном жалованье трудно найти хороших работников.

2. Благоустройство школ необходимо, так как плохое их состояние отражается на здоровье учеников.

3. Новые церковные школы планируется открыть в отдалённых и беднейших местах, где вообще нет никаких школ и неизвестно, когда будет возможность открыть там государственные школы⁵.

Ещё раз к вопросу о церковноприходских школах националисты вернулись в связи с обсуждением законопроекта о всеобщем образовании. Евлогий критиковал проект за предполагаемый переход власти над церковными школами от непосредственно Церкви в руки училищного совета, усматривая в этом «устранение Церкви от дела учительства» через отнятие у Церкви церковноприходских школ⁶.

Одним из наиболее дискутируемых в III Государственной думе вопросов, связанных с РПЦ, был правительственный законопроект о переходе из одного вероисповедания в другое. Камнем преткновения послужила статья 1 законопроекта, которая в правительственной редакции разрешала всем совершеннолетним переходить беспрепятственно из одной веры в другую, однако для христиан особо оговаривалось, что они могут менять вероисповедание лишь в рамках христианских конфессий. В редакции думской комиссии это ограничение с христиан было снято, и они наравне с остальными гражданами могли перейти в любую веру, не преследуемую уголовно.

Националисты справедливо усмотрели в этом изменении уравнение православия в правах с другими религиями, что, с их точки зрения, было совершенно недопустимо и незаконно. При этом националисты, исходя из представления о тесной взаимосвязи церковной и государственной жизни, полагали, что данные поправки повлияют в первую очередь именно не на РПЦ, а на российское государство в целом. Эту мысль, в частности, проводил в своём выступлении епископ Евлогий, сокрушавшийся, что с принятием изменений комиссией в российское законодательство будет внесена «идея равноправности, равноценности христианства и не христианства, идея, в сущности, религиозного безразличия», а это пагубно отразится на гражданах, а значит, и на самом государстве⁷.

⁵ Государственная дума. III созыв. Стенографические отчёты. Сессия II. Ч. 1. — СПб., 1908–1909. — Стб. 746–748.

⁶ Государственная дума. III созыв ... Сессия IV. Ч. 1. — СПб., 1910–1911. — Стб. 2204.

⁷ Государственная дума. III созыв ... Сессия II. Ч. 4. — СПб., 1908–1909. — Стб. 1766.

Ранее, в одном из своих выступлений, Евлогий указывал, что государство в Церкви «должно видеть великую нравственную силу, воспитывающую... русских граждан»⁸. Уравнение православия с другими концессиями националисты расценивали и как удар по национальному самосознанию русского народа. «Русская государственная дума, — убеждал депутатов националист А. А. Мотовилов, — не может принести русскому народу такого развенчания его веры», сказав ему этим законопроектом, что «напрасно он думал, будто вера его так высока...»⁹.

Данная позиция националистов проявилась и при обсуждении законопроекта о старообрядцах. Протест с их стороны вызвала статья, предоставлявшая старообрядцам, наряду со свободным вероисповеданием, и свободное проповедование своей веры. Священник Н. Е. Гепецкий от лица всей фракции националистов напомнил Думе, что право свободного привлечения последователей по указу 17 октября 1905 года принадлежит только Православной Церкви, и нарушение этого положения может стать опасным прецедентом. Наделение старообрядцев правом пропаганды в среде православных, то есть, по сути дела, уравнивание их в правах с Православной Церковью, преподносилось оратором как предоставление им «первенствующего положения по сравнению с православной церковью»¹⁰. Националисты попытались внести поправку, ограничивающую свободу проповеди старообрядцев их религиозными и образовательными учреждениями, но она была отклонена большинством левых октябристов и оппозиции.

Несколько раз в III Государственной думе поднимался вопрос о соотношении Церкви и государства и степени вмешательства последнего в церковную жизнь. Происходило это главным образом при обсуждении сметы Святейшего Синода, во время которого комиссия неоднократно выражала пожелания о реорганизации церковной организации и управления. Отношение националистов к этому вопросу, как правило, поручалось выражать Евлогию. Он признавал существование излишней бюрократизации в церковной организации, но считал, что вмешательство государства может лишь увеличить её. «Роль государства по отношению к церкви, — по мнению Евлогия, — должна заключаться в предоставлении ей самой широкой возможности

⁸ Государственная дума. III созыв ... Сессия I. Ч. 1. — СПб., 1908. — Стб. 510–511.

⁹ Государственная дума. III созыв ... Сессия II. Ч. 4. — СПб., 1908–1909. — Стб. 1980–1981.

¹⁰ Там же. — Стб. 1228–1235.

осуществлять её высокие задачи»¹¹. В следующую сессию при попытках бюджетной комиссии ограничить самостоятельность Церкви в области её хозяйства Евлогий продолжал развивать свою идею о том, что сильная Церковь не опасна государству, а полезна¹². Таким образом, позиция националистов по этому вопросу в целом сводилась к покровительству государством Православной Церкви, но без вмешательства в её внутренние дела.

Поддерживая интересы РПЦ в III Государственной думе, националисты надеялись получить ответную поддержку от духовенства на выборах в IV Думу. В частности, ещё в апреле 1911 г. один из лидеров русских националистов — киевский журналист А. И. Савенко — писал председателю ВНС П. Н. Балашову «о желательности привлечь к выборам священников» как в качестве поддержки, так и в виде кандидатов в депутаты от духовенства. Но уже в октябре «он начал выражать опасения, не потребуют ли церковники слишком много» (Дякин 1988: 52). Тот же Савенко в январе 1912 г. на страницах газеты «Киевлянин» на примере думской деятельности националистов горячо доказывал их приверженность интересам Русской Православной Церкви¹³.

Духовенство осознавало необходимость своего участия в политической жизни страны, чтобы самостоятельно отстаивать в том числе и интересы РПЦ. Ряд священников желал занять места в Думе и не прочь был выдвигаться в качестве кандидатов от ВНС. Националистов это не могло не беспокоить в связи с негативным отношением большей части общественности к тенденции увеличения числа священников в Таврическом дворце. Националистам же хотелось, чтобы духовенство не столько само становилось депутатами, сколько бы поддерживало националистически настроенных депутатов от мирян. А. И. Савенко, посвятивший этой теме отдельную статью «Духовенство и выборы», увещевал: «Не гоже духовенству говорить: политика не наше дело; пускай государство хоть погибает, а мы не должны мешаться в политическую борьбу. Но... нельзя одобрить и стремления других представителей духовенства захватить в свои руки руководящую роль в политической жизни страны»¹⁴. В качестве положительного примера он выдвигал решение киевского духовен-

¹¹ Государственная дума. III созыв ... Сессия II. Ч. 3. — СПб., 1908–1909. — Стб. 2032–2033.

¹² Государственная дума. III созыв ... Сессия III. Ч. 2. — СПб., 1910. — Стб. 1584–1585.

¹³ Савенко А. И. Думы и настроения // Киевлянин. — 1912. — 15 января. — С. 3.

¹⁴ Савенко А. И. Духовенство и выборы // Подолянин. — 1912. — 8 февраля. — С. 1.

ства объединиться на выборах с правыми и националистами и при этом выставить только трёх кандидатов-священников.

Понимая в конечном счёте всю значимость поддержки духовенства, националисты шли на сотрудничество даже ценой некоторых уступок. Предвыборные комитеты ВНС напрямую обращались за поддержкой к главам местных епархий и часто находили понимание и участие. Порой духовенству приходилось даже улаживать трения между националистами и другими партиями, создававшими предвыборные блоки. В то же время даже националисты представлялись слишком радикальной партией для наиболее консервативной части духовенства, которая оставалась на стороне крайне правых.

В IV Думе националистами совместно с фракцией правых было внесено законодательное предложение о ежегодном, начиная с 1913 г., ассигновании из государственных средств в распоряжение Синода по 600 000 рублей, которые направлялись бы на постройку православных храмов в европейской части России, и по 15 000 рублей для строительства храмов в переселенческих посёлках Закавказья.

Националисты поддержали и другой церковный законопроект – ассигнования на «временные курсы» протоиерея И. И. Восторгова, готовившие священников и церковных служащих для переселенческих приходов Сибири и Зауралья. Однако законопроект был отклонён, так как октябристы на этот раз стали на сторону левой оппозиции.

Ярким примером того, что священнослужители могли с успехом совмещать духовную и общественно-политическую деятельность, как на благо государства, так и на благо Церкви, является работа епископа Холмского Евлогия по отделению от Царства Польского восточных частей Люблинской и Седлецкой губерний и образованию из них особой Холмской губернии с присоединением её к коренной России. Проект этот был начат ещё при поддержке П. А. Столыпина, а успешно завершился уже в IV Думе. Показательно, что сами члены ВНС оценивали этот проект как наиболее значимый результат думской деятельности их партии. В III Думе в трактовке националистов вопрос был поставлен так, что «вследствие великого национального преступления прежнего правительства в состав Царства Польского была включена чисто русская, издревле православная область – Холмский край», где после указа 17 апреля 1905 г. о веротерпимости насильственно стал насаждаться католицизм (Националисты в III Государственной думе 1912: 23).

Большую роль в продвижении этого проекта играло «Холмское православное св. Богородицкое братство», главным попечителем которого был Евлогий, а покровительство ему оказывал сам Николай II. По поручению этого братства профессор Варшавского университета В. И. Францевым была составлена этнографическая и вероисповедная географическая карта, отражавшая процентное соотношение поляков и русских, православных и католиков по каждой волости. Она должна была наглядно показать угрозу ополячивания и окатоличивания, надвигавшуюся с запада на восток. По предлагаемому проекту, в Холмскую губернию должны были включить те местности, где число русских составляло не менее 30 процентов.

19 мая 1909 г. законопроект был внесён правительством на рассмотрение III Думы и сдан в комиссию законодательных предположений. Евлогий, будучи членом этой комиссии, имел возможность отстаивать там своё детище. Против проекта выступали в первую очередь поляки, называвшие его «четвертованием» и «четвёртым разделом Польши».

Дабы ускорить продвижение Холмского законопроекта, весной 1911 г. Евлогий побывал у П. А. Столыпина. «Он был на моей стороне, — вспоминал впоследствии епископ, — а мне, благодаря его ясному национальному сознанию, говорить с ним было легко»¹⁵. Столыпин обещал взять осенью судьбу законопроекта в свои руки. Но этим планам помешала его смерть.

Новый председатель Совета министров В. Н. Коковцов к Холмскому проекту отнёсся довольно безучастно, заявив в личной беседе с Евлогием: «Препятствовать не буду, но смысла не вижу, вопроса не знаю, защищать законопроект не буду — поручу его кому-нибудь...»¹⁶ Однако националистам в ходе упорных прений удалось провести этот проект в Думе 156 головами против 108. Свидетельством тому, что РПЦ воспринимало Холмский проект как отстаивающий интересы православия в данном крае, стало возведение епископа Евлогия в сан архиепископа (Рожков 2004: 223).

В то время как националисты занимали неизменную позицию по отстаиванию интересов РПЦ, объясняя её проблемы в первую очередь недостаточным вниманием к ним со стороны государственной власти, Меньшиков в данном вопросе прошёл глубокую эволюцию, связанную во многом с тем, что он был в меньшей степени политиком

¹⁵ Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни: Воспоминания. — URL: <https://azbyka.ru/fiction/put-moej-zhizni/> (дата обращения: 26.09.2021).

¹⁶ Там же.

и в большей — философом. Эта эволюция прослеживается в его статьях по проблемам Церкви, написанных в период первой русской революции и третьеиюньской монархии, и записях дневников послереволюционного периода, которые он вёл на Валдае вплоть до ареста и расстрела. Постепенно Меньшиков приходит к идее о том, что и внутренние проблемы Церкви, и кризис духовности и даже государственности во многом обусловлены попустительством самой РПЦ. Ещё в 1909 г. на основе личных наблюдений он давал нелицеприятную характеристику сельскому духовенству: «Омужичивается духовенство: не только в погостах, но и в деревнях встречаешь пролетариев из этого сословия неудачников и недоучек...» (Меньшиков 1998: 149).

Главную опасность для РПЦ Меньшиков видел не в разрастании революционных настроений среди духовенства и семинаристов и одичании её представителей в сельской провинции, т. к. это, по его мнению, были лишь следствия более глубинных причин. Если в XVII в. православие находилось на грани выживания и следующий век боролось за своё главенствующее положение в религиозной жизни государства, то активная поддержка в царствование Александра III, казалось, должна была усилить его позиции вовне и укрепить изнутри. Однако излишняя светская забота обернулась, по мнению Меньшикова, омирщвлением самой Церкви. Высшие церковные учебные заведения, по сути, копировали светскую университетскую программу со всеми её недостатками и без учёта специфики будущей деятельности выпускников. Публицист с горечью констатировал, что они, не вполне постигнув весь демократизм православия как объединяющего фактора духовной жизни страны, быстро усвоили учёный снобизм. «Концепция утилитаризма резюмирует собой элементарный факт трансцендентальной психики», — не без иронии цитировал он одного из учёных архимандритов, быстро делавшего церковную карьеру. Обращаясь к бедственному положению прежней системы обучения, он с горечью писал: «В те далёкие времена наше богословие ещё не было пропитано немецкой компиляцией» (Меньшиков 1998: 310).

В противоположность националистам, ратовавшим за достойное материальное обеспечение священников и увеличение финансирования духовных учебных заведений, Меньшиков начинает говорить об опасности превращения благосостояния Церкви и образовательного уровня священников в самоцель. В росте материального благополучия Церкви, особенно её высших иерархов, он видел основную приманку

для самых беспринципных карьеристов. По мнению Меньшикова, именно этот тип духовной молодёжи был во многом «противнее» открытого революционного выступления (Меньшиков 1998: 308).

Пытаясь найти истоки сложившейся ситуации, он обращался в первую очередь к личности К. П. Победоносцева и его деятельности. В статье, посвящённой «папе русской церкви», написанной специально через год после его смерти, чтобы она не потерялась в общем хоре критики, публицист, признавая, что Победоносцев много сделал для Церкви, обеспечив её служащих государственной поддержкой, обвинял последнего в том, что, спасая Церковь от каких-либо влияний извне, он практически отделил её от жизни народа. Основной трагедией русских охранителей типа Победоносцева и его наследников в борьбе с разрастающейся революционной угрозой Меньшиков считал их полное некритическое отрицание каких-либо нововведений в общественной и духовной жизни страны. По мнению Меньшикова, на них лежала равная доля ответственности за критическое состояние, как в стране, так и в Церкви. «Радикальному нигилизму совершенно отвечает нигилизм ретроградный», — писал он (Меньшиков 1998: 313).

В ряду с общими расхождениями с националистами по перечню существенных вопросов Меньшиков активно выступал против вовлечения Церкви в межпартийную борьбу. В серии статей за 1912 г. «Кого выбирать в парламент», в целом посвящённой завуалированной критике действий своих однопартийцев, он особенно указывал на бесполезность священников в парламенте как депутатов без определённых взглядов и политического характера (Меньшиков 2005).

В период между февральской и октябрьской революциями 1917 г. Меньшиков окончательно разочаровывается в РПЦ и её служителях. «Чуть ли не за целое столетие всего лишь один священник, — пишет он, имея в виду Иоанна Кронштадтского, — приобрёл всероссийскую знаменитость — и чем же? Только тем, что он был таким священником, каким должны бы быть все...» Нелицеприятные оценки он даёт всей истории РПЦ: «Никаких особенных заслуг у духовенства я не вижу, а “влияние” его на народ вижу в общем тысячелетнем итоге очень неважное... Так сложилась наша несчастная культура, что народ остерегается ближайших представителей церкви и государственности. Они поставлены охранять народ, но часто изнуряют своими поборами... прав народ или нет — это другой вопрос, но он исторически не нажил

хороших чувств к своим пастырям, и в степени даже поразительной» (Меньшиков 2017: 50).

В ходе экспроприации церковных ценностей, оценивая реакцию священнослужителей на данное явление, Меньшиков обращал особое внимание на неверную расстановку акцентов, по его мнению, на суть данного явления. Выслушав пламенную проповедь одного священника в соборе, в дневнике Меньшиков отмечал, что сама реквизиция не только не может уронить достоинство Церкви или унижить её в глазах народа, а напротив, может поднять её престиж и вернуть утерянную связь с простыми людьми (Российский архив 1993: 57). Меньшиков полагал, что РПЦ призвана разделить судьбу всей России. Как немецкая оккупация должна была, по его мнению, консолидировать и отрезвить нацию, так и большевистские гонения лишь должны были оздоровить Церковь, избавив её от случайных элементов.

Дальнейшее развитие событий показало, насколько далеко зашла политизация Русской Православной Церкви, предсказанная Меньшиковым, вызвавшая фактически её раскол и образование МП и РПЦЗ. В то же время следует отметить, что именно опыт активной работы в Думе, по признанию епископа Евлогия, позволил ему в сложнейших условиях сохранить центристскую позицию, не допускающую полного разрыва церковей, являясь как бы промежуточным звеном между концессиями.

Сведения об авторе:

Санькова Светлана Михайловна — доктор исторических наук, профессор кафедры философии и культурологии, Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева; 302026, Орёл, ул. Комсомольская, д. 95; e-mail: s_sankova@mail.ru

Благодарности

Исследование осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20-012-00153.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Аквилонов Е. П. Так ли мы виноваты? (По поводу одного фельетона г. М. О. Меньшикова). — СПб. : Тип. Монтвида, 1905.

Гнедич П. П. Книга жизни. Воспоминания. 1885–1918. — М. : Аграф, 2000.

Динерштейн Е. А. А. С. Суворин. Человек, сделавший карьеру. — М. : РОССПЭН, 1998. — 375 с.

Дякин В. С. Буржуазия, дворянство и царизм в 1911–1914 гг. — Л. : Наука, 1988. — 227 с.

Иванов А. А. Православный консерватизм архиепископа Никона (Рождественского) против «язычествующего» национализма М. О. Меньшикова // Христианское чтение. — 2019. — № 4. — С. 193–206.

Иванов А. А. Проблематика русского национализма в церковной публицистике второй половины XIX — начала XX века // Тетради по консерватизму. — 2020. — № 1. — С. 176–196.

Иванов А. А., Чемакин А. А. Православное духовенство и русский национализм в начале XX в. // Вопросы истории. — 2018. — № 9. — С. 153–166.

История Русской Православной Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. Том 1. 1917–1970 / под ред. М. Б. Данилушкина. — СПб. : Воскресение, 1997. — 1020 с.

Каграманов Ю. М. Меньшиков столетие спустя // Посев. — 2000. — № 12. — С. 17–20.

Коцюбинский Д. А. Русский национализм в начале XX столетия: Рождение и гибель идеологии Всероссийского национального союза. — М. : РОССПЭН, 2001. — 525 с.

Меньшиков М. О. Выше свободы. Статьи о России. — М. : Современный писатель, 1998.

Меньшиков М. О. Кого выбирать в парламент // Письма к русской нации. — М. : Изд-во журнала «Москва», 2005. — С. 330–348.

Российский архив. (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.) Вып. 4. Меньшиков М. О. Материалы к биографии. — М. : Студия «ТРИТЭ», «Российский архив», 1993.

Меньшиков М. О. Не любят правды // Феномен революции в России: истоки и уроки. Страницы документальной истории / сост. А. В. Репников. — М. : ИПК «Астрей-центр», 2017. — С. 49–55.

Меньшиков М. О. Железо, золото, спирт // Полн. собр. соч.: в 16 т. Т. 1: «Письма к ближним. Том 1 — 1902 год». — СПб. : Машина времени, 2019. — С. 80–92.

Националисты в III Государственной думе. — СПб. : Тип. А. С. Суворина, 1912.

Рейтблат А. «Котёл фельетонных обедков». Случай с М. О. Меньшиковым // Неприкосновенный запас. — 1999. — № 2(4). — С. 4–8.

Репников А. В. Консервативные представления о переустройстве России (конец XIX — начало XX века). — М. : Готика, 2006. — 424 с.

Рожков В. Церковные вопросы в Государственной думе. — Пушкино: Издательский дом «Грааль», 2004. — 562 с.

Ромов Р. Б. Суворин Алексей Сергеевич // Общественная мысль России XVIII — начала XX века: Энцикл. — М. : РОССПЭН, 2005. — С. 523–524.

Санькова С. М. Образ православного духовенства в русской бытовой живописи XIX — первой половины XX века // Тетради по консерватизму. — 2021. — № 1. — С. 54–67.

Санькова С. М. Русская партия в России: образование и деятельность Всероссийского национального союза. — Орёл : С. В. Зенина, 2006. — 370 с.

Санькова С. М. Кризис Русской Православной Церкви как одна из составляющих дестабилизации государственной жизни России в первой четверти XIX века // Социальное партнёрство государства и Церкви — объективное условие стабильности политической системы гражданского общества: сб. материалов Международной научно-теоретической конференции. — Курск, 2004. — С. 328–335.

Спаский П. Н. В защиту ветхозаветных патриотов. Беседы по поводу статьи М. О. Меншикова «Читайте Библию». — Новгород : Тип. «Труженик», 1914.

Степанов С. А. Загадки убийства Столыпина. — М. : Прогресс-академия, 1995. — 301 с.

Степанова Е. Клир и миряне на приходе РПЦ в начале XX века (по материалам «Отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе») // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского ин-та. — 2010. — № 2. — С. 69–81.

Стукалов П. Б. Политические и правовые учения в России во второй половине XIX — начале XX века: Всероссийский национальный союз и его идеологи. — Воронеж : ФКОУ ВПО Воронежский ин-т ФСИН России, 2011. — 175 с.

Суворин А. С. В ожидании века XX. Маленькие письма, 1889–1903 гг. — М. : Алгоритм, 2005.

Суворин А. С. Русско-японская война и русская революция: маленькие письма 1904–1908 гг. — М. : Алгоритм, 2005.

Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). — М. : Культур. центр «Духовная библиотека», 2002. — 623 с.

The Russian Nationalist Party and Its Ideologist M. O. Menshikov on the Problems of the Russian Orthodox Church and the Ways to Overcome Them

S. M. Sankova

OREL STATE UNIVERSITY,
OREL, RUSSIA

Abstract: The article regards the attitude of party ideologists and leaders of the Duma faction of All-Russian National Union (Russian nationalist party) to the problems of the Russian Orthodox Church at the beginning of the 20th century and its role in the political life of the country. The research aims to reveal the perception of the role and place of the Russian Orthodox Church in the state life of the Russian Empire during the Third of June Monarchy period by nationally-conservative representatives of the All-Russian National Union party. The relevance of this topic is determined both by the lingering ambiguity in the perception of relation between the country and the confession by the modern society, and by a certain degree of newly emerged dominance of the conservative ideology in the political life of the country. The article considers the main problems the Russian Orthodox Church faced in the historical period in question, and the understanding of these problems and ways of solving them by the said party. The reason for such close attention on behalf of the party leaders to the issues

of the Church was their consideration of the Orthodox Church primarily as one of the most important components of the spiritual and educational foundations of the country and, consequently, every possible assistance they provided to parliamentary bills in its support. At the same time, they did not turn a blind eye to the negative trends that took place among a certain part of the clergy, which damaged both the Church itself and its reputation in the eyes of the population. Their active support, therefore, was often accompanied by rather active criticism, when the nationalists felt that certain destructive trends in the Church carried negative consequences for the country. Particular emphasis is placed on the lack of unity between representatives of the Duma faction and party ideologists, in particular M. O. Menshikov, on a number of issues related to the Russian Orthodox Church. The attention is drawn to the peculiarity of the party: it had a significant number of active members from among the clergy. Most importantly, one of the leading roles in the Duma activity of the party was played by the Bishop Evlogiy, one of the future leading church figures of emigration, who, until the end of his life, retained the desire to consolidate the Church for the sake of state interests.

Keywords: All-Russian National Union, Russian Orthodox Church, State Duma, political system, A. S. Suvorin, M. O. Menshikov, Metropolitan Evlogy (V. S. Georgievsky).

For citation: Sankova S. M. (2021). The Russian Nationalist Party and Its Ideologist M. O. Menshikov on the Problems of the Russian Orthodox Church and the Ways to Overcome Them. *Orthodoxia*, (4), 109–134. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-109-134

About the author:

Svetlana M. Sankova — Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Orel State University, 95, Komso-mol'skaia str, Orel, Russia, 302026; e-mail: s_sankova@mail.ru

Acknowledgements

The reported study was funded by RFBR, project number 20-012-00153.

REFERENCES:

- Akvilonov, E. P. (1905). *Tak li my vinovaty? (Po povodu odnogo fel'etona g. M. O. Men'shikova)* [Are We to be Blamed at This Rate? (Regarding One Feuilleton by Mr. M. O. Menshikov)]. Saint Petersburg: Tip. Montvida. [In Russian].
- Diakin, V. S. (1988). *Burzhuaizii, dvorianstvo i tsarizm v 1911–1914 gg.* [Bourgeoisie, Nobility and Tsarism in 1911–1914]. Leningrad: Nauka. [In Russian].
- Dinershtein, E. A. (1998). A. S. Suvorin. *Chelovek, sdelavshii kar'eru* [A. S. Suvorin. A Person Who Has Made a Career]. Moscow: ROSSPEN. [In Russian].
- Firsov, S. L. (2002). *Russkaia Tserkov' nakanune peremen (konets 1890–1918 gg.)* [Russian Church on the Eve of Changes (late 1890s–1918)]. Moscow: Kul'turny tsentr “Dukhovnaya biblioteka”. [In Russian].
- Gnedich, P. P. (2000). *Kniga zhizni. Vospominaniia. 1885–1918* [The Book of Life. Memories. 1885–1918]. Moscow: Agraf. [In Russian].
- Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Ot vosstanovleniia Patriarshestva do nashikh dnei.* [History of the Russian Orthodox Church. From the Restoration of the Patriarchate to the Present Day] (Vol. 1. 1917–1970)]. (1997). Saint Petersburg : Voskresenie. [In Russian].
- Ivanov, A. A. (2019). Pravoslavnyi konservatizm arkhiepiskopa Nikona (Rozhdestvenskogo) protiv “iazychestvuiushchego” natsionalizma M. O. Men'shikova [Orthodox Conservatism of Archbishop Nikon (Rozhdestvensky) Against the “Pagan” Nationalism of M. O. Menshikov]. *Khristianskoe chtenie*, (4), 193–206. [In Russian].
- Ivanov, A. A. (2020). Problematika russkogo natsionalizma v tserkovnoi publitsistike vtoroi poloviny XIX — nachala XX veka [The Problems of Russian Nationalism in Church Journalism of the Second Half of the 19th — Early 20th Century]. *Tetrad' po konservatizmu*, (1), 176–196. [In Russian].
- Ivanov, A. A., Chemakin A. A. (2018). Pravoslavnoe dukhovenstvo i russkii natsionalizm v nachale XX v. [Orthodox Clergy and Russian Nationalism at the Beginning of the 20th Century]. *Voprosy istorii* [Questions of History], (9), 153–166. [In Russian].
- Kagramanov, I. M. (2000). Men'shikov stoletie spustia [Menshikov a Century Later]. *Posev* [Seeds], (12), 17–20. [In Russian].
- Kotsiubinsky, D. A. (2001). *Russkii natsionalizm v nachale XX stoletii: Rozhdenie i gibel' ideologii Vserossiiskogo natsional'nogo soiuza* [Russian Nationalism at the Beginning of the 20th Century: The Birth and Death

of the Ideology of the All-Russian National Union]. Moscow: ROSSPEN. [In Russian].

Men'shikov, M. O. (1998) *Vyshe svobody. Stat'i o Rossii* [Above Freedom. Articles on Russia]. Moscow : Sovremennyy pisatel'. [In Russian].

Men'shikov, M. O. (2005). Kogo vybirat' v parlament [Whom to Elect to the Parliament]. In *Pis'ma k russkoi natsii* [Letters to the Russian nation] (pp. 330–348). Moscow: Izdatelstvo zhurnala “Moskva”. [In Russian].

Men'shikov, M. O. (2017). Ne liubiat pravdy [They Don't Like the Truth]. In *Fenomen revoliutsii v Rossii: istoki i uroki. Stranitsy dokumental'noi istorii* [The Phenomenon of Revolution in Russia: Origins and Lessons. Pages of Documentary History] (pp. 49–55). Moscow: IPK “Astreia-tsentr”. [In Russian].

Men'shikov, M. O. (2019). Zhelezo, zoloto, spirt [Iron, Gold, Alcohol]. In *Complete Works in 16 volumes* (Vol. 1: 1902) (pp. 80–92). Saint Petersburg: Mashina vremeni. [In Russian].

Natsionalisty v III Gosudarstvennoi dume [Nationalists in the III State Duma]. (1912). Saint Petersburg: Tipografiia A. S. Suvorina. [In Russian].

Reitblat, A. (1999). “Kotel fel'etonnykh ob"edkov”. Sluchai s M. O. Men'shikovym [“Cauldron of Feuilleton Leftovers.” The case with M. O. Men'shikov]. *Neprikosnovennyi zapas* [Reserve Stock], 2(4), 4–8. [In Russian].

Repnikov, A. V. (2006). *Konservativnye predstavleniia o pereustroistve Rossii (konets XIX — nachalo XX vekov)* [Conservative Ideas of the Reorganization of Russia (Late XIX — Early XX Centuries)]. Moscow: Gotika, 2006. [In Russian].

Romov, R. B. (2005). Suvorin Aleksei Sergeevich. *Obshchestvennaia mysl' Rossii XVIII — nachala XX veka: Entsiklopediia* [Public Thought of Russia in XVIII — Beginning of the XX Century: Encyclopedia]. Moscow: ROSSPEN, 523–524. [In Russian].

Rossiiskii arkhiv (Istoriia Otechestva v svidetel'stvakh i dokumentakh XVIII–XX vv.) [Russian archive (History of the Homeland in Evidence and Documents of the 18th — 20th centuries)] (Vol 4). (1993). In Men'shikov M. O., *Materialy k biografii* [Materials for the Biography]. Moscow: Studiia “TRITE”, “Rossiiskii arkhiv”. [In Russian].

Rozhkov, V., archpriest. (2004). *Tserkovnye voprosy v Gosudarstvennoi Dume* [Church Issues in the State Duma]. Pushkino: Izdatel'skii dom “Graal”. [In Russian].

Sankova, S. M. (2004). Krizis russkoi pravoslavnoi tserkvi kak odna iz sostavliaiushchikh destabilizatsii gosudarstvennoi zhizni Rossii v pervoi chetver-ti XIX veka [The Crisis of the Russian Orthodox Church as One of the Components of the Destabilization of State Life of Russia in the First Quarter of the 19th Century]. In *Sotsial'noe partnerstvo*

gosudarstva i tserkvi — ob”ektivnoe uslovie stabil’nosti politicheskoi sistemy grazhdanskogo obshchestva: Sbornik materialov Mezhdunarodnoi nauchno-teoreticheskoi konferentsii [Social Partnership of the State and the Church is an Objective Condition for the Stability of Civil Society Political System: Collection of Writings of the International Scientific and Theoretical Conference] (pp. 328–335). Kursk. [In Russian].

Sankova, S. M. (2006). *Russkaia partiia v Rossii: obrazovanie i deiatel’nost’ Vserossiiskogo natsional’nogo soiuza* [The Russian Party in Russia: Formation and Activities of the All-Russian National Union]. Orel: S. V. Zenina. [In Russian].

Sankova, S. M. (2021). *Obraz pravoslavnogo dukhovenstva v russkoi bytovoi zhivopisi XIX — pervoi poloviny KhKh veka* [The Image of the Orthodox Clergy in Russian Genre Painting of the 19th — First Half of the 20th Century]. *Tetrad’ po konservatizmu* [Essays on Conservatism], (1), 54–67. [In Russian].

Spassky, P. N. (1914). *V zashchitu vetkhovetnykh patriotov. Besedy po povodu stat’i M. O. Men’shikova “Chitaite bibliiu”* [In Defense of the Old Testament Patriots. Conversations about the Article by M. O. Men’shikov “Read the Bible”]. Novgorod: Tipografiia “Truzhenik”. [In Russian].

Stepanov, S. A. (1995). *Zagadki ubiistva Stolypina* [Mysteries of Stolypin’s murder]. Moscow: Progress-akademii. [In Russian].

Stepanova, E. (2010). *Klir i miriane na prikhode RPTs v nachale KhKh veka (po materialam “Otzyvov eparkhial’nykh arkhieerev po voprosu o tserkovnoi reforme”)* [Clergy and Laity at the Parish of the Russian Orthodox Church at the Beginning of the 20th Century (Based on the Materials of the “Reviews of Diocesan Eparchs on the Issue of Church Reform”)]. *Svet Khristov prosveshchaet vsekh: al’manakh Sviato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta* [The Light of Christ Inlightens Everyone: Almanac of St. Philaret’s Orthodox Christian Institute], (2), 69–81. [In Russian].

Stukalov, P. B. (2011). *Politicheskie i pravovye ucheniia v Rossii vo vtoroi polovine XIX — nachale XX veka: Vserossiiskii natsional’nyi soiuz i ego ideologi* [Political and Legal Doctrines in Russia in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries: the All-Russian National Union and its Ideologists]. Voronezh: FKO VPO Voronezhskii institut FSIN Rossii. [In Russian].

Suvorin, A. S. (2005^a). *V ozhidanii veka XX. Malen’kie pis’ma, 1889–1903 gg.* [Looking Forward to the 20th Century. Little Letters, 1889–1903]. Moscow: Algoritm. [In Russian].

Suvorin, A. S. (2005^b). *Russko-iaponskaia voina i russkaia revoliutsiia: malen’kie pis’ma 1904–1908 gg.* [The Russo-Japanese War and the Russian Revolution: Little Letters 1904–1908]. Moscow: Algoritm. [In Russian].

«Вехи» как постсекулярный манифест русской философии

Аннотация. Статья посвящена сборнику статей «Вехи» (1909) Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка и А. С. Изгоева, проанализированному сквозь призму постсекуляризации, ставшей доминантой русской интеллектуальной культуры начала XX в. Это явление подразумевало быстрое прогрессирующее выдвижение различных форм религиозной философии в центр русской философской традиции для решения разнообразных проблем государства, общества, семьи, образования, что нашло отражение и решение в статьях авторов «Вех». Сборник статей получил необычайную, главным образом критическую известность в кругах левой интеллигенции, что во многом сделало эту книгу абсолютным философским бестселлером в истории русской философской мысли. Принципиально антиутилитарная и антисциентистская, постсекулярная позиция сборника «Вехи», его критика политизированной беспочвенной интеллигенции были главными причинами ответных выпадов в адрес «Вех». Секретом успеха сборника была убедительная реконструкция сознания «среднего интеллигента». Этот слой дал России массу культурных деятелей, но он же породил людей амбициозных, считающих себя «солью земли», — безнациональных «апатридов», ненавистников всего русского и почитателей всего европейско-американского. Авторы «Вех» в числе первых в России показали, что плоды интеллигентской революции суть явления вненациональные, беспочвенные, никак не связанные с коренными основами и традициями русской

жизни. Интеллигентское политическое сознание безрелигиозно, основано на атеизме, но имеет немало сходств с религией, приобретает черты своего рода атеистической псевдорелигии. Они подвергли резкой оправданной критике партийную непримиримость, любовь к крайностям, пристрастие к уравнилности, то есть те псевдорелигиозные качества интеллигенции имеют выраженную противокультурную, антinationальную направленность.

Ключевые слова: постсекуляризация, интеллигенция, русская философия, религиозная философия, Флоровский, Зеньковский, Милбанк.

Для цитирования: Маслин М. А. «Вехи» как постсекулярный манифест русской философии // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 135–158. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-135-158

От секуляризма к постсекуляризму

«Вехи» — сборник статей о русской интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка, А. С. Изгоева. Вышедший из печати в марте 1909 г., он явился продуктом постсекулярной русской философии, того её состояния, когда наиболее актуальные вопросы русского национального сознания и отечественной культуры, ответы на них стали концентрироваться вокруг православно-христианских ценностей, ставших предметом общественного внимания и философского осмысления после периода длительного доминирования секулярной «беспочвенной идейности» интеллигенции. Это время золотого века русской философии, когда лучший в России и один из самых тиражных в Европе философский журнал «Вопросы философии и психологии», орган Московского психологического общества при императорском Московском университете, становится отражением неуклонно нараставшего в обществе интеллектуального влияния религиозной метафизики. Эволюция мировоззренческой ориентации этого первого в России образцового научного философского общества (1885–1918), ставшего символом расцвета философского образования и профессиональной философии (Половинкин 2020: 442–443), может служить иллюстрацией движения русского философского сознания от секуляризма

к постсекуляризму. Первым его председателем был типичный представитель «катедер-позитивизма» профессор М. М. Троицкий (1885–1888), которого сменил Н. Я. Грот (1888–1899), придавший деятельности общества выраженный метафизический акцент, и, наконец, завершил переход Общества к его преимущественной религиозно-философской ориентации Л. М. Лопатин (1899–1918). Последний же избранный председатель Общества был мыслитель, создатель философии «духовного опыта» И. А. Ильин, который продолжил дореволюционную традицию религиозной философии в русском зарубежье.

Принимая как данность уже устоявшийся в научной литературе, хоть и неблагозвучно звучащий по-русски, термин «постсекулярный», следует пояснить, что в действительности он является не чем иным, как синонимом понятия религиозной философии. Её активная постсекулярная институционализация в начале XX в. пришла на смену доминирования в русской культуре просветительской философии рационалистического типа. Это вполне соответствует тому, что описано классиком историографии русской мысли Василием Зеньковским в качестве «преодоления секулярной установки». Тема соотношения «секуляризма и постсекуляризма» отнюдь не новая для историографии русской мысли, на сегодня становится весьма актуальной в гуманитаристике. Примером является специальный выпуск альманаха «Тетради по консерватизму» (2019, № 3), где в рамках общей темы «Постсекулярный мир» была всесторонне обсуждена проблематика постсекулярности, велась дискуссия об использовании постсекулярного подхода для оценки и анализа актуальных вопросов в области истории, политики, философии и религии. В. А. Щипков обратил внимание на существование «иллюзии о внетеологичности научного знания», противопоставив ей тезис о «признании постоянной связи между гуманитарной мыслью и теологией» (Щипков 2019: 9).

В ходе дискуссии были обсуждены различные определения постсекуляризма. Наиболее радикальное из них трактует постсекуляризм как подлежащий критике религиозоведческий концепт, раскрывающийся в терминах квазирелигиозности или постмодернизма (Рогозянский 2019: 58–64). Немаловажная часть дискуссии велась вокруг популярной в кругах религиоведов монографии британского учёного Джона Милбанка «Теология и социальная теория за пределами секулярного разума» (Milbank 2006). Было отмечено, в частности, что постсекуляризм Милбанка и его последователей как часть актуального философского дискурса, включающего

в свой состав религию, рассматривается в качестве противодействия популярной в США и Великобритании аналитической философии, принципиально отстраняющейся от религии. Для русской философии, принадлежащей по своему корню к континентальной философской традиции, тема конфликта постсекуляризма с аналитической философией, интересная сама по себе, является «внешней» и не актуальной на сегодня.

Соотношение секуляризма и постсекуляризма рассматривается в данной статье в ином измерении, согласно принципу «познай самого себя», т. е. на конкретном материале русской философии с акцентом на последнюю треть XIX — начало XX в., когда религиозная философия становится в центр отечественной философской культуры. Если XIX век был «веком Чернышевского», то XX веку суждено было стать «веком Бердяева». Объяснение этого перехода предполагает выход на более широкую предметную и проблемную тему существенного своеобразия национальной философской традиции, отражающую движение философии навстречу православию. Классическим исследователем отечественного постсекуляризма можно считать протоиерея Георгия Флоровского, автора фундаментального труда «Пути русского богословия» (Флоровский 1991). Это новаторское богословско-философское произведение было первой в своём роде интерпретированной историей русской духовной культуры с беспрецедентным охватом материала — от Крещения Руси до XX в. включительно. Оно рассматривает многообразные проявления как религиозной, так и секулярной отечественной культуры. Особенно ярко написана Флоровским хрестоматийная шестая глава «Путей...», имеющая название «Философское пробуждение», где автор уделяет внимание славянофилам, особенно И. В. Киреевскому и А. С. Хомякову, Н. В. Гоголю и Ф. М. Достоевскому, обращается к Ф. И. Тютчеву, А. А. Фету, А. И. Серову, П. И. Чайковскому, А. П. Бородину, М. Ю. Лермонтову, Н. А. Римскому-Корсакову и другим деятелям русской культуры. Никто из его предшественников, включая чешского философа Томаша Масарика, а также русских авторов — Э. Л. Радлова, Г. Г. Шпета, Б. В. Яковенко и других, не создавал столь обширной картины развития русской мысли, причём рассмотренной в общем контексте духовной культуры, не только отечественной, но и европейской.

Флоровский опубликовал свою книгу раньше других обобщающих историй русской мысли, опередив Бердяева («Русская идея», 1946), Н. О. Лосского (опубликованная на английском «История русской философии»

в 1951 г.), В. В. Зеньковского («История русской философии», первый том в 1948 г., второй том в 1950 г.). Анализ постсекуляризма разворачивается в «Путях...» в целую методологическую программу, получившую позднее название «неопатристического синтеза». Византийский фундамент, столь плодотворный для «пробуждения русского духа», породивший выдающиеся произведения «русского эллинизма», созданные Иларионом Киевским, Климентом Смолятичем, Кириллом Туровским и другими книжниками Киевской Руси, в московский период отечественной истории постепенно размывается, происходит «забывание о греческой старине, то есть об отеческом прошлом». «Кризис византинизма» и «выпадение из патристической традиции» роковым образом преследует русскую мысль на протяжении всех последующих столетий, во время Раскола и особенно в период распространения «православных псевдоморфоз» при Петре Великом. Содержательное наполнение предреволюционного периода существования наиболее развитой русской философской традиции вполне соответствует современному термину «постсекуляризм», хотя Флоровский и не употреблял такое слово. Его эквивалентом можно считать многократно используемое в «Путях...» словосочетание «религиозный возврат» (Флоровский 1991: 330).

В качестве иллюстрации процесса перехода интеллигенции от секуляризма к постсекуляризму Флоровский обращается к статье будущего православного священника С. Н. Булгакова «Героизм и подвижничество». В составе сборника «Вехи» она наиболее характерным образом отразила осуждение её автором «интеллигентских подделок под христианство», всё дальше уводивших интеллигенцию от церковной ограды. Это примеры того, что обозначено Флоровским как «интеллигентский героизм, переоблачившийся в христианскую одежду» и заставляющий проявлять себя «в церковном революционизме, в противопоставлении своей новой святости, нового религиозного сознания неправде «исторической церкви». Это можно назвать негативным постсекуляризмом, порождённым самим процессом секуляризации, создавшим интеллигенцию. Особо выделяет автор «Путей...» образ негативного постсекуляризма, нарисованный самим С. Н. Булгаковым: «Подобный христианствующий интеллигент, иногда неспособный по-настоящему удовлетворить средним требованиям от члена «исторической церкви», всего легче чувствует себя Мартином Лютером или, ещё более того, пророчесственным носителем нового религиозного сознания, призванным не только обновить

церковную жизнь, но и создать новые её формы, чуть ли не новую религию» (Булгаков 1991: 73).

Данное определение негативного постсекуляризма имеет конкретный адрес, оно направлено против Д. С. Мережковского, создателя «нового религиозного сознания» и новой церкви «Третьего Завета». Характерно, что Мережковский, столь влиятельный в богоискательских кругах, не вошёл в число авторов «Вех» и оказался их оппонентом, написав отрицательную рецензию на сборник и продолжая критику исторического православия и проповедь революции в сфере духа (Мережковский 1998: 100–110). Ревность Мережковского к небывалому успеху сборника приняла, можно сказать, комическое направление. На заседании Религиозно-философского общества в Петербурге от 21 апреля 1909 г., специально посвящённого обсуждению «Вех» (с участием двух «веховцев» — Струве и Франка), Мережковский выступил с антивеховским докладом, который закончил словами: «Да здравствует русская интеллигенция, да здравствует русская революция!» Автор отчёта об этом заседании пишет: «Конечно, никто и помимо Струве и Франка не мог серьёзно поверить, что Мережковский вдруг стал радикальным защитником революционной интеллигенции. Но и Струве, и Франк очень ярко оттенили эту “лёгкость необыкновенную в мыслях”, которая привела Мережковского на несвойственную ему позицию» (Ермичев 2007: 60–61).

Язвительное и двусмысленное выступление Мережковского против «Вех» и «в защиту интеллигенции» было оперативно перепечатано в газетах «Русские ведомости» и «Речь», а отчёт о заседании Общества был опубликован многими газетами и журналами, среди них были «Русское слово», «Мысль», «Новое время», «Русские ведомости» и др. (Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) 2009: 665). Двусмысленность заключалась в том, что газетная публикация имела название «Семь смиренных», что обозначало семь участников сборника «Вехи», а также семь епископов, подписавших «Определение Святейшего Синода... о графе Льве Толстом», поставивших под этим документом свои подписи, согласно церковному чину, вместе с приставкой «Смиранный». Полемический приём Мережковского — это не что иное, как выпад против Церкви, которая будто бы, отлучив Толстого, отлучила от себя и всю (!) интеллигенцию. Мережковский, упоминая Синодальный акт 1901 г. в отношении Толстого в целях антицерковной критики, осудил выступление П. Б. Струве в «Вехах» против «безрелигиозности и безгосударствен-

ности» интеллигенции. В духе религиозного анархизма Мережковский идёт ещё дальше и объявляет вполне легитимными антигосударственные устремления интеллигенции, ибо российская государственность держится якобы лишь на репрессиях и должна быть уподоблена «мыльному пузырю на соломинке».

Подробное, с использованием архивных материалов, исследование на тему «Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой» представлено в монографии свящ. Георгия Ореханова (Ореханов 2010). Автор не только всесторонне разъясняет содержание Синодального акта о Толстом как религиозного документа, но и рассматривает резонансные дискуссии вокруг отпадения великого русского писателя от Церкви как события не только общецерковного, но и общественно-политического значения. Обстановка вокруг «отлучения» писателя (в действительности в определении Синода говорилось не об «отлучении», а об «отпадении», не исключавшем возможности покаяния) раздувалась и нагнеталась в качестве PR-акции прежде всего идейными вождями интеллигенции вроде Мережковского, но никак не правительством. Поэтому, как отмечает священник Георгий, глубоко ошибочным является мнение о том, что «синодальное определение представляет собой политический акт в интересах светской власти» (Ореханов 2010: 526). В действительности верховная власть, особенно в лице императора Александра III, выступала против репрессий в отношении Толстого. И вопрос об отлучении писателя мог быть поставлен только после смерти императора (Ореханов 2010: 500). Хотя сам Толстой, как известно, вёл себя по отношению к власти «невероятно грубо» (В. В. Розанов). В то же время линию поведения Синода в отношении Толстого нельзя назвать последовательной и безупречной. Это подтверждается тем фактом, что «императору Николаю II было известно о планах Св. Синода, но он не был ознакомлен с окончательной редакцией отлучения, что и вызвало его гнев в адрес К. П. Победоносцева» (Ореханов 2010: 525).

Совершенно по-иному, чем Мережковский, оценил «Вехи» архиепископ Кронштадтский и Санкт-Петербургский Антоний. Он расценил выступление «веховцев» как подвиг, достойный завещаний славянофилов и Достоевского: «Вы пошли на правое дело без расчёта, не подумали о том, сколько нравственных заушений придётся Вам принять за правду. Пошли, убив в себе всякое тщеславие, следуя только совести и любви. Вы знали, что если и не поймут Вас на земле люди, то будут приветствовать с неба

ангелы. Ваше дело, Ваша книга есть событие, событие чистое, христианское, русское» (Архиепископ Антоний 1998: 180). В ответ на поддержку сборника архиепископом Антонием с открытыми письмами на его имя выступили два «веховца» — П. Б. Струве и Н. А. Бердяев, причём последний «поручил себя молитвам» владыки и испросил его благословления. В противоположность выступлению Мережковского «в защиту интеллигенции» Бердяев выступил в защиту Церкви и против постсекулярных интеллигентов двух видов — «попавших в дьявольские сети» и/или «корыстных и продавшихся, но официально пребывающих в церкви» (Бердяев, 1998: 377).

На основании оценки сборника «Вехи» как свидетельства складывания зрелой философской среды, её интереса «к родному философскому прошлому, к философскому родству» Г. В. Флоровский делает вывод о том, что философия в начале XX в. стала темой небывалого ранее общественного внимания и главное здесь то, что «религиозный возврат был вместе и философским пробуждением» (Флоровский 1991: 330). Данное «философское пробуждение» на основе «религиозного возврата» стало, по Флоровскому, выражением второго постсекулярного философского пробуждения начала XX в. в отличие от первого «кружкового» пробуждения 30–40-х гг. XIX в., когда формировались такие идейные течения, как славянофильство и западничество. Постсекулярный религиозный сдвиг отразился сразу же и на характере философского творчества, на возникновении философского этоса религиозной философии, названного Флоровским «особым типом философского исповедания и делания, основанным на возврате метафизики к религиозным истокам». В процессе десекуляризации философия приобретает возможность «решать религиозные задачи», что в принципе не под силу секулярному сознанию, и потому «возврат к религиозным задачам был даже важнее религиозного сдвига в мирозерцании» (Флоровский 1991: 485). Важнее — поскольку десекуляризация и борьба за неё, подчёркивает автор «Путей...», «становилась защитой культуры и культуры религиозной. В этом исторический смысл известного сборника “Вехи”». Здесь много горечи и много обличений, чувствуются недавние разочарования и свежая боль. Но нет усталости. Книга составлена резко, почти запальчиво. Но не ради обличения, а как призыв. В самой резкости обличений сказывается только искренность тревоги. И самое обличение становится призывом, призывом к делу и творчеству. Это книга бодрая и зовущая, книга призывов, не только отречений, книга начал, не только концов...» (Флоровский 1991: 489).

Именно такой постсекуляризм, отличный от «нового религиозного сознания» Мережковского, получил благословение архиепископа Антония. По замечанию Флоровского, «самая психология философов становится в те годы религиозной». Даже такое сугубо рационалистическое философское течение, как неокантианство, синхронно развивавшееся с соответствующим немецким философским направлением, получило в начале прошлого столетия несвойственное последнему «иррационалистическое расширение» (Мелих 2014), приобрело оттенок религиозности.

От «Проблем идеализма» к «Вехам»

Непосредственным предшественником «Вех» стал вышедший в 1902 г. под эгидой Психологического общества сборник «Проблемы идеализма», философский костяк которого составили будущие «веховцы» С. Н. Булгаков, П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк. Влиятельность этой группы единомышленников определялась не классовыми, экономическими, властными или иными факторами, но единственно силой идеи. С полной определённой эта главная миссия сборника была провозглашена Е. Н. Трубецким. Он указал на ограниченность учения Маркса и Энгельса, основное содержание которого сводилось к примату экономических и классовых интересов над интересами идейными, метафизическими: «Сам по себе экономический интерес не в состоянии объяснить вообще ни одной идеи: исходя из интереса, мы в некоторых случаях можем понять потребность в тех или других идеях; но сама по себе такая потребность так же не в состоянии родить соответствующей ей идеи, как голод не в состоянии родить хлеба» (Трубецкой 2002: 303).

Сборник «Проблемы идеализма», под редакцией П. И. Новгородцева, включавший статьи С. Н. Булгакова, кн. Е. Н. и С. Н. Трубецких, П. Б. Струве (выступившего под псевдонимом П. Г.), Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. А. Аскольдова, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. Ф. Ольденбурга, вышел из печати как издание Московского психологического общества при императорском Московском университете. Тираж этого оригинального философского произведения, вышедшего в ноябре 1902 г., составил 3000 экземпляров (цифра, редкая для современных философских монографий), что само по себе свидетельствует о высокой степени востребованности и влияния русской философии в начале XX в.

Следует оценить как спорные положения, высказанные М. А. Колеровым о том, что общей целью сборника «Проблемы идеализма» было «... декларировать новое общественное направление определённо антиправительственного толка — и сообщить о его философии, “оппозиционной” по отношению не только к власти, но и к традиционным антиправительственным направлениям» (Колеров 1996: 32). Тезис об оппозиционности «Проблем идеализма» к «традиционным антиправительственным направлениям» справедлив, однако утверждение о том, что авторы сборника, профессора-идеалисты, «сочли необходимым поддержать искания своих философских и политических союзников» (Колеров 1996: 33) (читай — марксистов), представляется натяжкой. В действительности авторитет Московского психологического общества в эпоху золотого века русской философии был столь значителен, что не требовал специальных заявлений антиправительственного толка для привлечения общественного внимания. В письме П. И. Новгородцева П. Б. Струве от 29 января 1902 г. было высказано мнение, что успех сборника может быть обеспечен только грифом Общества: «Другой вопрос, который подлежит обсуждению, касается наиболее обеспечивающего выход в свет способа издания сборника. Я думаю, лучше всего, если мы его выпустим под фирмой “Издание [Московского] Психологического общества”» (Колеров 1996: 27). Мысль о политической антиправительственной оппозиционности «Проблем идеализма» проводится М. А. Колеровым и в предисловии к републикации сборника 2002 г. с подчёркиванием «вполне определённого политического смысла» и скрытого в сборнике политизированного «эзопова языка».

Сборник «Проблемы идеализма» был адресован не профанам, а тем, кто, как сказал древнерусский книжник, был «книжною сладостью насыщен». Его авторы составляли цвет московской профессуры, творившей свою профессорскую философию не в узком славянофильском кружке у Хомякова, но в статьях, публиковавшихся в одном из самых тиражных философских журналов Европы. Московские философы хаживали не только по Арбату и Моховой, но и по знаменитой гейдельбергской «философской тропе» вдоль берега Неккара (в начале XX в. русские составляли большинство иностранных студентов в Гейдельберге). Философия в высокоинтеллектуальной московской атмосфере пользовалась престижем и покровительством московских меценатов, таких как М. К. Морозова, основавшая в 1910 г. книгоиздательство «Путь», ставшее органом оригинальной национальной, преимущественно религиозной философии.

Предыстория «путейства» складывалась в русле активности Религиозно-философского общества памяти Соловьёва, основанного в 1905 г., где первоначальный тон пытались задавать члены Христианского братства борьбы — В. П. Свенцицкий, В. Ф. Эрн, А. В. Ельчанинов и другие с характерным для них акцентом на христианский революционный радикализм (Кейдан 1997: 697–700). Однако под влиянием Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой политизация отсекалась, и программа «путейства» приобрела религиозно-философскую и историко-философскую направленность, ибо, по словам Е. Н. Трубецкого, подмена безусловных ценностей временными «ценностями политического рынка, коим сегодня цена одна, а завтра другая» (Трубецкой 1994: 317), ведёт в тупик. Специальной нужды во внефилософской политической актуализации для распространения своих идей русская философия в первое десятилетие XX в. не испытывала.

Что же касается сборника «Проблемы идеализма», то его задача состояла не только в том, чтобы удовлетворить «теоретическую любознательность», по выражению П. И. Новгородцева, но и ответить на «сложные вопросы жизни» на философском языке. Сборник призван был дать ответ марксистской «научной теодицее» (С. Н. Булгаков), представить альтернативу марксистскому пониманию прогресса с позиций религиозной философии — христианского социализма С. Н. Булгакова, «возрождённого естественного права» В. С. Соловьёва и П. И. Новгородцева, а также «иррационального расширения» философии Канта. Это религиозно-философское обоснование либерализма и составляло то содержание «современного поворота в философии», о котором в предисловии к сборнику написал П. И. Новгородцев.

«Вехи» как религиозно-философский бестселлер

Сборник «Вехи» стал абсолютным философским бестселлером в истории России. Лишь в течение 1909 г. вышло пять изданий «Вех», в печати с марта 1909 по февраль 1910 г. появилось 218 откликов на него. По современным меркам это, условно говоря, равнозначно трансляции содержания статей Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка по всем каналам телевидения, не только центрального, но и регионального. Ведь о «Вехах» написали практически все русские газеты.

«Вехи» стали знаковым, переломным явлением в русской интеллектуальной истории, свидетельством того, что она вступила, по определению Анджея Валицкого, в затянувшийся на целое столетие период «драматического дуализма» (Walicki 2014: 24), поскольку культура философской элиты в десятилетия XX столетия становится постсекулярной, отделённой от секулярной культуры леворадикальной России. Революционный марксизм в качестве формального наследника русского секулярного радикализма к этому времени потерял творческую связь в области философии как с европейскими, так и с собственными русскими традициями. На первый план вышла догматизация Лениным учения Маркса в интересах тоталитарного партийно-идеологического доминирования в области теории. Любые попытки каким-либо образом соотнести марксизм с иными философскими течениями (ницшеанством, эмпириокритицизмом, эмпириомонизмом, богоискательством) тотально подавлялись Лениным во фракционной партийной борьбе. Это отражено в его «Материализме и эмпириокритицизме», пропитанном особой враждой к любым проявлениям религиозно-философской мысли, которая была во главе противоположного течения. Именно она в начале XX в. стала духовным центром и средоточием общественной активности, связанной с проблематикой Церкви, семьи, образования, искусства, национальной культуры в целом. Философия Ленина, всецело направленная на захват власти, напротив, вне узких партийно-политических рамок была неизвестна в России. Воинствующий атеизм Ленина явился одним из самых ярких свидетельств его отрыва от русской философской культуры.

Ещё в «Проблемах идеализма» была отчётливо выражена мысль о бесперспективности чисто политической трансформации общества, не затрагивающей сферу морали и духовных ценностей. Эта позиция в «Вехах» осталась в целом неизменной. Однако, в отличие от идеалистического либерализма «Проблем идеализма», платформу «Вех» следует определить не как либеральную, а как консервативную. Это выражено в известной фразе М. О. Гершензона, которая в своё время вызвала яростную критику с разных сторон. Он писал: «К а к о в ы м ы е с т ь (разрядка Гершензона. — *Авт.*), 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 ещё ограждает нас от ярости народной» (Гершензон 1991: 101). В примечании ко второму изданию «Вех» Гершензон специально выделил слова «каковы мы есть», поясняя тем са-

мым, что эта фраза вовсе не есть «публичное признание в любви к штыкам и тюрьмам». Здесь лишь подчёркнута пропасть, отделяющая народ и интеллигенцию, которая строит планы «спасения» народа по своим «интеллигентским» рецептам, нисколько не согласующимся с подлинными народными интересами. Разумеется, никто из «веховцев» не был поклонником самодержавного абсолютизма и вообще не занимал какую-либо позицию на правой стороне российского политического спектра.

«Вехи» были восприняты как вызов важнейшим понятиям русского образованного общества. Отсюда всплеск откликов от всех его слоёв: консерваторов (В. В. Розанов, архиепископ Антоний), левых демократов (М. А. Антонович, Н. В. Валентинов), либералов (П. Н. Милюков, Р. В. Иванов-Разумник), революционеров (Г. В. Плеханов, В. И. Ленин, В. М. Чернов). Откликнулись писатели и поэты (Л. Н. Толстой, А. Белый, Д. С. Мережковский, П. Д. Боборыкин), философы и социологи (М. М. Ковалевский, Е. Н. Трубецкой), журналисты и литературные критики. Реакции были многообразными: от острых и двусмысленных выпадов амбициозного Мережковского (который был обижен на то, что Гершензон, рассылавший письма-приглашения участникам сборника, обошёл его стороной) до сочувственных и доброжелательных оценок Е. Н. Трубецкого. Отрицательные оценки преобладали, причём сборник оценивался главным образом политически. Идеи «Вех» отождествляли с «православием, самодержавием, народностью», называли «кошунством», «мемуарами унтер-офицерской вдовы», «Цусимой литературы, аферизма и фарисейства», приравнивали к черносотенству, с одной стороны, к «национальному отщепенству» — с другой.

О чём свидетельствует грандиозный успех сборника и что он обозначает как веха (что значит «значковый шест», по В. И. Далю) в истории русской культуры? Прежде всего, «Вехи» были «значком» того высокого уровня интеллектуального и общекультурного влияния, которого достигла философия в России начала XX в. По примеру Московского психологического общества в России в начале XX в. действовал уже целый ряд философских обществ: Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва, Философское общество при Петербургском университете, Религиозно-философское общество в Петербурге-Петрограде и др. Выпускались разнообразные философские журналы («Логос», «Мысль», «Мысль и слово» и др.). Кроме того, все «толстые» журналы публиковали философские статьи, русские и переводные («Вестник

Европы», «Мир Божий», «Русское богатство», «Русский вестник», «Современный мир», «Образование» и др.). Главный русский философский журнал «Вопросы философии и психологии» рецензировал новейшие монографии, опубликованные на основных европейских языках, а также на скандинавских и славянских языках, выполняя, таким образом, функцию, подобную институту научной информации в области философии. «Вехи» — это не какой-то политический памфлет (от политики авторы сборника принципиально дистанцировались), а философское произведение, замечательный образец вольного религиозного философствования, посвящённого оценке своеобразия национальной психологии, мирозерцания русской интеллигенции, её отношения к религии, философии, культуре, праву, этике. «Вехи» — составная часть русского золотого века в философии. Сборник отражал замечательное развитие философской мысли, достигнутое в России в начале XX столетия.

Русская философия в начале XX в. вступила в период второго (постсекулярного) пробуждения — в эпоху зрелости и «цветущей сложности», она характеризовалась разнообразием оригинальных творческих достижений как рационалистического (А. А. Богданов, Г. Г. Шпет, Д. И. Менделеев, Г. И. Челпанов, А. И. Введенский), так и религиозно-метафизического (С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. О. Лосский, Л. М. Лопатин, В. В. Розанов, Н. Ф. Фёдоров, П. А. Флоренский) характера. Разумеется, к известным философам надо причислить и самих «веховцев» — Бердяева, Струве, Франка, Булгакова. Высокого профессионального уровня достигла университетская философия, в том числе философско-правовая мысль (Б. Н. Чичерин, П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, И. А. Ильин, Н. М. Коркунов). К этому надо прибавить также духовно-академическую философию, развивавшуюся в четырёх духовных академиях — в Москве, Киеве, Петербурге и Казани. Достаточно сказать, что в Московской духовной академии преподавал философию П. А. Флоренский, «русский Леонардо да Винчи», как его называли впоследствии, — универсальный гений в области философии, богословия, математики и естественных наук. А в Казанской духовной академии работал профессор В. И. Несмелов, автор двухтомной «Науки о человеке», предвосхитившей религиозно-экзистенциальную философию Н. А. Бердяева, в чём последний признавался в философской автобиографии «Самопознание».

Причём в преподавании не существовало безраздельного господства какого-либо одного типа философии, распространялись и равно сосуще-

ствовали идеи гегельянства, кантианства и неокантианства, позитивизма, персонализма и феноменологии. Марксизм при всём том значительном влиянии, которое он имел на общественную мысль, в начале XX в. не был специфическим направлением «профессорской» философии и в университетских курсах не рассматривался в качестве самостоятельного философского течения. Например, в известном университетском учебнике Г. И. Челпанова, выдержавшем несколько изданий, К. Маркс и Ф. Энгельс упоминаются лишь как выразители «этического скептицизма» в «новейшей философии», отрицающей «существование общепризнанных моральных принципов» (Челпанов 1907: 314–315). В то же время Челпанов подробно рассматривает такие современные философские течения, как эмпириокритицизм, критический реализм, трансцендентальный идеализм, спиритуализм, имманентную школу и др.

Надо понять, что отказ от левых воззрений у «веховцев» произошёл вовсе не потому, что они «перекрасились» из либералов в правых, наподобие бывших советских «научных коммунистов», сегодня ставших «рыночными политехнологами». Позиция «Вех» принципиально не политическая, но метафизическая. Они подчёркивали жизненную необходимость для России сохранения её национальной духовной культуры и настаивали на том, что именно от этого зависит её судьба. Именно в этом смысле они выступили как консерваторы, которые «звали в прошлое, а не вперёд». «Вехи» оказались правы, поскольку выступили против интеллигенции, которая буквально «свихнулась» на сиюминутной политике, и показали, что главные вопросы жизни нации решаются «по ту сторону правого и левого», на путях консервативного христианского противостояния секуляризму.

Реванш агрессивного секуляризма на новом витке пореволюционной истории наступил после высылки осенью 1922 г. из Советской России большой группы философов, в числе которых были пятеро из семи «веховцев» (кроме М. О. Гершензона и Б. А. Кистяковского, умершего в 1920 г.). Наиболее полная подборка архивных материалов, освещающая историю высылки, свидетельствует об отсутствии у высланных «веховцев» собственно контрреволюционных настроений («Высылка вместо расстрела» 2005). Вместе с тем на допросах, предшествовавших высылке, «веховцы» не скрывали свои убеждения, высказывали критические суждения относительно диктатуры пролетариата, «партийной» и «классовой точки зрения» и т. п., что полностью совпадало с их взглядами, высказанными

в 1909 г. Н. А. Бердяев на допросе назвал демократию «ошибкой», а свою идеологию — аристократической «не в сословном смысле, а в смысле господства лучших, наиболее умных, талантливых, образованных, благородных», подчеркнул свою веру, как и двенадцать лет назад, не в материальное, а в «духовное возрождение». При этом он заявил: «Не признаю себя виновным в том, что занимался антисоветской деятельностью, и особенно не считаю себя виновным в том, что в момент внешних затруднений для РСФСР занимался контрреволюционной деятельностью» («Высылка вместо расстрела» 2005: 216). Таким образом, очевидно, что «веховцы» представляли опасность не какой-то своей контрреволюционной деятельностью (которую они не вели, однако она им вменялась в вину как повод для изгнания из страны), но своим духовным потенциалом и влиянием, которому новая власть была бессильна что-либо противопоставить, поскольку собственных философов тогда не имела. Высылка была актом подрыва большевистским безнациональным интернационализмом высоких достижений русской духовной культуры.

О нигилистическом отношении главных идеологов большевизма к русской культуре свидетельствует позиция Наркомпроса, в 1920-е гг. разрабатывавшего планы перевода письменности на латиницу. Не приходится сомневаться, что, будучи реализованным, этот план начисто лишил бы все поколения советских людей исторической памяти, способности воспринимать своё культурное наследие. Яркой характеристикой нигилизма лидеров большевизма служит позиция Л. Троцкого: «...А что мы дали миру в области философии или общественной науки? Ничего, круглый нуль! Попытайтесь назвать какое-нибудь русское философское имя, большое и несомненное. Владимир Соловьёв, которого обычно вспоминают только в годовщину смерти? Но туманная метафизика Соловьёва не только не вошла в историю мировой мысли — она и в самой России не создала никакого подобия школы. Кое-чем позаимствовались у Соловьёва гг. Бердяев, да Эрн, да Вячеслав Иванов... А этого маловато» (Троцкий 1991: 268).

Высланная русская философия была с интересом воспринята на Западе вовсе не в силу своего «прозападного» характера, скорее наоборот, она привлекала внимание тем, что в ней содержалась фундаментальная критика западной культуры и цивилизации, гораздо более острая и оригинальная, чем та, которая имела место в марксизме и в атеистическом социализме. Последний справедливо раскрывался «веховцами»

именно как органический продукт западной, новоевропейской культуры. Высылка была началом того нигилистического натиска, в результате которого в советские времена, по словам В. Распутина, «нельзя было вымолвить русское слово. Жили с обдёрганной литературой, историей, философией».

Сам акт высылки и её разрушительные культурные последствия представляются как сбывшиеся предостережения «Вех». С. Н. Булгаков определил характер русской революции как интеллигентский, что верно не только по отношению к событиям 1905–1907 гг., но и по отношению к последующим переломам в русской жизни, включая горбачёвскую перестройку и ельцинские реформы. Плоды интеллигентской революции суть явления вненациональные, беспочвенные, никак не связанные с коренными основами и традициями русской жизни, с христианской религией. Интеллигентское политическое сознание безрелигиозно, основано на атеизме, но имеет немало сходств с религией, приобретает черты своего рода атеистической псевдорелигии. Партийная непримиримость, сходная с крайней религиозной нетерпимостью, любовь к крайностям, пристрастие к уравнительности — эти псевдорелигиозные качества интеллигенции имеют выраженную противокультурную, антинациональную направленность. Всё это было блестяще показано в «Вехах».

Философские идеи высланных из России «веховцев» получили своё дальнейшее развитие в эмиграции, при этом, несмотря на свою отдалённость и отделённость от родины, они были едины (при всём разнообразии взглядов) в своём стремлении сохранить живую преемственность русской культуры, не оторваться от корней своего родства. Само по себе такое стремление ещё не составляло, конечно, особой специфики умонастроений бывших «веховцев», поскольку являлось общим для всех мыслителей русского зарубежья. Последнее и назвалось-то «зарубежьем», чтобы не использовать для обозначения себя французское слово «emigration». Другое, более важное качество этого единства заключалось в том, что сознание «веховцев» по-прежнему оставалось метафизическим, а не практически-политическим сознанием. Их мировоззрение не было зависимо от эмигрантских политических реакций на введение НЭПа, выраженных в сборниках «Смена вех» (Прага, 1921) и «Исход к Востоку» (Прага, 1921). В этом «веховцы» принципиально отличались от представителей таких «пореволюционных» идейно-политических течений, как сменовеховство и евразийство. Так, Струве назвал общее направление идей Н. В.

Устрялова и руководимого им движения «Смены вех» «фантастическим» (Струве 2004: 672), а Бердяев определил евразийство как «этатический утопизм» (Бердяев 1991). Несмотря на различия между евразийством и сменовеховством, в их основе были несбыточные, как и предсказали «веховцы», ожидания чаемой эволюции большевистского режима в национально-государственном направлении.

В отличие от эмигрантских «пореволюционных» течений, каковыми были также «младороссы», «новоградцы» и прочие более мелкие направления, Бердяев, Булгаков, Струве и Франк стояли на «дореволюционной» точке зрения в «веховском» смысле слова, однако вовсе не в том смысле, что они были сторонниками восстановления монархии и старого режима. В «Философии неравенства», одной из самых острых своих антисоветских книг (она была написана ещё летом 1918 г. и опубликована в 1923 г., уже в эмиграции), Бердяев отмежевался от всех тех, кто «пережил революцию корыстно», от помещиков и фабрикантов и от обобщённой фигуры политика, «который прежде всего злобствует на то, что не его политическая партия и не его политическая идеология победила, и ждёт часа, когда он станет у власти и расправится с теми, которые вместо него торжествовали в революции» (Бердяев 1990: 275). Оставаясь, как и прежде, сторонником философской истины, а не «интеллигентской правды», Бердяев и в эмиграции подчёркивал, что философская истина «не может иметь какое-либо отношение к критериям большинства и количества» (Бердяев 1990: 159) и что «демократическое равенство есть потеря способности различать качества духовной жизни» (Бердяев 1990: 160).

Принципиально антиутилитарная и антисциентистская, постсекулярная позиция сборника «Вехи», его критика политизированной беспочвенной интеллигенции были главными причинами ответных выпадов в адрес «Вех». Секретом успеха «Вех» была убедительная реконструкция сознания «среднего интеллигента». Этот слой дал России массу культурных деятелей, но он же породил людей амбициозных, считающих себя «солью земли», — безнациональных «апатридов», ненавистников всего русского и почитателей всего европейско-американского.

Сведения об авторе:

Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета, заслуженный профессор, МГУ имени М. В. Ломоносова, 119192, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, e-mail: mmaslin@yandex.ru

Благодарности

Исследование осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20-012-00153.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Бердяев Н. А. Утопический этатизм евразийцев: «Евразийство. Опыт систематического изложения»: сб. статей. — М. : Путь, 2005. — 270 с.

Бердяев Н. А. Философия неравенства. — М. : ИМА-Пресс, 1990. — 285 с.

Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 24–42.

Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Интеллигенция в России. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 43–84.

Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. — М. : Русский путь, 2005. — 543 с.

Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. — М. : Молодая гвардия, 1991. — С. 85–108.

Ермичев А. А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917). Хроника заседаний. — СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2007. — 326 с.

Кейдан В. И. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. — М. : Языки русской культуры, 1997. — 747 с.

Колеров М. А. Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. — СПб. : Алетейя, 1996. — 373 с.

Мелих Ю. Б. Иррациональное расширение философии Канта в России. — СПб. : Алетейя, 2014. — 343 с.

Мережковский Д. С. Семь смиренных // Вехи: Pro et Contra. — СПб. : Изд-во РХГИ, 1998. — С. 100–110.

Ореханов Г., свящ. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2010. — 692 с.

Половинкин С. М. Московское психологическое общество // Русская философия : энцикл. — 3-е изд., дораб. и доп. / под общ. ред. М. А. Маслина. — М. : Мир философии, 2020. — С. 442–443.

Рогозянский А. Б. Постсекулярность: время возможностей или закат религиозных традиций? // Тетради по консерватизму. — 2019. — № 3. — С. 58–57.

Струве П. Б. Коммунизм в Китае и десоветизация Маньчжурии // *Дневник политика (1925–1935)* / П. Б. Струве. — М. : Рус. путь ; Париж : YMCA-Press, 2004. — 871 с.

Троцкий Л. Д. Литература и революция. — М. : Политиздат, 1991. — 399 с.

Трубецкой Е. Н. К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории // *Проблемы идеализма : сб. статей.* — М., 2002. — С. 291–318.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991. — 601 с.

Челпанов Г. Введение в философию. — Киев : Тип. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1907. — 528 с.

Щипков В. А. Слово к читателю // *Тетради по консерватизму.* — 2019. — № 3. — С. 7–10.

Milbank J. *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason.* — MA, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2006. — 484 p.

Walicki A. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance.* — Frankfurt am Main, 2015. — 877 p.

Vekhi (Milestones) as a Post-Secular Manifesto of the Russian Philosophy

M. A. Maslin

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY,
MOSCOW, RUSSIA

Abstract: The article investigates the *Vekhi* (Milestones), a collection of articles published in 1909 by Nikolai Berdyaev, Sergei Bulgakov, Mikhail Gershenzon, Bogdan Kistyakovski, Peter Struve, Semyon Frank and Aleksandr Izgoev, that is analyzed through the prism of the post-secularization, which became the dominant in the Russian intellectual culture of the early 20th century. This phenomenon implied a rapid advancement of various forms of religious philosophy into the centre of the Russian philosophical tradition in search for solution to various problems faced by the state, society, family and education, reflected in the articles of the *Milestones* authors. The collection became most widely known — and criticized — among the leftist intelligentsia, which made this book an absolute bestseller in the history of the Russian philosophical thought. The position of its authors, deeply post-secular, anti-utilitarian and anti-scientistic, and their criticism of the politicized groundless intelligentsia were the main reasons for the retaliation. The trick was a convincing reconstruction of an “average intellectual’s” consciousness. The Russian intelligentsia gave birth to a lot of prominent cultural figures. But it also gave birth to ambitious people who considered themselves to be the salt of the earth, the stateless apatrides who hate everything Russian and admire everything European or American. The *Milestones* authors were among the first in Russia to show that the fruits of the intelligentsia revolution are non-national, groundless phenomena, in no way connected with Russian foundations and traditions. The intellectuals’ political consciousness is irreligious and based on atheism,

but it has many similarities with religion and acquires the features of some atheistic pseudo-religion. The Milestones contained sharp and justified criticism directed at the intransigent party struggle, the love of extremes and the predilection for egalitarianism, that is, those pseudo-religious qualities of the intelligentsia that have a pronounced anti-cultural and anti-national orientation.

Key words: postsecularisation, intelligentsia, Russian philosophy, religious philosophy, Florovsky, Zenkovsky, Milbank.

For citation: Maslin M.A. (2021). Vekhi (Milestones) as a Post-Secular Manifesto of the Russian Philosophy. *Orthodoxia*, (4), 135–158. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-135-158

About the author:

Mikhail A. Maslin — Doctor of Philosophical Sciences, Head of the Department of History of Russian Philosophy, Honored Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27-4, Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia, 119192, e-mail: mmaslin@yandex.ru

Acknowledgements

The reported study was funded by RFBR, project number 20-012-00153.

REFERENCES:

Berdyayev, N. A. (1990). *Filosofiiia neravenstva* [The Philosophy of Inequality]. Moscow: IMA-Press. [In Russian].

Berdyayev, N. A. (1991). *Filosofskaya istina i intelligentskaya pravda* [Philosophic Verity and Intelligentsia Truth]. In *Vekhi. Intelligentsia v Rossii* [Landmarks. Intelligentsia in Russia] (pp. 24–42). Moscow: Molodaia gvardiia. [In Russian].

Berdyayev, N. A. (2005). *Utopicheskii etatizm evraziitsev: “Evraziistvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniia”: sb. statei* [Utopian statism of the Eurasians: “Eurasianism. The Experience of a Systematic Presentation”: A Collection of Essays]. Moscow: Put'. [In Russian].

Bulgakov, S. N. (1991). *Geroizm i podvizhnichestvo* [Heroism and Asceticism]. In *Vekhi. Intelligentsia v Rossii* [Landmarks. Intelligentsia in Russia] (pp. 43–84). Moscow: Molodaia gvardiia. [In Russian].

Chelpanov, G. (1907). *Vvedenie v filosofiiu* [Introduction to Philosophy]. Kiev: Tip. t-va I. N. Kushnerev i K°. [In Russian].

Ermichev, A. A. (2007). *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Peterburge (1907–1917). Khronika zasedanii* [Religious-Philosophical Society in St. Petersburg (1907–1917). Chronicle of Meetings]. Saint Petersburg: Izd-vo SPb. un-ta. [In Russian].

Florovsky, G., archpriest. (1991). *Puti russkogo bogosloviia* [The Ways of Russian Theology]. Vil'nius. [In Russian].

Gershenson, M. O. (1991). *Tvorcheskoe samosoznanie* [Creative Self-Awareness]. In *Vekhi. Intelligentsiia v Rossii* [Landmarks. Intelligentsia in Russia] (pp. 85–108). Moscow: Molodaia gvardiia. [In Russian].

Keidan, V. I. (1997). *Vzyskuiushchie grada. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh* [Seeking for the City. Chronicle of the Private Life of Russian Religious Philosophers in Letters and Diaries]. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury. [In Russian].

Kolerov, M. A. (1996). *Ne mir, no mech: Russkaia religiozno-filosofskaia pechat' ot "Problem idealizma" do "Vekh". 1902–1909* [Not Peace, But a Sword: Russian Religious and Philosophical Press from "Problems of Idealism" to "Vekh". 1902–1909]. Saint Petersburg: Aleteiia. [In Russian].

Melikh, Iu. B. (2014). *Irratsional'noe rasshirenie filosofii Kanta v Rossii* [Irrational Expansion of Kant's Philosophy in Russia]. Saint Petersburg: Aleteiia. [In Russian].

Merezhkovsky, D. S. (1998). *Sem' smirenykh* [Seven Humble]. In *Vekhi: Pro et Contra* (pp. 100–110). Saint Petersburg: Izd-vo RKhGI. [In Russian].

Milbank, J. (2006). *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*. MA, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing. [In English].

Orekhanov, G., priest. (2010). *Russkaia pravoslavnaia tserkov' i L. N. Tolstoy* [Russian Orthodox Church and L. N. Tolstoy]. Moscow: Izd-vo PSTGU. [In Russian].

Polovinkin, S. M. (2020). *Moskovskoe psikhologicheskoe obshchestvo* [Moscow Psychological Society]. In M. A. Maslin (Ed.), *Russkaia filosiia: entsikl.* [Russian Philosophy Encyclopedia] (pp. 442–443). Moscow: Mir filosofii. [In Russian].

Rogoziansky, A. B. (2019). *Postsekuliarnost': vremia vozmozhnostei ili zakat religioznykh traditsii?* [Postsecularity: Time of Opportunities or Decline of Religious Traditions?]. *Tetradi po konservatizmu*, (3), 58–57. [In Russian].

Shchipkov, V. A. (2019). *Slovo k chitateliu* [A Word to the Reader]. *Tetradi po konservatizmu*, (3), 7–10. [In Russian].

Struve, P. B. (2004). *Kommunizm v Kitae i desovetizatsiia Man'-chzhurii* [Communism in China and the de-Sovietization of Manchuria].

In *Dnevnik politika (1925–1935)* [Politician's Diary (1925–1935)]. Moscow: Rus. put', Paris: YMCA-Press. [In Russian].

Trotsky, L. D. (1991). *Literatura i revoliutsiia* [Literature and Revolution]. Moscow: Politizdat. [In Russian].

Trubetskoy, E. N. (2002). K kharakteristike ucheniia Marksa i Engel'sa o znachenii idei v istorii [Toward Characterization of the Theory of Marx and Engels on the Significance of Ideas in History]. In *Problemy idealizma: sb. statei* [Problems of Idealism: A Collection of Essays] (pp. 291–318). Moscow. [In Russian].

Vysylka vmesto rasstrelya. Deportatsiia intelligentsii v dokumentakh VChK-GPU [Expulsion Instead of Execution. Deportation of the Intelligentsia in the Documents of the VChK-GPU]. (2005). Moscow: Russkii put'. [In Russian].

Walicki, A. (2015). *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*. Frankfurt am Main. [In English].

«Охранительные» и консервативные тенденции в жизни и трудах священника Павла Флоренского

Аннотация. В статье рассматривается важная особенность жизни и деятельности священника Павла Флоренского, которая ещё не получила должного освещения в аналитической литературе. Флоренский достаточно хорошо известен как религиозный философ, автор книги «Столп и утверждение Истины», а также лекций по «Философии культа» и философии искусства. В отечественном богословии его наследие, как правило, воспринимается в одном ряду с учением о Софии прот. Сергея Булгакова и, соответственно, рассматривается в русле обновляющих тенденций конца XIX — начала XX в., которым, в зависимости от предпочтений конкретных исследователей, придаётся положительный или отрицательный характер. В статье выявляются и комментируются некоторые основные факты, свидетельствующие о стремлении Флоренского, при всех нововведениях, сохранять неповреждёнными догматическое учение, канонический и сакраментальный строй Православной Церкви. Фиксируются некоторые идеи Флоренского, которые, по существу, направлены против концепции поступательного прогресса в религиозном сознании человечества и связанной с ней теории «догматического развития». Основное внимание обращается на характер его позиции и деятельности в период революционных потрясений 1905–1907 гг.

и после Февральской революции 1917 г. Отмечаются его усилия по сохранению богослужебной и монашеской жизни в Троице-Сергиевой лавре и другие, наиболее характерные моменты в его деятельности в годы советской власти. Делается главный вывод о том, что, несмотря на наличие в трудах Флоренского неоднозначных концепций и теологуменов, в церковно-религиозном отношении его следует рассматривать как консервативного мыслителя, всегда имевшего в виду главную цель, ради которой существует Православная Церковь.

Ключевые слова: модернизм, религия, революция, Россия, Церковь, богослужение, таинства, богословие, философия.

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. «Охранительные» и консервативные тенденции в жизни и трудах священника Павла Флоренского // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 159–185. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-159-185

Среди русских философов и богословов начала XX в. свящ. П. Флоренский выделяется, прежде всего, в двух отношениях, которые находят своё выражение в его трудах, написанных в период с 1900 по 1933 г. Во-первых, он представляет собой для этого периода в истории русской мысли уникальный пример совмещения в одном лице священника Русской Православной Церкви и специалиста в области богословия, философии и естественных наук. Во-вторых, пытаясь в течение всей своей жизни следовать воспринятым у В. С. Соловьёва идеалам всеединства и «цельного знания», он стремился к обновлению по этим идеалам православного богословия и церковной жизни, но не примкнул при этом ни к одному из модернистских течений, популярных тогда в церковной и околоцерковной среде. Он подверг критике «новое религиозное сознание» Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева, «Христианское братство борьбы», созданное (в начале с его непосредственным участием) В. Свенцицким и В. Эрном, церковное обновленчество во всех его модификациях до и после 1917 г. В то время, когда церковную догматику и саму «историческую» Церковь в России в интеллигентской среде было принято только ругать за «отвлечённость», «мёртвость» и т. п., он, пребывая

в той же среде и общаясь с нею (достаточно привести примеры А. Белого или того же Н. Бердяева), воспринимал догматы как однозначно данные Богом указатели и точки опоры в духовной жизни. Также он с полным убеждением и, очевидно, на основании определённого духовного опыта умел отделять понятие о Божественном происхождении Церкви и церковной иерархии от многих фактов проявления в ней человеческих страстей и грехопадений.

Но если первое, выделенное здесь обстоятельство уже давно привлекает к себе внимание и осмыслено в различных публикациях, то второе многими критиками и аналитиками остаётся почти совсем незамеченным. Напротив, со времён известной полемики вокруг учения прот. С. Булгакова о Софии в 1920–1930-х гг. на имени Флоренского лежит «печать» модерниста, пытавшегося ввести в православное богословие и православное мировоззрение гностические понятия и онтологические категории, неизвестные святоотеческому преданию Православной Церкви (Соболев 1935: 26, 207–213). Довольно широко распространено ошибочное мнение о том, что в годы советской власти священник Павел Флоренский перестал совершать богослужения и целиком переключился на научно-исследовательские труды (Бонецкая 2003: 108). Периодически также в литературе возникает тема его оккультных увлечений и других, не совместимых с церковным сознанием, убеждений и деяний. Вокруг личности Флоренского возник даже феномен мифотворчества, который, уже сам по себе, может стать темой отдельного исследования.

На этом фоне в наследии Флоренского остаётся очень существенно недооценённым его «охранительный» аспект, и русский мыслитель очень мало известен именно как «консерватор», а не «модернист» и не «стилизатор», каким его обозначил в 1914 г. Н. А. Бердяев (Бердяев 2001: 277). Соответствующие свидетельства можно найти на всём пространстве его творческого наследия, для полноты восприятия которого необходимо поставить и решить задачу систематического выявления и анализа этих свидетельств. В данном случае предлагается лишь предварительный обзор, призванный дать для такого исследования определённый вводный материал.

При всём своём собственном стремлении к богословскому и церковному обновлению, при всех своих в разной степени спорных и новых для традиционного церковного учения идеях он всегда помнил о той грани,

за которой новизна, по его убеждению, перестаёт быть возвращением к «хорошо забытому старому» и отвечает лишь частным субъективным устремлениям данного мыслителя или какой-либо конкретной исторической эпохи. Флоренский «боялся» человеческой субъективности, «психологизмов» в религиозном опыте и потому, как сетовал Н. Бердяев, не решился уходить в слишком дальние мистические «плавания» (Бердяев 2001: 275–276), туда, где можно потерять из виду догматы как опорные точки и ориентиры. Уже в самых ранних его текстах, относящихся ко времени учёбы в Московском университете (1900–1904), можно видеть особое восприятие догмата о Христе, в котором, по его ощущению, обретается твёрдая спасительная основа среди внутренних бурь, опознаваемых как проявление метафизического «Хаоса» (Флоренский 2018: 69–76). Принятие церковного свидетельства о Боговоплощении для Флоренского с самого начала становится обретением критерия объективности не только в религиозных переживаниях, но и в религиозно-философском поиске, в чём он фактически признаётся в своих письмах к В. В. Розанову (Розанов 2010: 21–22).

Следуя направляющему импульсу, полученному от трудов В. Соловьёва, молодой Флоренский, конечно, не был строго ортодоксален, поскольку думал, прежде всего, о «мистическом развитии». Ему нужно было созерцать скрытые за «символическим» покровом вещества иные миры, а спасение, доставляемое религией, воспринималось им как достижение глубокой внутренней гармонии в человеческом естестве, что и отразилось в специфике интерпретации им сути церковного богослужения. Зафиксированная в лекциях по «Философии культа» конца 1910-х гг., эта интерпретация несёт в себе черты влияния мистики «дионисизма» по Вячеславу Иванову, а отнюдь не святоотеческой традиции (Павлюченков 2019: 88–92). Но при всём том, во всех неоднозначных нюансах этой мистики, для Флоренского главным ориентиром был вполне ортодоксально воспринимаемый Христос, хотя этот факт остаётся неочевидным из самих его философско-богословских трудов. Поэтому в конечном итоге понятие «мистическое развитие» было для него техническим термином, обозначающим в качестве главной цели движение к единению с Богом во Христе.

В записи, сделанной в Оптиной пустыни 27 августа 1905 г., окончивший первый курс учёбы в МДА студент Флоренский пишет: «Мистическое развитие сравню с путём в горы. Выше и выше поднимаешься к небу, но бо-

лее и более делается опасность слететь в пропасть. На ровном месте нет подъёма, но нет и бездны, и подлинные мистические опасности появляются при наличии подъёма в выси...» (Иванова 2004: 441). В этой записи Флоренский уподобляет «учение Церкви» и «догматы» географическим картам и планам, составленным первопроходцами, уже совершившими успешное восхождение. Но, очевидно, по мысли Флоренского, сложность и опасность пути столь велики, что необходимы не только сами карты и указатели, но и «проводники», уже успешно всем этим воспользовавшиеся. Это и есть старцы, которым нужно довериться в процессе своего «мистического развития» (Иванова 2004: 441). О том, что это были не просто отвлечённые красивые образы, свидетельствует его собственное подчинение наставлениям находящегося на покое в Донском монастыре епископа Антония (Флоренсова). По крайней мере, известно о двух случаях, когда Флоренский против своей воли следовал указаниям своего старца: в 1904 г., когда он от еп. Антония не получил благословение на монашеский постриг, и в 1915 г., когда еп. Антоний запретил ему поездки на фронт в качестве священника санитарного поезда (Трубачёв 2015: 118–119).

К концу периода учёбы в МДА (1904–1908), превознося святоотеческую аскетику как высшее «искусство» и высшее «художество» (Флоренский 1990: 99), Флоренский не углубляется в сам церковный аскетический опыт, но выделяет его «мистическое» завершение — известные из святоотеческой литературы факты становления человека причастником и носителем Божественного Света. Обсуждение подобных фактов для русского богословия начала XX в. было нетипичным, но, как показала последующая разработка темы «паламизма», новизна, явленная здесь Флоренским, была на самом деле актуализацией в богословии если не совсем забытых, то, во всяком случае, существенно обделённых вниманием крайне важных свидетельств святоотеческого религиозного опыта. Так Флоренский пытался реализовать поставленные им самим в 1906 г. задачи «насытить» церковную догматику конкретными фактами опыта (Флоренский 2018: 217–237).

В этом отношении в МДА он был последователем своего научного руководителя профессора Алексея Ивановича Введенского, который в своём представлении о «методологической реформе православной догматики» указывал на необходимость обеспечить «подвижность» догматики относительно «живых запросов непрестанно углубляющейся философской мысли, опытно-жизненных прозрений в истину» (Введенский 1904: 190–191).

Но Флоренский делал гораздо большее ударение на различении собственно «догматики» как «схемы» понятий, совершенно необходимых для человека, и «догматизма», являющего собой те же «схемы», но без опытного содержания и как таковые совершенно «отвлечённые» от реальной жизни. «Наша догматическая система, — говорил Флоренский в 1906 г., — представляется скучной, настолько скучной, что с нею даже не находят времени полемизировать... она существует не для жизни, не для людей, а заготавливается впрок, но для кого — неизвестно. Лёгкие ответные зевки на вопрос о догматике — это только небрежно накиданное прикрытие; под ним — зияющие провалы современного сознания, и в гулких безднах исчезли святыни и величайшие сокровища духа» (Флоренский 2018: 226). Система религиозных понятий, согласно П. Флоренскому, перестала быть убедительной, потому что оторвалась «от всего живого, от всего интимного, от того, что близко и бесконечно мило, что хватает сердце щемящей тоской по далям». Это — догматика, потерявшая «аромат личного религиозного опыта»; она «сменилась догматизмом, — вот в чём разгадка нашей холодности к её прекрасным, но для нас безжизненным формам» (Флоренский 2018: 227–228).

Можно заметить, что вполне в духе Соловьёва, критикуя «отвлечённые начала», поразившие церковное богословие и будучи сторонником парадигмы всеединства, Флоренский в своём проекте построения «новой убедительной догматики» предложил явную альтернативу теории «догматического развития». «Не истину новую предлагаю на старое место, — подчёркивал он, — а места нового требую для старой истины, потому что то место сознания, куда должно поместить эту истину, загроможено хламом» (Флоренский 2018: 232). Это «новое место» — то, откуда догматические истины постоянно соотносятся со свидетельствами реального опыта, чем богословие по своей значимости для современного человека максимально приближается к науке, также стремящейся строиться на «опытном основании» (Флоренский 2018: 237). По существу, у Флоренского речь идёт не о развитии человечества, будто бы становящегося способным постепенно постигать истины христианского Откровения (обоснование «догматического развития» по В. Соловьёву и развития религиозного опыта по Н. Бердяеву), а о радикальном перевороте, внесённом в религиозное сознание «мистическим» действием Христа (Флоренский 2018: 91).

Флоренский полагал, что подлинный религиозный опыт имеет общечеловеческий характер и потому поиск свидетельств такого опыта

предлагал искать тоже на всём общечеловеческом пространстве, не ограничиваясь только святоотеческой литературой. Но такого рода убеждения у Флоренского не вырождались в попытки смешения, придания равного значения того, что есть в Церкви, и того, что остаётся пока за пределами её «границ». Из целого ряда свидетельств можно видеть, что Церковь и «церковность» однозначно воспринимались Флоренским как средоточие, в котором весь мир получает подлинное, неискажённое бытие.

Известное письмо П. Флоренского А. Белому, написанное в июле 1905 г., нужно читать с учётом того обстоятельства, что в это время он (по всей видимости, от А. Белого) узнал о тайных «богослужениях» на квартире Мережковских (Трубачёв 2015: 124). Д. Мережковский и З. Гиппиус высоко оценили «новое» религиозное сознание молодого выпускника Московского университета, привлекли его к публикациям в своём журнале «Новый путь», но ошиблись как раз в его единомыслии с ними в вопросе соотношения «мистической» и «исторической» Церкви. Флоренский именно в этой «исторической» Православной Церкви в России, при всем её наличном состоянии к началу XX в., увидел святыню. «И тогда, — писал он, — я видел тысячу недостатков, видел толстейшую кору, под которой для меня не было ничего, кроме выдохшихся символов. Но... я зашёл внутрь всех скорлуп, встал по ту сторону недостатков. Для меня открылась жизнь, быть может, чуть бьющая, но жизнь; открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел всё это. Не выйду, потому что не верю... в возможность “устройства” Церкви. Церковь “наша”, сказал я себе, либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого ядра. Я нашёл его и буду растить теперь его, доведу до мистерий, но не брошу на пожранье социалистам всех цветов и оттенков. Если я виноват... что воспринимаю жизнь и святость за толстой корой грязи (которая для меня, может быть, кажется гораздо толще, чем для других, потому что она мне делает больно), если грешно любить святое, то я действительно виноват перед всеми, кто расходится со мною. Но только могу сказать им: я могу притвориться... но не могу перестать чувствовать то, что чувствую» (Иванова 2004: 470–471).

Как раз в эти годы Флоренский через В. Эрна лично познакомился с Вячеславом Ивановым и, как можно думать, окончательно для себя сопоставил во многом субъективное у Иванова и по преимуществу научное у С. Н. Трубецкого представление о характере древнегреческих мистерий (Павлюченков 2019: 97–101). Результатом этого для Флоренского

стало твёрдое убеждение в центральном значении для всей человеческой жизни и деятельности мистерий, получивших, по его мнению, своё высшее содержание в христианстве как таинства Православной Церкви. И уже в 1906 г. он оценивает именно с этой точки зрения деятельность В. Свенцицкого и В. Эрн в «Христианском братстве борьбы». Ему представлялось, что основу для своей деятельности братство обретёт в богослужении, в совместном святом Причащении «братьев» (Переписка 2014: 206–209), но в реальности «братья» всё более уходили в «борьбу» политическую. «Деятельность всех вас? — писал Флоренский В. Эрну 1 октября 1906 г. — Да, мило, хорошо. Но именно мило — не свято. Я это не в смысле упрёка говорю, напротив, с ласкою. Моё несчастье, что я не перевариваю революционеров и их теорий и пр.» (Переписка 2014: 225–226).

Отнюдь не была направленной на поддержку революции 1905–1907 гг. и его студенческая проповедь «Вопль крови», прочитанная в Покровском храме Академии 12 марта 1906 г. (Флоренский 2018: 530–535). Внимательный слушатель и читатель (текст проповеди сразу же был издан в Москве) могли заметить, что её автор со всем свойственным молодости максимализмом поднимается «над» политической подоплёкой происходящего и смотрит «мистическим» зрением: его протест и возмущение вызывает, прежде всего, тот факт, что солдаты и полиция на Крестопоклонной неделе стреляют в тех, кто причащался Святых Христовых Тайн, т. е., по его ощущению, — в Самого Христа (Флоренский 2018: 532). Флоренский был арестован за эту проповедь, но довольно скоро, по ходатайству ректора МДА, без всяких для себя последствий, освобождён. Очевидно, тайная полицейская слежка за Флоренским не дала никаких результатов, он действительно в студенческой среде не занимался никакой «революционной» деятельностью. С его точки зрения, в братстве «борьбы» должна быть проповедь основ христианской веры, должна быть интенсивная деятельность по перестройке общественной жизни по христианским началам, но все реформы не должны сопровождаться ломкой уже существующих устоев Российского государства.

Эти устои сосредоточены в двух, по убеждению Флоренского, онтологически взаимосвязанных сферах — духовной и материальной. Можно показать, что ставшая пререкаемой и названная «модернистской» в богословии тема Софии никогда не была основной для философско-богословского творчества Флоренского. Он взялся за её разработку, следуя идеям В. Соловьёва и не находя, на первом этапе своего творчества,

иной возможности раскрыть учение об обожении человека и всего мира (Павлюченков 2015: 24–38). В этих философско-богословских поисках развитие софиологии перестало быть для него актуальным сразу после его знакомства с основными положениями богословия энергий свт. Григория Паламы. По-своему его интерпретируя (Бирюков 2020: 106–108), Флоренский создал свою онтологическую концепцию «символа» и «символического» устройства мира. Главное в ней — представление о взаимосвязи и взаимозависимости духа и материи, высших и низших «миров» — уровней Бытия. К этой концепции могут возникать серьёзные вопросы, особенно в том случае, если она претендует на статус метафизики, отвечающей всем основам христианского миропонимания. Но нужно помнить, что её разработка Флоренским не была завершена и он, по условиям внешних обстоятельств, не успел ответить на многие подобные вопросы. В данном случае важно, что это — концепция, требующая «охранения» и «консервации», хотя и на основании иных предпосылок, чем у других консервативных деятелей и мыслителей в России в начале XX в.

Прежде всего, «символизм» Флоренского представляет Церковь как онтологическую реальность, в которой человек (а через человека — и весь мир) получает освящение (обожение), необходимое для своего утверждения в подлинном Бытии. Средоточием Церкви, а следовательно, всей человеческой жизни и деятельности, признаются церковные таинства и главное из них — «таинство таинств» — Евхаристия (Флоренский 2004: 220). Эта «мистическая» Церковь принципиально неотделима от Церкви видимой, «исторической», с её священной иерархией, вещественными храмами и т. д. «Символическая» онтология не допускает возможности «разрыва» между этими двумя уровнями бытия Церкви, кроме греха раскола, который отделившуюся от «исторической» Церкви организацию замыкает на саму себя, предоставляя её собственной (и, по Флоренскому, онтологически призрачной) субъективности.

Эти убеждения зримо проявились в особенно морально тяжёлый для Флоренского период весны 1913 г., когда всесторонне обоснованное в его концепциях имяславие подверглось критике у наиболее авторитетных тогда церковных иерархов и было официально осуждено специальным посланием Святейшего Синода. Будучи по факту идейным главой московского имяславческого движения, Флоренский отказался тогда от любых действий, грозящих вызвать церковный раскол и посеять сомнения

в священном статусе иерархии и Синода. В частной переписке стоящую за имяславием реальность он назвал «священной тайной», которая не может и не должна быть обсуждаема на «торжище» рационального мышления. Она не может быть лишена «священного покрова непонятности» (Переписка 1999: 100), хотя попытки и богословского, и философского её осмысления, конечно, возможны. В тех способах защиты этой «тайны», которые использовали имяславцы во главе с о. Антонием Булатовичем, Флоренский нашёл лишь приспособление «учения об Имени к интеллигентскому пониманию». «Христианство, — писал он, — есть и должно быть мистериальным. А что для внешних (под “внешними” в данном случае, очевидно, имеются в виду христиане, не способные ощущать таинственную глубину в Церкви. — Н. П.) — то пусть будут протестантствовать. И тут “чем хуже — тем лучше”. Если бы даже и теперь от меня зависела судьба движения и спора, я сказал бы: “Господи, всё это пустяки. Займёмся-ка жалованием духовенству и эполетами епископам” — и постарался бы направить интересы и внимание куда-нибудь в сторону» (Переписка 1999: 100).

В литературе обращалось внимание на необъяснимый, по-видимому, парадокс благожелательного отношения к Флоренскому архиепископа (впоследствии — митрополита) Антония (Храповицкого). Владыка Антоний — противник всякой «мистики», главный идеолог антиимяславческого Синодального послания, прекрасно осведомлённый об убеждениях Флоренского и устно в достаточно грубой форме их осуждавший. Однако на деле Храповицкий неоднократно оказывал Флоренскому поддержку, в том числе и в процессе принятия решения о присуждении ему учёного звания магистра богословия (Трубачев 1987: 309). Этот парадокс можно объяснить только тем, что Флоренский как консерватор, противник всякой «революции» превалировал в глазах Храповицкого над Флоренским — изобретателем «еретических» теологуменов.

Когда весной 1917 г. почти всеобщее опьянение мнимой свободой поразило и Московскую духовную академию, Флоренский оставил занимаемую им последние пять лет должность редактора академического «Богословского вестника» и отказался принять участие в смещении ректора Академии еп. Феодора (Поздеевского). Никогда не бывший, по воспоминаниям, «вполне своим» в Академии (Волков 2001: 150), Флоренский в этот крайне тяжёлый в духовном отношении период проявил свою отчуждённость от взволновавшегося в профессорско-преподавательской

корпорации моря человеческих страстей. По отношению к МДА владыка Антоний тогда был внешним наблюдателем этих процессов, но счёл нужным 16 июня 1917 г. послать Флоренскому письмо поддержки и благодарности за проявленную им стойкость. Объясняя занятую им позицию, Флоренский писал (23 июня 1917 г.), что не имел «ни малейшего желания развивать идеологию хамократической церкви» (Трубачев 1987: 307).

Два сохранившихся в Архиве Флоренского черновых письма раскрывают его общее отношение к событиям, последовавшим за Февральской революцией. Они датированы июлем — августом 1917 г. и адресованы С. Н. Булгакову, только что издавшему свою работу «Свет Невечерний». Флоренский почти полностью одобрил её содержание, но уцепился за один неявно выраженный момент, расценённый им как «зараза» имманентизма. Для Флоренского это означало уступку всеобщему стремлению перестроить по новым человеческим вкусам все существующие порядки, без разбора и без учёта того, что именно в этих порядках есть от человеческого произвола, а что — реальность, данная от Бога.

«Власть — отечество — царство — священство — духовенство, — писал Флоренский, — вот снежные вершины моего сознания и они — то, что нужно мне, когда они не руками человеческими созданы, а сами, без воли моей, растут *из земли к небу*» (Переписка 2001: 132). Теперь же предлагается «вместо твердыни абсолютной власти — верстовые столбы; вместо шири степной — заплёванная площадь; вместо Лазури — чад речей и труха “идеалов”. Да неужели Вы подумали, что я и впрямь соглашусь на эти подмены? Власти, которая выпячивается из утробы Левиафана, кроме пинка ногой я не могу оказать иного признания. Но ведь теперь всюду прёт имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, Сам Бог — всё иммантезируется, лишается не-в-нас-сущего бытия, делается модусом нас самих. Все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в Лазурь небесную» (Переписка 2011: 132–133).

«Консерватизм» Флоренского выступает здесь как следствие чёткого выявления «трансцендентного», т. е. в настоящем случае данного извне, свыше, вполне независимо от человеческих желаний, хотя бы и представляющегося самым основательным, возвышенным и несущим непреходящую пользу в своей реализации. Больше всего в этих письмах говорится о таком («трансцендентном») статусе царской власти. Флоренский настаивает на том, что свергнутая в России власть Царя была «предложена»

русскому народу как «снежная вершина»; её происхождение — «историческое чудо» (Переписка 2001: 143), а не результат всенародного волеизъявления, как, по мнению Флоренского, полагал А. С. Хомяков (Флоренский 1996: 298). Флоренский восклицает, что ему «душно» в теософии (Переписка 2001: 132), имея в виду под последней утончённый позитивизм и тот же самый «имманентизм» эзотерических и оккультных поисков последователей Е. П. Блаватской. И он «исповедуется» С. Н. Булгакову: «Мне душно в теории суверенитета, лишаящего меня прямого взаимодействия с онтологической властью. “Священнокнут” дарует мне свободу духа, “провозглашение же прав человека и гражданина” её отнимает, закупоривая все поры моего бытия» (Переписка 2001: 133).

Из этих текстов видно, что общественно-политические потрясения 1917 г. воспринимались Флоренским как только один аспект общей тенденции. Он ясно видел, что в сферу человеческого «суверенитета» вводится и реальность Церкви, на всех её уровнях — организационном (церковное управление), доктринальном («смысл догматов») и мистическом (таинства). Подготовленные уже к маю 1918 г. первые лекции по «Философии культа» следует рассматривать, прежде всего, в этом контексте, как стремление Флоренского утвердить в православном литургическом богословии парадигму «трансцендентного» по своему происхождению и онтологического (сверхпсихологического) по своему действию характера церковных таинств.

Один из критиков назвал удивительно «надуманной» предложенную Флоренским схему «дедукции» семи таинств Православной Церкви (Гаврюшин 2005: 257). С этим можно согласиться и даже заметить по этому поводу ещё то, что критики пока, как кажется, не отметили: нарочито выступающий в малоизученных вопросах против «системы», убивающей живое движение мысли (Флоренский 2004: 49), Флоренский здесь, в вопросе о числе таинств, совершенно излишне систематизирует, причём делает это путём многих явных натяжек. Однако даже в такой своей непоследовательности, даже «надумывая» некоторые параллели и соответствия между семью таинствами и якобы семью основными потребностями человека (Флоренский 2004: 179–186), Флоренский пытается решить одну самую главную свою задачу. Он хочет всесторонне продемонстрировать объективный, независимый от условий времени и пространства и абсолютно законченный по структуре и содержанию характер церковной сакраментологии.

Любые «реформы» здесь могут быть только разрушительными, чего Флоренский опасался также и от возможной коррекции трактовок смысла церковных догматов. Отражённое в его записях настроение по этому поводу представляется возможным передать, развивая использованные им и отмеченные выше образы. Если путник поднимается к горной вершине по сложным и запутанным тропинкам, то он должен идти не туда, где вид дороги кажется ему наиболее красивым, лёгким и безопасным, а туда, куда направляет указатель. Узаконить «имманентизм» в церковной догматике значит дать свободу путнику, ещё никогда не бывавшему на вершине, переставлять указатели пути к ней по собственным впечатлениям от открывающихся здесь и сейчас пейзажей.

Восприятие Флоренским возможных реформ в церковном управлении может стать темой отдельного исследования. Известно, что он был приглашён к участию в заседаниях Поместного Собора 1917–1918 гг., но ни на одном из них так и не появился. О мотивации этого конкретного поступка можно только догадываться, а сохранившиеся свидетельства в общем говорят снова лишь о том, чего он опасался в реальной обстановке в Церкви в то время. Наверное, не нуждается в доказательствах утверждение, что под влиянием славянофильских идей Февральская революция в церковной среде была воспринята как возможность «освобождения» Церкви от вмешательства в её дела со стороны государства. На этой волне существенно усилилось движение к радикальному церковному «обновлению», которое, в крайних своих формах, отвергало древние церковные каноны, упраздняло монашество и т. д. Духовная недоброкачественность этого движения распознавалась не только Флоренским, но и многими другими с самых первых его проявлений, а для многих других отталкивающим моментом стала поддержка «обновленцев» и «живоцерковников» новой властью, пришедшей в Россию с воинствующим безбожием и кровавыми репрессиями.

Гораздо более скрытой была опасность иной тенденции, которая накладывалась на почти всеобщее к началу XX в. в Русской Церкви стремление к восстановлению патриаршества. На практике эта опасность не реализовалась, но насколько она была серьёзной и о возможности её внезапных актуализаций свидетельствует известное «искушение» католичеством, пережитое о. Сергием Булгаковым. Преодолённое им впоследствии, оно осталось зафиксированным в его письме Флоренскому из Ялты в конце лета 1922 г. Суть «искушения» заключалась фактически

в том, что ради преодоления и предупреждения церковных нестроений и дезориентации церковного народа духовная власть Патриарха должна быть равносильна духовной власти Римского первосвященника. А поскольку в православии это практически нереализуемо, нужно идти «в Рим!» (Булгаков 2003: 164). Показательно, что такими «искусительными» размышлениями только что принявший священный сан о. Сергей хотел поделиться именно с о. Павлом Флоренским, которому писал (письмо, по всей видимости, осталось неотправленным): «Ведение Петра в Церкви, живого её вождя и центра, иерарха церковного единства, даёт всепроникающее чувство, совсем иное, противоположное той сиротливости и одиночеству, которое испытывается вне этой связи. Невидимые, но реальные нити связывают с кафедрой ап. Петра, и сильная рука держит и утверждает. Есть духовный отец на земле, данный Самим Христом. И мне при свете этого нового ведения просто непостижимо, каким-то недоразумением кажется, что Ты — с Твоей остротой мистического зрения — этого не видишь, проходишь мимо этого Таинства власти и веры, без которого не полна была бы церковная полнота...» (Булгаков 2003: 165).

Флоренский, как видно из соответствующих свидетельств, выступал против тех искажений в экклесиологии, которые были допущены в западном христианстве и которые грозили перейти и в русское православие. «В новейшее время, — писал он в контексте своей критики взглядов А. С. Хомякова в 1916 г., — стали в нашем богословии раздаваться голоса в пользу признания патриаршества особой степенью священства — четвёртою. Если же эти голоса найдут себе сочувствие, то придётся определять и своеобразную особенность этой степени. А так как особенностью степени епископской признаётся содержание учения церковного в чистоте и неповреждённости, то как бы не пришлось на этом пути особенностью степени патриаршей признать именно непогрешимость в высказываниях новых суждений о делах веры, т. е. согласиться с латинством» (Флоренский 1996: 307). На это предупреждение практически не обратили никакого внимания на фоне общего для «московских философов» смущения и возмущения антихомяковским выпадом Флоренского. В этом отношении, как известно, одним из немногих исключений оказался князь Н. Д. Жевахов, отметивший: «Свящ. Флоренский высказывает ту мысль, что, восстанавливая патриаршество, мы идём к восточному папизму, с его догматом непогрешимости папы “ex cathedra”, — мысль, уже неоднократно мною высказываемую» (Жевахов 1993: 188).

В самые первые годы после октябрьского переворота Флоренскому удаётся войти в состав «Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры», где он прилагает все усилия для спасения Лавры как действующего монастыря. Его первый доклад в комиссии (ноябрь 1918 г.) обращён к тем, у кого понятие о Церкви ограничено лишь материальным планом и кто при этом отныне обладает реальной властью. Он приводит примеры того, как умерщвляется «жизненный фон» памятников античности, вывезенных в музеи Лондона, Рима или Неаполя. «Самое страшное для меня в деятельности нашей комиссии... — говорит он, — это возможность погрешить против жизни, соскользнуть на упрощённый, на легчайший путь умерщвляющего и обездушивающего коллекционирования» (Флоренский 1996а: 204–205).

Так Флоренский, очевидно, вынужденно в новых условиях выражал свою давнюю мысль, высказанную ещё в студенческой статье 1907 г.: «Христианство — не археология, а живая жизнь, вечно развивающаяся в целом организме человечества» (Флоренский 1994: 531). Для людей, в сознании которых всё нематериальное сводится только к этическим и эстетическим качествам, Флоренский рисовал Лавру как некую «опытную станцию», лабораторию «для изучения существеннейших проблем современной эстетики» (Флоренский 1996а: 202). От размышлений о том, что каждое произведение искусства должно созерцаться на своём «жизненном фоне», Флоренский осторожно переходит к теме искусства церковного, к которому применяет тот же свой тезис: «Художественное произведение... художественно не иначе как в полноте необходимых для существования его условий, в расчёте на которые и в которых оно было порождено» (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 206). Это значит, например, что икона должна быть не в музее, а в храме, причём в храме действующем, со всеми характерными для него «эстетическими» особенностями церковного богослужения (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 209–211).

«Музей, самостоятельно существующий, — настаивал Флоренский, — есть дело ложное и в сущности вредное для искусства... Задача Музея — есть именно отрыв художественного произведения, ложно понятого как некая вещь, которую можно унести или увезти куда угодно и поместить как угодно...» (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 202). Созданный в Лавре музей, без действующего монастыря и богослужения, убьёт или погрузит в «летаргический сон»

все её художественные ценности, и от этого многое потеряют и сами новые советские «эстеты». И с такими же, предназначенными для этих «эстетов», аргументами Флоренский выступает против превращения Лавры в обычный церковный приход. «Кто вникал, — говорит он, — в несоизмеримость и качественное различие быта, психологии и, наконец, богослужебной манеры иноков, хотя бы и плохих, и — людей вне монастыря живущих, хотя бы и весьма добродетельных, тот не может не согласиться со мной, что было бы великим бесстилием предоставить служение в Лавре белому духовенству» (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 212).

К тем, кто видел в религии лишь «часть» культуры и только с таких позиций признавал ценность икон, росписей и самих храмовых построек Лавры, обращалось «недоумение» Флоренского: он, по его словам, понял бы «фанатическое требование разрушить Лавру... во имя религии социализма». Но он решительно не понимает, как можно заботиться о сохранности древних изображений и памятников архитектуры и быть при этом равнодушным к другим, «не менее драгоценным достижениям древнего искусства», а главное — не считаться «с высшей задачей искусств — их предельным синтезом, так удачно и своеобразно разрешённую в храмовом действе Троице-Сергиевой Лавры» (Флоренский 1996 «Храмовое действо как синтез искусств»: 213).

Эта деятельность Флоренского в 1918–1920-х гг. по независящим от него причинам не увенчалась успехом, но отмеченные её особенности дают ключ к пониманию последующего его служения в новых условиях. Флоренский был одним из немногих представителей прежней российской интеллигенции, кто события 1917 г. воспринимал как начало тяжёлой эпохи очищения от внешней «коры грязи», покрывшей церковную жизнь в России к началу XX в. Хорошо известное теперь его письмо к наследнице имения Абрамцево А. С. Мамонтовой 30 июня 1917 г. свидетельствует не только о том, что Флоренский был уверен в благополучном исходе очистительного кризиса. Главный смысл этого письма заключается в необходимости научиться ждать, поскольку период кризиса, очевидно, не может быть достаточно коротким. «Всё то, что происходит кругом, — писал Флоренский, — для нас, разумеется, мучительно. Однако я верю и надеюсь, что, исчерпав себя, нигилизм докажет своё ничтожество, всем надоест, вызовет ненависть к себе, и тогда, после краха всей этой мерзости, сердца и умы уже не по-прежнему, вяло и с оглядкой, а наголодавшись,

обратятся к русской идее, к идее России, к святой Руси... Я уверен, что худшее ещё впереди, а не позади, что кризис ещё не миновал. Но я верю в то, что кризис очистит русскую атмосферу, даже всемирную атмосферу, испорченную едва ли не с XVII века» (Трубачёв 2006: 145).

Духовная атмосфера очищается не внешними усилиями по смене власти или какими-либо иными политическими, общественными, военными и т. п. акциями. В народе должна произойти определённая внутренняя перемена, обозначенная в тюремном трактате Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933) как свободное возвращение к религии после «духовного вакуума». «Когда религиозными началами забивали головы, — пишет он, — в семинариях воспитывались наиболее активные безбожники. Когда религию навязывают — от неё отворачиваются, потому что для восприятия предметов религии требуются соответственные [условия]. Но когда религии не будет, тогда начнут тосковать. Это будет уже не старая и безжизненная религия, а вопль изголодавшихся духом, которые сами, без понуканий и зазываний создадут свою религиозную организацию» (Флоренский 2009: 19).

Написанный под давлением следователя как программный документ будто бы возглавляемой Флоренским контрреволюционной организации, этот «трактат», несомненно, во многом отражал реальные убеждения о. Павла. В 1920–1930-е гг. он видел вокруг себя подвиги мучеников и исповедников Церкви, среди которых были и хорошо знакомые, близкие ему люди (как, например, архиепископ Иларион (Троицкий), епископ Феодор (Поздеевский) и др.). Но видел он и иную «церковь», которую летом 1917 г. назвал «хамократической» и которая выражала собой плод многолетних процессов расцерковления и секуляризации православного религиозного сознания в России. Вся жизнь Флоренского свидетельствует о том, что именно этой «церкви» в «трактате» 1933 г. он предрекал неминуемое «разложение»; именно такой «старой и безжизненной религии», по его убеждению, нужно дать возможность спокойно уйти в прошлое (Флоренский 2009: 19). Лет на 10–15 должна быть «пауза, пустота и молчание», после чего, как был уверен о. Павел, религия и конечно же, прежде всего, Православная Церковь в России свободно возродятся в своём обновлённом, преображённом виде. И это будет фактором, способствующим обретению государством своей полноценности, т. к. государство, — пишет Флоренский, — «нуждается в религиозном углублении жизни» (Флоренский 2009: 19–20).

В тяжёлые 1920–1930-е гг. Флоренский не скрывал своих убеждений, но умел их высказывать на языке той среды, в которой проходило его новое служение как инженера, исследователя и консультанта по широкому кругу проблем электротехники, электроматериалов, химии и др. Например, когда в связи с приёмом на работу в различные учреждения ему пришлось писать несколько «Автобиографий», в одной из них (в 1927 г.) он указывал: «В порядке историческом считаю для религии выгодным и даже необходимым пройти через трудную полосу истории и не сомневаюсь, что эта полоса послужит религии лишь к укреплению и очищению» (Флоренский 2009: 19). Ключевым словом здесь является «полоса», обозначающее не год или два-три года, а, может быть, даже не одно десятилетие. Это — период «паузы» и «пустоты», на протяжении которого сам Флоренский планировал включиться в незаметную, но планомерную и, по его убеждению, достаточно эффективную работу по изменению, а вернее сказать, по очищению религиозного сознания в России. Эту мотивацию его деятельности в новых условиях лаконично, но весьма ёмко передаёт одна из его записей, относящихся к 1920-м гг. и сделанная как раз в период его участия в интенсивной разработке новых технологий в передаче электроэнергии. Запись сделана, очевидно, «в пику» известному тезису «Коммунизм есть советская власть плюс электрификация всей страны» и гласит: «Электрификация как преодоление марксизма» (Флоренский 1999: 381).

Теперь, спустя столетие, как представляется, можно хорошо видеть характерные особенности этой деятельности Флоренского, всякий раз по необходимости корректируемой с учётом меняющихся условий. Так, начав со всестороннего освещения онтологической потребности участия человека в церковном богослужении (лекции по «Философии культа», 1918–1919) и с деятельности по спасению богослужебной жизни в Троице-Сергиевой лавре (1918–1920), он вскоре вынужден был постепенно полностью переключиться на искусствоведческие и научно-технические исследования (1920-е гг.). Но и здесь у Флоренского ни одно направление исследований никогда не было ограничено только «плоскостью» видимого, вещественного мира. Он везде раскрывал своё видение «символа» как видимой, но содержащей в себе всю глубину скрытой, невидимой и гораздо более важной в онтологическом отношении реальности. И таковыми в его представлении были не только храмы, иконы и другие вещественные проявления Церкви, но и вещества, проводящие

или изолирующие электроэнергию, вечная мерзлота, которую он изучал в лагере на Дальнем Востоке, «дары моря», из которых по его методике извлекали йод на Соловках. Более всего как «консерватор» Флоренский проявил себя именно в этом, самом главном аспекте своей деятельности, связанном с сохранением первостепенной ориентации человеческого сознания на вечность, лежащую в основе всего видимого и временного.

Итог обзора «охранительного» аспекта жизни и деятельности священника Павла Флоренского представляется уместным подвести словами С. И. Фуделя. «Ошибки и недостатки Флоренского, — писал он в 1972 г., — очевидны, но они могут быть и не замечены... Всякий человек должен оцениваться не по ошибкам и грехам, а по какому-то своему духовному итогу. Корабль, идущий в море, расценивается по правильности своего общего курса, которым он следует к пристани. Если этот курс правильный, то мы одобрим корабль... совершенно не считаясь с тем, что, может быть, были моменты, когда он уклонялся с пути» (Фудель 2001: 138–139). С. Фудель видел значение Флоренского прежде всего в том, что, «овладев всем вооружением научной и философской мысли, он вдруг как-то так повернул всю эту великую машину», что «этот “поворот” оказался воцерковлением нашей мысли, её возвращением к сокровищницам благодатного знания» (Фудель 2001: 138–139). Суть «благодатного знания» заключается в том, что жизнь человека не ограничена тем очень коротким отрезком времени, в течение которого он пребывает в этом «видимом» мире. Здесь для подлинной вечной жизни он должен приобщиться ко Христу в христианских таинствах, в чём и состоит ныне самая главная цель бытия этого мира и та цель, ради которой в этом мире существует Православная Церковь. Священник Павел Флоренский прожил всю жизнь как «консерватор» и охранитель этого знания, а сам пример возможности такой жизни становится тем более важным, чем более обнаруживает себя расслабленным и неустойчивым религиозное сознание в современном мире.

Сведения об авторе:

Павлюченков Николай Николаевич — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1, e-mail: npavl905@mail.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Бердяев Н. А. Стилизованное православие // П. А. Флоренский: Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей : антология. — СПб. : РХГА, 2001. — С. 264–282.

Бирюков Д. С. «Синергетическое откровение реальности»: Исследования о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия» и «энергия» у П. А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. — 2020. — № 6. — С. 103–115.

Бонецкая Н. К. П. Флоренский: русское гётеанство // Вопросы философии. — 2003. — № 3. — С. 97–116.

С. Н. Булгаков: Pro et contra: Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей : антология : в 2 т. — СПб. : РХГА, 2003. — Т. 1. — 996 с.

Введенский А. И. К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский вестник. — 1904. — № 6. — С. 179–209.

Волков С. А. П. А. Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей : антология. — СПб. : РХГА, 2001. — С. 141–161.

Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. — Н. Новгород : Глагол, 2005. — 384 с.

Жевахов Н. Д., князь. Воспоминания : в 2 т. — СПб. : Родник, 1993. — Т. 1. Сентябрь 1915 — март 1917. — 352 с.

Иванова Е. В. Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка / сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. — М. : Языки славянской культуры, 2004. — 704 с.

Павлюченко Н. Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. — 2015. — № 4(60). — С. 24–38.

Павлюченко Н. Н. Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники // Русско-Византийский вестник. — 2019. — № 1(2). — С. 78–103.

Переписка свящ. П. А. Флоренского с М. А. Новосёловым. — Томск : Водолей, 1999. — 262 с.

Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. — Томск : Водолей, 2001. — 216 с.

Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрн / публ., коммент. Н. Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования и материалы. — М. : ПСТГУ, 2014. — С. 199–231.

Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // Литературные изгнанники. Книга вторая / В. В. Розанов. — М. : Республика ; СПб. : Росток, 2010. — С. 9–412.

Соболев Серафим, архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. — София, 1935. — 525 с.

Трубачёв Андроник, игум. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. Сб. 28. — М. : Изд-во Московской Патриархии, 1987. — С. 290–314.

Трубачёв Андроник, игум. Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / сост. игум. Андроник Трубачёв. — С. Посад : Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2015. — 1055 с.

Трубачёв С. З. Сергиев Посад в жизни Павла Флоренского // Ныне и присно. — 2006. — № 3–4. — С. 91–128.

Флоренский П. А. Сочинения : в 2 т. — М. : Правда, 1990. — Т. 1. Ч. 1. Столп и утверждение истины. — 491 с.

Флоренский П., свящ. Вопросы религиозного самопознания // Сочинения : в 4 т. / П. Флоренский, свящ. — М. : Мысль, 1994. — Т. 1. — С. 528–549.

Флоренский П., свящ. Около Хомякова // Сочинения : в 4 т. / П. Флоренский, свящ. — М. : Мысль, 1996. — Т. 2. — С. 278–336.

Флоренский П., свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Избранные труды по искусству / П. Флоренский, свящ. — М. : Изобраз. искусство : Центр изучения охраны и реставрации наследия священника П. Флоренского, 1996. — С. 201–215.

Флоренский П., свящ. // Сочинения : в 4 т. / П. Флоренский, свящ. — М. : Мысль, 1999. — Т. 3. Ч. 2. — 623 с.

Флоренский П., свящ. Собрание сочинений / сост. игум. Андроника (А. С. Трубачёва). — М. : Мысль, 2004. — Т. 2. Философия культа : (Опыт православной антропологии). — 686 с.

Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем: сб. архивных материалов и статей / сост. игум. Андроник (Трубачёв). — М. : Издательский дом «Городец», 2009. — 208 с.

Флоренский П. А. Богословские труды. 1902–1909 / сост. Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачёв ; вступ. ст., коммент. Н. Н. Павлюченкова. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2018. — 624 с.

Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском // П. А. Флоренский: Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей : антология. — СПб. : РХГА, 2001. — С. 49–140.

Protective and Conservative Tendencies in the Life and Works of the Priest Pavel Florensky

N. N. Pavliuchenkov

SAINT TIKHON'S ORTHODOX UNIVERSITY OF HUMANITIES,
MOSCOW, RUSSIA

Abstract: The article discusses an important feature of Pavel Florensky's biography and legacy that has not been properly covered by the existing research. Florensky is a well-known religious philosopher, the author of *The Pillar and Ground of the Truth* and lectures on the philosophy of cult and the philosophy of art. Russian theologians tend to perceive his ideas on a par with Sergei Bulgakov's sophiology, in line with the modernizing trends of the late 19th and early 20th centuries, which are characterized positively or negatively, depending on the preferences of scholars. The article identifies and comments on some basic facts that testify to Florensky's desire to preserve intact the dogmata, the canons and the sacraments of the Orthodox Church. It highlights Florensky's ideas directed against the concept of progress in the religious consciousness of mankind and the associated theory of "dogmatic development". The main attention is drawn to Florensky's position and actions during the upheavals of 1905–1907 and after the February Revolution of 1917. His efforts to preserve the liturgical and monastic life in the Trinity Lavra of St. Sergius and other characteristic moments of his work under the Soviets are detailed. The main conclusion is that, although Florensky's works contain ambiguous concepts and theologoumena, he should still be regarded

as a conservative thinker who always had in mind the main goal for which the Orthodox Church existed.

Keywords: modernism, religion, revolution, Russia, Church, worship, sacraments, theology, philosophy.

For citation: Pavliuchenkov N. N. (2021). Protective and Conservative Tendencies in the Life and Works of the Priest Pavel Florensky. *Orthodoxia*, (4), 159–185. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-159-185

About the author:

Nikolay N. Pavliuchenkov — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, 6-1, Lyhov lane, Moscow, Russia, 127051, e-mail: npavl905@mail.ru

REFERENCES:

Berdyayev, N. A. (2001). *Stilizovannoe pravoslavie* [Stylized Orthodoxy]. In P. A. Florensky: *Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Pavla Florenskogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiya* [P. A. Florensky: Pro et contra: The Personality and Work of Pavel Florensky in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology] (pp. 264–282). Saint Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Biriukov, D. S. (2020). “Sinergeticheskoe otkrovenie real'nosti”: Issledovaniia o predystorii, istochnikakh i sodержanii poniatii “simvol”, “sinergiia” i “energiia” u P. A. Florenskogo v kontekste retseptsii palamizma v russkoi mysli nachala KhKh v. [“Synergetic Revelation of Reality”: Research on the Background, Sources and Content of the Concepts of “Symbol”, “Synergy” and “Energy” by P. A. Florensky in the Context of the Reception of Palamism in Russian Thought in the Early Twentieth Century]. *Voprosy filosofii*, (6), 103–115. [In Russian].

Bonetskaia, N. K. (2003). P. Florensky: russkoe geteanstvo [Florensky: Russian Goetheanism]. *Voprosy filosofii*, (3), 97–116. [In Russian].

Florensky, P. A. (1990). *Stolp i utverzhdienie istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. In *Works in 2 volumes (Vol. 1, part 1)*. Moscow: Pravda. [In Russian].

Florensky, P. A. (2018). *Bogoslovskie trudy. 1902–1909* [Theological Works. 1902–1909]. Moscow: Izd-vo PSTGU. [In Russian].

Florensky, P., priest. (1994). *Voprosy religioznogo samopoznaniia* [Questions of Religious Self-Knowledge]. In *Works in 4 volumes (Vol. 1, pp. 528–549)*. Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florensky, P., priest. (1996). *Khramovoe deistvo kak sintez iskusstva* [Temple Action as a Synthesis of Arts]. In *Izbrannye trudy po iskusstvu* [Selected Works on Art] (pp. 201–215). Moscow: Izobraz. iskusstvo: Tsentr izucheniia okhrany i restavratsii naslediiia sviashchennika P. Florenskogo. [In Russian].

Florensky, P., priest. (1996). *Okolo Khomyakova* [Near Khomyakov]. In *Works in 4 volumes* (Vol. 2, pp. 278–336). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florensky, P., priest. (1999). *Works in 4 volumes* (Vol. 3, part 2). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florensky, P., priest. (2004). *Filosofiia kul'ta: (Opyt pravoslavnoi antropoditse)* [Philosophy of the Cult: (The Experience of Orthodox Anthropodicy)]. In *Collected Works* (Vol. 2). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Florensky, P., priest. (2009). *Predpolagaemoe gosudarstvennoe ustroistvo v budushchem: sb. arkhivnykh materialov i statei* [Proposed State Structure in the Future: A Collection of Archival Materials and Articles]. Moscow: Izdatel'skii dom "Gorodets". [In Russian].

Fudel', S. I. (2001). *Ob o. Pavle Florenskom* [About Father Pavel Florensky]. In *P. A. Florensky: Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Pavla Florenskogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiiia* [P. A. Florensky: Pro et contra: The Personality and Work of Pavel Florensky in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology] (pp. 49–140). Saint Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Gavriushin, N. K. (2005). *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian Theology. Essays and Portraits]. Nizhny Novgorod: Glagol. [In Russian].

Ivanova, E. V. (2004). *Pavel Florensky i simvolisty. Opyty literaturnye. Stat'i. Perepiska* [Pavel Florensky and the Symbolists. Literary Experiences. Articles. Correspondence]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. [In Russian].

Pavliuchenkov, N. N. (2015). *Ideia Sofii v trudakh sviashchennika Pavla Florenskogo* [The Idea of Sophia in the Writings of the Priest Pavel Florensky]. *Vestnik Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia I: Bogoslovie. Filosofiia*, 60(4), 24–38. [In Russian].

Pavliuchenkov, N. N. (2019). *Liturgicheskoe bogoslovie v lektiakh po "Filosofii kul'ta" sviashchennika Pavla Florenskogo: osnovnye osobennosti i istochniki* [Liturgical Theology in Lectures on the "Philosophy of Cult" by Priest Pavel Florensky: Main Features and Sources]. *Russko-Vizantiiskii vestnik*, 2(1), 78–103. [In Russian].

Perepiska P. A. Florenskogo i V. F. Erna [Correspondence of P. A. Florensky with V. F. Ern] (2014). In *Russkoe bogoslovie: issledovaniia i materi-*

aly [Russian Theology: Research and Materials] (pp. 199–231). Moscow: PSTGU. [In Russian].

Perepiska sviashch. P. A. Florenskogo s M. A. Novoselovym [Correspondence of Priest P. A. Florensky with M. A. Novoselov]. (1999). Tomsk: Vodolei. [In Russian].

Perepiska sviashch. P. A. Florenskogo so sviashch. S. N. Bulgakovym [Correspondence of Priest P. A. Florensky with Priest S. N. Bulgakov]. (2001). Tomsk: Vodolei. [In Russian].

Rozanov, V. V. (2010). *Perepiska V. V. Rozanova i P. A. Florenskogo* [Correspondence of V. V. Rozanov with P. A. Florensky]. In *Literaturnye izgnanniki. Kniga vtorai*a [Literary Exiles. Second Book] (pp. 9–412). Moscow: “Respublika”; Saint Petersburg: “Rostok”. [In Russian].

S. N. Bulgakov: Pro et contra: Lichnost’ i tvorchestvo Bulgakova v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: antologiya: v 2 t. [S. N. Bulgakov: Pro et contra: The Personality and Work of Bulgakov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology: In 2 volumes]. (2003). (Vol. 1). Saint Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Sobolev, Serafim, archbishop. (1935). *Novoe uchenie o Sofii Premudrosti Bozhiei* [New Teaching on Sophia, the Wisdom of God]. Sofia. [In Russian].

Trubachev, Andronik, abbot. (1987). *Sviashchennik Pavel Florenskii* — professor Moskovskoi dukhovnoi akademii i redaktor “Bogoslovskogo vestnika” [Priest Pavel Florensky — professor at the Moscow Theological Academy and Editor of “The Theological Bulletin”]. In *Bogoslovskie trudy. Sb. 28* [Theological Works] (Vol. 28, pp. 290–314). Moscow: Izd-vo Moskovskoi Patriarkhii. [In Russian].

Trubachev, Andronik, abbot. (2015). *Bibliograficheskii spravochnik. Lichnost’, zhizn’ i tvorchestvo sviashchennika Pavla Florenskogo* [Bibliographic Reference Book. Personality, Life and Work of the Priest Pavel Florensky]. Sergiev Posad: Fond nauki i pravoslavnoi kul’tury sviashchennika Pavla Florenskogo. [In Russian].

Trubachev, S. Z. (2006). *Sergiev Posad v zhizni Pavla Florenskogo* [Sergiev Posad in the Life of Pavel Florensky]. *Nyne i prisno*, (3–4), 91–128. [In Russian].

Volkov, S. A. (2001). P. A. Florensky. In *P. A. Florenskii: Pro et contra: Lichnost’ i tvorchestvo Pavla Florenskogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiya* [P. A. Florensky: Pro et contra: The Personality and Work of Pavel Florensky in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology] (pp. 141–161). Saint Petersburg: RKhGA. [In Russian].

Vvedensky, A. I. (1904). K voprosu o metodologicheskoi reforme pravoslavnoi dogmatiki [On the Question of the Methodological Reform of Orthodox Dogmatics]. *Bogoslovskii vestnik*, (6), 179–209. [In Russian].

Zhevakhov, N. D., prince. (1993). September 1915 — March 1917. In *Memories in 2 volumes* (Vol. 1). Saint Petersburg: Rodnik. [In Russian].

К. Б. Ермишина

ДОМ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ ИМ. А. СОЛЖЕНИЦИНА,
МОСКВА, РОССИЯ

Религиозно-философские предпосылки евразийского движения: личная религиозность и теоретические основы

Аннотация. В статье анализируются религиозная доктрина евразийства, религиозные взгляды лидеров евразийского движения, их взаимоотношения с иерархами Русской Православной Церкви в эмиграции и на Родине. До настоящего момента эта тема не была раскрыта в отдельных статьях или монографиях, внимание исследователей было направлено на политические, идеологические и иные аспекты доктрины евразийцев. Двое из основоположников движения – Г. В. Флоровский и кн. А. А. Ливен — приняли священный сан, Флоровский пытался возглавить движение и направить его в русло чисто религиозно-философского развития. Это показывает, что в основании евразийства лежит, помимо политической, антиколониальной, экономической, геополитической составляющих, ещё и сильный религиозно-философский элемент, который часто недооценивают. Евразийцы безоговорочно поддержали Русскую Православную Церковь и патриарха Тихона и осудили Карловацкий раскол 1921 г. Они выступили против католичества и попыток прозелитизма со стороны католиков, которые небескорыстно предоставляли помощь русским эмигрантам, например предлагая обучать детей в обмен на перемену вероисповедания. Евразийцы выпустили сборник «Россия и латинство», в котором осудили унию, экуменизм

и католическое богословие. Флоровский последний раз принял участие в евразийском издании «России и латинства» и покинул движение. Чтобы восполнить вакантное место богослова и философа, в движение был привлечён Л. П. Карсавин, который дебютировал в «Евразийском временнике» с противокатолической статьёй «Уроки отреченной веры» (1925). Карсавин внёс в евразийство много религиозно-философских идей, но они вступили в противоречие с концепциями Н. С. Трубецкого. Споры относительно идей «потенциального Православия», «симфонической личности» (концепция Карсавина) или «хоровой личности» (концепция Трубецкого) были постоянным фоном евразийских обсуждений и личной переписки. Евразийцы выступили противниками богословских мнений прот. Сергия Булгакова, которого подозревали в католических симпатиях, а его софиологию называли богословским оформлением фрейдизма. По отношению к Русской Православной Церкви и РПЦЗ, католичеству и западным вероисповеданиям вообще, а также богословским мнениям прот. С. Булгакова евразийцы были единомысленны. Показаны отдельные оттенки мнений лидеров евразийского движения по отношению к религии и к Церкви, причины их противостояния с РПЦЗ и верность гонимой на Родине Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: евразийство, Русская Православная Церковь Заграницей, новомученики и исповедники Российские, политические доктрины русского зарубежья, экклезиология, доктрина «потенциального Православия», симфоническая личность, соборность.

Для цитирования: Ермишина К. Б. Религиозно-философские предпосылки евразийского движения: личная религиозность и теоретические основы // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 186-211. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-186-211

Тема религиозных основ евразийства ещё не была проанализирована как отдельная проблема, исследователи говорили только о некоторых её аспектах — об отношениях с Братством Св. Софии и прот. Сергием Булгаковым (Ермишина 2008), спорах о роли Церкви и государства в среде евразийцев в 1926–1927 гг. (Степанов 2002), критике Г. В. Флоровским евразийской доктрины как содержащей, по его мнению, опасные псевдоекуменические тенденции (Мартинкус

2013). Проблема отношения евразийцев к Русской Православной Церкви, а также к другим христианским деноминациям чрезвычайно обширна, включает многие аспекты. Статья не претендует осветить все нюансы этой темы, но даёт основной перечень проблемных, с точки зрения необходимости исследования, тем и намечает общие подходы. Факт того, что знаменитый впоследствии прот. Георгий Флоровский, создатель концепции неопатристического синтеза и программы «Вперёд — к Отцам» (при этом он формулирует триаду принципов, на основании которых призыв актуален, — аскетика, интеллектуальная и литургическая жизнь), был одним из основоположников евразийства, весьма знаменателен. Это показывает, что в основании евразийства был заложен религиозно-философский элемент, который необходимо выявить и объяснить. Тем не менее не только Г. Флоровский внёс вклад в религиозную составляющую евразийства. Остальные основоположники движения, хотя и не посвятили себя богословию, были также религиозны, воцерковлены и ставили церковную, литургическую жизнь во главу угла как личной, так и общественной жизни.

Из пятёрки основоположников евразийства — кн. А. А. Ливен, кн. Н. С. Трубецкой, граф П. П. Сувчинский, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский — двое примут священный сан. А. А. Ливен стал священником в 1924 г., его отход от евразийства связан главным образом с его религиозными поисками и переживаниями. Г. В. Флоровский был рукоположен в дьякона в 1931 г., в 1932 г. стал священником. Ливен, который и организовал евразийский кружок в Софии в 1920 г. и пригласил туда П. Н. Савицкого, настолько отошёл от евразийства, что не следил за его судьбой. Флоровский, напротив, относился к евразийству очень ревностно, в 1923 г. попытался даже возглавить движение и перевести его деятельность в определённое русло, чисто религиозно-философское. Он полагал, что евразийство — это его детище, и был уверен в том, что именно он знает, в каком направлении оно должно развиваться: «Бить сейчас на “восточничество” это значит затуманивать себя самого, <...> Главное сейчас именно в духе, — а не в прикладничестве. Нарастание католических соблазнов, нарастание соблазна расплывчатости, распространение “религиозности” — всё это призывает к собранности духа и к отчётливости углубления. Тема о русском своеобразии <...>, о русском евразийстве, о национальной самобытности — потеряла остроту. И более, она может правильно трактоваться лишь как вторичная и придаточная

в системе религиозного миропонимания. <...> Я считаю очередной задачей выразительный переход к православному действию» (Записки 2011–2012: 203). В 1923 г. Флоровский пытался перетянуть на свою сторону Сувчинского или Трубецкого, с Савицким он вступил в конфликт раньше (в молодости Флоровский был очень конфликтным и вспыльчивым человеком) и не пытался наладить с ним отношения. Получив отпор от других евразийских лидеров, которые справедливо усмотрели в его предложении основной мотив — уничтожить евразийство и на его месте, воспользовавшись уже имеющимися связями и материальными ресурсами, создать новое направление под своим руководством, — он отошёл от движения до 1926 г. Евразийство явно не давало ему покоя — он читал евразийские сборники и статьи, следил за деятельностью Пражской и Парижской евразийских групп.

Важно отметить не только его участие в евразийстве, но и критику, с которой он выступил против религиозно-философских (главным образом) и идеологических оснований евразийства в 1928 г. Метод критического рассмотрения евразийской доктрины, опирающийся на известный мем, изобретённый Г. В. Флоровским, — «евразийский соблазн», — в данном случае я не считаю релевантным, поскольку он подразумевает определённого рода идеологический, предвзятый подход к исследованию темы. Кроме того, сам Г. В. Флоровский имел к лидерам движения и к его деятельности своё собственное, неровное, снисходительно-пренебрежительное отношение. Так, необходимо понимать, что, выступив одним из авторов в сборнике «Исход к Востоку» (София, 1921), он продолжал печататься в евразийских изданиях до 1923 г., написав в сборник «Россия и латинство», имеющий противокатолическую направленность, статью «Два завета». Далее последовал личный конфликт с лидерами движения. В 1926 г. Флоровский принимает новую попытку войти в евразийство, начинает участвовать в евразийских семинарах в Праге, организованных П. Н. Савицким. По собственной инициативе пишет статью «Окамененное бесчувствие» в поддержку евразийцев для журнала «Путь». Более того, ставит свою подпись под коллективным письмом основоположников в защиту евразийского движения во втором номере журнала «Путь» за 1926 г. («Письмо евразийцев П. Сувчинского, Н. С. Трубецкого, Г. Флоровского, Вл. Ильина и ответ Г. Н. Трубецкого»). А уже в 1928 г. выходит его знаменитая статья против евразийцев «Евразийский соблазн», направленная главным образом против Л. П. Карсавина.

Такие метания одного из основателей евразийства исследователи объясняли по-разному: это было или внезапное и окончательное прозрение, или, напротив, сведение личных счётов и преследование корыстных интересов. Последнего мнения придерживался С. М. Половинкин, который писал: «В чём же причина столь резкой смены отношения Флоровского к евразийству — от защиты к поношению? В сентябре 1926 г. Флоровские переехали из Праги в Париж, где Флоровский был приглашён читать лекции по патристике в Православном богословском институте. Евразийцы оказались ему не только не нужными, но и обременительными для его репутации. Имя Флоровского ассоциировалось с евразийским движением, что мешало Флоровскому в его новом положении профессора богословия. Это обстоятельство, вспоминал Флоровский, отражалось и на его личных отношениях с людьми, и в интеллектуальных спорах в течение ещё долгого времени. А статья “Окамененное бесчувствие” воспринималась как апология евразийства, <...> Здесь и появилась насущная потребность в отмежевании от евразийства. И в “Евразийском соблазне” (1928) Флоровский заявляет себя не только как непримиримый критик евразийства, но и утверждает, что евразийцем он никогда не был» (Половинкин 2020: 1122–1123).

Скорее всего, верна некая срединная позиция: в начале 1920-х гг. Флоровский и сам ещё не устоялся в своих мнениях, находился в интенсивном поиске. Встретив верующих единомышленников в Софии в 1920 г., он стал одним из основоположников движения, внёс в него существенный религиозно-философский элемент, влияние которого чувствовалось на протяжении всех последующих лет вплоть до Клармарского раскола. Основной конфликт Флоровского — между философией и богословием — стал причиной его метаний, пока он окончательно не определился со специализацией. В знак того, что он делает окончательный выбор в пользу богословия, он резко разрывает с евразийством. Его супруга, Ксения Ивановна (урождённая Симонова), была родной сестрой супруги П. Н. Савицкого Веры Ивановны (поженились в 1926 г., на 4 года позже венчания Флоровского), но даже это личное обстоятельство не заставило его примириться с родственником-евразийцем.

Князь Н. С. Трубецкой был глубоко верующим и воцерковлённым человеком, любил православное богослужение, в Вене был церковным старостой и практически содержал венский православный приход. Еженедельно на его квартире происходили спевки церковного хора,

он раздавал обильную милостыню нуждающимся русским эмигрантам, и в связи с этим его семья оказывалась зачастую на мели, несмотря на его приличный оклад профессора Венского университета. Трубецкой был довольно сдержан в выражении своих религиозных чувств, не считал себя специалистом в богословии. Для евразийских изданий он написал две религиозные статьи: «Религии Индии и христианство» (в сборник «На путях. Утверждение евразийцев», 1922) и «Соблазны единения» («Россия и латинство», 1923).

В первой статье он показал, что евразийский призыв об «исходе к Востоку» не означает призыва к единению с восточными религиями. Более того, на примере развития индийской религиозности он показывает, что начинается она в Ведах как религиозность, близкая к монотеизму, а заканчивается в индуизме как близкая к сатанизму: «С точки зрения христианской вся история религиозного развития Индии проходит под знаком непрерывного владычества сатаны <...> Лишённый разумного Бога и населённый бесами мир бессмыслен и страшен. Появляется стремление куда-то уйти, убежать от кошмарно-бессмысленной закономерности этого мира с его бесконечными повторениями. И тут-то в учении буддизма сатана подсказывает человеку страшную мысль о полном самоубийстве, об уничтожении своей духовной жизни, с тем чтобы душа человека растворилась в бездне, превратившись в ничто, в пустоту. Эта ужасная мысль, поднесённая, однако, в самом привлекательном виде, с лестным для человеческой гордости превозношением человека выше всех “богов”, надолго овладевает религиозным сознанием Индии» (Трубецкой 1995: 291).

Во второй статье Трубецкой резко выступает против экуменизма и соблазна объединения с католиками. Беспокойство Трубецкого было вызвано тем, что некоторые представители Католической Церкви, пользуясь бедственным положением русских эмигрантов, под видом предлагаемой помощи или устройства русских юношей в католические учебные заведения, по существу, старались увлечь их к мысли о переходе в католичество. Некоторые католические учебные заведения прямо ставили это условием, обещая бесплатное образование. Многие русские не понимали до конца разницу между Церквями, будучи не вполне усердными чадами Русской Православной Церкви. Трубецкой писал: «Для верующего христианина Церковь не есть только один из факторов общественной или политической жизни. Церковь для него, прежде всего, нечто вечное,

непреходящее, и судьбу её он не может ставить в зависимость от временных, преходящих интересов» (Трубецкой 1995: 308).

Трубецкой полагал, что насущная задача состоит в примирении со старообрядцами, в том, чтобы богослужебная жизнь соответствовала бы древним образцам: «Мне кажется, что, по существу, миряне, стоящие в храме во время богослужения, призваны участвовать в богослужении: то, что поёт хор, что поют и читают дьячки и псаломщики, должны бы петь и говорить миряне, а в древнейшие времена, кажется, даже прошения ектеньи возглашались мирянами. Передача этих функций мирян специалистам певчим и дьячкам повела к тому, что миряне стали неправильно относиться к себе как к зрителям и слушателям. Но это неправильно, и они должны вновь начать смотреть на себя как на активных участников богослужения. Если же это так, то мысли и движения мирян во время богослужения не могут быть *Privatsache*¹ каждого, а должны подчиниться известному уставу. Анархия в этой области, наблюдаемая сейчас, когда каждый молиться в церкви по-своему, все крестятся, stanno на колени и т. д. когда и как кому вздумается, — недопустима» (Трубецкой 2008: 91).

В 1923 г. евразийцы (уже без участия Флоровского) начинают борьбу с Братством Св. Софии (руководитель прот. С. Булгаков), а главным ревнителем выступил именно Н. С. Трубецкой. Он написал письмо прот. С. Булгакову с критикой основ, устава и целей Братства. Это письмо получило широкое распространение в эмиграции и стало одной из причин провала деятельности Братства. Трубецкой был во многом прав: в тот момент прот. Сергей ещё находился под влиянием не изжитого до конца «католического соблазна» (находясь во время Гражданской войны в Крыму, он пережил духовный кризис, который выразился в том, что он усомнился в жизнеспособности Русской Православной Церкви и пожелал присоединиться к Церкви Католической), что находило выражение не только в странностях Устава Братства, но в самом бессилии, душевном смятении его руководителя, лишая его энергии и волевого устремления². Поэтому Братство постигла неудача, не было издано ни одного сборника статей, не последовало съездов братчиков или каких-то значимых действий. Между тем Братство, которое хотело объединить всех верующих

¹ Личное дело (нем.).

² Нюансы борьбы Братства с евразийцами на основании архивных источников см. в издании: «Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939» (Москва-Париж, 2000).

интеллектуалов русского зарубежья, могло стать довольно серьёзным начинанием.

П. П. Сувчинский (граф Шелига-Сувчинский) был сложным человеком, с религиозно-философскими интересами и своеобразной верой, которая включала элементы модернистской эстетики. Нерегулярно посещая церковь, он в поздние годы совсем утратил религиозные интересы, направив свои устремления главным образом в область музыковедения. Тем не менее в 1920-е гг. вера как составляющая мировоззрения имела для него важное значение. Он написал следующие статьи религиозной направленности: «Эпоха веры» («Исход к Востоку», 1921), «Страсти и опасность» («Россия и латинство», 1923), «Инобытие русской религиозности» («Евразийский временник», 1923). В сборнике «Версты» (Кн. 1. Париж, 1926) вышло «Житие протопопы Аввакума, им самим написанное» под редакцией Сувчинского, а во втором номере «Вёрст» он опубликовал текст В. Розанова «Апокалипсис нашего времени» со своим предисловием «По поводу Апокалипсиса нашего времени» (Кн. 2. Париж, 1927).

В своих статьях он проводил мысль о том, что русская религиозность в революции претворилась в страстный порыв разрушения старого мира, стала движущей силой революции. По Сувчинскому, переживаемая эпоха есть поворотная, это — новый революционный романтизм, который меняет историю: «После долгих скитаний и отрицаний человечество, в поколениях современности, вошло в новую полосу романтизма и, следовательно, в полосу религиозности <...> Не культура <...> определяет течение событий и фактов <...> Наша эпоха — эпоха великих религиозных откровений» (Исход 1921: 15–16). Под влиянием этих статей Сувчинского была написана знаменитая работа Н. А. Бердяева «Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы» (1924), в которой он также проводил мысль о наступлении «ночной» эпохи веры, в отличие от «дневной» эпохи торжества рассудка, которая истоком имела эпоху Возрождения.

П. Н. Савицкий был, пожалуй, самым пламенным в вере, самым преданным Русской Православной Церкви. Такой вывод можно сделать на основании того, что вера его была подвергнута суровому испытанию — он прошёл сталинские лагеря, не утратив веры, любви и добродушия, более того — веры в людей и в Россию. Среди его работ на религиозные темы можно выделить «Россия и латинство» («Россия и латинство», 1923), текст «Единство мироздания» (архивный текст 1929 г., опубликован

в 1997 г.), «Гибель и воссоздание неоценимых сокровищ» (Прага, 1937). К религиозному циклу можно отнести и стихи Савицкого, которые он издал под псевдонимом «Востоков» после освобождения из мордовских лагерей (Востоков П. Стихи. Прага, 1960). В лагерях он сближается с русскими иерархами и мирянами, новомучениками, пострадавшими за веру. Савицкий духовно окормлялся у них в лагерях и тюрьмах, а с некоторыми сохранил отношения даже после возвращения в Европу.

В пражском архиве Савицкого сохранилась переписка с еп. Афанасием (Сахаровым). В Фонде Савицкого Пражской Славянской библиотеки хранятся письма епископа Владимирского и Ковровского Афанасия (Сахарова) к Савицкому. Владыка Афанасий был автором службы новомученикам и исповедникам Российским, он провёл в тюрьмах и лагерях около 22 лет, в изгнании — более 6 лет. Переписка носила характер исключительно дружественный, владыка пишет Савицкому с любовью и уважением, поддерживает его творчество, даёт «послушания» писать больше. С владыкой Афанасием Савицкий был особенно близок и дружен, называя его своим «владимирским другом». В переписке они обсуждали вопросы творчества, новых книг, пересылали бандеролью друг другу книги, сборники стихотворений, владыка рассказывал об этапах своей работы над Русской минеей месячной. Обсуждали вопросы «ереси» прот. Сергея Булгакова. В частности, П. Н. Савицкий (октябрь 1957 г.) писал: «Православный народ русский никогда не пойдёт по этому пути — как не пошёл он по пути Флорентийской унии 1437 г., как не подчинился он Брестской унии 1596 г. (и теперь ликвидировал последние её отголоски) и многим другим попыткам его олатинить. Дух Марка Ефесского да будет с нами! <...> Православие — это явная как солнце истина. “Униональные” ухищрения Булгакова, Родзянко, Ведерникова — это попытки затмить свет этой Итины. Не затмят, конечно!»³ Что сближало Савицкого и еп. Афанасия? Любовь к России и русским святым, русским святыням и храмам. Савицкий был пламенным ревнителем церковного благолепия. Свою карьеру он начал с изучения храмов и памятников старины левобережной Украины, писал статьи на тему древнерусской ар-

³ Славянская библиотека. Прага. Фонд T-SAV. V/80(1) Korrespondence/ Alexejev. В данном случае письмо владыке Афанасию привожу из раздела «Письма Н. Н. Алексееву» Пражского архива, поскольку Савицкий наиболее важные свои письма копировал для близких друзей. Это письмо, адресованное владыке Афанасию, он скопировал для своего друга, философа и историка Н. Н. Алексеева. В данной редакции текст более сохранный, чем в разделе: Письма епископа Афанасия (Сахарова) (Korrespondence Sacharov, J. A. /Episkop/ Afanasij, USSA).

хитектуры. Савицкий и владыка Афанасий были убеждены в том, что красота русских храмов превосходит холодное благолепие храмов Запада. Владыка Афанасий в письмах Савицкому неоднократно противопоставляет Россию и Запад в духовном отношении, как, например, в письме от 20 октября 1959 г.: «В противоположность древней Руси, которая стремилась храмовую обстановку перенести в дома, чтобы дом православного русского человека не только в духовном, но и в буквальном смысле был “домашнею церковью”, в противоположность этому Запад старался обмирщить самые храмы, внести насколько возможно больше мирского в дома Божии. Древняя Русь не чуждалась Запада. Когда было нужно, она собирала мастеров со “всех земель”, в том числе и с Запада. Но от них она брала только то, что ей было нужно и полезно, всё оформляла на свой СТАРОРУССКИЙ лад, в том духе, как прекрасно сказано в “Стихотворении в прозе”, посвящённом нашему Успенскому собору»⁴.

В письмах владыки встречаются и шуточные дружественные упрёки своему корреспонденту, если письма от него приходили нерегулярно. Например, в письме Савицкому от 21 ноября 1959 г. он пишет: «Итак, мы переходим к руководству ветхозаветным правилом: “ОКО ЗА ОКО и зуб за зуб”. Или может быть нашей русской пословицей: “Как аукнется, так и откликнется...” От меня за последнее время были к Вам лишь печатные весточки, так и от Вас получена тоже только печатная весточка без живого слова. Не приходится жаловаться. Сама себя баба бьёт... Простите не только ленивого, но немощного. К тому же ждал хоть краткого сообщения о письме, посланном к 17 сентября <...> я стал было даже беспокоиться, здоровы ли Вы, благополучны ли?»⁵ Поздравляя с днём ангела детей Савицкого, владыка писал в письме от 13 мая 1956 г.: «Желаю им всякого успеха в их учёных и всяких других трудах, но чтобы, обильно напитавшись всеми плодами европейской культуры, они навсегда сохранили русскую душу; чтобы, усвоив всё доброе, что есть на Западе, они не устремляли безраздельно взоры свои к всё-таки тёмному западу, но чтобы путеводным маяком для них всегда был свет с востока, с высоты Восток!»⁶ В данном случае владыка Афанасий говорит о трёх западах и трёх востоках — географическом, культурном и духовном. В православной гимнографии Христос назван Востоком Свыше, Истинным Богом.

⁴ Славянская библиотека. Прага. Фонд T-SAV. Korrespondence/ Sakharov, J.A. /episkop/ Afanasij.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Таковы краткие портреты лидеров и основателей евразийского движения с точки зрения личной религиозности. Ни в русском зарубежье, ни в советской, ни в постсоветской России не было создано другого политического движения, лидеры которого были бы воцерковлены, отличались бы личной глубокой религиозностью. Возможно, именно поэтому ни одна политическая доктрина, кроме евразийства, не возродилась в наши дни — ни монархическое, ни анархическое движение, ни социалистическое (коммунистическое), ни кадетское (либеральное) не могут претендовать на идеологическое лидерство. Евразийство было создано 100 лет назад, явилось в некотором роде неославянофильским изводом «русской идеи» и в наши дни стало платформой для неоевразийства. С этой точки зрения необходимо присмотреться к теоретическим основам евразийства в той части, где евразийство говорит о Церкви и религии.

В данном случае нужно сравнить две евразийские декларации — 1925 г. и 1926 г. Первый текст «Евразийство» был написан П. Н. Савицким, второй — Л. П. Карсавиным, который присоединился к движению, несмотря на протесты Н. С. Трубецкого, в конце 1924 г. На первых порах Карсавин не играл значительной роли, его пригласили как «заместителя» Флоровскому, поскольку лидеры чувствовали, что движению не хватает религиозно-философской тематики. Впервые Карсавин выступил в качестве евразийского автора с противокатолической статьёй «Уроки отреченной веры» («Евразийский временник», Берлин, 1925). Карсавина «продвигал» Сувчинский, с которым он состоял в дружеских отношениях, а позже даже женился на его дочери Марианне. Постепенно Карсавин начал играть в евразийстве всё более заметную роль, вытесняя исходные идеи своими, религиозно-философскими. В определённый момент времени началась борьба между Карсавиным и Трубецким по вопросу отношения к Церкви и государству. Чтобы не провоцировать раскол, Савицкий и Сувчинский поддерживали Карсавина, рекомендовав ему поправить некоторые свои формулировки с учётом рекомендаций Трубецкого. Тем не менее даже в исправленном виде идеи Карсавина нанесли евразийству некоторый вред. Именно внесённые в евразийство идеи Карсавина подверг критике Флоровский, а вслед за ним и другие противники евразийства, обвинив движение в идеологизме, спекуляции религиозностью.

Текст Савицкого «Евразийство» («Евразийский временник», Берлин, 1925) стал первой официальной декларацией движения. В тексте утвер-

ждается, что борьба евразийства против Запада носит религиозно-философский характер: «Было бы поверхностной и бессильной попыткой бороться только с наиболее резкими проявлениями исторического материализма и атеизма и с одним коммунизмом. Проблема ставится существеннее и глубже. Нужно объявить войну *“воинствующему экономизму”*, в чём бы и где бы он ни проявлялся... Во имя *религиозного* мировоззрения нужно собирать силы; <...> бодрствовать против специфического духа новой Европы» (Савицкий, 1997: 89). Савицкий предполагает, что «воинствующий экономизм», то есть устремлённость исключительно к земным благам, станет причиной гибели западной цивилизации, которая лишится своих духовных корней и истоков. Задача евразийства — не допустить, чтобы «воинственный экономизм» стал идеологией России, освобождённой от коммунизма в будущем: «Общество, которое поддаётся исключительной заботе о земных благах, рано или поздно лишится и их — таков страшный урок, просвечивающий из опыта русской революции» (Савицкий, 1997: 89). Путь к достижению цели — соборность, которая гармонично должна соединиться с принципом личности: «Личной веры недостаточно. Верующая личность должна быть *соборна*. Евразийцы — православные люди. И Православная Церковь есть тот светильник, который им светит; к Ней, к Её Дарам и Её Благодати зовут они своих соотечественников» (Савицкий, 1997: 90).

Чувствуя живую связь с Русской Православной Церковью на Родине, евразийцы отвергли Русскую Православную Церковь Заграницей, которая попыталась создать свою собственную, независимую от Москвы церковно-иерархическую структуру. В вопросе отвержения РПЦЗ все евразийцы имели единое мнение, даже Карсавин публично поддержал Патриарха. 15 апреля 1925 г. было опубликовано «Завещание» («Завещательное послание») Патриарха Тихона (Белавина). На состоявшемся собрании в память почившего иерарха выступил Л. П. Карсавин, заявив о том, что документ «Завещания» Патриарха Тихона подлинный, и призвал следовать заветам святейшего. Часть публики покинула собрание, поняв слова Карсавина как призыв подчиниться советской власти. Отчёт о выступлении Карсавина был напечатан в эмигрантских газетах («Руль», «Новое время»), что вызвало новые волны возмущений. Русские эмигранты в массе своей были политически ангажированы, «красная церковь» СССР в их сознании ассоциировалась не с новомучениками, а с преступным альянсом с безбожниками. Находясь за тысячи километров

от Москвы, в полной безопасности, они резко осуждали попытки Русской Православной Церкви сохранить иерархию, паству и оставшиеся церкви.

Евразийцы были одними из немногих в русском зарубежье, кто поддерживал Русскую Православную Церковь. В основе их позиции было признание факта русской революции — то есть положение о том, что историю невозможно развернуть вспять, прежняя, дореволюционная Россия уже не существует. Если воевать против исторического факта, то можно растратить силы в бесполезной борьбе. Более того, война против красной России рано или поздно переходит в противоборство с Россией как таковой. Евразийцы в своих статьях показывали, что революция не случайный, нелепый эпизод русской истории. Целая серия исторических событий, ошибок руководства страны привела Россию к революции. Н. С. Трубецкой утверждал, что причины революции были заложены в XVII в., после церковного раскола на новообрядческую и старообрядческую церковь (в раскол ушло до 40% населения) и реформ Петра I: «Пётр Великий и “прорубил окно в Европу”. Через окно подули европейские идеи. Началась европеизация правящего класса с усиленным привлечением к этому классу иностранцев. Та стройная “подсознательная философская система”, которая в Московской Руси объединяла в одно целое религию, культуру, быт и государственный строй и на которой держалась вся русская жизнь, стала подрываться и разрушаться. <...> страной милитаристской и крепостнической *par excellence*⁷ Россия стала только в эпоху европеизации. И если вспомнить, что ко всему этому временами присоединялось ожесточённое гонение на всё исконно русское, официальное признание национальной русской культуры варварством и духовное засилье европейских идей, то вряд ли будет преувеличением обозначить этот период русской истории как эпоху “европейского” или “романо-германского ига”. <...> Большевизм есть такой же плод двухсотлетнего романо-германского ига, как московская государственность была плодом татарского ига. Большевизм показывает, чему Россия за это время научилась от Европы» (Трубецкой 1995: 161).

Евразийцы говорили о духовной ответственности образованного класса за революцию. Эта позиция вызвала ожесточённое сопротивление большей части русской эмиграции, для которой большевики были врагами, разрушившими её имения, её карьеры, планы, многие потеряли семьи, близких, а главное — Родину, которую прежде, до революции,

⁷ Исключительно, по преимуществу (лат.).

было принято снисходительно ругать или как минимум относиться едва ли не свысока к её «отсталости». Позицию евразийцев они трактовали как «соглашательство» с большевиками. Непримируемость к «красным» в русской эмиграции в годы войны с фашистской Германией стала причиной коллаборационизма в среде русской эмиграции. РПЦЗ имела на этот счёт своё мнение: «Сторонники митрополита Антония, придерживаясь “правых”, монархических и узконационалистических взглядов, стремились к возрождению старого порядка и считали возможным и необходимым участие церкви в борьбе против советской власти» (Степанов 2002: 78). Карсавин суммировал отношение к Карловацкому расколу так: «Мысль об автокефалии русской зарубежной церкви, т. е. раскол, — мысль, оправдываемая не церковными, а партийно-политическими и в лучшем случае житейскими соображениями... Всё это, как и пресловутый Карловацкий собор, — остатки старого, живущего не в церкви, но в отдельных её членах, не церковное, но внешнее мирское» (Карсавин 2002: 115–116).

Л. П. Карсавин сложился как философ задолго до того, как присоединился к евразийцам. Не будучи философом, лидеры движения отдавали должное его интеллектуальному превосходству, а он, в свою очередь, считал себя в этом отношении выше других. Он полагал, что имеет право вносить свои религиозно-философские идеи, не считаясь с мнением основоположника движения Н. С. Трубецкого. Позже Трубецкой с сожалением писал о том, что принятие религиозно-философских мнений Карсавина было ошибкой. «В евразийстве такая струя (религиозно-философское «богоискательство» и теоретизирование. — К. Е.) была (сначала Флоровский, Арсеньев, потом Карсавин), но мне эта струя всегда была наиболее чужая, и я её воспринимаю теперь как ошибку и недоразумение. Русские богоискатели-декаденты совершенно бесплодны и не имеют никакого чувства реальности» (Трубецкой 2008: 345), — писал Трубецкой в письме Савицкому от 19 декабря 1931 г.

У Трубецкого была своя, психологическая теория личности — хоровая личность, которая вступила в противоречие с философской концепцией симфонической личности Карсавина. Поскольку теория личности лежит в основе ключевого понятия соборности, эти расхождения стали весьма существенными. В брошюре «Евразийство: опыт систематического изложения» Карсавин попытался суммировать на высоком теоретическом уровне все созданные до этого времени евразийские наработки,

но привнёс много своих идей, связанных с философией своеобразно им истолкованного Всеединства. Провозглашая примат православной веры, которая будет направлять идеологию будущей, освобождённой от коммунизма России, Карсавин озабочен согласовать православие с инославием, поскольку Россия — страна многоконфессиональная. С одной стороны, он провозглашает ценность католичества и протестантизма как вариантов христианского учения, адаптированного народами Запада под свою психологию: «В инославии, хотя и еретическом — в католичестве и протестантстве, — даны особые по существу своему абсолютно ценные аспекты христианства, которые чужды православным народам и могут быть раскрыты только народами романо-германскими и жизненно важны только для них» (Евразийство 1926: 18). Поскольку важнейшим признаком православия является соборность (для западных конфессий важен принцип индивидуализма), то на этом основании православие якобы близко иноверию: «Язычество есть потенциальное православие» (Евразийство 1926: 19), а ислам и буддизм, распространённые на территории России, также подпадают под эту категорию: «В отличие от “горделивой” западноевропейской культуры, претендующей на роль общемировой и общечеловеческой, культура евразийская характеризуется глубоким осознанием примата религии, т. е. осознанием религиозного основания своего бытия, специфическим отношением к природе и миру. Православию, так же как и буддизму, мусульманству, присуща идея преображения мира, а не замены его другим, как это свойственно католицизму и протестантизму» (Панченко 2003: 88–89). Карсавин выдвигает сомнительный тезис о том, что православию гораздо ближе буддизм и ислам, нежели католицизм и протестантизм: «Буддизм с наибольшей для язычества силою и притом в родственных Православию тонах раскрывает идею искупления и в своей теории “бадисатв” предчувствует идею Богочеловечества» (Евразийство 1926: 20). Буддизм своей пассивностью отражает созерцательную сторону православия; исламу, с его нетерпением и горячей активностью, соответствует стремление к преображению мира, «которое в русском народе часто принимает болезненную форму стремления катастрофически преобразовать всё и немедленно» (Евразийство 1926: 21).

Именно на это слабое в богословском отношении место со всей силой теоретического негодования обрушился Флоровский в статье «Евразийский соблазн». В статье он разграничивает раннее (своё)

и позднее (карсавинское, по сути) евразийство: «В остром и живом чувстве сверхполитической и лжедуховной природы русской революции, и в призыве к зоркому культурно-патриотическому бдению и разумению, — в этом была правда и историческое дело начального евразийства» (Флоровский 1998: 313). Обвиняя евразийцев (и больше всего Савицкого, с его горячностью и поэтическими порывами) в отсутствии трезвения и зачарованностью историческими стихиями, он прямо связывает «позднее» евразийство с большевиками: «Их загнипотизировал большевистский пафос “народоводительства”, волевой пафос коммунистической власти» (Флоровский 1998: 317).

Евразийцы действительно надеялись на падение коммунистической власти, полагая, что для СССР будет катастрофой, если на смену коммунистической идеологии придёт «демократия». В этом случае страну ждёт распад и зависимость от Запада. Они полагали, что если на смену коммунистической идеологии придёт евразийская, основанная на патриотизме («общеевразийский патриотизм»), православии и соборности, то страна сможет эволюционировать в сторону мягкого прохождения периода идеологического вакуума⁸. Евразийцы были уверены в том, что коммунизм рано или поздно падёт, и именно в этот момент страну ожидают серьёзные испытания. Просто православие и вера в этом случае не помогут, у религии есть свои, не политические задачи. Необходима Партия, волевые руководители, воодушевлённые идеей общеевразийского национализма. В этом случае у страны может быть шанс сохранить единство.

Флоровский же вообще был чужд политической практике и политической мысли. Его интересы были сосредоточены исключительно на богословии, и с этой точки зрения он и судит евразийскую программу. В этом слабое место критики Флоровского — богословием нельзя поверить политическую или экономическую программу, как и, наоборот, политико-экономическая мысль бессильна разрешить богословские проблемы. Критикуя географические и политические концепции евразийства, Флоровский выдвигает довольно слабые контраргументы, поскольку сам

⁸ Справедливости ради стоит признать, что Китай пошёл именно по пути, указанному евразийцами, а именно: сохранив партийный аппарат, единство страны, руководители мягко поменяли идеологический вектор и сумели модернизировать страну в период краха социалистических идей, внедрив общенациональную идею реставрации «величия» Китая, которая имела место до вторжения туда европейцев. В Китае пристально и подробно изучают опыт распада СССР и его причины в научных институтах с целью избежать ошибок, допущенных руководством Советского Союза.

он не географ и не экономист. Но критика карсавинской религиозной модели у Флоровского явно справедлива: «Евразийцы пытаются утвердить и некое религиозное единство Евразии, странным образом, без снятия граней по вере. Они не останавливаются на правиле веротерпимости. Они торопятся под него подвести не только религиозно-нравственное, но и религиозно-мистическое основание. Так слагается соблазнительная и лживая теория “потенциального Православия”. В евразийстве сложилась некая розовая сказка о язычестве, и в ней к тому же совершенно забыто коренное различие между “язычеством” дохристианским и “язычеством” послехристианским» (Флоровский 1998: 335). По сути, Флоровский обвинил евразийство (вернее — Карсавина) в подмене православия приматом государства. Страстные обвинения Флоровского произвели огромное впечатление не только на современников, но и на всех последующих критиков евразийства. Любая критическая статья, направленная против евразийства, обязательно повторяет так или иначе обвинения Флоровского.

Впрочем, необходимо учесть, что евразийцы в данном вопросе преследовали цели миссионерские. В связи с этим полезно вспомнить беседу старца Силуана Афонского с одним горячим и малоопытным миссионером, который старался обратить народы ко Христу, ругая их обычаи и веру предков. Старец Силуан на это возразил, что язычники знают, что они правильно делают, почитая своих богов, поэтому ригоризм в данном вопросе неуместен. Необходимо объяснить, что вера и благочестие — дело хорошее, просто в вере язычников есть определённые недостатки, нет подлинного опыта богопознания, который открывается только во Христе. Эта идея (о том, что в язычестве предвосхищалось истинное богопознание) вообще была характерна для русской религиозно-философской мысли. Её развил философ С. Н. Трубецкой (отец евразийца Н. С. Трубецкого) в работах «Метафизика в Древней Греции» и «Учение о Логосе в его истории», унаследовал ученик С. Н. Трубецкого о. П. Флоренский.

В данном случае евразийцы и Карсавин скорее размышляли в логике старца Силуана. Парадокс в том, что именно Флоровский общался со старцем Силуаном Афонским, а его ученик архим. Софроний (Сахаров) обратился к Флоровскому с просьбой написать предисловие к первому изданию книги «Старец Силуан». Просьбу архим. Софрония Флоровский исполнил. Но сам он был иного духа — пламенный, нетерпеливый, ин-

теллектуально, а не сердечно-мистически одарённый. Не молитвенник, плачущий в сокрушении сердца, а борец-интеллектуал.

Стоит отметить то, что против построений Карсавина выступил и Трубецкой. Л. П. Карсавин, желая утвердить свои взгляды как официальную евразийскую позицию, подготовил к печати текст «Церковь, личность и государство». Для Карсавина характерно тяготение к понятию «потенциальности»: не только язычество есть «потенциальное Православие», но и сам мир есть предвосхищение Церкви: «Мир не Церковь Христова, но материя Церкви, материал, из которого должно быть создано и созидается Тело Христово» (Карсавин 2002: 105). В глазах Божиих мир уже есть преображённая Церковь, и только немощь твари, ограниченной временем, не даёт ей видеть полноту истины бытия. В этом смысле существует Церковь «совершенная» и Церковь «усовершенствующаяся, возрастающая» — Церковь в аспекте временном и вечном. Поэтому «всегда можно сказать, где Церковь, хотя и нельзя сказать, где её нет» (Карсавин 2002: 106).

Трубецкой энергично возразил против этих абстрактных рассуждений: «Неужели нельзя, напр., сказать, что в III Интернационале или в масонской ложе определёнno Церкви нет?» (Трубецкой 2002: 129). Карсавин возражал, что в его философской системе эти положения верны — в мире нет ничего, не причастного Богу, иначе бы бытие вообще не было бы возможно: «Смело утверждаю, что “церковное” есть и в социализме, и в III Интернационале, и в масонстве. Если масонство или Дзержинский хотят, “чтобы все люди были счастливы” <...> это церковно и принадлежит Церкви» (Карсавин 2002: 141).

В этих рассуждениях Карсавина есть некоторый крен в сторону оригенизма, доктрины, утверждающей конечный апокатастасис и спасение всей твари. Церковь отвергла это мнение, хотя до сих пор некоторые считают его дискуссионным. Именно с точки зрения доктрины «потенциальности» Карсавин полагает государство не проявленным телом Церкви. Карсавин полагает, что если бытие иерархично и лично, то в потенции государство и культура есть бытие личное. Для Трубецкого это мнение было совершенно неприемлемым. С его точки зрения хоровая личность может иметь только «человеческих носителей», которые, соборно объединяясь, являют, например, единую волю, единую эмоцию. Так, временной, нестойкой единой личностью могут быть секты, партии, даже преступные объединения. Трубецкой выражает несогласие с доктриной

«потенциального Православия»: «Россия-Евразия должна стремиться к этому идеалу (истинная религия для всех жителей России. — К. Е.). Но пока он не достигнут, надо считаться с тем, что не все народы, входящие в состав России-Евразии, принадлежат к Православной Церкви. Иноверные евразийские народы не имеют (в силу своего не-православия) полного и подлинного выражения своей совести, ибо всякая неистинная религия (а нет истинной религии, кроме Православия) способна выразить совесть национальной личности только неполно, ущербно» (Трубецкой 2002: 140). Вообще, всю доктрину потенциальности и разговоры о «православной культуре» или «православном государстве» Трубецкой признал методологической ошибкой. Но именно эти идеи вошли в евразийский тезаурус, причём накануне кризиса и Клармарского раскола на «правое» и «левое» евразийство.

Таким образом, внутри самого евразийства мы видим споры и разногласия по поводу отдельных богословских положений, но солидарность по отношению к Русской Православной Церкви и РПЦЗ и богословским мнениям прот. С. Булгакова. Его учение вызывало самый яркий протест у Савицкого, который рассматривал софиологию прот. С. Булгакова как «богословское оформление фрейдианства» (Савицкий 1997: 422). В личном письме к прот. С. Булгакову по поводу его статьи «Ипостась и ипостасность» он писал: «С православной точки зрения богословского оформления фрейдианства и не должно быть. В мире и без того достаточно греха, чтобы Божественное раскрывать в терминах предельно греховного» (Савицкий 1997: 423). В этом евразийцы были единомысленны даже с Флоровским, который выступил с критикой идеи прот. Сергия Булгакова⁹. Также общим для всех евразийцев осталось неприемлимое отношение к католицизму, в то время как к протестантизму они не имели интереса, не писали о протестантских церковных практиках или известных теологах.

Различными у евразийцев были взгляды на религиозно-философскую проблематику — теорию личности и концепцию потенциальности. Теория «потенциального Православия» Карсавина вступила в противоречие с конкретной персонологией Трубецкого, вызвав споры и дискуссии среди евразийцев. Савицкий не входил в эти споры, поскольку был не теоретиком, но скорее практиком в религии, он просто писал в защиту веры и православия, без философских обоснований. Говоря о евразийстве,

⁹ На эту тему см. работу: (Софиология и неопатристический синтез, 2013).

нельзя принимать критическое мнение Г. В. Флоровского без оговорок. Флоровский критиковал евразийство так, как если бы имел дело с единой, монолитной системой взглядов, в то время как евразийство было отнюдь не однородно, внутри него существовали споры и различные мнения. Кламарский раскол выявил противоположность этих мнений очень ярко: в Пражской («правой») группе оказались Савицкий и, по сути, Трубецкой, статьи которого публиковали в «правых» евразийских изданиях практически до его безвременной кончины (последняя статья Трубецкого «Упадок творчества» была опубликована за год до его смерти, в 1937 г., в «Евразийской хронике»). В Парижской («левой») группе оказались Сувчинский и Карсавин. Статья Флоровского вышла в 1928 г., в конце которого и произошёл раскол движения.

Вероятно, можно согласиться с мнением одного из «первооткрывателей» евразийства в начале 1990-х гг., С. М. Половинкина: «Но неужто кто-то из триумвиата (Трубецкой, Савицкий, Сувчинский. — К. Е.) Бога любил меньше, чем Евразию, сомневался в том, что культуру надо строить религиозно, сомневался в русском благочестии, считал, что следует заниматься только мирскими делами? Евразийцы согласились бы с Флоровским в том, что в мир надо идти с молитвой, но не согласились бы с тем, что “пора перестать делать мирские дела”. <...> У основателей евразийства не было цели построить империю на любом основании и любым способом, они стремились объединить народы Евразии посредством “идеи-правительницы”, в основе которой лежало Православие, органическим путём, избегая имперского насилия. Опасности, указанные Флоровским, видел и Трубецкой» (Половинкин 2020: 1120–1121).

Вероятно, стоит признать, что проблема встраивания богословских идей в жизнь и тем более в политическую практику сама по себе чрезвычайно сложна, требует очень точного, трудно достижимого баланса («Кесарева кесареви и божия Богови» (Мф. 22: 21), причём область «чистого» богословия порождает теологические дискуссии, а область общественно-политического и церковного — религиозно-философские споры. Во всяком случае, евразийцы дерзнули создать общественно-политическую программу и включить в неё тезисы о Церкви, религии, православии, продолжив тем самым линию «светского богословия», начатую А. С. Хомяковым.

Сведения об авторе:

Ермишина Ксения Борисовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына, 109240, Россия, Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2, e-mail: xenia_ermishina@mail.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Евразийство: Опыт систематического изложения. — Париж : Евразийское книгоиздательство, 1926. — 77 с.

Ермишина К. Б. «Любовь нужна пламенная...». Материалы к истории Братства Св. Софии: письма Н. С. Трубецкого и прот. С. Булгакова // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. — 2008. — № 1(21). — С. 83–100.

Записки русской академической группы в США. — Нью-Йорк, 2011–2012. — Том XXXVII. — 550 с.

Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. — София : Русско-болгарское книгоиздательство, 1921. — 125 с.

Карсавин Л. П. Церковь, личность, государство / публ. Б. Степанова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002 годы. — М. : Три квадрата, 2002. — 880 с.

Мартинкус А. Соблазн могущества (трансформация «Русской идеи» в философии «классического» евразийства (1920—1929). — М. : Директ-Медиа, 2013. — 469 с.

Панченко В. Я. Социальная философия евразийства. — М. : Альфа-М, 2003. — 368 с.

Письма Трубецкого к П. Н. Савицкому // О русской философии / А. В. Соболев. — СПб. : Издательский дом «Мир», 2008. — 495 с.

Половинкин С. М. Русский персонализм. — М. : Синаксис, 2020. — 1154 с.

Савицкий П. Н. Евразийство // Русский узел евразийства. — М. : Беловодье, 1997. — 525 с.

Соображения Н. С. Трубецкого по поводу записки Л. П. Карсавина «О церкви, личности и государстве» / публ. Б. Степанова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002 годы. — М. : Три квадрата, 2002. — 880 с.

Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. — 294 с.

Степанов Б. Спор евразийцев о церкви, личности и государстве (1925–1927) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. — М. : Три квадрата, 2002. — 880 с.

Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. — М. : Прогресс, 1995. — 798 с.

Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому 1921–1928. — М. : Русский путь, 2008. — 382 с.

Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. — М. : Аграф, 1998. — 432 с.

Religious and Philosophical Prerequisites of the Eurasianism: Personal Religiosity and Theoretical Foundations

K. B. Ermishina

THE HOUSE OF RUSSIAN ABROAD NAMED AFTER ALEXANDER SOLZHENITSYN,
MOSCOW, RUSSIA

Abstract. The article analyzes the Eurasianist religious doctrine, the religious views of the leaders of the 1920s Eurasian movement and their relationship with the hierarchs of the Russian Orthodox Church in exile and at home. Until now, this issue has not been featured in special papers or monographs. The attention of researchers has been attracted to the political, ideological and other aspects of the Eurasian doctrine. Two of the founders of the Eurasian movement, Georges Florovsky and prince Alexander von Lieven, entered the Church. Florovsky tried to take the lead and turn the movement to purely religious and philosophical development. This shows that, in addition to political, anti-colonial, economic and geopolitical components, the basis of Eurasianism contains a strong religious and philosophical element, which is often underestimated. The Eurasians unconditionally supported the Russian Orthodox Church and Patriarch Tikhon and condemned the Karlovci schism that led to the emergence of the Russian Orthodox Church Outside of Russia. They opposed Catholicism and attempts at proselytism on the part of Catholics who provided assistance to Russian emigrants, pursuing their selfish motives — for example, they offered to teach children, forcing them to change religion. Eurasians published a collection

named Rossiya I Latinstvo (Russia and the Roman Catholic Faith), condemning the church union, ecumenism and Catholic theology. After participating in the Eurasian edition of Russia and the Roman Catholic Faith, Florovsky left the movement. To fill the vacant place of a theologian and philosopher, Eurasianists involved Lev Karsavin (Levas Karsavinas), who made his debut in the *Evraziyskii Vremennik* (Eurasian Chronicle) with the anti-Catholic article titled Lessons of the Renounced Faith (1925). Karsavin enriched the Eurasianism with many religious and philosophical ideas, but they came into conflict with the concepts of Nikolai Trubetzkoy. Disputes on “the potential Orthodoxy” and “the symphonic personality” (Karsavin) or “the choral personality” (Trubetzkoy) were a constant background of Eurasianist discussions and correspondence. The Eurasians opposed the theological opinions of the archpriest Sergei Bulgakov, who was suspected of Catholic sympathies, and labeled his sophiology as a theological formalization of Freudianism. In relation to the Russian Orthodox Church and the Russian Orthodox Church Outside Russia, Catholicism and Western confessions in general, as well as to the archpriest Bulgakov’s theological opinions, the Eurasians were of the same mind. The article highlights the differences between the views of the leading Eurasianists on the religion and the Church, outlining the reasons for their confrontation with the Russian Orthodox Church Outside Russia and the loyalty to the Russian Orthodox Church persecuted by its homeland.

Keywords: Eurasianism, Russian Orthodox Church Outside of Russia, New Martyrs and Confessors of Russia, political doctrines of the Russian Diaspora, ecclesiology, doctrine of “potential Orthodoxy”, symphonic personality, sobornost.

For citation: Ermishina K. B. (2021). Religious and Philosophical Prerequisites of the Eurasianism: Personal Religiosity and Theoretical Foundations. *Orthodoxia*, (4), 186-211. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-186-211

About the author:

Kseniya B. Ermishina — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Fellow, The House of Russian abroad named after Alexander Solzhenitsyn, 2, Nizhnyaya Radischevskaya Str., Moscow, Russia, 109240, e-mail: xenia_ermishina@mail.ru

REFERENCES:

Ermishina, K. B. (2008). “Liubov’ nuzhna plamennaia...” Materialy k istorii Bratstva Sv. Sofii: pis’ma N. S. Trubetskogo i prot. S. Bulgakova [“Fiery Love is Needed ...”. Materials for the History of the Brotherhood of St. Sophia: Letters of N. S. Trubetskoy and archpriest S. Bulgakov]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofii*. 21(1), 83–100. [In Russian].

Evraziistvo: Opyt sistematicheskogo izlozheniia [Eurasianism: The Experience of a Systematic Presentation]. (1926). Paris: Evraziiskoe knigoizdatel’stvo. [In Russian].

Florovsky, G. V. (1998). *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow: Agraf. [In Russian].

Iskhod k Vostoku. Predchuvstviia i sversheniia. Utverzhenie evraziitsev [Exodus to the East. Premonitions and Accomplishments. Establishment of the Eurasians]. (1921). Sofia: Russko-bolgarskoe knigoizdatel’stvo. [In Russian].

Karsavin, L. P. (2002). Tserkov’, lichnost’, gosudarstvo [Church, Personality, State]. In *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2001–2002 gody* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 2001–2002]. Moscow: Tri kvadrata. [In Russian].

Martinkus, A. (2013). *Soblazn mogushchestva (transformatsiia “Russkoi idei” v filosofii “klassicheskogo” evraziistva (1920–1929))* [The Temptation of Power (Transformation of the “Russian Idea” in the Philosophy of “Classical” Eurasianism (1920–1929))]. Moscow: Direkt-Media. [In Russian].

Panchenko, V. Ia. (2003). *Sotsial’naia filosofii evraziistva* [Social Philosophy of Eurasianism]. Moscow: Al’fa-M. [In Russian].

Pis’ma Trubetskogo k P. N. Savitskomu [Letters of Trubetskoy to P. N. Savitsky]. (2008). In A. V. Sobolev *O russkoi filosofii* [On Russian Philosophy]. Saint Petersburg: Izdatel’skii dom “Mir”. [In Russian].

Polovinkin, S. M. (2020). *Russkii personalizm* [Russian Personalism]. Moscow: Sinaxis. [In Russian].

Savitsky, P. N. (1997). *Evraziistvo* [Eurasianism]. In *Russkii uzel evraziistva* [Russian Knot of Eurasianism]. Moscow: Belovod’e. [In Russian].

Sofiologiya i neopatristskii sintez: dva bogoslovskikh itoga filosofskogo razvitiia [Sophiology and Neopatristic Synthesis: Two Theological Outcomes of Philosophical Development]. (2013). Moscow: Izdatel’stvo PSTGU. [In Russian].

Soobrazheniia N. S. Trubetskogo po povodu zapiski L. P. Karsavina “O tserkvi, lichnosti i gosudarstve” [Considerations of N. S. Trubets-

koy on the Note by L. P. Karsavin “On the Church, the Personality and the State”] (2002). In *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2001–2002 gody* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 2001–2002]. Moscow: Tri kvadrata. [In Russian].

Stepanov, B. (2002). Spor evraziitsev o tserkvi, lichnosti i gosudarstve (1925–1927) [Eurasian’s dispute on the Church, Personality and State (1925–1927)]. In *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2001–2002 gody* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 2001–2002]. Moscow: Tri kvadrata. [In Russian].

Trubetskoy, N. S. (1995). *Istoriia. Kul’tura. Iazyk*. [History. Culture. Language]. Moscow: Progress. [In Russian].

Trubetskoy, N. S. (2008). *Pis’ma k P. P. Suvchinskomu 1921–1928* [Letters to P. P. Suvchinsky 1921–1928]. Moscow: Russkii put’. [In Russian].

Zapiski russkoi akademicheskoi gruppy v SShA [Notes of Association of Russian-American Scholars in the USA]. (2011–2012). (Vol. XXXVII). New York. [In Russian].

А. И. Вакулинская

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ,
МОСКВА, РОССИЯ

Разумная вера и верующий разум. Православие и творчество Ивана Ильина

*Посвящается памяти моего отца И. М. Вакулинского
(15.05.1965 — 16.07.2022)*

Аннотация. В данной статье сквозь призму творческой биографии Ивана Александровича Ильина раскрывается его подход к философии религии, православию и Церкви. Элементом новизны данного обзора является дополнение уже существующих материалов сведениями из архива мыслителя, воспоминаний и писем, касающихся вопросов религии, использование святоотеческого предания в философской концепции мыслителя. Также в качестве новизны исследования можно указать на сосредоточенность автора на вопросе понимания философом роли и значимости православия. Основные вехи биографии рассматриваются сквозь призму работ Ивана Александровича, раскрывающих эволюцию его мысли. Делается акцент на причинах размежевания Ильина с представителями нового религиозного сознания. Особое внимание уделено связи философа с представителями РПЦЗ, участию в христианских кружках и собраниях. Акцент делается на связи социально-политических воззрений мыслителя касательно будущего России и православия, его значимости для построения здоровой государственности. На примере философии религии раскрывается метод философа и роль разума в процессе богопознания. Православное вероучение

оказало значительное влияние на мысль философа. Хотя принято считать, что в московский период творчества Ильин не был верующим, а подходил к мировоззренческим вопросам исключительно с позиций чистого разума, демонстрируются факты, говорящие об обратном. Гегелевский подход к человеку, Богу не стал ключевым для Ивана Александровича, который хотя и был вдохновлён немецкой философией, но в поисках метода философии, через размышления о Сократе, обратился к наследию святых отцов. Возможность обновления духовной культуры, находящейся в глубоком кризисе, мыслитель видел в верном построении религиозного опыта, основанного на смирении и цельности познания.

Ключевые слова: метод, религиозный опыт, РПЦЗ, христианство, сердце, разум.

Для цитирования: Вакулинская А. И. Разумная вера и верующий разум. Православие и творчество Ивана Ильина // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 212-237. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-212-237

Иван Александрович Ильин на сегодняшний день достаточно известный философ в России, как правило, не нуждающийся в представлении. Имя и цитаты из работ мыслителя зачастую звучат с высоких трибун из уст первых лиц нашего государства. Труды Ивана Александровича, посвящённые возрождению России, были своего рода бестселлером начала постсоветского периода. Продолжают они пользоваться интеллектуальным спросом и сегодня. Однако такая известность мыслителя ещё не является свидетельством о должном уровне изученности его философской концепции. Социально-политические работы, конечно, являются ценным вкладом Ильина, но не представляют собой единственную лепту, привнесённую философом в сокровищницу русской мысли. На периферию исследовательского поля, за редкими исключениями, вынесены такие вопросы, как метод философии, философская сущность права, философия религии. В историографии русской философии практически не упоминается о значении Ильина для отечественной религиозно-философской мысли. Практически нет трудов, в которых бы раскрывалась сама религиозно-философская концепция мыслителя¹. В данной работе мы поста-

¹ Наверное, до сих пор лучшим пониманием философии религии И. А. Ильина остаётся работа немецкого теолога В. Офферманса. См.: (Offermanns 1979).

раемся исправить это упущение и произведём попытку реконструкции философского подхода к религии в творчестве Ивана Ильина. Безусловно, в рамках одной статьи выполнить поставленную задачу не представляется возможным, в силу чего мы остановимся лишь на самых значимых моментах биографии и трудах мыслителя, позволяющих лучше понять его философский метод².

Творческий путь как путь к богопознанию

Иван Александрович Ильин родился 9 апреля (28 марта по ст. ст.) 1883 г., при крещении он был наречён в честь славного и честного Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна³. Наверное, уже сам факт наличия такого небесного покровителя во многом предопределил творческий путь будущего мыслителя, впоследствии указывавшего на аскезу как основное средство, предостерегающее философа и всякого ищущего истины от психологического субъективизма душевно-духовного опыта⁴.

Отец будущего философа, губернский секретарь, присяжный поверенный округа Московской судебной палаты, Александр Иванович Ильин был сыном коменданта Большого Кремлёвского дворца. Стоит отметить, что Александр Иванович являлся крестником самого императора Александра II. По всей видимости, он был человеком весьма религиозным, но при этом интересовался распространённым на тот момент среди интеллигенции толстовским учением⁵. Мать философа, Каролина Луиза Швейкерт, дочь немецкого медика, переселившегося в Россию, при вступлении в брак перешла в православие с именем Екатерина. Как многие немецкие женщины, коих в истории России было не так уж мало, мать будущего философа благоговейно восприняла свою принадлежность к Русской Православной Церкви. Известно, что в пореволюционные годы Екатерина

² Данная статья может служить дополнением к уже существующей работе Н. П. Полторацкого. Подробнее см.: (Полторацкий 2001: 258–311).

³ О данном факте упоминает И. С. Шмелёв. Подробнее см.: (Ильин 2000 «Переписка двух Иванов» (1927–1934): 198).

⁴ Именно сфера душевно-духовного, или нечувственного, опыта представляет собой исследовательское поле философии в отличие от естественных наук, которые занимаются исключительно эмпирическими явлениями.

⁵ В биографическом очерке Ивана Ильина исследователь В. А. Томсинов упоминает, что Александр Иванович увлекался толстовским учением. Подробнее см.: (Томсинов 2012).

Юльевна посещала богослужения отца Валентина (Свенцицкого) и помогала распространять записи его бесед и проповедей, в том числе о монастыре в миру⁶.

Духовной близости с отцом, который изначально не давал разрешения на поступление на историко-филологический факультет, у Ивана не было. Можно предположить, что Александр Иванович испытывал даже некоторое разочарование в своём среднем сыне, о котором ходило много недоброжелательных слухов в интеллигентской среде (особенно в годы начала преподавания в Московском императорском университете⁷). А вот мать как никто другой понимала душевную организацию Вани.

Иван Александрович всегда был достаточно сдержан в проявлении своих сыновних (и не только) чувств и редко с кем мог поговорить «по душам». Но это вовсе не является свидетельством душевной чуждости философа, а скорее говорит о сложности и своеобразии его характера. Зачастую конфликты, инициатором которых на собраниях «богоискателей» мог быть сам Ильин, были связаны с отстаиванием попираемой истины, за чистоту которой, по его мнению, и должен бороться философ.

Забегая вперёд, укажем, что в 1921 г. доклад под названием «Религиозный смысл искренности», представляющий собой одну из глав будущего труда «Аксиомы религиозного опыта», философ прочтёт в здании Московского Психологического общества; можно считать, что негласно он был посвящён памяти отца. В письме к тётё Л. И. Гуревич, урождённой Ильиной, мыслитель писал: «В сороковой день, вечером, я читал доклад в Психологическом Обществе “Религиозный смысл искренности”. Это — третья глава из книги — “Философия религии”. Кризис наш — не только наш; это мировой кризис религиозности. Живое, жизне-строительное отношение к божественному заглохло, замерло в народах. Это кризис христианства (не учения Христа, а того, что из него

⁶ О том, что мать Ивана Ильина в 1920-х гг. была духовной дочерью, собирала и хранила сочинения о. Валентина, упоминает исследователь творчества Свенцицкого С. В. Чертков, однако его намёки на заимствования Ильиным философских идей у о. Валентина как минимум слабо аргументированы. Однако стоит отметить, что сравнение работ, проведённое упомянутым автором, лишь подтверждает наш последующий тезис о том, что Иван Александрович не позволял себе вольных искажений христианского учения в своих работах и всецело оставался внутри «церковной ограды». Подробнее см.: (Чертков 2010).

⁷ Среди московской интеллигенции Иван Ильин имел репутацию неуживчивого и вспыльчивого молодого человека. К тому же в 1911 г. в Московском императорском университете возникли конфликт, вошедший в историю под названием «дело Кассо», и неприятная история с Б. А. Кистяковским, после которой Ильин был в ссоре со своим научным руководителем П. И. Новгородцевым. Подробнее см.: (Томсинов 2012); (Маслин 2018).

сделали два тысячелетия). Я пытаюсь восстановить глубокую, цельную, кристаллическую и в то же время страстную природу религии; показываю, что религия не обряд, не догма, не конфессия... Это не реформа “понятия” религии; а первый камень новой религиозной реформации; не той реформации, которая позволяет самим “читать Библию”, но той, которая зовёт к дерзавшему и радостному новому Бого-увидению. Наши дни ставят человека на распутьи: или в бесстыдную пошлую жадность через ложь и насилие; или к новому Бого-узрению, через очищение, тоску по божественному и любовь. Период лицемерного христианства, гуманных слов и жадных дел, приличной лжи и нецельной религиозности — идёт к концу» (Ильин 1999 «Дневник. Письма. Документы (1903–1938)»: 98). Именно о выступлениях мыслителя после большевистской революции издатель его труда о Гегеле Г. А. Леман-Абрикосов упоминал: «То, что он нашёл и к чему призывал, он твёрдо называл “реформацией”, однако отнюдь не связывая это с историческим лютеранством. Ильин просто полагал, что церковь как бы изживает себя, неспособна удовлетворить нынешние потребности в области религиозной и что нужно как-то обновить её, внести какой-то новый дух в её жизнь, сделать её вновь жизнеспособной. Он что-то писал в этом направлении, выступал с докладами, организовывал семинары в частных домах; я неоднократно на них бывал... Он упорно подчёркивал, и это, по-видимому, было одним из его основных тезисов, что “моя вера — это не твоя вера, а твоя вера — это не моя вера”, всячески подчёркивал этот чисто личный элемент религиозных переживаний» (Леман 2010: 605).

Эти цитаты показывают, что ранний Ильин был подвержен общим интеллигентским настроениям того времени, определявшимся дискурсами «революции» и «реформации», интерпретируемыми на разные лады. Кто-то видел причины краха в слабости, отсталости царской власти, кто-то продолжал обвинять Церковь. Революционные события способствовали тому, что вопросы религии, религиозности, духовной культуры стали ключевыми для дискурса интеллигенции. Те, кто не были политически вовлечены в построение нового мира, предпринимали попытки переосмысления старого, с выявлением причин, приведших к духовному кризису, апогеем которого в России стали революции 1917 г. Уже в те годы намечалось серьёзное идеологическое расхождение между Ильиным и теми известными фигурами, которые грезили о либеральной модернизации Церкви с экуменическими мотивами, — Н. А. Бер-

дьяевым, А. Д. Оболенским и Ф. А. Степуном. По воспоминаниям Лемана-Абрикосова, они вели с Ильиным ожесточённые споры (обвиняя его в «неверии», «недальновидности», «узости мысли»).

Помимо Ивана в семье было ещё четверо мальчиков, но искренняя дружба у будущего мыслителя сложилась со старшим на год братом Александром, с которым они вместе проходили курс обучения сначала в 5-й, а затем 1-й московских гимназиях. Впоследствии Саша эмигрировал из России в США, и связь с ним была утрачена. Самый старший в семье брат Алексей, получивший образование на юридическом факультете университета, в годы Русской революции 1905–1907 гг. примыкал к эсерам, по его поручению Иван даже хранил в коридоре съёмной квартиры бомбы. При этом мыслитель, на тот момент будучи уже студентом юридического факультета Московского императорского университета, также был причастен к революционным брожениям молодёжи 1904–1905 гг., правда в менее радикальной форме, но впоследствии ушёл от этого увлечения, основательно засеив за «отвлечённую науку». Проблемы со здоровьем, которые сопровождали Ивана Александровича с юности, способствовали тому, что с первых курсов обучения на юридическом факультете молодой мыслитель сместил свой научный интерес с изучения истории русской фабрики (набирающая популярность тема среди молодёжи, вдохновлённой марксизмом и социализмом) на изучение проблем идеалистической философии. Можно добавить, что данной трансформации, по всей видимости, способствовала харизма Павла Ивановича Новгородцева, главы школы возрождённого естественного права, на тот момент преподававшего курс энциклопедии права и на несколько лет ставшего научным руководителем Ивана Ильина. Хотя Павел Иванович лишь к концу жизни обратился непосредственно к православию как идейному источнику своих трудов, однако его школа была оазисом идеализма (соседствующего с христианской мыслью), на тот момент поносимого со стороны марксизма и революционно-социалистических учений.

По окончании курса учёбы Иван Александрович женился на Наталье Николаевне Вокач, обретя в своей супруге ближайшего друга и единомышленницу на всю оставшуюся жизнь. В этот период философа можно охарактеризовать как «дитя времени»: в его дневнике за 1905 г. можно найти стихи, написанные в духе символизма, в письмах к кузине он делится недоумениями по поводу запрета Церковью книги Ренана, а таинство венчания воспринималось им как «ненужная обрядовость»;

мистический романтизм — вот взгляды совсем юного И. А. Ильина. Кузина Наталья Николаевна Ильиной (Вокач), поэтесса и переводчик Евгения Герцык, следующим образом описывает быт первых дней совместной жизни молодых супругов: «Молодая чета жила на гроши, зарабатываемые переводом: ни он, ни она не хотели жертвовать временем, которое целиком отдавали философии. Оковали себя железной аскезой — всё строго расчислено, вплоть до того, сколько двугривенных можно в месяц потратить на извозчика; концерты, театр под запретом, а Ильин страстно любил музыку и Художественный театр. Квартирка — две маленькие комнаты — блистала чистотой — заслуга Натальи, жены...» (Герцык 1996: 153–154). Всё было отдано на алтарь науки и искусства. В этот период направление философских поисков Ивана Александровича, даже несмотря на то что молодые супруги посещали собрания московских богоискателей, не затрагивало популярные тогда ницшеанские и мистико-религиозные учения.

По ходатайству Евгения Николаевича Трубецкого И. А. Ильин был оставлен на кафедре энциклопедии права и истории философии права для подготовки к профессорскому званию. Вместе с супругой философ, уже заявивший о себе в научной среде как о даровитом молодом человеке, отправился по представлению университета в научную командировку в Европу, в которой он познакомился с новейшими философскими течениями и школами. Именно в этот период Ильин решил вопрос о методологической форме изложения своей диссертации, посвящённой столпу немецкого идеализма Г. В. Ф. Гегелю, обратившись к творческому осмыслению феноменологического подхода раннего Э. Гуссерля. Интерес к Гегелю, который к началу XX в. сходил на нет в России, у Ильина появился после прочтения «Феноменологии Духа». Об этом впоследствии философ напишет в предисловии к немецкому изданию своего труда: «Я скоро почувствовал огромный глубокий смысл, честные усилия в поисках истины и ясности, богатство воззрений на духовную жизнь и на историю человечества... и, кроме того, каждое мгновение — разрыв между тем, что думал Гегель, и тем, что понимал я. Вскоре я понял, что дело в совершенно своеобразном акте опыта в созерцании и мышлении, и мне надо внутренне его приобрести» (Ильин 2002 «Философия Гегеля...»: 404). Ниже мы ещё остановимся на данном вопросе поподробней.

По возвращении же из научной командировки в Москву философ прочитал два самостоятельных учебных курса «Введение в философию»

и «Введение в философию права», в рамках которых уделил внимание таким понятиям, как душа и дух.

Несмотря на сильное влияние немецкой философии, мыслитель шёл к собственному определению понятия «дух» в достаточно приближенной к христианскому пониманию трактовке: «Дух — это, прежде всего, душа, когда она живёт своими лучшими слоями и силами, устремлёнными на познание истины, созерцание красоты, совершение добра, обращение к Богу» (Ильин 2014: 20). Стоит отметить, что и впоследствии терминология Ильина, как и язык изложения, оставалась «философской», логически-выверенной, результатом кропотливого анализа и обобщения; как правило, мыслителю было свойственно вводить специальные термины, играть словами (например, обстояние, очевидность, предметность, чувствилище и др.). Во время второй научной поездки, оборвавшейся в связи с началом Первой мировой войны, Ильин посещает отца-основателя психоанализа З. Фрейда⁸, решив на себе испытать возможности данной методики. Уже в зрелые годы, в эмиграции, в письме к русскому композитору и давнему другу Н. К. Метнеру⁹ Иван Александрович напишет по поводу психоанализа и психоаналитиков в целом: «Вообще посмотрев вблизи на атмосферу цюрихских аналитиков, мы не раз вспомнили твоё вящее слово о том, что там “не без чертовщины”... При этом я постарался уяснить себе её природу, возникновение и опасности — и вынес немало поучительного. Чем скорее Э. К.¹⁰ забудет свои аналитические годы и чем менее будет позволять своим аналитикам ворожить над собой впредь — тем будет лучше. <...> Трюбы уже высвободились из этой атмосферы; счастливы те, кто совсем в неё никогда не попадали...»¹¹

События Первой мировой войны в некотором роде послужили катализатором уже начавшегося обращения философа к религиозной тематике. В статьях «Духовный смысл войны» (1915) и «Основное нравственное

⁸ Касательно психоаналитического подхода Фрейда можно сказать, что из всех видов подобных теорий он имеет некие общие черты с практикой исповеди в христианстве. Однако фундамент психоаналитической теории и христианства не сопоставим (подробнее см.: [Ларше 2021: 32–49]).

⁹ Николай Карлович Метнер (1879–1951) — русский композитор, пианист и педагог. В 1921 г. был вынужден эмигрировать из большевистской России. Подробнее см.: [Метнер Н.К. 2007: 342–343].

¹⁰ Эмиль Карлович Метнер — брат Николая Карловича Метнера. До эмиграции И. А. Ильин, выступавший в защиту Эмиля Карловича, чуть не подрался с Андреем Белым.

¹¹ Ильин И. А. Письмо от 07.10.1923 / Письма Ильина Николаю Карловичу Метнеру // НБ МГУ. ОРК 27. Ф. 47. Оп. 5. Л. 3–4.

противоречие войны» (1914) Ильин с опорой на христианство¹² пытается раскрыть верный подход к решению исторической проблемы международных конфликтов, имеющей корни в искажении нравственных основ общества. Впоследствии, расширив и дополнив статью «Основное нравственное противоречие войны», на которую изначально цензура наложила запрет, так как усмотрела в ней пацифистские толстовские мотивы, мыслитель напишет книгу «О сопротивлении злу силою» (1925), вызвавшую в среде эмигрантской интеллигенции массу противоречивых толков. Укажем только на то, что, несмотря на обвинения «богоискателей» (таких, как Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, В. В. Зеньковский, З. Гиппиус и др.) в том, что данный труд Ильина противоречит сущности христианства, на книгу были даны положительные рецензии иерархов РПЦЗ, таких как о. Антоний (Храповицкий), еп. Берлинский Тихон и о. Анастасий (Грибановский). С последним Ивана Александровича связывали долгие годы дружбы и философской переписки.

С лекциями, посвящёнными изложению основных постулатов упомянутой книги, Ильин будет осуществлять турне по странам, в которых на тот момент осели представители русского народа. В рамках одного из таких выступлений в Риге о. Иоанн (Поммер) (завершивший земную жизнь подвигом мученичества), будучи сам прекрасным оратором и отдавая должное таланту мыслителя, предлагал Ивану Александровичу принять священнический сан, чтобы тот мог осуществлять просветительскую деятельность на благо Церкви (Ильин 1999 «Письма. Мемуары (1939–1954)»). От данного предложения философ отказался. Но не стоит расценивать этот отказ как пренебрежительное отношение к служению Церкви как таковой; скорее этот жест можно рассмотреть как указание на то, что у каждого в этой земной жизни своё поле деятельности и свой путь; для Ильина это был путь учёного и философа. Чтобы проповедовать Истину, необязательно быть священником — это обязанность, которая возложена на каждого христианина, а священнический сан подразумевает совершенно иной тип жизни, иной тип ответственности, иные дары. О том, что любая деятельность человека может быть наполнена религиозным смыслом, Ильин размышлял в своей ранней статье

¹² При этом исследователям бросается в глаза отсутствие у Ивана Ильина непосредственно самих ссылок на те или иные положения христианской мысли. Специфической чертой текстов (особенно ранних) Ильина является безапелляционность, он крайне редко при изложении собственных мыслей даёт прямую ссылку на тот или иной труд, когда речь идёт о философии религии, лишь указывая на «древнее как мир учение».

«Философия как духовное делание» (1915): «Жизненное дело священнослужителя, художника и учёного есть труд, протекающий в непрестанном предстоянии высшему Предмету; их служение отличается от обычного жизненного дела именно призванностью, непосредственностью и непрерывностью, в которой они стоят пред лицом последнего и безусловного, пред лицом тех сфер, где кончается и отмирает всё “только человеческое” и где открывается подлинное духовное и божественное обстояние» (Ильин 2003: 11–12). А в более зрелые годы в черновых записях к книге «Путь к очевидности» отмечал: «...при верном понимании дела академия не только не враждебна религии, но напротив, она представляет собою одну из благороднейших форм религиозности и творчество истинного учёного есть тихое богослужение. “Понятие” Бога не является объясняющей “гипотезой” в составе науки; но Дух Божий есть истинная и определяющая основа всех академических трудов и достижений» (Ильин 2017: 167–168).

В письмах, воспоминаниях и работах зрелого Ивана Ильина мы не обнаружим порицания церковных институтов, отрицания таинств и обрядов, призывов к модернизации и трансформации сложившейся веками церковной практики. Наоборот, в эмиграции (документально подтверждено, что с 1934 г., а вероятно, и ранее) философ прибегает к Церкви и её спасительным таинствам¹³.

В церковных кругах Ильин последовательно тяготел к представителям РПЦЗ, поддерживал их критику советской власти, отвергал теорию митр. Елевферия «о богоустановленности советской власти», совместно с владыкой Анастасием (Грибановским) принимал участие в съезде 1937 г. Русского Трудового Христианского Движения, в подготовке различного рода документов, воззваний социально-политического характера. Вообще первые годы эмиграции философа сопровождалось активным участием в политических, а также религиозных собраниях, как правило, это были встречи протестантских, старообрядческих, православных общин, на которых он выступал с фрагментами своих будущих книг либо же с социально-политическими работами, написанными

¹³ Церковная жизнь Ивана Ильина является достаточно прикровенной (по всей видимости, он не имел привычки кому-либо об этом писать), и зачастую это используют как свидетельство против «православности» мыслителя. Доказательств, говорящих о её наличии, из ныне опубликованных материалов практически единицы. Но примером участия в церковном таинстве может служить указание Ильиным на исповедь у о. Иоанна (Шаховского), о. Сергея (Орлова). Подробнее см. труды Ильина («Дневник. Письма. Документы (1903–1938)» 1999; Ильин 2001).

специально к выступлению. Особенно частыми данные доклады стали после 1934 г., когда Ильин был уволен из Русского Научного Института в Берлине национал-социалистами и мог зарабатывать на хлеб только публичными выступлениями, получая гонорары от статей и книг. В издательстве организации «Русская братская помощь» в г. Лемго (Германия), созданной протестантским пастором К. Эвербеком, Ильин издал несколько брошюр на немецком языке: «Что говорит мученичество Церкви в Советской России Церквам остального мира» (1936), «Мученичество Церкви в России» (1937), «Христианство и большевизм» (1937), «Наступление на Восточную Церковь» (1937). Содержание данных брошюр ранее было раскрыто на собраниях евангелических пастырей. При этом к католикам и сотрудничеству с ними, их организациями философ относился достаточно настороженно.

Известно, что в 1938 г., когда Ильину всё же удалось эмигрировать в Швейцарию¹⁴, до него дошли вести о том, что гестапо подало на него в розыск, а на его брошюру «Наступление на Восточную Церковь» был наложен арест. По этому поводу мыслитель писал И. С. Шмелёву: «Потому что там начинается “трёхлетка противохристианства”. План: через три года ни в одном храме не должно быть больше христианского богослужения. Какое же? Сами выдумают. Да — это Вам не масонское “отделение церкви от государства”. Это называется иначе. И в ЭТОМ их существо. Антихристианский шовинизм, которому всё дозволено» (Ильин «Переписка двух Иванов (1935–1946)» 2000: 243–244).

Упомянем, что с самого начала свою ссылку за границу мыслитель воспринимал не как изгнание, а как возможность находиться в послании. Все мысли Ильина в первые годы вынужденной эмиграции были посвящены осмыслению вопроса о построении будущей своей Родины. Тогда многие русские патриоты считали, что большевистская власть не сможет долго просуществовать, и поэтому уже сейчас необходимо осмыслить образ будущей России, учитывающий ошибки прошлого.

¹⁴ В начале августа 1934 г. Ильин был уволен из Русского Научного Института, что осложняло финансовое положение семьи, и без того весьма печальное. Ещё в 1933 г. И. Ильину было запрещено участие в любой политической деятельности под страхом заключения в концлагерь. Попытки выехать из фашистской Германии обдумывались четой Ильиных ещё с 1934 г., о чём свидетельствует переписка с Н. К. Метнером за 1934 г. (хранится в архиве; на данный момент переписка готовится к публикации Ю. Т. Лисицей совместно с сотрудниками Российского научно-исследовательского института культурного наследия им. Д. С. Лихачёва в отдельном томе, продолжающем многотомное собрание сочинений И. А. Ильина). Непосредственно благодаря ходатайству Н. К. Метнера С. В. Рахманинов в нужный момент смог оказать финансовую помощь Ильиным в 1938 г., когда они и выехали в Швейцарию.

С первых лет в Берлине Ильин был тесно связан с Русским общевоинским союзом (РОВС), за ним основательно закрепились репутация внепартийного идеолога Белого движения.

Будущая Россия и православие были неразделимы в сознании философа. В «Проекте основного закона Российской империи», составленном Ильиным в 1928 г., одной из первых шла статья о религиозной свободе народов. По его мнению, уже сама «потребность в религии порождает потребность в духовной свободе». Но в то же время мыслитель отмечал, что первенствующая в Российском государстве «вера есть христианская православная кафолическая восточного исповедания», поэтому правитель России не может быть приверженцем никакой другой религии. По мнению Ильина, новое государство должно утверждаться на христианских и национальных началах. В работе «О России. Три речи» (1934) философ указывал: «Из глубины нашего Православия родился у нас этот верный опыт, эта уверенность, что священное есть главное в жизни и что без священного жизнь становится унижением и пошлостью; а Пушкин и Гоголь подарили нам это клеймящее и решающее слово, которого, кажется, совсем не ведают другие языки и народы... Пусть не удаётся нам всегда и безошибочно отличить главное от неглавного и священное от несвященного; пусть низы нашего народа блуждают в предчувствующих суевериях, а верхи гоняются сослепу за пустыми и злыми химерами. Страдания, посланные нам историей, отрезвят, очистят и освободят нас... Но к самому естеству русской народной души принадлежит это взыскание Града. Она вечно прислушивается к поддонным колоколам Китежа; она всегда готова начать паломничество к далёкой и близкой святыне; она всегда ищет углубить и освятить свой быт; она всегда стремится религиозно приять и религиозно осмыслить мир... Православие научило нас освящать молитвою каждый миг земного труда и страдания: — и в рождении, и в смерти; и в молении о дожде, и в окроплении плодов; и в миг последнего, общего, молчаливого присеста перед отъездом; и в освящении ратного знамени, и в надписи на здании университета; и в короновании Царя, и в борьбе за единство и свободу отчизны. Оно научило нас желанию быть святою Русью...» (Ильин 1996: 13–14). Концепция христианского национализма, которую развивал Иван Александрович в своих многочисленных политических брошюрах, достаточно целостно изложена в манифесте «Основы борьбы за национальную Россию» (1938).

Единственное, что обличалось философом в современном состоянии христианства, духовной культуры, — это потеря как клиром, так и мирянами той глубины религиозного опыта, которая и является сущностью духовной жизни. В понимании Ивана Ильина истинная философия, так же как и истинная религиозность, питается из одного источника, и этим источником, безусловно, является непосредственное, живое чувство Бога. Но как взрастить это чувство? Ответ на данный вопрос Иван Александрович находил в трудах святых отцов.

Ученица Ильина, В.Д. Пришвина-Лебедева, посещавшая занятия в московском Институте Слова, в котором преподавал мыслитель в период 1920–1922 гг., в воспоминаниях оставила следующее упоминание об одном из читавшихся философом курсов: «Вторым курсом, “Мирозерцание и характер”, Ильин открывал нам выход из мрака — знакомил с анализом духовной жизни человека, вылившимся у подвижников древнего христианства в чёткую систему, называемую аскетикой» (Пришвина 2003: 155). Пришвина-Лебедева также упоминает, что в качестве одного из источников рекомендованной литературы Иван Александрович указывал на сборник «Добротолубие», а после известия о своей высылке из страны, накануне отъезда, рекомендовал студентам ехать в Сергиев Посад к богослову, профессору патристики, ныне чествуемому Церковью как новомученика, И. В. Попову для продолжения занятий и углубления полученных знаний. Ильину хорошо были знакомы труды и творческие начинания профессора Попова, к сожалению, в советское время не могущие быть востребованными. Спустя годы в предисловии к «Аксиомам религиозного опыта» философ писал: «Тот, кто умеет вчувствоваться в изучаемый им духовный акт другого человека, наверное, давно почувствовал, а может быть и постиг, что Дух веет и созерцает у Апостола Иоанна Богослова иначе, чем у Апостола Павла; <...>. И всё это непосредственно касается не догматов, не обрядов и не канонов, а религиозного опыта и его актового строения. При вере в Христа и обычном разногласии в учении <...> светочи православного христианства имеют религиозные акты особого строения; и было бы чрезвычайно поучительным заданием продолжить глубокомысленное начинание И.В. Попова¹⁵ и изобразить своеобразную пневматику каждого из них в отдельности» (Ильин 2002: 10).

¹⁵ В настоящее время наследие профессора и богослова И. В. Попова будет реконструироваться и издаваться группой исследователей богословского факультета ПСТГУ.

Курс «Мирозерцание и характер» Иван Александрович продолжал читать и в эмиграции в рамках преподавания в Религиозно-философской академии в Берлине. На своих занятиях он ставил перед студентами серьёзные вопросы, только по разрешению которых можно было бы приступить к первым шагам в духовной жизни: «Кто хочет действительно иметь достижение в религии или философии, в науке, или политике, или искусстве, или этике, обязанность его культивировать именно эту практику бытия, возвращать в себе этот (предметный. — А. В.) опыт, владеть им и строить себя им, ибо кто им владеет и кто себя строит, тот приобретает особую жизненную реальность, особые жизненные обязанности. <...> Где душа систематически одержана предметом, его познанием, потому что научное изучение есть, прежде всего, систематический порядок предметной одержимости... Это относится и к художнику, и это относится и к религиозному аскету. Это относится к великому учению, которое строит внутренний опыт, отвлекаясь во вне от периферии, окружающей действительности, и уходит в колодезь, в шахту своего опытного и предметного созерцания. Знания, конечно, этого не исчерпать, но в этом его почва, в этом его основа»¹⁶.

Ещё в 1918 г. Иван Александрович защитил свою двухтомную диссертацию под названием «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», за которую ему была присуждена сразу докторская степень, а также благодаря которой за ним на долгие годы (а среди некоторых исследователей и поныне) закрепилось звание «гегельянца». Закоренелым гегельянцем философ не был, а его основательный труд скорее представлял историко-философскую работу, целью которой являлось воспроизвести в целостности учение знаменитого немецкого идеалиста¹⁷. Но стоит отдать должное влиянию Гегеля на русского философа. Вдохновлённый «Феноменологией Духа», он встал на путь поиска наиболее подходящего метода для философии как науки, занялся проблемой определения её предметного поля. В день защиты перед диспутом И. А. Ильиным была прочитана речь «Философия и жизнь», в которой он дал некоторое разъяснение роли и предмета философии: «...сама история философии есть живое доказательство того, что философия — не бред, не пустословие и не беспредметное блуждание; мало того, что философия

¹⁶ Ильин И. А. Мирозерцание и характер. Курс лекций. Подготовительные материалы к курсу. Состав семинара: 1920–1923 // НБ МГУ. ОРКиР. Ф. 47. Оп. 1. Ед. хр. 522. Л. 39.

¹⁷ Подробнее см.: (Вакулинская 2020).

есть наука о жизни. Ибо, в самом деле, философия есть систематическое познавательное раскрытие того, что составляет самую глубокую основу жизни. Сама жизнь в её истинном смысле и содержании составляет её источник и является её предметом, тогда как форма её, задание, приёмы, категории, итоги — всё это делает её наукой в строгом и подлинном значении. Философия рождается в жизни и от жизни, как её необходимое и зрелое проявление; не от быта и не от животного существования, но от жизни духа, от его страдания, жажды и созерцания. И, рождённая духом, ищущим знания, она восходит к его зрелой и совершенной форме — к сознательной мысли с её ясностью, систематичностью и доказательностью. Философствовать значит — воистину жить и мыслью освещать и преобразовать сущность подлинной жизни» (Ильин 2003: 31).

Именно осмысление наследия известного немецкого идеалиста помогло Ильину лучше понять, что, несмотря на расхождения между отдельными мыслителями, вошедшими в историю философии, можно найти некие общие черты, которые свойственны не только для философии как сферы рационального, но и для религии, искусства, права. То есть, как показывает история человечества и история философии в частности, Откровение может быть доступно всем ищущим Его, хотя и пути их поиска различны и могут проходить через разные сферы познания. Впоследствии русский мыслитель писал: «Образно выражаясь, можно было бы описать это так. Когда Божии творческие идеи ниспадают из Его вечного лона в хаос грешного и неустроенного мира, то их подхватывает бурный ток смятения, искажает их совершенство и растерзывает их дивный состав. Отсюда возникает высокое задание: узреть каждую из этих идей в её полном и целостном составе и восстановить её в её зрело-совершенном виде» (Ильин 2003: 31). При этом Гегель воспринимался Ильиным как один из мыслителей, который приблизился к истине, но уклонился от неё, неверно отразив её пути. В предисловии к немецкому изданию работы о Гегеле он писал: «Панлогизм рухнул, потому что оказывается несостоятельным гегелевский классический акт мысли. <...> Гегель хотел обосновать панлогическую теодицею, а в действительности у него получилась трагическая поэма о мировом страдании героического Не-Бога» (Ильин 2002 «Философия Гегеля...»: 407–408). Метод Гегеля или же метод Гуссерля не были для Ивана Александровича гносеологическим эталоном. В рамках семинарских занятий по «Общему учению о праве» (1918) он отмечал: «...не так плохо — мыслимое бытие сущее бытие

(Гегель, Гуссерль, etc.); или в этом роде — воображённое бытие сущему предмету, etc. Но так: предмет, как он есть на самом деле, может быть познан душою, стать её содержанием — через адекватное испытание, интуицию, мышление» (Ильин 2014: 435). В своём выступлении «Основные задачи правоведения в России» (1922) Иван Александрович открыто указывал на Сократа, которого иногда именуют «христианином до Христа», как на первого философа, применявшего данный метод вживания в предмет философского исследования (Ильин 2006: 217).

К сожалению, в архиве не сохранились конспекты семинария по «Методу философии», который вёл Ильин в 1921–1922 гг. в Научном институте¹⁸, но в воспоминаниях он указывал на то, что задачей, которую он непосредственно ставил перед собой, было продемонстрировать студентам, что философия — это не только сфера рассудка. Описывая свою аудиторию, он говорил: «Это были сплошь молодые, но уже закоренелые рассудочники-диалектики, воображавшие, что для философии достаточно кое-что прочесть и бойко о прочтённом рассуждать. Опыт духа, чувства, сердца — они просмотрели. Вложение в философский опыт всего человека казалось им неслыханной претензией; об ответственности этого делания им, по-видимому, никто не говорил; о нравственном и религиозном смысле философствования они сначала не хотели и думать» (Ильин «Собр. соч. <...> (1935–1946)» 1999: 377). Позже часть студентов¹⁹, посещавших семинары Ильина, образовала кружок «философии религии». В 1923 г. студенты напишут Ивану Александровичу письмо с просьбой порекомендовать им литературу, а также найти верный метод для её изучения.

Сократ, повествования о котором дошли до нас из трудов Платона, будучи великим мудрецом, говорил о себе: «Я знаю, что я ничего не знаю...» И поэтому смирение — одна из важнейших «добродетелей познания» в философской методологии И. А. Ильина. В работе «Путь к очевидности» мыслитель напишет: «Истинная религиозность начинается именно с “духовной нищеты”, т. е. со смиренного и искреннего “незнания”, с подлинного “алкания и жаждания правды”... Человек исповедует свою духовную скудость, и отсюда в нём зарождается плодотворное созерцание и вопрошание, сомнение и удостоверение, ответственность и внутренняя

¹⁸ Ныне отделение, на котором вёл занятия И. Ильин, это Институт Философии РАН.

¹⁹ Интересным фактом, подтверждённым недавно, является то, что отец нынешнего ректора ПСТГУ, протоиерея Владимира Воробьёва, был участником данного кружка.

честность, которые никогда не успокоятся на суеверии, на беспочвенной фантазии, на “соблазне” и “прелести”» (Ильин 2017: 127). А по учению святых отцов, отказавшись от своего ума, человек способен дать действовать благодати Святого Духа.

Другой такой гносеологической добродетелью является цельность духовного опыта. Не только рассудок, не только воображение или сердце, но совокупность всех познавательных сил способна дать человеку верное направление к истине. Ильин писал: «Человек должен снова возжелать подлинной реальности, субстанции всяческого бытия и всякой жизни. Тогда в нём оживёт и раскроется сердце; тогда он свободно и решительно отдастся сердечному созерцанию; на этом он вновь обретёт Бога, примирится со своей совестью и начнёт создавать новую культуру, — обретая новую веру во Христа, слагая новую науку, созидая новое искусство, формулируя новое право и водворяя новую, отнюдь не социалистическую, социальность...» (Там же: 6).

В 1920-е гг., когда философ уже неоднократно арестовывался большевистской властью, им было начато чтение курса под названием «Философия религии» (именно данное название носила работа «Аксиомы религиозного опыта» в самом черновом виде). Курс читался как в университете, так и в Московском Психологическом обществе. В связи с данным курсом в мемуарах Иван Александрович указывал на достаточно интересную весть, дошедшую до него из профессорских кругов в 1920–1921 гг., о том, что проф. М. В. Горев-Галкин²⁰ обращался к вождю пролетариата со следующей жалобой: «...Ильин читает студентам лекции о Боге!..» В свою очередь, В. И. Ленин предположил, что понятие «бог» употребляется Ильиным как философская категория. Однако сам Иван Александрович заключал это воспоминание следующими словами: «Комментарии излишни. Я читал действительно о Настоящем» (Ильин «Письма. Мемуары (1939–1954)» 1999: 372–373).

Заметим, что Ивану Александровичу претили любые попытки философов претендовать на создание авторского богословия. Он считал, что честный мыслитель не может выходить за рамки исследования своего Предмета, а цель философии — это всё-таки «предметное созерцание». Именно поэтому в его фундаментальном труде «Аксиомы религиозного опыта» мы так редко встречаем понятия, присущие теологическим

²⁰ Галкин Михаил Владимирович (литературный псевдоним: Горев; 1885–1948) — священник, духовный писатель, после революции (с 1918) отказался от сана и стал на путь атеистической пропаганды.

и богословским работам. Данная книга — это в первую очередь философский труд, написанный посредством анализа возможных религиозных состояний, ведущих или же лишь указывающих на путь истинного богопознания. В письме к давнему другу и корреспонденту И. С. Шмелёву от 1 апреля 1948 г. Иван Александрович указывает: «Моя философия религии делается. Пишу семнадцатую главу. Но это не о Боге, а о человеческом акте. Это не теология религиозного Предмета, а скромная педагогика религиозной души. Это белибердяевым удавалось подслушать, что говорил Бог, когда ничего не было; а я искони был беспомощный дверестучитель, не “тео-соф” (не люблю я их!), а “тео-мор” (от греч. морос — глупец). Вся моя философия в духе Сократа» (Ильин «Переписка двух Иванов (1947–1950)» 2000: 298–299). Впоследствии немецкий исследователь творчества И. А. Ильина напишет по поводу вышеупомянутой книги следующее: «Ценность и значение труда его жизни поэтому заключается не столько в систематичной научной выработке христианской философии, сколько в методологических руководствах к цельному, живому исполнению своего предназначения на Земле во всех основных его ипостасях» (Офферманс 1993: 16).

Важно отметить, что большой ошибкой, которую могут допустить читатели и исследователи творчества Ивана Ильина, является игнорирование авторских предисловий, послесловий и комментариев, в которых мыслитель даёт руководство к прочтению той или иной работы. В частности, в предисловии к «Аксиомам религиозного опыта» философ писал: «Прошло то наивное время, когда люди, нецельные в своём религиозном опыте и робеющие перед своей нецельностью, предпочитали “не касаться” “этих вопросов”, предвидя, что “слово”, как орудие “рассудка”, подорвёт и разрушит последние основы их религиозности. Действительно, слепое, праздное и безответственное слово, привыкшее служить отвлечённой и слепой рассудочной мысли, могло повредить нецельному и робкому религиозному опыту. Но это время изжито: все праздные и безответственные слова, которые накопил слепой рассудок в эпоху так называемого “просвещения”, т. е. сущего духовного помрачения, — давно произнесены, напечатаны и распространены по всей вселенной. То, что могло быть разрушено, — или уже рухнуло, или, наоборот, окрепло и утвердилось. Мы вступили в новую эпоху. Пришло время неробкой веры, духовной и самодеятельной религиозности, исходящей из сердца, строящейся сердечным созерцанием, утверждающей свою

удостоверенность и разумность, знающей свой путь, цельно-искренней, ведущей человека через смирение и трезвение к единению с Богом. Именно этой вере и такой вере и желает служить моё исследование» (Ильин 2002: 13).

То есть Ильин пытается дать разумное обоснование вере. При этом слово «разумность» не тождественно понятию «рассудочность». Здесь понятие «разум» понимается философом отнюдь не в традиции философского рационализма. Разумное познание — это познание, осуществляемое путём вовлечения всех возможных каналов восприятия (рассудок, сердце, созерцание, совесть, инстинкт), очищенное от субъективных, страстных привношений, объективное или же, используя слова самого философа, очевидностное, обстоящее так на самом деле. В святоотеческом предании, которым, как мы указали выше, вдохновлялся русский мыслитель, слово «разум» не столь часто употребляется в подобном контексте; наиболее предпочтительным является понятие «ум». Но, к примеру, в трудах святителя Феофана Затворника, которые мыслитель рекомендовал к прочтению своим родственникам (в частности, книгу «Путь ко спасению»)²¹, понятие «разум» встречается достаточно часто, и оно подразумевает дарованную человеку способность осознавать свою веру. В «Мыслях на каждый день года» свт. Феофан, отчасти обличая интеллигентские блуждания в области веры, писал: «Рассудочный анализ неприменим в области веры. Он может иметь место только в преддверии её. Как анатом всё тело разлагает до подробности, а жизни не видит, так и рассудок, сколько ни рассуждает, силы веры не постигает. Вера сама даёт созерцания, которые в целом представляют веру, всецело удовлетворяющую всем потребностям естества нашего, и обязуют сознание, совесть, сердце принять веру. Они и принимают и, приняв, не хотят уже отстать от неё. <...> Убеждение его основано на личном опыте, непосредственно. Так и верующий знает истинность веры непосредственно. Сама вера вселяет в нём непоколебимое убеждение, что она вера. Как же после того вера будет верою разумною? В том и разумность веры, чтоб непосредственно знать, что она вера. Рассудок только портит дело, охлаждая веру и ослабляя жизнь по вере; а главное, кичит (человека. — *Прим. ред.*) и отгоняет благодать Божию: зло в христианстве первой важности» (Феофан 2009: 350). В первом послании св. апостола Петра говорится о разуме как о рассудительности, необходимой в списке добродетелей христианина (Пет. 1:5).

²¹ Подробнее см.: (Лисица 1993: 24).

Как нам кажется, основываясь именно на данном подходе к познавательной способности человека, Ильин писал: «Человеческий ум должен найти путь к вере — не к суеверию, запугивающему нас, и не к пустоверии, проявляющему нашу глупость, — а к созерцательной вере, разумной и светлой, к вере “достаточного основания”. Человек должен победить в себе ложный стыд и не стыдиться своего сердца. Мысль должна примириться с творческим, предметным воображением и опять стать созерцающей, интуитивной и прозорливой. Аутистическая фантазия должна пройти через школу предметной интенции и духовной ответственности. Формальная и разнузданная воля должна подчинить себя сердцу и совести... Тогда рассудок научится взирать и видеть и станет разумом; а созерцающий разум станет повиноваться сердцу, так что все пути будут вести к сердцу и исходить из сердца. Ибо сердечное созерцание, совестная воля и верующая мысль суть три великие силы нашего будущего, которые справятся со всеми проблемами, неразрешимыми как для бессердечной свободы, так и для противосердечного тоталитаризма. Для разрешения их нужен цельный, целостный, исцеленный человек, заповеданный нам Евангелием» (Ильин 2017: 82).

В заключение хотелось бы сказать, что в данной публикации мы преследовали цель дополнить уже существующие труды, посвящённые исследованию значимости православия для творчества Ивана Александровича Ильина. К сожалению, формат статьи не позволяет нам более подробно остановиться на таких значимых работах, как «Путь духовного обновления», «Поющее сердце» (которую философ именовал «подготовительной проповедью “на паперти”»), и иных книгах и брошюрах, написанных в период эмиграции. Однако мы постарались продемонстрировать эволюцию религиозно-философской мысли Ильина, обосновать его идейное «одиначество» среди современников. Вдохновлённый философским идеализмом, будучи честным до конца исследователем, Иван Александрович в качестве дела своей жизни выбрал не только осмысление и обоснование будущих путей развития России, но и демонстрацию того, что огонёк веры присутствует в душе каждого человека, а верное его поддержание способно привести к Богу. Вдохновлённый изначально подходом к философии Гегеля и Гуссерля, Ильин не оставался полностью в его рамках. Методологическим решением философа стало обращение к святоотеческой традиции православия, понимание цельности человека в богообщении.

Сведения об авторе:

Вакулинская Александра Ивановна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского государственного института культуры, 141406, Московская обл., г. Химки, ул. Библиотечная, д. 7, e-mail: sashavakulinskaya@gmail.com.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Вакулинская А. И. «Гегельянство» Ивана Ильина. Анализ философского метода на примере московского периода творчества // Вопросы философии. — 2020. — № 9. — С. 139–149.

Герцык Е. К. Воспоминания. — М. : Моск. рабочий, 1996. — 404 с.

Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта : исследование. — М. : Русская книга, 2002. — Т. 1. — 608 с.

Ильин И. А. Переписка двух Иванов (1927–1934). — М. : Русская книга, 2000. — 560 с.

Ильин И. А. Переписка двух Иванов (1935–1946). — М. : Русская книга, 2000. — 576 с.

Ильин И. А. Переписка двух Иванов (1947–1950). — М. : Русская книга, 2000. — 528 с.

Ильин И. А. Путь к очевидности. — М. : ДАРЬ, 2017. — 352 с.

Ильин И. А. Религиозный смысл философии. — М. : АСТ, 2003. — 694 с.

Ильин И. А. Собрание сочинений : в 10 т. — М. : Русская книга, 1996. — Т. 6. Кн. 2. — 672 с.

Ильин И. А. Собрание сочинений : Дневник. Письма. Документы (1903–1938). — М. : Русская книга, 1999. — 608 с.

Ильин И. А. Собрание сочинений : Письма. Мемуары (1939–1954). — М. : Русская книга, 1999. — 512 с.

Ильин И. А. Собрание сочинений : Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954). — М. : Русская книга, 2001. — 560 с.

Ильин И. А. Справедливость или равенство? : публицистика 1918–1947 гг. — М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2006. — 574 с.

Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — М. : Русская книга, 2002. — Т. 1. — 448 с.

Ильин И. А. Философия как духовное делание: [курс лекций]. — М. : Изд-во ПСТГУ : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2013. — 714 с.

Ларше Ж.-К. Духовное бессознательное: Православная концепция бессознательного и её применение в лечении психических и духовных недугов. — М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2021. — 302 с.

Леман Г. А. Воспоминания Г. А. Лемана / публ. Е. Ивановой // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. : альманах. — М. : Студия «ТРИТЭ» Н. Михалкова; Российский фонд культуры: Российский архив, 2010. — Вып. 19. — С. 601–660.

Лисица Ю. Т. Иван Александрович Ильин (историко-биографический очерк) // Собрание сочинений : в 10 т. / И. А. Ильин. — М. : Русская книга, 1993. — Т. 1. — С. 5–36.

Маслин М. А., Вакулинская А. И. Молодой И. А. Ильин о Фрейте и не только (переписка с Ю. Л. Вейсберга) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2019. — Т. 20. — № 2. — С. 135–145.

Метнер Н. К. // Московская консерватория от истоков до наших дней, 1866–2006: биогр. энцикл. словарь. — М. : Московская гос. консерватория, 2007. — С. 342–343.

Офферманс В. Человек, обрети значительность! Дело жизни русского религиозного философа Ивана Ильина — обновление духовных основ человечества // Московский журнал. — 1993. — № 7. — С. 16–21.

Полторацкий Н. П. И. А. Ильин и Православие // Кто мы? ; О революции. О религиозном кризисе наших дней / И. А. Ильин. — М. : Русская книга, 2001. — С. 258–311.

Пришвина В. Д. Невидимый град. — М. : Молодая гвардия, 2003. — 528 с.

Томсинов В. А. Мыслитель с поющим сердцем : Иван Александрович Ильин: русский идеолог эпохи революций. — М. : Зерцало-М, 2012. — 181 с.

Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия : краткие поучения. — М. : Правило веры, 2009. — 398 с.

Чертков С. В. В. П. Свенцицкий, его последователи и эпигоны (И. А. Ильин, Д. С. Мережковский, Н. Бердяев) // Философия и культура. — 2010. — № 5(29). — С. 102–114.

Offermanns W. Mench, werke wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. — Erlangen, 1979. — 305 p.

Rational Faith and Believing Reason. Orthodoxy and the Works by Ivan Ilyin

A. I. Vakulinskaya

MOSCOW STATE INSTITUTE OF CULTURE,
MOSCOW, RUSSIA

Abstract. This article considers Ivan Ilyin's approach to the philosophy of religion, Orthodoxy and the Church from the viewpoint of his creative biography. The addition of new materials from the notionalist's archive, such as memoirs and letters concerning religious issues and the use of the patristic tradition in the philosophical concept of the thinker, give this review an element of novelty. The novelty of the study is also strengthened by the author's focus on the question of how the philosopher understood the role and significance of Orthodoxy. The main milestones of the philosopher's biography are considered from the viewpoint of his works revealing the evolution of his thought. This article highlights the reasons for Ilyin's separation from the representatives of the new religious consciousness. Special attention is paid to the philosopher's connection with representatives of the Russian Orthodox Church Outside Russia as well as his participation in Christian circles and meetings. The emphasis is also laid on the connection between the social and political views of the notionalist regarding the future of Russia and Orthodoxy and its importance for the building a healthy statehood. The philosopher's method and the role of the reason in the process of the knowledge of God are revealed on the example of the philosophy of religion. The Orthodox doctrine had asserted a significant influence on the philosopher's thinking. Although it is widely accepted that Ivan Ilyin had not yet been a believer during the Moscow period

of his creative activity, and instead approached the worldview issues exclusively from the standpoint of the pure reason, facts can be demonstrated that suggest the opposite. Inspired by German philosophy, Ivan Ilyin still refused to base his philosophical method on the Hegelian approach to a man and God, and, in his search, turned instead to the legacy of the Apostolic Fathers through reflections on Socrates. According to the notionalist, the way to renew the spiritual culture from the state of deep crisis was to construct a correct religious experience based on humility and integrity of the knowledge.

Keywords: method, religious experience, ROCOR, Christianity, heart, mind.

For citation: Vakulinskaya A. I. (2021). Rational Faith and Believing Reason. Orthodoxy and the Works by Ivan Ilyin. *Orthodoxia*, (4), 212-237. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-212-237

About the author:

Aleksandra I. Vakulinskaya — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer, Department of Philosophy, Moscow State Institute of Culture, 7 Bibliotechnaya street, Khimki, Moscow region, Russia, 141406, e-mail: sashavakulinskaya@gmail.com.

REFERENCES:

Chertkov, S. V. (2010). V. P. Svetsitskii, ego posledovateli i epigony (I. A. Ilyin, D. S. Merezhkovsky, N. Berdyaev) [V. P. Svetsitsky, His Followers and Epigones (I. A. Ilyin, D. S. Merezhkovsky, N. Berdyaev)]. *Filosofiia i kul'tura*, 29(5), 102–114. [In Russian].

Feofan Zatvornik, st. (2009). *Mysli na kazhdyi den' goda po tserkovnym chteniiam iz slova Bozhiia: kratkie poucheniia* [Thoughts for Each Day of the Year According to the Church Readings from the Word of God: Brief Teachings]. Moscow: Pravilo very. [In Russian].

Gertsyk, E. K. (1996). *Vospominaniia* [Memories]. Moscow: Mosk. rabochii. [In Russian].

Ilyin, I. A. (1996). *Collected Works in 10 volumes* (Vol. 6, book 2). Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Ilyin, I. A. (1999). *Sobranie sochinenii: Dnevnik. Pis'ma. Dokumenty (1903–1938)* [Collected Works: Diary. Letters. Documents (1903–1938)]. Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Ilyin, I. A. (1999). *Sobranie sochinenii: Pis'ma. Memuary (1939–1954)* [Collected Works: Letters. Memoirs (1939–1954)]. Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2000). *Perepiska dvukh Ivanov (1927–1934)* [Correspondence of Two Ivans (1927–1934)]. Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2000). *Perepiska dvukh Ivanov (1935–1946)* [Correspondence of two Ivans (1935–1946)]. Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2000). *Perepiska dvukh Ivanov (1947–1950)* [Correspondence of two Ivanovs (1947–1950)]. Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2001). *Sobranie sochinenii: Stat'i. Lektsii. Vystupleniia. Retsenzii (1906–1954)* [Collected Works: Articles. Lectures. Performances. Reviews (1906–1954)]. Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2002). *Aksiomy religioznogo opyta: issledovanie* [Axioms of Religious Experience: A Study] (Vol 1). Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2002). *Filosofiia Gegelia kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Particularity of God and Man] (Vol. 1). Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2003). *Religiozni smysl filosofii* [Religious Meaning of Philosophy]. Moscow: AST. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2006). *Spravedlivost' ili ravenstvo?: publitsistika 1918–1947 gg.* [Justice or Equality?: Journalism of 1918–1947]. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi un-t. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2013). *Filosofiia kak dukhovnoe delanie: (kurs lektsii)* [Philosophy as a Spiritual Work: (Course of Lectures)]. Moscow: Izd-vo PSTGU: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi un-t. [In Russian].

Ilyin, I. A. (2017). *Put' k ochevidnosti* [Way to Evidence]. Moscow: DAR. [In Russian].

Larchet, J.-C. (2021). *Dukhovnoe bessoznatel'noe: Pravoslavnaia kontseptsiiia bessoznatel'nogo i ee primenenie v lechenii psikhicheskikh i dukhovnykh nedugov* [The Spiritual Unconscious: The Orthodox Concept of the Unconscious and Its Application in the Treatment of Mental and Spiritual Ailments]. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastiria. [In Russian].

Leman, G. A. (2010). Vospominaniia G. A. Lemana [Memoirs of G. A. Leman]. In *Rossiiskii arkhiv. Istoriia Otechestva v svidetel'stvakh i dokumentakh XVIII–XX vv.: Al'manakh* [Russian Archive. History of the Fatherland in Evidence and Documents of the 18th–20th Centuries: Almanac] (Vol. 19, pp. 601–660). Moscow: Studiia “TRITE” N. Mikhailova; Rossiiskii fond kul'tury; Rossiiskii arkhiv. [In Russian].

Lisitsa, Iu. T. (1993). Ivan Aleksandrovich Ilyin (istoriko-biograficheskiy ocherk) [Ivan Alexandrovich Ilyin (Historical and Biographical Essay)]. In *I. A. Ilyin Collected Works in 10 volumes* (Vol. 1, pp. 5–36). Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Maslin, M. A., Vakulinskaya, A. I. (2019). Molodoi I. A. Ilyin o Freide i ne tol'ko (perepiska s Iu. L. Veisberg) [Young I. A. Ilyin About Freud and Not Only (Correspondence with Yu. L. Veisberg)]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 20(2), 135–145. [In Russian].

Metner N. K. (2007). In *Moskovskaia konservatoriia ot istokov do nashikh dnei, 1866–2006: biograficheskii entsiklopedicheskii slovar'* [Moscow Conservatory from Its Origins to the Present Day, 1866–2006: A Biographical Encyclopedic Dictionary] (pp. 342–343). Moscow: Moskovskaia gos. konservatoriia. [In Russian].

Offermanns, W. (1979). *Mench, werke wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit*. Erlangen.

Offermans, V. (1993). Chelovek, obreti znachitel'nost'! Delo zhizni russkogo religioznogo filosafo Ivana Ilyina — obnovenie dukhovnykh osnov chelovechestva [Man, Acquire a Significance! The Life Work of the Russian Religious Philosopher Ivan Ilyin is the Renewal of the Spiritual Foundations of a Mankind]. *Moskovskoi zhurnal*, (7), 16–21. [In Russian].

Poltoratsky, N. P. (2001). I. A. Ilyin i Pravoslavie [I. A. Ilyin and Orthodoxy]. In *I. A. Ilyin Kto my? O revoliutsii. O religioznom krizise nashikh dnei* [Who are we? About the Revolution. About the Religious Crisis of Our Days] (pp. 258–311). Moscow: Russkaia kniga. [In Russian].

Prishvina, V. D. (2003). *Nevidimi grad* [Invisible City]. Moscow: Molodaia gvardiia. [In Russian].

Tomsinov, V. A. (2012). *Myslitel' s poiushchim serdtsem: Ivan Aleksandrovich Ilyin: russkii ideolog epokhi revoliutsii* [Thinker with a Singing Heart: Ivan Alexandrovich Ilyin: Russian Ideologist of the Era of Revolutions]. Moscow: Zertsalo-M. [In Russian].

Vakulinskaya, A. I. (2020). “Gegel'ianstvo” Ivana Ilyina. Analiz filosofskogo metoda na primere moskovskogo perioda tvorchestva [Ivan Ilyin's “Hegelianism”. Analysis of the Philosophical Method on the Example of the Moscow Period of Oeuvre]. *Voprosy filosofii*, (9), 139–149. [In Russian].

В. Ю. Даренский

ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ,
ЛУГАНСК, ЛУГАНСКАЯ НАРОДНАЯ РЕСПУБЛИКА

«Диктатура совести»: религиозно-нравственные основания русской государственности в концепции И. Л. Солоневича

Аннотация. В статье рассматриваются религиозно-нравственные основания русской государственности в изложении философа и общественного деятеля И. Л. Солоневича (1891–1953), которые он, вслед за В. С. Соловьёвым, определял как «диктатуру совести». Специфика русской политической традиции, согласно И. Л. Солоневичу, состоит в её принципиальном отличии от европейского феодализма. В Московском государстве отбор правящего класса осуществлялся по нравственным качествам, а народная жизнь была основана на самоуправлении («народной монархии»). Слом этой традиции, осуществлённый Петром I, состоял в подмене нравственного критерия отбора прагматическим, что привело к фактическому разрушению самодержавия и диктатуре дворянства — замене народной монархии европейским абсолютизмом. Единство царя и народа на основе православной веры и Православной Церкви как высшего авторитета в мирских делах и обусловило тот факт, что в России монархия была в первую очередь народной властью, и никогда русская монархия не утверждалась путём насилия над народной волей, в то время как её противники всегда действовали насилием:

убийствами, восстаниями и заговорами. Основанием русской православной монархии был нравственный подвиг народа — его смирение ради свершения воли Божией. Это стало возможным только в России, где сами основатели государства были святыми людьми. Тем самым в Московском православном царстве не было главной для Европы проблемы «контроля» народа над властью, в которой часто монархами были откровенные преступники. В России изначально был заложен принцип абсолютно доверия к власти, всегда оправдывавший себя, и только благодаря которому из маленького Московского княжества была создана великая империя. Как показывает И. Л. Солоневич, очевидная прагматическая эффективность допетровской народной монархии обеспечивалась также и очень эффективной системой самоуправления народа, не имевшей аналогов в феодальной и абсолютистской Европе.

Ключевые слова: диктатура совести, народная монархия, И. Л. Солоневич, самодержавие, Россия, нравственность.

Для цитирования: Даренский В. Ю. «Диктатура совести»: религиозно-нравственные основания русской государственности в концепции И. Л. Солоневича // Ортодоксия. — 2021. — № 4. — С. 238-263. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-238-263

Русское самодержавие — это «диктатура совести», в данном случае православной совести. Русское самодержавие было организовано русской низовой массой, оно всегда опиралось на Церковь, оно концентрировало в себе религиозную совесть народа.

И. Л. Солоневич

В дневнике от 4 апреля 1870 г. Л. Н. Толстой сделал запись о чтении «Истории России с древнейших времён» С. М. Соловьёва: «Всё, по истории этой, было безобразно в допетровской России: жестокость, грабёж, грубость, глупость, неумение ничего сделать... Правительство стало исправлять. И правительство это такое же безобразное до нашего времени. Читаешь эту историю и невольно приходишь к заключению, что рядом безобразий совершилась история России. Но как же так ряд безобразий

произвели великое единое государство? Уж это одно доказывает, что не правительство производило историю... Кто воспитывал и рожал этих людей единого корня? Кто блюл святыню религиозную, поэзию народную, кто сделал, что Богдан Хмельницкой передался России, а не Турции и Польше?» (Толстой 1952: 124). В этом справедливом замечании вскрыта болезнь всей русской западнической историографии — взгляд на Россию как на «недо-Европу», который заставлял видеть в ней в первую очередь негативные, разрушительные процессы и почти «не замечать» позитивные, а тем более не давал увидеть в русской цивилизации её преимущества перед европейской.

Такой «чужой» взгляд на русскую историю, преобладавший в XIX в., стал одним из факторов разрушения русского национального самосознания, основанного на православном понимании России как Третьего Рима и Катехона — Удерживающего мир от прихода антихриста — и подмена его светским «прогрессистским» взглядом, для которого Россия изначально является «отсталой» полуколонией Европы. Такой антиправославный и антинародный взгляд на Россию привёл к самым катастрофическим последствиям, создав антирусскую интеллигенцию, и стал одной из предпосылок захвата России антихристианскими силами в 1917 г. А. С. Панарин указывал на явное противоречие «между научными мифами» и реальной историей России — между величественными результатами реального исторического бытия России и её якобы извечной «отсталостью»; и поэтому, писал он, нам необходимо исследовать «генетические программы, тянущиеся от прошлого к будущему и образующие логику национального бытия» России, чтобы выйти из «роли пассивных адептов чужих теорий и чужого опыта» (Панарин 1998: 112, 117). Эта работа была начата в XX в. многими русскими историками и мыслителями.

Так, выдающийся русский историк Г. В. Вернадский сто лет назад сформулировал тезис, который требует пересмотра многих стереотипов восприятия всей русской истории. Он писал: «Русское искусство, русскую церковь мы готовы признать созданием народного гения. Труднее доступна нам мысль, что всё русское государство — такое же создание русского народа. В этом государстве видят много тёмных сторон — но нельзя же из-за них не замечать могучих творческих сил, направляющих всю его жизнь <...> Внешний рост русского государства являлся лишь подведением итогов народной русской колонизации. И с этой стороны русское государство — плод национального творчества русского

народа» (Вернадский 2006: 124). Речь здесь идёт о периоде Русского Царства и Империи. Такой подход ставит принципиальный вопрос: если русская монархия создана самим русским православным народом, то как в ней выразились её религиозные основания?

Особое значение для ответа на этот вопрос имеет наследие русского мыслителя и общественного деятеля Ивана Лукьяновича Солоневича (1891–1953), создавшего концепцию самобытных начал русской власти. Согласно этой концепции, в России на протяжении многих веков её самостоятельного развития в допетровскую эпоху был реализован идеал народной монархии, принципиально отличающийся от западной модели сословной монархии (абсолютизма), однако затем Петром I была силой навязана западная модель, которая в конце концов и привела к её крушению в 1917 г. («Великий Пётр был первый большевик» (М. Волошин). И. Л. Солоневич указывает на живучесть в общественном сознании «петровского мифа» как очень вредного и разрушительного явления: «Русская историография за отдельными и почти единичными исключениями есть результат наблюдения русских исторических процессов с нерусской точки зрения» (Солоневич 2010: 40). Русская политическая мысль, по И. Л. Солоневичу, может быть русской политической мыслью тогда и только тогда, когда она исходит из русских исторических предпосылок.

По определению И. Л. Солоневича, «русское самодержавие есть совершенно индивидуальное явление, явление исключительно и типично русское: “диктатура совести”, как несколько афористически определил его Вл. Соловьёв. Это — не диктатура аристократии, подаваемая под вывеской “просвещённого абсолютизма”, это не диктатура капитала, сервируемая под соусом “демократии”, не диктатура бюрократии, реализуемая в форме социализма, — это “диктатура совести”, в данном случае православной совести. Русское самодержавие было организовано русской низовой массой, оно всегда опиралось на Церковь, оно концентрировало в себе и религиозную совесть народа, и его политическую организацию. Политической организацией народа, на его низах, было самоуправление, как политической же организацией народа в его целом было самодержавие» (Солоневич 2010: 73–74). «Русский царизм, — писал И. Л. Солоневич в статье “Миф о Николае II”, — был русским царизмом: государственным строем, какой никогда и нигде в мировой истории не повторялся. В этом строе была политически оформлена чисто религиозная мысль.

“Диктатура совести”, как и совесть вообще, — не может быть выражена ни в каких юридических формулировках, — совесть есть религиозное явление. Одна из дополнительных неувязок русских гуманитарных наук заключается, в частности, в том, что 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?» (Солоневич 2001: 100).

Из этих определений хорошо видно, что подход И. Л. Солоневича к пониманию сущности русской православной монархии не только принципиально отличается от подхода светских историков, которые исходили из совершенно чуждых европейским понятиям «прогресса» и т. п., но и *создаёт русскую парадигму понимания государственности как таковой*. Эта парадигма важна не только для понимания нашего исторического прошлого, так глубоко искажённого чужими взглядами, но и для нашего настоящего и будущего, поскольку, как показывают современные события, русская государственность опять строится на тех же самых нравственно-религиозных основаниях, как и много веков назад. Государство Российское может и не быть монархией по своей внешней форме, но оно не может не быть «диктатурой совести» — в противном случае оно разрушается, несмотря на все свои внешние материальные успехи. Тем самым *концепция И. Л. Солоневича даёт нам универсальную модель русской государственности, конкретные исторические воплощения которой могут быть различными, но её глубинная сущность остаётся одной и той же*. Например, СССР, официально являвшийся антихристианским государством, держался только до тех пор, пока народ продолжал воспринимать его как хотя бы в самой минимальной степени «диктатуру совести», а не «диктатуру пролетариата» — и как только такое восприятие у народа исчезло, это государство стало никому не нужным и быстро разрушилось. Так концепция И. Л. Солоневича очень хорошо объясняет и судьбу СССР.

Изучение наследия И. Л. Солоневича активно ведётся уже много лет. Самый содержательный очерк его взглядов сделан М. Б. Смолиным

(Смолин 2001). Академические учёные акцентируют ценность его исторической концепции и политического проекта будущей России. Так, А. Е. Беляев отмечает: «В итоговом труде “Народная монархия” предпринимает попытку написать историю русского народа, очищенную от интеллигентских и дворянских домыслов. Учение о народной монархии обрело у Солоневича глубокую концептуальную оформленность» (Беляев 2014: 32). Это «подлинное самодержавие, способное защитить народ от диктатуры бюрократии, не мыслилось автором “Народной монархии” без создания политического института народного представительства, представленного Земским собором» на главной основе — «взаимодействия народного представительства и самодержавной монархии» (Беляев 2016: 56–57). Публицистический стиль и «Народной монархии», и других работ И. Л. Солоневича иногда смущает читателей, однако он не противоречит концептуальной ценности его работ. Справедливо отмечается, что «несмотря на всю нелюбовь И. Л. Солоневича к академическому стилю изложения материала, свойственному, например, таким мыслителям, как Л. А. Тихомиров или И. А. Ильин, мы несомненно должны признать, что Иван Лукьянович является выдающимся представителем русской государственно-правовой науки»¹. Публицистичность является лишь внешним средством изложения его идей, поскольку они рождались в контексте острой полемики. Однако эти же идеи можно изложить и в строго научной форме, чем и занимаются современные исследователи творчества И. Л. Солоневича. Такова даже историческая закономерность развития русской философии XIX–XX вв. — начиная от П. Я. Чаадаева и И. В. Киреевского: большинство наиболее ценных философских идей излагалось в публицистической форме чаще, чем в форме академических трактатов. Это связано, во-первых, с тем, что русская мысль изначально была мыслью полемической, отвечавшей на вызов Запада; во-вторых, с тем, что русская мысль изначально была просветительской, то есть обращённой к самому широкому читателю.

Целью данной статьи является исследование важнейшего аспекта концепции И. Л. Солоневича, на который до настоящего времени, к сожалению, мало обращали внимание. Это религиозно-нравственные основания русской государственности, воплотившиеся в «народной монархии»

¹ Сорокин А. И. (2007) Солоневич о монархии как гарантии от бюрократии // Информационное агентство российского имперского союза-ордена «Легитимист». — 2007. — 2 апреля. — URL: <https://legitimist.ru/sight/politics/2010/arxivnyie-novosti/solonevich-o-monarxii-kak-garanti.html> (дата обращения: 20.07.2022).

как универсальном «образце» русской государственности на все времена. Понимание русской монархии как плода народного подвига и народно-го творчества, как выражения православной веры и совести народа — чрезвычайно важно и для понимания исторического прошлого России, и для прогнозирования её будущего.

Концепция «народной монархии» в её нравственном аспекте, основанном на православном мировоззрении народа, уже фактически была сформулирована в классическом труде Л. А. Тихомирова «Монархическая государственность» в главе «Единение народного идеала с царским»: «Народ в царе призывает Божью волю для верховного устройства земных дел, предоставляя ему для этого всю безграничность власти. Это не есть передача царю народного самодержавия, как бывает при идее диктатуры и цезаризма, а просто отказ от собственного самодержавия в пользу Божьей воли, которая ставит царя как представителя не народной, но Божественной власти» (Тихомиров 1998: 240–241). Как видим, Л. А. Тихомиров определяет *основание русской православной монархии как нравственный подвиг народа — его смирение ради свершения воли Божией*. Естественно, что это стало возможным только в России, где сами основатели государства в лице св. Александра Невского, св. Димитрия Донского, святителя митрополита Алексия и др. были святыми людьми; но и те, кто не причислен к лику святых, отличались личной глубокой воцерковлённостью и праведной жизнью. Тем самым в Московском православном царстве не было проблемы «контроля» народа над властью, которая была главной для Европы, в которой часто монархами были откровенные преступники. В России изначально был заложен принцип абсолютного доверия к власти, который всегда оправдывал себя и только благодаря которому из маленького Московского княжества была создана великая империя. Исходя из реальных результатов исторического бытия России, пишет И. Л. Солоневич, можно утверждать, что «Российская Империя <...> есть результат самой высокой государственной культуры, какая только была на земле со времени падения Римской Империи» (Солоневич 1954: 20).

Этот принцип единства царя и народа, который обеспечивался их православной верой и принадлежностью к Церкви, положен в фундамент понимания основы русской государственности И. Л. Солоневичем. Он писал: «Типично Русскую форму Монархии я называю самодержавием. Это — не абсолютизм, это — по выражению еп. Серафима Троицкого — симфо-

ния совместной работы Церкви, Царя и Народа» (Солоневич 1954: 22). Единство царя и народа на основе православной веры и Православной Церкви как высшего авторитета в мирских делах и обусловило тот факт, что *в России монархия была в первую очередь народной властью*: «Никогда в истории Монархия не утверждалась путём насилия над народной волей. Противники же Монархии всегда действовали насилием: убийствами, восстаниями, заговорами, “изменой и глупостью” во всех их многочисленных видоизменениях» (Солоневич 1954: 16). Поэтому, писал И. Л. Солоневич, «мы говорим о самодержавии Московских Царей, — “самодержавие” с земскими и Церковными Соборами, с Патриархами, со всероссийскими съездами городов, с судом присяжных. “Низы” поддерживали самодержавие всегда, — от Шелонской битвы, через Смутное Время и до Февраля 1917 года, — не “низы” же ездили в Ставку требовать отречения Государя Императора <...> “Самодержавие” есть защита низов, а никак не утверждение привилегий. Великие Князья Московские боролись с уделами, Цари Московские с княжатами, от Павла I до Николая II монархия боролась с дворянством» (Солоневич 1954: 22).

Стоит отметить, что и в Европе на вершинах её философской мысли было выработано такое же понятие об идеале власти, хотя в самой Европе оно никогда не было реально воплощено, а в России не только было воплощено, но и долгое время являлось нормой. Так, Г. В. Ф. Гегель в трактате «Система нравственности» писал: «Внешней формой абсолютной власти правительства является то, что оно не принадлежит никакому сословию <...> Это правительство есть абсолютная потенция для всех сословий, поскольку оно находится над ними <...> оно является исключительно лишь всеобщностью по отношению к особенному, и в качестве такого абсолютного, идеального, всеобщего, по отношению к чему всё остальное является особенным, оно есть явление Бога. Его слова суть Божьи изречения, и оно не может являться и быть ни под какой другой формой. Оно есть непосредственное жречество Всевышнего, в святыне которого оно держит с ним совет и получает его откровения; всё человеческое и всякая иная санкция здесь сняты» (Гегель 1978: 350–351). Такая идеальная модель государства не может быть только человеческим установлением, но должна иметь особое благословение Церкви, которое и совершается в чине помазания царя на царство. Царь как человек сам по себе не отличается от других людей (а И. Л. Солоневич даже подчёркивает, что царю лучше быть «средним человеком» для исполнения

своего служения) и может допускать ошибки, совершать грехи и т. д. Но в качестве Помазанника Божьего он для народа становится носителем особого статуса — человека, который отвечает перед Богом за свой народ, и поэтому к его воле нужно относиться как к воле, исполняющей волю Божию. И как показывает исторический опыт чрезвычайно успешного строительства Государства Российского, а также великие достижения России во всех сферах жизни в царский период — от уровня народной нравственности до мирового лидерства в науке и культуре, — этот тип власти был не только самым духоносным, но и самым «практичным». В Европе же он был хорошо разработан в теории — от трактата Данте «Монархия» до упомянутого учения Г. В. Ф. Гегеля, — но реально никогда не воплощался в столь совершенном виде, как в «народной монархии» допетровской России.

Доказательством того, что это было не просто церковное учение, но сама историческая реальность, является тот факт, что в русском народе формировалось понимание царя как носителя сверхзаконной правды, как милующего судии. Именно этот смысл хорошо понимал А. С. Пушкин. Так, Н. В. Гоголь восхищался, «как умно определял Пушкин значение полномошного монарха», передавая следующие слова великого поэта: «Зачем нужно, 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 уйдёшь; 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 полномошной власти. Государство без полномошного монарха — автомат» (Разговоры Пушкина 1991: 174). И даже в послепетровский период такой идеал царя реализовывался в полной мере: например, с середины XVIII в. в России почти отсутствовала смертная казнь (за единичными исключениями), в то время как в Европе в это время почти в каждом городе был штатный палач и казнили даже подростков. При казни нескольких «декабристов» не нашлось во всей России палача, который умел бы вешать, и казнь получилась только со второй попытки. Для сравнения стоит упомянуть, что всего несколько лет спустя в Париже без суда и следствия были расстреляны 11 тыс. участников восстания.

Такое понимание сущности русской православной монархии И. Л. Солоневич определяет как «древнемонархизм» (Солоневич 1954: 29). Для того чтобы увидеть его реальное воплощение, пишет он, нужно от-

правиться «в Москву Алексея Михайловича — где был достигнут апогей нашей внутренней гармонии — не на юридических основах, а на религиозно-нравственных. Постараемся вернуться к принципам Веры, Царя и Отечества и пойдём дальше — к себе домой: к ценностям, проверенным тысячами лет, а не выдуманным <...> Монархия состоит в единоличном выражении идеи всего национального целого» (Солоневич 1954: 22). Единоличное выражение всего национального целого в личности и воле царя обеспечивалось не только особым чином помазания его на царство и его воцерковлённостью как личности, и максимальным со-образованием его личной воли с соборным разумом Церкви как земным хранителем указаний воли Божией, но и вполне земными, прагматическими «механизмами» власти — в первую очередь народным представительством: «Русское Самодержавие — в старой Москве работало рука об руку с народным представительством, с Церковными Соборами, с Земскими Соборами и с Боярской Думой. Реформы Петра I-го покончили со всем этим. Основная ошибка Государя Императора Николая Второго заключалась в том, что вместо Земского Собора был созван парламент (Государственная Дума). В партийный парламент попадают отбросы интеллигенции. Соборы были органическим представительством нации <...> Вся сумма человеческих свобод в России Императора Николая 2-го была значительно больше, чем в Англии м-ра Эттли, и, вероятно, не меньше, чем в Америке м-ра Трумана» (Солоневич 1954: 24). Более высокий уровень свобод в царской России по сравнению с Европой и Америкой обеспечивался внутренним самоуправлением крестьянских общин и городов. В царской России государство вообще намного меньше вмешивалось во внутреннюю жизнь народа, чем это было на Западе; а нерусские народы в Российской империи фактически жили независимо, часто даже не платя налоги.

Народное представительство в виде Земских соборов существовало в Московской Руси в XVI–XVII столетиях. По подсчётам академика Л. В. Черепнина, всего было 57 соборов. Первый Земской собор был созван Иваном IV Васильевичем (Грозным) в 1549 г., а последний большой Земской собор созывался в 1682 г. (Черепнин 1978: 385). Избрание царём Петра I на этом последнем Земском соборе 1682 г. так описано А. С. Пушкиным: «Все государственные чины собрались перед дворцом. Патриарх с духовенством предложил им избрание, и стольники, и стряпчие, и дьяки, и жильцы, и городовые дворяне, и дети боярские, и гости,

и гостиные, и чёрных сотен, и иных имён люди единогласно избрали царём Петра. Патриарх говорил потом боярам и окольными и думным и ближним людям, и они были того же мнения» (Пушкин 1951: 22). Как видим, в этом Земском соборе, как всегда, участвовали и «чёрни сотни» — то есть простые горожане: ремесленники «и иных имён люди». Но после этого Земских соборов больше никогда не было 240 лет — вплоть до Земского собора 1922 г. во Владивостоке, вынесшего решение о будущем восстановлении царской власти в России после падения власти безбожных большевиков и их наследников. Приморский Земский собор 1922 г. собрал представителей Приморья и беженцев из многих областей остальной России, поэтому символически представлял всю страну. Но основное значение его было не в этом, а в восстановлении государственной монархической традиции: он сознательно повторил деяние Земского собора 1613 г., но без избрания новой династии².

Даже В. О. Ключевский, обычно говоря о старых русских порядках с пренебрежением западника, вдруг совсем меняет тон, когда пишет о Боярской думе, о которой он защитил и свою докторскую диссертацию и поэтому знал этот предмет досконально: «Её строй, авторитет и обычный порядок делопроизводства как будто рассчитаны были на непоколебимое взаимное доверие её председателя и советников, свидетельствовали о том, что между Государем и его боярством не может быть разногласий в интересах <...> Бывали столкновения, но они шли вне Думы и очень слабо отражались на её устройстве и деятельности. Бывали споры, но не о власти, а о деле... Здесь, по-видимому, каждый знал своё место по чину и породе и каждому знали цену по дородству разума, по голове. С виду казалось, что в этой отвердевшей обстановке не было места политическим страстям и увлечениям, ни в какую голову не могла запасть мысль о борьбе за власть и значение. Лица и партии со своими себялюбивыми или своекорыстными помыслами должны были исчезать под давлением государственного интереса и политического приличия или обычая. Таким же характером отличалась и деятельность московских приказов» (Ключевский 1987: 326). Как остроумно отмечает И. Л. Солоневич, «если бы это писал не Ключевский, можно было бы подумать, что мы читаем отрывок некоей политической утопии, рисующей парламентарный рай земной» (Солоневич 2010: 393).

² Даренский В.Ю. К 100-летию Приамурского Земского Собора // Русская идея. — 2022. — 22 июля. — URL: <https://rusidea.org/250969286> (дата обращения: 22.07.2022).

Кроме первых двух важнейших слагаемых народной монархии — совершенства самодержавия, основанного на религиозном служении царя, и совершенства народного самоуправления (соборы, дума, суд присяжных и общинное самоуправление) — третьим слагаемым её было равноправие и самоуправление всех народов, добровольно входивших в состав царской России. Как пишет И. Л. Солоневич, «ни одна нация в истории человечества не строила и не постигла такой государственности, при которой все втянутые в орбиту этого строительства нации, народы и племена чувствовали себя — одинаково удобно или неудобно, — но так же удобно или неудобно, как и русский народ. Если было удобно — было удобно всем, если было неудобно — то тоже всем. Это есть основная черта русского государственного строительства. Она может называться интернационализмом, космополитизмом, универсализмом или “вселенскостью”, но она проходит определяющей чертой через всю русскую историю» (Солоневич 2010: 27–28). Более того, все народы, вошедшие в состав русского царства, а затем Империи, как правило, имели больше выгод от этого, чем сам государствообразующий русский народ. Всё это является прямой противоположностью колониальной политике европейцев, основанной на самой жестокой эксплуатации и геноциде покорённых ими народов. Народы Европы почти полностью истребили коренное население трёх континентов — обеих Америк и Австралии — и этот глобальный геноцид считают «нормой». В этом отношении Россия представляет собой уникальный феномен, который можно назвать «империей-донором» (Даренский 2013).

Этот феномен объясняется не только особым православным воспитанием народа, для которого нет деления народов на высшие и низшие, «цивилизованные» и «нецивилизованные», как это привыкли по-расистски делать европейцы, но и сам принцип монархии, который именно в России, а не в Европе был воплощён в совершенном виде, близком к тому теоретическому идеалу, о котором писали философы. Так, в основе идеального государства, по учению Гегеля, должны лежать нравственные принципы — «такие принципы, как благо государства, счастье своих подданных, всеобщее благосостояние и прежде всего справедливость как таковая. Для того же, чтобы провести эти принципы в жизнь, сделать их реальными, противопоставить их позитивным привилегиям, традиционным частным, корыстным интересам и непониманию толпы, с этой законодательной деятельностью необходимо сочетать власть монарха»

(Гегель 1978: 379). Именно на этом и была основана русская народная монархия.

Но почему именно монархический принцип позволяет реализовать эти нравственные ценности? Как писал Ш. Монтескье, монархическое правление «предполагает существование чинов, преимуществ и даже родового дворянства. Природа чести требует предпочтений и отличий. Таким образом, *честь* по самой своей природе находит себе место в этом образе правления. Честолюбие, вредное в республике, может быть благотворно в монархии; оно одушевляет этот образ правления и притом имеет то преимущество, что не опасно для него, потому что может быть постоянно обуздываемо. Всё это напоминает систему мира, где есть сила, постоянно удаляющая тела от центра, и сила тяжести, привлекающая их к нему. Честь приводит в движение все части политического организма; самым действием своим она связывает их, и каждый, думая преследовать свои личные интересы, по сути дела стремится к общему благу» (Монтескье 1999: 31). Этот принцип чести — иначе говоря, *нравственного отбора* как правящего сословия, так и вообще образца народа в целом — и есть тот уникальный политический «механизм», которым обладает только монархия по самой своей природе и которой лишены все остальные формы правления. Именно он, а также сам принцип единовластия, стоящего на страже общего блага вопреки частным корыстным интересам, — и определяют все преимущества этой формы правления. Ш. Монтескье полагал, что «как для республики нужна *добродетель*, а для монархии *честь*, так для деспотического правительства нужен *страх*» (Монтескье 1999: 32). В целом эта схема близка к исторической реальности, хотя и с оговоркой: это лишь главные качества, воспитуемые этими формами правления, но это не означает, что в них отсутствуют все другие. В частности, в русской «народной монархии» сам монархический принцип воспитывает честь, народное самоуправление (каждая община является республикой) — добродетель, а враги должны испытывать страх перед Государством Российским и считать его «деспотией», поскольку оно не даёт себя уничтожить. (Характерно, что в стихотворение «Молитва русского народа» (1814) В. А. Жуковского, ставшее гимном Российской империи, сам автор затем добавил слова: «Царствуй на страх врагам, Царь православный!», взятые им из стихотворения А. С. Пушкина (Баранова 2019). Этим раскрывается и внутренний мотив всех тех, кто считает Россию «деспотией» — тем самым

они сами показывают, что являются врагами России как таковой — врагами её силы, а не её «режима».

Однако в европейской мысли, исключая лишь её консервативную часть, со времени Французской революции конца XVIII в. (а подспудно и ещё ранее, начиная с писаний Ж.-Ж. Руссо и др.) утвердилось отождествление монархической власти с «деспотизмом», причём последнему понятию придавался крайне негативный смысл, которого оно не имело в античности. В Европе многие монархии часто приобретали черты деспотии, будучи основанными на незаконном захвате власти и терроре населения — почти все европейские государства прошли через это. Достаточно напомнить, что европейские короли — современники Ивана Грозного — казнили во много раз больше людей, чем он, но даже и не думали каяться в этом, в отличие от русского царя, но наоборот, до сих пор считаются «христианнейшими правителями». Но Иван Грозный был фактически единственным исключением среди всех русских царей, вынужденным подавлять боярскую смуту жестокими методами. В Европе же деспотические методы часто становились нормой, особенно во время религиозных войн и гонений, во время Тридцатилетней войны XVII в. и т. д. В одну Варфоломеевскую ночь католики по приказу короля убили в несколько раз больше людей, чем Иван Грозный за всё своё правление. В России же религиозных войн и инквизиции не было вообще — в том числе и по причине совершенно иной политической культуры православного народа. Поэтому понятие «деспотия» не имеет никакого отношения к русской «народной монархии»; если же сопоставлять её с классической аристотелевской схемой, то ей в наибольшей степени соответствовало бы гармоническое сочетание всех трёх видов государственного устройства. Однако главная суть и предназначение русской «народной монархии» состоит не в этих её внешних формах осуществления, а в её сакральном содержании как священного Царства — Третьего Рима, Катехона («Удерживающего»), который противостоит мировым антихристовым силам. Но И. Л. Солоневич рассматривает в основном только эти практические формы и почти не касается этого высшего, сакрального смысла русской государственности, хотя и упоминает о нём.

Принципиальный тезис И. Л. Солоневича состоит в том, что монархии противостоит вовсе не демократия и республика, а диктатура бюрократии, которая использует внешние республиканские и демократические

формы для легитимации своего господства над народной массой, теряющей всякое влияние на реальную власть. Именно с этой целью разрушаются традиционные монархии — с целью установления диктатуры бюрократии (партийной — в СССР и финансовой — во всём остальном мире), а вовсе не для того, чтобы дать кому-то свободу. Поэтому «представление о том, что именно республиканская форма правления даёт гарантию каких бы то ни было свобод, является чистейшей фантастикой. Самодержавная Москва строилась на лично свободном крестьянстве, республиканская Польша — на крепостном. Венецианская и Новгородская республики строились на беспощадной эксплуатации низов и погибли вследствие отказа этих низов поддерживать эти республики. Гитлеровская Германия законно родилась из республиканской Германии» (Солоневич 2010: 64). Но всё это совершенно не удивительно в силу того, что русская народная монархия всегда является результатом естественного сплочения народа, а не его внутренней борьбы. Этот принцип И. Л. Солоневич полагает и в основу будущего возрождения России: «Мы признаём неизбежность этой борьбы, и мы стремимся иметь Одного Человека, который стоял бы НАД этой борьбой, а не был бы результатом борьбы, каким является всякий диктатор, или бессильной случайностью в этой борьбе, какой является любой президент. Итак, <...> нам необходима законно наследственная, нравственно и юридически бесспорная единоличная монархическая власть, достаточно сильная и независимая для того, чтобы стоять над интересами и борьбой партий, слоёв, профессий, областей и групп» (Солоневич 2010: 64).

И. Л. Солоневич особо подчёркивает, что он не придумывает никаких новых теорий и программ, но всего лишь опирается на исконную русскую государственную традицию: «Я — монархист, — стою на почве тысячи лет реальной и прозаической русской истории. Политики, практики, прозаики — это мы, монархисты. Ибо мы и только мы опираемся на реальное прошлое, а не на шпаргалки о будущем» (Солоневич 1954: 15). Этим он отличается от традиционных политиков-монархистов, которые «хотят видеть в монархии по преимуществу знамя. Я вижу в ней по преимуществу орудие, — самое мощное, каким мы только располагаем в борьбе за возрождение России, — орудие успокоения и упорядочения страны» (Солоневич 1954: 17–18).

Народная монархия в России была уничтожена Петром I: «Старая московская, национальная, демократическая Русь, политически

стоявшая безмерно выше всех современных ей государств мира, петровскими реформами была разгромлена до конца. Были упразднены и самостоятельность Церкви, и народное представительство, и суд присяжных, и гарантия неприкосновенности личности, и русское искусство, и даже русская техника (до Петра Москва поставляла всей Европе наиболее дорогое оружие). Старомосковское служилое дворянство было превращено в шляхетский крепостнический слой. Все остальные слои нации, игравшие в Москве такую огромную национально-государственную и хозяйственно-культурную роль: духовенство, купечество, крестьянство, мещанство, пролетариат (посад), были насильно отрешены от всякого активного участия во всех видах этого строительства» (Солоневич 2010: 49).

В частности, «Табель о рангах» Петра I и был такой подменой личностного принципа — отбора по нравственным качествам — новым отбором «по выслуге», по «деловым качествам». Это был не отбор аристократии, а отбор «эффективных менеджеров», «выдвиженцев». Эти люди отбираются не по нравственным критериям и не знают родовой чести — той «породы», которой основана аристократия. Поэтому им уже всё равно, кому служить, лишь бы это было выгодно — и они без зазрения совести убивают царей, устраивают государственные перевороты, заговоры и «революции» под руководством внешних врагов России. Если до Петра I аристократическая оппозиция государю была явлением экстраординарным (Смута имела причиной разрыв династии и внешнюю интервенцию), то теперь возник целый социальный слой, создавший «дворянскую диктатуру». Эта смена принципов отбора правящего сословия сразу же, уже при правлении Петра I привела к невероятной коррупции и хаосу в управлении, а после его смерти — к «диктатуре гвардейской казармы» (И. Солоневич), длившейся ровно 100 лет и едва не закончившейся национальной катастрофой (поскольку если бы удался мятеж «декабристов» в интересах Британии, это привело бы к гражданской войне и распаду Империи).

В свою очередь, на смену очень эффективному институту Боярской думы и Земских соборов пришёл бюрократический искусственный Сенат. В. О. Ключевский писал: «В недостатке подготовки, в привычке вести дела кое-как, в отсутствии служебной дисциплины Сенат показывал пример подчинённому управлению. В Сенате шли ожесточённые раздоры и разыгрывались непристойные сцены <...> Больше того: редкий из сенаторов миновал суда или подозрения в нечистых делах <...> казнокрадство

и взяточничество достигли размеров, небывалых прежде... Пётр терялся в догадках, как изловить казённые деньги, “которые по зарукавьям идут”. Раз, слушая в Сенате доклады о хищениях, он вышел из себя и сгоряча тотчас велел обнародовать именной указ, гласивший, что, если кто украдёт у казны лишь столько, чтобы купить верёвку, будет на ней повешен. Генерал-прокурор Ягужинский, око государево при Сенате, возразил Петру: “Разве, ваше величество, хотите остаться императором один, без подданных? Мы все ворует, только один больше и приметнее, чем другой”. Пётр рассмеялся и не издал указа» (Ключевский 1989: 180). Создание института фискалов, в которых не было никакой нужды в допетровскую эпоху по причине отсутствия системной коррупции, было следствием не только «недоверия госаппарату», как обычно пишут, но в первую очередь неэффективности самого этого аппарата.

Однако стоит отметить, что эти изменения в послепетровской России носили в целом лишь «верхушечный» характер, поскольку основная масса дворянства ещё воспитывалась по-старому, сохраняла самые высокие нравственные качества и в этом отношении была частью православного народа. Однако не только по нравственным качествам, но часто и по бытовым условиям жизни и службы. Так, в XVIII в. «в Петербурге нередко можно было видеть на карауле с ружьём на плече какого-нибудь князя Голицына или Гагарина... Дворянин-гвардеец жил, как солдат, в полковой казарме, получал солдатский паёк и исполнял все работы рядового. Державин в своих записках рассказывает, как он, сын дворянина и полковника, поступил рядовым в Преображенский полк, уже при Петре III жил в казарме с рядовыми из простолюдинов и вместе с ними ходил на работы, чистил каналы» (Ключевский 1989: 74). Именно такие дворяне и составляли «становой хребет» государства.

Тип политической культуры православной России до настоящего времени ещё не вошёл в научные классификации в рамках политической теории, и поэтому адекватное понимание русской политической истории в период до 1917 г. остаётся невозможным. Политическая культура доверия народа к власти и власти к народу, основанная на их духовном единстве в рамках Церкви, — это культура жизненного подвига на основе евангельского идеала жертвенного служения Правде. Московская Русь была создана живым воплощением такого идеала в лице первых великих князей Московских и их героического народа — и монархия существовала ровно до тех пор, пока воплощение этого идеа-

ла было массовым — вплоть до последнего царя-страстотерпца и новомучеников XX в. Но после высшей, наиболее христианской из всех бывших в истории форм государства как «народной монархии» Россия попала под власть самого жестокого тоталитарного государства, созданного в соответствии с самой радикальной антихристианской идеологией.

Это произошло потому, что разрушение государства шло вовсе не «снизу» народом, а «сверху» — европеизированной интеллигенцией, по той логике, которая была задана Петром I. Как пишет И. Л. Солоневич, «идейная борьба против Веры, против Царя и против Отечества захватила и кафедры, и газеты, и университеты, и сельских учителей, и семинаристов из духовного звания, и артистов из Художественного театра. Честно отсиживались: мужик и штабс-капитан. И тот и другой оказались невооружёнными» (Солоневич 1954: 48). «Революция» 1917 г. творилась агрессивным западническим меньшинством, в то время как «народ безмолвствовал», надеясь, что всё образуется само собой, а также приспособляясь к новой власти. Монархическое сознание народа не было использовано, хотя «в годы Белой Борьбы знамя Монархии могло спасти Россию» (Солоневич 1954: 29), — но «союзники» по Антанте не позволили это сделать, поскольку на самом деле не хотели победы Белых армий, им было намного выгоднее захват России большевиками для её разрушения изнутри. Монархическое сознание народа затем было ловко использовано большевиками для насаждения «культа Сталина» как извращённого проявления монархического сознания. Но, уверен И. Л. Солоневич, монархическое сознание в русском народе неистребимо, поскольку соответствует его «государственному инстинкту». И поэтому в будущей России, пишет он, «решать вопрос о будущем государственном строе России может только всенародное голосование. Мы, монархисты, самым кровавым образом заинтересованы в свободе этого голосования и в свободе слова перед ним. И создание Монархии в России и её воссоздание после периодов всяких “смут” шло всегда путём “всенародного голосования”» (Солоневич 1954: 17).

И. Л. Солоневич видел единственную возможность возрождения России в переустройстве государства на его изначальных основаниях: «Народно-монархическое движение не есть движение “правое”, как не есть и “левое”, оно строится в ином измерении, не в двухмерном мире, где всё поделено на “правое” и “левое”, а в трёхмерном — где есть и более высокое, и более глубокое. Народно-монархическое

движение имеет общие точки с правыми, ибо требует мощной царской власти, но смыкается и с левыми, ибо имеет в виду свободу и интересы народа, массы, а не сословия или слоя. Но если “правые” видят в монархии интересы сословия и слоя, то “левые”, по существу, солидаризируясь с “правыми”, видят в монархии “дворянско-помещичий строй”, следовательно — свободу и интересы народа, принесённые в жертву интересам сословия и слоя. Народно-монархическое движение видит в монархии — в полном соответствии с историческими фактами бытия России — единственную исторически проверенную гарантию и свободы, и интересов народных масс страны» (Солоневич 2010: 24).

Принципиальной ошибкой И. Л. Солоневич считал введение в 1905 г. Думы по образцу западного «парламента» по «партийному» принципу, а не новых Земских соборов по сословно-представительному принципу, которые были в «народной монархии» до Петра I. Л. А. Тихомиров также возмущался: «На каком же основании Россия, двести лет прекратившая практику народно-представительных учреждений, должна их теперь вводить непременно в чужих формах?» (Тихомиров 2003: 461). Оба эти мыслителя убедительно доказывали, что принцип «партии» на самом деле не отражает народную волю, а является ловким изобретением «диктатуры бюрократии», которая под видом партийного представительства узурпирует всю власть. И. Л. Солоневич вообще очень иронически оценивал погоню за новыми западными идеями, которыми до сих пор больна «образованная» Россия и которые всё больше загоняют страну в идейный и политический тупик: «Мы также присутствуем при конце Европы как культурного и политического гегемона мира. А наши “идеологи” всё ещё пытаются заимствовать из Европы все те идеи, которые Европу уже привели к концу» (Солоневич 2010: 29). Всю губительность заимствования западных теорий он сформулировал афористически: «Невооружённая интервенция западноевропейской философии нам обошлась дороже, чем вооружённые нашествия западноевропейских орд. С Наполеоном мы справились в полгода, с Гитлером — в четыре года, с Карлом Марксом мы не можем справиться уже сколько десятилетий» (Солоневич 2010: 51). А уже в начале XXI в. А. С. Панарин с грустью констатировал: «В России так и осталась не проделанной колоссальной важности работа — по реконструкции собственного (восточнохристианского) цивилизационного текста и реинтерпретации всех общественных практик с позиций этого большого текста» (Панарин 2002: 200).

Безусловно, И. Л. Солоневич сделал огромный шаг в этом направлении, и его наследие жизненно важно для современной России.

Но ошибка И. Л. Солоневича — при всей важности его прозрения в сущность русской истории — состоит в односторонней трактовке «Петровской монархии» как якобы «антинародной». На самом же деле в петровской европеизаторской «оболочке» продолжала жить всё та же самая православная Россия. Это доказано самой историей, поскольку именно в «Петербургский период» Россия стала мировой сверхдержавой и сделала православие известным всему миру через русскую культуру. Это была апостольская миссия России, которую она смогла выполнить только благодаря усвоению форм европейской культуры и наполнению этих форм своим русским содержанием. Иначе это было бы невозможно. *Главное достижение И. Л. Солоневича состоит в том, что он первым показал допетровскую Россию в её подлинном лике.*

Действительно, Пётр I мог проводить любые «эксперименты» над страной лишь только потому, что её нравственные ресурсы, накопленные предшествующими царями, были почти безграничны. Но «европеизация» привела к исчерпыванию этих ресурсов и разрушению самого их источника — «народной монархии». Это делало почти неизбежной катастрофу 1917 г. Затем тот же «механизм» расхода невозполнимых человеческих и нравственных ресурсов России в самой варварской форме использовали большевики, что сделало уже абсолютно неизбежным 1991 год — развал России умирающим советским режимом. Большевизм стал лишь самой радикальной формой русского «западничества» и «чужебесия», возвращенного и интеллигенцией, и самим государством после Петра I. Соответственно, и изживание этой смертельной болезни большевизма уже в наше время невозможно без уничтожения самого его изначального корня — «западничества» как такового. В настоящее время после серии этих системных разрушений *современная Россия может выжить только путём восстановления внутренней модели «народной монархии» (внешние формы её могут быть различны — одной из них является президентская республика с харизматичным православным лидером).* Тем самым концепция И. Л. Солоневича является чрезвычайно эвристичной для понимания многих «внутренних» процессов как русской истории, так и современности. Позитивная «перекодировка» русского исторического сознания, начатая в XX в. И. Л. Солоневичем и другими православными историками и мыслителями, освобождение его от разрушительного

«вавилонского пленения» западнической историографией является важнейшим фактором возрождения современной России.

Сведения об авторе:

Даренский Виталий Юрьевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии Луганского государственного университета, 91031, ЛНР, Луганск, ул. Оборонная, д. 2, e-mail: darenский1972@rambler.ru

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Беляев А. Е. Политическое своеобразие самодержавия в публицистике И. Л. Солоневича и русских консерваторов конца XIX — первой половины XX в. // Вестник Бурятского государственного университета. — 2014. — № 14–1. — С. 31–36.

Беляев А. Е. Сравнительный анализ взглядов Л. А. Тихомирова и И. Л. Солоневича на роль народного представительства как политико-правового института // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. — 2016. — № 1(26). — С. 54–57.

Вернадский Г. В. Национальное творчество русского народа (Таврический голос. 1919. 8 (21) декабря. № 112 (262) // Интеллигенция в Крыму (1917–1920): поиски и находки источниковедов / С. Б. Филимонов. — Симферополь : ЧерноморПресс, 2006. — С. 122–124.

Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. — М. : Наука, 1978. — 340 с.

Даренский В. Ю. Империя-донор: нравственный подвиг как основа российской цивилизации // Международный журнал исследований культуры. — 2013. — № 2(11). — С. 44–51.

Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 2 // Сочинения : в 9 т. — М. : Мысль, 1987. — Т. 2. — 447 с.

Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 4 // Сочинения : в 9 т. — М. : Мысль, 1989. — Т. 4. — 398 с.

Монтескье Ш.-Л. О духе законов. — М. : Мысль, 1999. — 672 с.

Панарин А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. — М. : Логос, 1998. — 326 с.

Панарин А. С. Страхи властвующих как фактор стратегической нестабильности // Наш современник. — 2002. — № 9. — С. 193–221.

Пушкин А. С. История Петра: Подготовительные тексты // Полное собрание сочинений. — М. ; Л. : АН СССР, 1951. — Т. 9. — С. 5–464.

Разговоры Пушкина / сост. С. Гессен, Л. Модзалевский. — М. : Политиздат, 1991. — 318 с.

Смолин М. Монархизм как любовь. Штрихи к портрету Ивана Солоневича // Наша страна. XX век / И. Л. Солоневич. — М. : Изд-во журнала «Москва», 2001. — С. 5–20.

Солоневич И. Л. Миф о Николае II // Наша страна. XX век / И. Л. Солоневич. — М. : Изд-во журнала «Москва», 2001. — С. 77–106.

Солоневич И. Л. Народная монархия. — М. : Ин-т русской цивилизации, 2010. — 624 с.

Солоневич И. Л. Что говорит Иван Солоневич. — Буэнос-Айрес : Наша страна, 1954. — 72 с.

Тихомиров Л. А. Народное представительство // Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос. — М. : Москва, 2003. — С. 457–465.

Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. — М. : Аликс, 1998. — 672 с.

Толстой Л. Н. Записные книжки // Полное собрание сочинений. — М. : Художественная литература, 1952. — Т. 48. — 576 с.

Черепнин Л. В. Земские соборы русского государства в XVI–XVII вв. — М. : Наука, 1978. — 418 с.

«Dictatorship of Conscience»: Religious and Moral Foundations of the Russian Statehood According to Ivan Solonevich

V. Yu. Darensky

LUGANSK STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY, LUGANSK,
LUGANSK PEOPLE'S REPUBLIC

Abstract. The article examines religious and moral foundations of the Russian statehood as presented by the philosopher and public figure Ivan Solonevich (1891–1953), who, following Vladimir Solovyov, defined his concept as “the dictatorship of conscience”. From Solonevich’s perspective, the specifics of the Russian political tradition consists in its fundamental difference from European feudalism. In Muscovy, the ruling class was selected according to its moral qualities, and the people’s life was based on the self-government (“the people’s monarchy”). Peter the Great ended this tradition by replacing the moral selection criterion with a pragmatic one, which led to the actual destruction of the autocracy and established the dictatorship of the nobility, substituting the people’s monarchy with European absolutism. Due to the unity of the tsar and the people based on the Orthodox faith and the Orthodox Church as the highest authority in worldly affairs, the Russian monarchy was primarily the people’s power and was never established by violence against the people’s will, while its opponents always employed the violence, i.e. murders, uprisings and conspiracies.

The foundation of the Russian Orthodox monarchy was the moral feat of the people, its resignation for the sake of fulfilling the will of God. This was possible only in Russia, where the founders of the state themselves were saints. Thus, the Moscow Orthodox Tsardom had no problem with the people's "control" over the government, which was so pressing in Europe, where outright criminals often became monarchs. In Russia, the principle of absolute trust in the authorities has always been present and has always proven its worth. Only thanks to this trust a small Duchy of Moscow could grow into a great empire. As shown by Ivan Solonevich, the obvious pragmatic effectiveness of the pre-Petrine people's monarchy was also ensured by a very effective system of the people's self-government, unparalleled in feudal absolutist Europe.

Keywords: "Dictatorship of conscience", people's monarchy, I. L. Solonevich, autocracy, Russia, morality.

For citation: Darensky V. Yu. (2021). "Dictatorship of Conscience": Religious and Moral Foundations of the Russian Statehood According to Ivan Solonevich. *Orthodoxia*, (4), 238-263. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2021-4-238-263

About the author:

Vitaly Yu. Darensky — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Department of Philosophy, Lugansk State Pedagogical University, 2, Oboronnaya st., Lugansk, Lugansk People's Republic, 91031, e-mail: andrey.a.ivanov@spbu.ru

REFERENCES:

Beljaev, A. E. (2014). Politicheskoe svoeobrazie samoderzhavija v publicistike I. L. Solonevicha i russkih konservatorov konca XIX — pervoj poloviny XX v. [The Political Originality of Autocracy in the Journalism of I. L. Solonevich and Russian Conservatives of the Late XIX — First Half of the XX Century]. *Vestnik Burjatskogo gosudarstvennogo universiteta*, 14–1, 31–36. [In Russian].

Beljaev, A. E. (2016). Sravnitel'nyj analiz vzgljadov L. A. Tihomirova i I. L. Solonevicha na rol' narodnogo predstavitel'stva kak politiko-pravovogo institute [Comparative Analysis of L. A. Tikhomirov's and I. L. Solonevich's Views on the Role of People's Representation as a Political and Legal Institution]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*, 26(1), 54–57. [In Russian].

Cherepnin, L. V. (1978). *Zemskie sobory russkogo gosudarstva v XVI–XVII vv.* [Zemsky Sobors of the Russian State in the 16th–17th Centuries]. Moscow: Nauka. [In Russian].

Darensky, V. Yu. (2013). Imperija-donor: npravstvennyj podvig kak osnova rossijskoj civilizacii [The Donor Empire: A Moral Feat as the Basis of Russian Civilization]. *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury*, 11(2), 44–51. [In Russian].

Hegel', G. V. F. (1978). *Politicheskie proizvedenija* [Political Works]. Moscow: Nauka. [In Russian].

Klyuchevsky, V. O. (1987). Kurs russkoj istorii. Ch. II [Course of Russian History. Part 2.]. In *Works in 9 volumes* (Vol. 2). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Klyuchevsky, V. O. (1989). Kurs russkoj istorii [Course of Russian History. Part 4]. In *Works in 9 volumes* (Vol. 4). Moscow: Mysl'. [In Russian].

Montesquieu, S.-L. (2006). *O duhe zakonov* [On the Spirit of Laws]. Moscow: Mysl'. [In Russian].

Panarin, A. S. (1998). *Revansh istorii: rossijskaja strategicheskaja iniciativa v XXI veke* [Revenge of History: Russian Strategic Initiative in the 21st Century]. Moscow: Logos. [In Russian].

Panarin, A. S. (2002). Strahi vlastvujushhih kak factor strategicheskij nestabil'nosti [Fears of the Rulings as a Factor of Strategic Instability]. *Nash sovremennik*, (9), 193–221. [In Russian].

Pushkin, A. S. (1951). Istorija Petra: Podgotovitel'nye teksty [The History of Peter: Preparatory Texts]. In *Complete Works* (Vol 9, pp. 5–464). Moscow: AN SSSR. [In Russian].

Razgovory Pushkina [Pushkin's Conversations]. (1991). Moscow: Politizdat. [In Russian].

Smolin, M. (2001). Monarhizm kak ljubov'. Shtrihi k portretu Ivana Solonevicha [Monarchism as Love. Strokes to the Portrait of Ivan Solonevich]. In I. L. Solonevich *Nasha strana. XX vek* [Our Country. 20th Century] (pp. 5–20). Moscow: Izd-vo zhurnala "Moskva". [In Russian].

Solonevich, I. L. (1954). *Chto govorit Ivan Solonevich* [What Ivan Solonevich Says]. Buenos Aires: Nasha strana. [In Russian].

Solonevich, I. L. (2001). Mif o Nikolae II [The Myth of Nicholas II]. In *Nasha strana. XX vek* [Our Country. 20th Century] (pp. 77–106). Moscow: Izd-vo zhurnala "Moskva". [In Russian].

Solonevich, I. L. (2010). *Narodnaja monarhija* [The People's Monarchy]. Moscow: In-t russkoj civilizacii. [In Russian].

Tihomirov, L. A. (1998). *Monarhicheskaja gosudarstvennost'* [Monarchical Statehood]. Moscow: Alir. [In Russian].

Tihomirov, L. A. (2003). Narodnoe predstavitel'stvo [People's Representation]. In *Cerkovnyj sobor, edinolichnaja vlast' i rabochij vopros* [Council, Individual Rule and the Labor Issue] (pp. 457–465). Moscow: Izd-vo zhurnala “Moskva”. [In Russian].

Tolstoj, L. N. (1952). Zapisnye knizhki [Notebooks]. In *Complete Works* (Vol. 48). Moscow: Hudozhestvennaja literatura. [In Russian].

Vernadsky, G. V. (2006). Nacional'noe tvorchestvo russkogo naroda (Tavricheskij golos. 1919. 8 (21) dekabnja. № 112 (262) [National Creativity of the Russian people]. In S. B. Filimonov *Intelligencija v Krymu (1917–1920): poiski I nahodki istochnikoveda* [Intelligentsia in the Crimea (1917–1920): Searches and Findings of a Source Researcher] (pp. 122–124). Simferopol': ChernomorPress. [In Russian].

